

**ANTROPOLOGIA  
SPOŁECZNA I KULTUROWA  
W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ  
PROBLEMY, DYLEMATY, KONTROWERSJE**



ANTHROPOS

---

MARCIN BROCKI

---

ANTROPOLOGIA  
SPOŁECZNA I KULTUROWA  
W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ  
PROBLEMY, DYLEMATY, KONTROWERSJE

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej

Seria: *Anthropos*

REDAKTOR SERII

*prof. dr hab. Czesław Robotycki*

RECENZENT

*dr hab. Łukasz Gawęł*

PROJEKT OKŁADKI

*Agnieszka Kucharz-Gulis*

Fotografia na okładce

*Marcin Gulis*

© Copyright by Marcin Brocki & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2013

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3601-3



[www.wuj.pl](http://www.wuj.pl)

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, tel./fax 12-631-18-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 0506-006-674, e-mail: [sprzedaz@wuj.pl](mailto:sprzedaz@wuj.pl)

Konto: Pekao SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

# Spis treści

Kilka słów wstępu.....	7
Infrastruktura instytucjonalna a rozwój badań antropologicznych. Wprowadzenie.....	8
Infrastruktura intelektualna, czyli o peryferyzacji polskiej etnologii.....	30

## Część I

Antropologia stosowana a antropologia w przestrzeni publicznej.....	43
Badania w działaniu, etnografia współpracująca i stosowanie wiedzy etnologicznej.....	49
Kapitał symboliczny dyscypliny a jej miejsce w debacie publicznej.....	57
Struktura wiedzy w antropologii i jej wpływ na obraz dyscypliny.....	60
Antropolog jako ekspert?.....	65
<i>Public anthropology</i> – politycznie zaangażowana praktyka?.....	79
Sposoby artykulacji potocznych doświadczeń a porządek doświadczenia wymuszony praktyką etnograficzną.....	88
Antropologia jako krytyka społeczna.....	101

## Część II

Próby włączenia się antropologów w debatę publiczną.....	111
Pamięć o PRL – fragment debaty nr 1.....	114
Semiotyczne badanie pamięci – założenia wstępne.....	121
Propozycja Ervinga Goffmana.....	125
Sprawczość materialności.....	127
Tezy.....	129
Dane.....	131
Wnioski.....	137
Pogrzeb Miłozza i Rok Miłozza – fragment debaty nr 2.....	141
Moderowanie debaty publicznej – wnioski.....	152

**Część III**

Antropologia publiczna a media .....	157
Antropologia komunikacji wobec „nowych nowych mediów” ....	161
W stronę antropologii publicznej .....	174
Kilka słów na zakończenie.....	183
Bibliografia .....	185

## Kilka słów wstępu

Fakt, że taka dyscyplina jak antropologia kulturowa powinna być obecna w przestrzeni publicznej, wydaje się naturalny większości badaczy ją reprezentujących, więc spór, jaki dotąd się toczył w jej ramach, dotyczył głównie tego, „jak” i „gdzie” ma być obecna, jawił się jako problem „techniczny”. Pamiętając jednak o tym, że antropolodzy wpisali w swoją dziedzinę kwestionowanie oczywistości, również tych generowanych przez kulturę profesjonalną, za ważną należy uznać próbę odpowiedzi na pytanie, z jakiego powodu „antropologia publiczna” miałyby być „naturalnym” składnikiem dyscypliny. Dopiero odpowiedź na to pytanie może pozwolić na podjęcie działań „technicznych” lub ich zaniechanie. Odpowiadając na pytanie „dlaczego”, odsłaniając zatem powody współczesnej „naturalności” publicznej antropologii, dochodzę do wniosku, że żaden namysł nad „jak” w dzisiejszych uwarunkowaniach kulturowych i instytucjonalnych nie jest wart wkładanego weń wysiłku. Pytanie o „jak” musi zostać odroczone.

Choć jednym z zadań antropologii jest ujawnianie pozornej naturalności kategorii kulturowych, za których pomocą staramy się porządkować rzeczywistość, to niektórzy badacze uczynili z owego zadania oręż w walce z tymi kategoriami – w zadanie wpisali krytykę. Zakładają zatem i starają się wykazać, że dany porządek jest niewłaściwy i zamiast tłumaczyć, projektują rzeczywistość. W ramach tego projektu zaangażowanie w zmianę kategorii kulturowych, według zakładanego przez nich wzoru, co określają mianem zaangażowania publicznego antropologii, ma być „naturalnym” elementem dyscypliny. Tego typu uwikłanie antropologii publicznej ani nie pomnaża antropologicznej wiedzy, ani nie buduje autorytetu dyscypliny. Konieczne jest zatem rozerwanie tego – narzucanego obecnie jako konieczny – związku.

## Infrastruktura instytucjonalna a rozwój badań antropologicznych. Wprowadzenie

John W. Bennett w artykule z połowy lat pięćdziesiątych stwierdzał, że praktyczna lub stosowana strona dziedzin akademickich w humanistyce jest często postrzegana przez uczonych ambiwalentnie lub nawet z pogardą, jednocześnie zauważając, że do niedawna antropologia była oddzielona od praktycznych problemów współczesnego świata. Remedium na tę separację upatrywano w antropologii mającej – pomimo niechęci wielu badaczy – praktyczne zastosowanie, czyli w antropologii stosowanej (Bennett 2010: 298–299). Bennett tłumaczył uprzedzenie do praktycznego nastawienia humanistyki nieznośnym brakiem możliwości sformułowania spójnej teorii. Problem negatywnego stosunku humanistów do stosowanych wersji ich dziedzin ma jednak znacznie głębsze podłoże, a współczesny kontekst instytucjonalny stanowi dodatkowy argument raczej utwierdzający w „ambiwalantnych” uczuciach niż przekonujący do podążania wraz z nurtem „praktycznym”.

Obecnie coraz większym uznaniem cieszy się idea, że to działania techniczne, a nie teoretyczne stanowią o wartości pracy naukowej, że nie „prawda”, lecz praktyczna użyteczność wyznacza horyzont wartości (Amsterdamski 1994: 149). Ta idea, którą jest przesiąknięte myślenie o nauce w naszym kraju i która jest obserwowana i dyskutowana znacznie szerzej, znajduje dziś niewiarygodnie silne wsparcie w instytucjach życia społecznego odpowiedzialnych za administracyjną stronę badań naukowych. Wiadomo też, że nie sposób odseparować jakiegokolwiek dziedziny badań od tego infrastrukturalnego zaplecza, od sieci relacji nadającej jej określony kształt, od kultury profesjonalnej składającej się zarówno



z otoczenia zewnętrznego, jak i wewnętrznego. W końcu lat sześćdziesiątych ogromne poruszenie wśród antropologów wywołał artykuł Boba Scholte'a, w którym – jak sam przyznawał – stawiał bardzo prostą, wręcz oczywistą tezę, mianowicie: paradygmaty naukowe, w tym tradycje antropologiczne, są zapośredniczone przez kulturę oraz umiejscowione w jej specyficznych ramach kontekstowych (Scholte 1969: 431). W następnych latach ta teza obrastała kolejnymi, równie oczywistymi, dowodami. Najbardziej znaczące znalazły się w pracy Mary Douglas *Jak myśłą instytucje* (Douglas 2011), ale jak się okazuje, jej wydźwięk wciąż nie jest powszechnie rozpoznany i akceptowany, w szczególności nie rozpoznano wagi infrastruktury prawnej, wywierającej dziś ogromny nacisk na kierunki rozwoju wszystkich dziedzin wiedzy naukowej oraz „faworyzującej” swoim subtelnym uciskiem humanistykę.

Otoczenie zewnętrzne, o którym będzie przede wszystkim mowa, ten podstawowy kontekst rozwoju dziedzin nauki, to zatem infrastruktura prawna, a także społeczny wizerunek akademii i wiedzy naukowej, zresztą pośrednio skorelowany z owym pierwszym kontekstem. Antropologia nie rozwija się w próżni, w przestrzeni pozbawionej infrastruktury. Infrastruktura nie jest z kolei niewinna, neutralna, ponieważ nie tylko oddziałuje na organizację studiów antropologicznych czy formalną strukturę nauki, lecz także wpływa na praktykę badań i w pewien sposób stymuluje zainteresowania, oczekiwania w stosunku do poszczególnych dziedzin oraz wyznacza znaczące z perspektywy tejże infrastruktury cele badań.

W największym skrócie można rzec, że przynajmniej od lat osiemdziesiątych otoczenie zewnętrzne intensywnie pracuje na marginalizację całej humanistyki (jest to tendencja światowa – zob. Shore 2010: 15; Waters 2004), a nawet – można zaryzykować taką tezę – na umniejszenie roli na-

uki w ogóle, co oczywiście oznacza skrajne marginalizowanie dziedzin już wcześniej peryferycznych, jak antropologia kulturowa (czego nie zmienia popularność tych studiów). W ostatnich latach obserwujemy duże przyspieszenie w tym zakresie, co wiąże się z obniżeniem wartości wiedzy naukowej i wykształcenia w powszechnym odczuciu.

Dziś osoby kończące szkoły średnie konfrontują się z faktem, że nawet najbardziej prestiżowe uczelnie i kierunki nie przekładają się na możliwość łatwego zdobycia pracy. Młodzi ludzie zastanawiają się, jaki jest w ogóle sens studiowania. Skoro są przekonywani, że studia wyższe mają wyposażyć ich w praktyczną, aplikowalną wiedzę oraz narzędzia do zastosowania w wielu miejscach (które obiecuje im sformatowana dla nich jak ulotka reklamowa „sylwetka absolwenta”), że studia mają ich przygotować do wejścia na rynek pracy i skutecznego zbudowania na nim własnej pozycji, to rozbudzone oczekiwania i rosnąca frustracja nie powinny dziwić.

Ustawodawca przygotowuje zatem kolejne reformy, uparcie próbując zmienić uniwersytet, tak aby przekształcić go ostatecznie w wyższą szkołę zawodową, coraz gorliwiej wierząc, że tylko nauka, która ma praktyczne i doraźne zastosowanie, może zmienić tę tendencję. Absolwenci dowolnych studiów – czy to będzie romanistyka, czy etnologia – muszą być sprofilowani pod kątem rynku pracy. Niestety zmienia się on znacznie szybciej niż organizacja programów nauczania na wyższych uczelniach – okazuje się, że tym gorzej dla uczelni. Pojawia się okazja, aby pokazać, jak mało wartościowa jest wiedza generowana w ich murach. Jak wspomniałem, humanistyka znajduje się na przegranej pozycji. Ryszard Nycz zauważa:

Nie przeceniając znaczenia udziału humanistyki w globalnym przyroście wiedzy naukowej, trzeba powiedzieć w każdym razie, że jej problemy stanowią dość czuły miernik jej statusu w obrębie

nauki uniwersyteckiej, a ten jej status z kolei jest dobrym wskaźnikiem (dowodzi tego choćby wspomniana debata w Ameryce) preferowanego przez społeczeństwo i władze modelu uniwersytetu oraz jego funkcji – nie tylko naukowych, także kulturowych, społecznych, cywilizacyjnych. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że jesteśmy właśnie na początku drogi porzucania modelu *kulturowego* i urzeczywistniania cech *rynkowego* modelu uniwersytetu (Nycz 2009; por. też: Gusterson 2011).

To właśnie kulturowy wybór modelu uniwersytetu i wiedzy akademickiej generuje dziś największe napięcie między ustawodawcami a środowiskiem akademickim. Forsowany przez wiele rządów model rynkowy zmienia strukturę wiedzy naukowej niekiedy tak dalece, że przymiotnik „naukowy” zaczyna oznaczać raczej formalną, administracyjnie podyktowaną klasyfikację, a nie rzeczywistą praktykę. Lindsey Waters, postać znacząca w amerykańskiej akademii, redaktor naczelny w dziele humanistyki Harvard University Press, autor słynnej książki *Zmierzch wiedzy* (Waters 2009), w której nie zostawia suchej nitki na reformach szkolnictwa wyższego w USA oraz na zbiurokratyzowaniu procedur oceny (czyli w nowomowie – „ewaluacji”) dorobku naukowego, ostatecznie objawiających się promowaniem ilości kosztem jakości, uważa, że obecnie dokonuje się zupełnie rujnująca innowacyjność transformacja uniwersytetu w – jak to dosadnie określa – „linię produkcyjną”. Uniwersytet staje się korporacją, rodzajem fabryki Forda, z profesorami pełniącymi funkcje monterów na taśmie montażowej, wykonującymi coraz mniej twórczą działalność, coraz bardziej pochłoniętych dostosowywaniem się do zacieśniających się wokół nich kręgów biurokracji. Wszechwładna administracja domaga się bardzo wymiernego potwierdzenia przez uczonych posiadanych kompetencji. Najprostszym mechanizmem weryfikacji owych kompetencji, z jej punktu widzenia, jest liczba publikacji (Waters 2004) oraz system punktów za publikowanie w odpowiednich miejscach, punktów przyznawanych dość

arbitralnie, według z góry zaplanowanego (również administracyjnie) klucza. Zasada, stanowiąca systemowo i globalnie, globalnie też krytykowana, *Publish or Perish* (publikuj albo gin) zmienia nastawienie uczonych do własnej pracy, ale niezaprzeczalnie jest wygodna dla administrowania nauką. Profesor Elżbieta Mączyńska, prezes Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego, skomentowała ten wymiar reformy szkolnictwa wyższego w naszym kraju następująco:

System edukacyjny, jaki wdramy, wiąże się z ogromną ilością pytań, wyliczanek, sprawozdań, co jest dla nauczycieli akademickich bardzo uciążliwe. A przecież już Albert Einstein konstatawał, że „to, co się liczy, nie da się policzyć, a to, co da się policzyć, się nie liczy” (Mączyńska 2012).

Parametryzacja, punkty mające odzwierciedlać kompetencje (tak jakby można było ująć zakres wiedzy, kompetencje – w szczególności w humanistyce i naukach społecznych – w takie abstrakcyjne ramy punktowe), ocena kompetencji uczonych wyjęta spod ich kompetencji, a przerzucona na urzędników i wygodne dla nich kryteria, wytwarzają wrażenie wszechobecnego braku zaufania, zwłaszcza brak zaufania do autorytetu uczonego<sup>1</sup>. Warto zauważyć, że jeżeli do tej pory zdarzały się patologie życia naukowego, to były raczej jednostkowe. Gdyby działo się inaczej, dzisiejsi ludzie władzy ze wstydem powinni złożyć swoje dyplomy. Propo-

---

<sup>1</sup> Niestety umasowienie szkolnictwa wyższego w Polsce ma również swój udział w tym procesie – zaczęto bowiem upowszechniać edukację wyższą nie przez systematyczne budowanie/przygotowywanie od dołu tego procesu, ale za pomocą odgórnej, politycznej decyzji. Rezultat został kiedyś bardzo prosto, dosadnie, ale celnie opisany przez profesora Bogusława Wolniewicza w jednym z programów telewizyjnych: „masa ciśnie w dół” (*Profesor Bogusław Wolniewicz o studiach* 2011). Ten sam efekt zauważa Krzysztof Zanussi. Twierdzi on, że do „erozji autorytetu i wiarygodności placówek nauki przyczyniło się na pewno ich rozpowszechnienie. Wyższych uczelni jest dzisiaj bez liku i nie można już automatycznie darzyć zaufaniem każdej, która uzyskała status tak zwanej uczelni wyższej” (Zanussi 2003).

nowane zmiany sankcjonują jednak dużo głębszą patologię – patologię systemową, prowadzącą się przede wszystkim do wspomnianego już odrzucenia zaufania osobie obdarzonej autorytetem oraz do zaufania systemowi kwantyfikacji działalności naukowej proponowanemu przez administratorów. Deprecjacji „branżowych ekspertów”, profesjonalnych zespołów uczonych, towarzyszy uprzywilejowanie „obiektywnych kryteriów”, kryteriów liczbowych, które przejmują rolę autorytetu. Bruno Latour w książce *Spajając na nowo to, co społeczne* pokazał jednak (a należałoby wykazać, że nie ma racji, aby móc przyjąć obecną propozycję zmiany), że „infrastruktura”, w tym instytucjonalna, jest tylko pozornie niewinna – zmienia bardzo wiele (Latour 2010). Naiwna jest wiara, że kompetencje w zakresie humanistyki i nauk społecznych można ująć w karby liczb (stopień faktycznej „mierzalności” w zakresie istoty kompetencji jest dla tej kompetencji zupełnie nieistotny) – łatwo wpadniemy tu w pułapkę mnożenia w nieskończoność czynników, które należałoby uwzględnić, aby posłużyć się faktycznie niewątpliwymi danymi w ocenie kompetencji. Administracja widzi wyłącznie wygodę tego systemu, nie zauważa natomiast, że nie promuje on innowacyjności, ale umiejętności nawigacji w systemie. Można przewidywać, że długi trening w operowaniu systemem sprawi, że uczelnie będą pełne sprytnych oportunistów, zorientowanych na przysparzanie sobie punktów, a nie na rozwijanie wiedzy (właściwie proces już się toczy i toczy uniwersytet). Liczby w tym wypadku pokażą zatem przede wszystkim poziom konformizmu, dopasowania do systemu oceny, bo aby faktycznie coś ważnego „mówiły”, musielibyśmy mieć pewność, że ten system jest naprawdę dobrym probierzem kompetencji naukowych, a tej niestety nie mamy, wiemy natomiast, że mierzy tylko dopasowanie badaczy do samego siebie. Opisywany system rodzi dodatkowe patologie: publikacje konformistycznych badaczy są

nastawione nie na generowanie znaczących, nowych treści, a jedynie punktów, dochodzi do zmów wzajemnej cytowalności, mnoży się kombinatorstwo, ponieważ system staje się „barierą do pokonania”, a nie narzędziem umożliwiającym twórczą pracę (por. Chomsky 2012: 37).

Co więcej, w tym samym czasie obserwujemy znacznie szersze zjawisko, dla którego zmiany na uniwersytecie są znakomitą pożywką, mianowicie upadek kultury intelektualnej. Po części jest on niemalże wymuszany (poza innymi czynnikami kulturowymi) zbiurokratyzowaniem i komercjalizacją wiedzy naukowej, prowadzącą do zmian oczekiwań społecznych – uniwersytet nie ma kształcić, inspirować do samodzielnych przemyśleń, uczyć przekraczania stereotypowych sposobów myślenia i działania, a jedynie informować. Uczony jest coraz częściej obsadzany w roli instrumentalnie rozumianego medium informacji, czemu sprzyjają rozprzestrzeniające się w światowej nauce zbiurokratyzowane formy (standardy) komunikacji w obrębie instytucji naukowych, a także

[...] dominacja „twardych” nauk, z niską pozycją nauk społecznych i zupełnie marginalną humanistyki. Realizacja zadań formacyjnych przybiera tu zaś postać przemysłu usług edukacyjnych, w której przedsiębiorstwo-uniwersytet – pobierając prowizję od kredytu i sprzedając utowarowioną wiedzę – produkuje nie „społeczeństwo wiedzy”, jak chcielibyśmy sobie życzyć, lecz „ludzi do wynajęcia” i społeczeństwo funkcjonariuszy: pracowników-konsumentów transnarodowych korporacji (Nycz 2009).

Uniwersytet z przestrzeni wolności i kreatywności staje się przestrzenią wytwórczości „społecznie użytecznych ekspertów”, ważnych dla świata zarządzania, korporacji i biznesu (dramatycznie rośnie liczba kierunków nauczania z „zarządzaniem” w tytule, tworzą się subdyscypliny w rodzaju psychologii biznesu, czy – o zgrozo – antropologii biznesu, dochodzi nawet do tak histerycznych, zakrawających na żart,

działań, które wpisują się w patologie generowane przez system, jak powołanie kierunku: „Doradztwo filozoficzne i coaching”, w ramach Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego), tak jakby innego świata nie było, jakby ścieżki rozwoju ludzkości miały tylko jeden kierunek wyznaczony przez jeden horyzont wartości (klasyczny, arogancki, XIX-wieczny ewolucjonizm w antropologii głosił takie same idee, dodam, dawno już w murach uniwersyteckich nieobecne, zresztą z korzyścią dla tej instytucji). Ernest Gellner bardzo celnie podsumował postępujące „zrządniczenie”, zbiurokratyzowanie uniwersytetów. Choć jest to dłuższy fragment, uważam, że warto go w tym miejscu przypomnieć:

Obok pseudonaukowej ideologii to właśnie wpływ norm biurokratycznych przyczynia się prawdopodobnie w istotny sposób do marnych rezultatów, przerażającego werbalizmu, rozmyślnej rozwlekłości oraz nudnej prezentacji i tak dalej. Istnieje przecież dobrze znane prawo socjologiczne mówiące, że kto płaci, ten wymaga. A płaci zwykle Fundacja. Otóż jeśliby powszechnie znany multimilioner, pan Cheeseburger, upodobał sobie ludzi uprawiających nauki społeczne i postanowił im pomagać, to przypuszczalnie wsparcie uzyskałoby także wielu naukowców rozmiągających się z prawdą. Nie tolerowałby wszakże jednej rzeczy, nudziarstwa, gdyż pan Cheeseburger osobiście, tak jak większość ludzi, nie lubi się nudzić. Jednakże pan Cheeseburger nikogo sobie nie upodobał. Stworzył Fundację, ażeby sprawować kontrolę nad przedsiębiorstwami Cheeseburger. Fundacja Cheeseburgera jest zarządzana przez wielce kompetentnych, rzetelnych administratorów. Im nie przeszkadza nudziarstwo: przeciwnie, jeśli spełnia ich oczekiwania, przyjmują je z zadowoleniem, domagają się go. Najistotniejszą cechą dobrego administratora jest odpowiedzialność; jest on człowiekiem, na którym można polegać. Wydawszy pieniądze na działalność naukową, chce widzieć rezultaty: może ich nie rozumieć, nie musi być specjalistą we wszystkich dziedzinach, nawet jeśli sam kiedyś działał na niwie akademickiej. Co mogłoby być lepszym świadectwem właściwego wykonania pracy, odpowiedniego wydania pieniędzy, niż

liczba zapisanych stron, wypełnionych kwestionariuszy, dokonanych obliczeń, wziętych pod uwagę zmiennych itd., itd. Takiego sposobu uprawiania nauki po prostu niepodobna wyjaśnić bez uwzględnienia ewolucji jej wzorców, dostosowujących się do wymagań biurokraty Fundacji, do wskazań pośredników intelektualnych, którym do usprawiedliwienia wydatków potrzebne są *namacalne rezultaty*. Biurokrata, jako osoba bezstronna, musi niemalże *ex officio* przestrzegać zasady nieoceniania wartości rywalizujących ze sobą idei, ale umie on liczyć strony. Jest rzeczą interesującą i zakrawającą na ironię, że dzieje się tak nawet wtedy, gdy Fundacja ma duże doświadczenie i usiłuje stawić czoło niebezpieczeństwom, które zauważa w bieżącej działalności intelektualnej. Pewna znamienita, ciesząca się uznaniem Fundacja przyznaje subwencje pojedynczym naukowcom i pragnie, aby ich efektem była myśl, lepsza orientacja, refleksja, a nie realizacja konkretnych *projektów* itd. Jak dotąd, nie budzi to żadnych zastrzeżeń: jednakże pomimo tej oficjalnej ideologii, Fundacja poddaje osoby obdarowane nadzorem doradców. Doradcy ci (1) wiedzą niewiele o przedmiocie badań lub nie wiedzą o nim nic, a jednak (2) pozwalają sobie na udzielanie porad dotyczących na przykład dokładnych granic ogólnych refleksji (!) oraz (3) nadają owym poradom wagę poprzez presję finansową. Skutkami tego rodzaju sytuacji mogą być tylko: albo cyniczne i powierzchowne przystosowanie się Myśliciela, albo częściowa akceptacja tych kryteriów pracy akademickiej, które wydają się biurokracie oczywiste, albo też mieszanina obu zachowań. Rzecz jasna, konsekwencją takiego sposobu finansowania badań jest rozwój tego, co można by nazwać badaniami menadżerskimi, przedsiębiorczymi. Profesor-menedżer to obecnie funkcja tak znana, jak funkcja generała-menedżera (Gellner 1995: 279–280).

Stały monitoring procesu kształcenia wcale nie musi się przyczyniać do podniesienia jego jakości<sup>2</sup>, a tym samym

<sup>2</sup> Rozbudowane narzędzia kontroli i monitoringu, określane dziś mianem „dbałości o jakość kształcenia”, są nowo dodaną strukturą do uniwersytetu – naiwne jest myślenie, że nie zmieniają one istniejącego dotąd układu. Wymagają własnych „komórek”, te komórki muszą działać, generują więc kolejne biurokratyczne instrumenty – domagają się sprawozdań i same je tworzą dla wyższych jednostek w ramach struktury. Energia uczonych zosta-



wzrostu społecznie odczuwanej wartości wykształcenia – wręcz przeciwnie, tworzy atmosferę podskórnie obecnego „oszustwa”. Jeżeli nie można mieć zaufania do uczonych, którzy w takim razie wcale nie muszą być „uczeni”, to z jakiego powodu na przykład student miałby cenić wiedzę zyskaną w kontakcie z „uczonym”. Liczy się jedynie informacja, której jeszcze nie ma, oraz społeczny efekt zyskania dyplomu. W tej ostatniej konkurencji antropologia ma tymczasem niewielkie szanse na odniesienie sukcesu, choć nie skazuje absolwenta na społeczny niebyt. Thomas H. Eriksen pisał w swoim słynnym wprowadzeniu do antropologii społecznej i kulturowej, że w przeciwieństwie do prawa czy medycyny nie kształci ona swoich studentów w żadnym konkretnym zawodzie, co nie przeszkadza jej absolwentom pracować w bardzo wielu różnych instytucjach (Eriksen 2009: 48). Niestety, coś co nie przeszkadzało absolwentom, przeszkadza instytucjom administrującym nauką, ponieważ dla tych instytucji brak wskazania konkretnych miejsc, w konkretnej przestrzeni doraznie definiowanego rynku pracy, jest nie do zaakceptowania. Skoro sponsor daje pieniądze, to chce mieć bardzo precyzyjne kryteria oceny ich wydatkowania, a jednym z nich jest dokładny „profil absolwenta” – stymulowane zewnętrznie profilowanie absolwenta staje się zatem dziś jednym z elementów polityki państwa ingerującej w przedmioty badań.

---

je w ten sposób wyhamowywana, a raczej skanalizowana na skuteczniejsze podporządkowywanie się instytucji. Niestety, okazuje się, że największym problemem jakości kształcenia są ludzie uzależniający ją od rozbudowanego systemu kontroli, który staje się, choć w zasadzie zawsze był, nowoczesnym fetyszem. Co więcej, mechanizm oceny jakości kształcenia został jak nigdy wcześniej oddany w pełni studentom. Anonimowość oceniania oznacza nie tyle wolność wypowiedzi (Internet jest znakomitym miejscem testowania dla takiego demokratycznego komentowania), nie tyle demokratyzację hierarchicznej struktury uniwersytetu, ile przyzwolenie na anonimowe donosicielstwo, a nie dialog, który powinien być fundamentem budowania relacji na uczelni (oraz promieniować poza nią).

Ta praktyka jest znana z historii i jak dotąd bardzo źle kończyła się dla nauki.

W historii naszej dyscypliny przedstawiony powyżej typ dostosowywania się antropologii do warunków politycznych, dopasowania celów, przedmiotu i profilu kształcenia do bieżącej polityki państwa miał na ogół tragiczne skutki. Przywołam w tym kontekście tylko dwa, ale niezwykle znaczące, przypadki. Pierwszym niech będzie sposób funkcjonowania badaczy w warunkach, jakie stworzyła III Rzesza. Nazistów nie interesowały wszystkie nurty obecne w instytucjonalnej etnologii i etnografii niemieckiej, a jedynie te, które uznali za przydatne do realizacji swoich celów. Wielu wybitnych badaczy, niekiedy również z krajów wchodzących w orbitę oddziaływania Rzeszy, zaczęło oportunistycznie rywalizować o względy reżimu, dostosowując swoje plany badawcze do oczekiwań nowych władz (Gingrich 2007: 129–130). Nauki społeczne i humanistyka zaskakująco szybko, bez oporu poddały się i zaakceptowały nowy porządek oraz związaną z nim ideologię. W krótkim czasie dostarczyły na jej poparcie naukowych dowodów, zaświadczać „prawdę” ideologii swoim autorytetem. Ze strony antropologii „naukowy grunt” otrzymały zasadnicze dla nazizmu idee rasistowskie, antyjudajizm, „ubóstwo umysłowe ludzkości” i przeświadczenie o wyższości „niemieckiego typu ludzkiego” nad innymi ludami (Gingrich 2007: 131–132). Polityczna atmosfera tamtych lat skłoniła antropologów do poszukiwania takich tematów badawczych oraz takiej rekonstrukcji formalnej organizacji badań i studiów akademickich, aby jak najlepiej wpasować się w model promowany przez państwo. Wielu badaczy wyraziło swój entuzjazm wprost, pisząc otwarty list do kanclerza Rzeszy i samorzutnie proponując zmiany organizacyjne, by móc sprawniej wypełniać postawione przez ideologię nazistowską zadania, szczególnie w zakresie badań rasowych:

[...] spontaniczna deklaracja lojalności ze strony czołowych niemieckich antropologów bez wątpienia świadczyła o ich zapale do współpracy z reżimem, jednak w trakcie jej formułowania prawdopodobnie obawiali się, że badania nad kulturami afrykańskimi i melanezyjskimi [dotychczas silnie reprezentowane w nauce niemieckiej – przyp. M.B.] nie okażą się wcale interesujące dla rasistowskiego rządu nazistowskiego. Być może właśnie z tego powodu ów programowy list podpisali zarówno antropolodzy fizyczni, jak i kulturowi. O ile przed przejściem władzy przez nazistów na niemal całym niemieckim obszarze językowym te dwie dyscypliny były w znacznej mierze oddzielone od siebie pod względem instytucjonalnym, o tyle w okresie Trzeciej Rzeszy antropologia fizyczna i kulturowa stały się niemal nierozłączne pod względem profesjonalnym i intelektualnym. [...] Dla zwolenników rasistowskiej ideologii nazistowskiej nauką o kluczowym znaczeniu musiała stać się odpowiadająca ich poglądom wersja antropologii fizycznej. Przedstawiciele *Völkerkunde* szybko to zrozumieli (Gingrich 2007: 132).

Przypomnę, że rasizm nie tylko był wyznawaną ideologią, ale także przekładał się na „praktykę społeczną”, stał się „nauką stosowaną” między innymi w obozach koncentracyjnych. W nauce stosowanej dość konsekwentnie zanika problematyka teoretyczna, która wprawdzie nie zostaje wyeliminowana zupełnie, ale jest silnie marginalizowana, a jej miejsce zaczyna wypełniać rywalizacja uczonych w polu władzy dyscypliny:

[...] prawne i polityczne represje i prześladowania zwiększały kontrolę reżimu nad środowiskiem antropologicznym i przyczyniały się do rosnącej instrumentalizacji antropologii, coraz częstsza stawała się współpraca z nazistami tych antropologów, którzy mogli zachować albo nawet podnieść swój status; nasilała się również rywalizacja między uczonymi. Jak wykazała Doris Byer (1999), poglądy teoretyczne miały, oczywiście w pewnych granicach, zaskakująco nikłe znaczenie wśród tych zmiennych sieci współpracy z reżimem, przymierzy, denuncjacji i karierowiczostwa okresu Trzeciej Rzeszy” (Gingrich 2007: 133).

Radziecka wersja totalitaryzmu w bardzo podobny sposób wpływała na naukę, w tym na etnografię<sup>3</sup>. Państwo zaplanowało kierunek zmian społecznych, format pożądanego obywatela oraz miejsce nauki w procesie transformacji z jednego ustroju do drugiego:

Etnografia radziecka współpracuje z Państwem nad przyłączeniem narodów republik narodowych do kultury socjalistycznej. Etnografowie radzieccy badają poszczególne narody, ażeby pomóc im zmienić ich kulturę i rozwinąć postępowe elementy, a przezwyciężyć przeżytki hamujące postępowy rozwój narodu na drodze budowania komunizmu (Frankowski 1951: 8).

Etnografia pozostała wprawdzie w ramach swoich tradycyjnych zainteresowań, ale perspektywę, z jakiej przyglądano się starym problemom, dostosowano do oczekiwań zamawiającego:

Od samego początku zmian obrzędowości w ZSRR w procesie tym brali udział etnografowie. Ciekawym przykładem takiej działalności jest pozycja *Tradycyjne i nowe obrzędy w życiu ludów ZSRR*, wydana w 1981 r. przez Akademię Nauk ZSRR, Instytut Etnografii. Można tam znaleźć artykuły znanych etnografów radzieckich na temat zmian w obrzędowości, potępienia starych religijnych obrzędów etc. Bezspornie najciekawszą częścią tej pozycji jest aneks, który zawiera wskazówki prowadzenia świeckich obrzędów socjalistycznych. Można tu znaleźć wskazówki, jak prowadzić obrzędy rodzinne, np. wesele, święto narodzin dziecka czy pogrzeb. Oprócz scenariuszy samych obrzędów opisane są również dokładniejsze szczegóły, takie jak strój prowadzącego obrzędy, podane przykłady pieśni, wiersze, których można użyć w czasie uroczystości etc. Na koniec został opisany zupełnie nowy obrzęd radziecki – „wyświęcenie na Pracownika rolnictwa”. Cały aneks został stworzony przez etnografów oraz pracowników domów kultury (Beliaeva-Saczuk 2013: 91).

---

<sup>3</sup> Sądzę, że nie trzeba nadmieniać, iż w nauce radzieckiej niemal w każdej dziedzinie, w tym również etnografii, „najwybitniejszymi” postaciami byli Lenin (Tolstow 1952) i Stalin (Frankowski 1951).

W ZSRR władza podporządkowała etnografię własnym interesom, za pomocą kar i nagród wpływając na jej kształt, wymuszając na uczonych tworzenie nieznanych wcześniej strategii przystosowawczych oznaczających rezygnację z wolności wyboru przedmiotu, celu i metody, promując ostatecznie konformizm i lęk/niechęć do innowacji, obawę przed wystawianiem poza akceptowany przez władze profil. W imię niekiedy bardzo szczytnie brzmiących celów za pomocą etnografii stosowanej – na przykład w zakresie konstruowanej na użytek ideologii władz wiedzy na temat grup etnicznych – starano się zmienić istniejący porządek społeczno-kulturowy, oficjalnie kierując się chęcią zamazywania istniejących podziałów, aby „tworzyć jedną wspólnotę obywateli ponad etnicznymi podziałami, kontrolować tę wspólnotę i zwalczać wszelkie dążenia separatystyczne” (Beliaeva-Saczuk 2013: 102).

Oba reżimy totalitarne kładły silny nacisk na stosowalność wiedzy naukowej, na koncentrację uwagi uczonych wokół problemów zdefiniowanych przez władzę jako podstawowe, jako problemy, których rozwiązanie przyniesie ogółowi „lepsze jutro”. Ten wątek pojawia się we współczesnych odmianach antropologii stosowanej w ramach podobnej infrastruktury instytucjonalnej – oczywiście nie podobnej w swojej bezpośredniości w zakresie używania przemocy, ale w promowaniu tych samych postaw u uczonych i mało subtelnym podpowiadaniu im właściwych kierunków badań czy organizacji nauki.

Sądzę, że warto zapamiętać z obu historii, że ideologia państwowa, która może się wyrażać wprost i narzucać sposoby działania przez nakazy, może też oddziaływać nieco subtelniej, zachowując pozory demokracji, negocjacji ze środowiskiem zmian itd. – w obu przypadkach mamy jednak do czynienia z tym samym rezultatem. Oportunizm środowisk naukowych zaczyna dominować nad krytycyzmem, uczeni

zamieniają się w wypełniających wolę władz urzędników, zaczynają też realizować projekty badawcze, których intelektualny zasięg nie przekracza urzędniczej i ideologicznej miary, kończy się nauka.

Co więcej, i to jest zasadniczym elementem podjętej tu krytyki, dokonujące się zmiany wpływają na funkcjonowanie antropologii kulturowej w sposób szczególny – po pierwsze, promują bardzo niebezpieczny dla tożsamości dyscypliny, jako dyscypliny akademickiej, nurt, silnie oddziałujący też na publiczny jej obraz, czyli wersję stosowaną antropologii; po drugie, promując oportunistyczny, niszczą fundament antropologicznego poznania kultury, czyli jej zdolność do kwestionowania porządków uchodzących za naturalne, oczywiste. Warto przywołać w tym kontekście słowa Stefana Amsterdamskiego komentującego *casus* Łysenki w nauce radzieckiej. Patologie, jakie ten przypadek wywołał w życiu naukowym,

[...] niszczyły intelektualną autonomię nauki, narzucały jej obce kryteria oceny wyników pracy badawczej [...], podporządkowały ją wąsko pragmatycznym celom polityki bieżącej i niszczyły jej mechanizmy samoobronne przed szarlatanami, wymuszały administracyjnie, a nawet policyjnie konformizm społeczności uczonych wobec ośrodków władzy i przekształcały uczonych w posłusznych urzędników, tym lepszych, im posłuszniej wykonujących polecenia, im łatwiej rezygnujących z własnego zdania. W najlepszym razie czyniły z nich doradców technicznych w kwestiach dotyczących metod realizacji celów, których ocena wyjęta została spod ich kompetencji (Amsterdamski 1994: 203).

Szarlatani to dziś w większości ludzie dostosowani do tego systemu, znakomicie w nim nawigujący, ponieważ system nie nagradza kompetencji, a jedynie umiejętność nawigacji, przekształca zatem uczonych w „posłusznych urzędników”.

George Ritzer znakomicie nazwał i opisał proces kierujący dziś machiną administrowania nauką, której działania przekładają się na zwrot w antropologii w kierunku stosowania

i „obecności w sferze publicznej”, czyli proces makdonaldyzacji. Ma rację, o sukcesie sieci McDonald's, a zatem również o urzędniczej fascynacji tą firmą, decyduje jej efektywność, kalkulacyjność, przewidywalność i możliwość manipulacji. Czyż nie byłoby znakomicie, z urzędniczego punktu widzenia, aby ten kształt przybrała każda z dziedzin życia, również nauka? Omawiając jednak szczegółowo poszczególne składowe tego sukcesu, Ritzer mnoży problemy, jakich przysparzają. Co do efektywności – owszem, postęp w zakresie ułatwiania zaspokajania potrzeb, którego rozpiętość mierzy się od klienta aż po zarząd, kończy się monstrualnym rozmnożeniem szkoleń w zakresie podnoszenia efektywności i nadmierną formalną regulacją.

Po drugie McDonald's akcentuje kwantytatywne cechy sprzedawanych potraw (wielkość porcji, cena) i świadczonych usług (ile czasu potrzeba, aby potrawę otrzymać), innymi słowy kładzie nacisk na kalkulacyjność. Ilość stała się równoważna jakości, czyli dobre jest to, co dostajemy prędko i w dużej ilości. [...] Podliczywszy wszystko, klient odnosi wrażenie, że za niewielkie pieniądze dostaje masę jedzenia (Ritzer 2009: 29–31).

Ilość zastępuje jakość, co przekłada się ostatecznie na „bylejakość”, niestety również w nauce, choć zgodnie z kolejną składową sukcesu nie stanowi ona problemu, o ile produkt jest tak sformatowany, aby był przewidywalny. „Organizacje zmakdonaldyzowane często dysponują scenariuszami, których personel musi nauczyć się na pamięć, żeby w odpowiednich sytuacjach wiedzieć, jak się zachować” (Ritzer 2009: 34). Zrutynizowanie, skrajna standaryzacja, faktyczny brak barier kulturowych (proces boloński) w wytwarzaniu przewidywalnego efektu są zaprzeczeniem deklarowanego publicznie oczekiwania innowacyjności, kreatywności<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Ritzer cytuje w tym kontekście Robina Leidnera, który w swej książce *Fast Food, Fast Talk* zamieścił ironicznie brzmiące tu zalecenie sieci McDonald's adresowane do menadżerów, aby „poszukiwać nowych sposo-

Ostatnim czynnikiem gwarantującym sieci McDonald's sukces jest zastąpienie technologii wymagającej działania człowieka-podmiotu, technologią, w której człowiek staje się przedmiotem łatwym w manipulowaniu. „McDonald's manipuluje klientami, jakkolwiek stara się to czynić subtelnie i nie wprost. Kolejki, ograniczone menu, mały wybór, niewygodne krzesła służą temu, aby klienci zachowywali się zgodnie z życzeniem kierownictwa McDonald'sa, mianowicie jedli szybko i opuszczali lokal. [...]” (Ritzer 2009: 35). Ritzer pokazuje jeszcze bardziej interesujący proces manipulacji, jakiemu są poddawani pracownicy. Tu zhierarchizowana struktura organizacji sprzyja skuteczności manipulowania – w naszym przypadku szczytem piramidy decyzji jest

bów dostarczenia klientowi zawsze takich samych przeżyć, bez względu na to, w jakim kraju i do którego McDonald'sa wejdzie” (Ritzer 2009: 34). Ten sam efekt uzyskuje administracja, organizując konferencje, seminaria i szkolenia (niekiedy przypominające seanse *Amway*), wytwarzając sprawozdania, raporty, mnożąc infrastrukturę informatyczną – w ten sposób wytwarza złudzenie realności i ważności całego przedsięwzięcia, swojej działalności. Oto znaczący cytat ze strony internetowej minister Barbary Kudryckiej, którego treść jest wielokrotnie, w oficjalnych komunikatach, odtwarzana: „Pamiętajmy, że nowoczesna Europa widzi dziś studenta trochę inaczej, aniżeli my w Polsce przywykliśmy go postrzegać. To nie tylko młody człowiek tuż po maturze, szukający swojej recepty na życie. Europejski student doskonalili się przez całe życie, a wiodące europejskie uczelnie prześcigają się w budowaniu dla niego oferty na miarę oczekiwań. To dla polskich uczelni ogromne wyzwanie, bo w kształceniu ustawicznym są dziś niestety w europejskim ogonie. A jeśli nie zbudujemy wartościowej oferty studiów dla osób aktywnych zawodowo, muszących elastycznie dostosowywać się do zmiennych warunków rynkowych, nigdy w pełni nie zasypimy edukacyjnej luki pokoleniowej, która ponad ćwierć wieku po transformacji nadal nam doskwiera. Proponujemy więc uczelniom możliwość uznawania kwalifikacji i umiejętności zdobytych w pracy zawodowej, na specjalistycznych kursach i szkoleniach, w organizacjach pozarządowych czy wolontariacie” (*Propozycje rządu* 2013). Z perspektywy urzędnika realizującego program makdonaldyzacji nie widać, że „ustawiczne szkolenie” oznacza, iż żadna szkoła wyższa nie przygotowuje doraźnie do rynku pracy, bo ten zmienia się szybciej niż ustawowo wymuszona przewidywalność ram nauczania. Nie widać również „postkolonialnej” retoryki sytuowania „nas” w opozycji do „nich”, „cywilizowanych” (Europa), i takiegoż skorelowanego z nią działania.



administracja nie uczelniana, lecz ministerialna („autonomia uczelni” jest już tylko sloganem reklamującym w przewrotny sposób tę ideologiczną fikcję, w istocie maskującym prawdziwie głębokie oddziaływanie systemu kontroli zewnętrznej), ze swoją infrastrukturą kontrolną, coraz silniej akcentującą kary za nieprzestrzeganie reguł narzuconych z góry. Faktycznie system ten pozwala na panowanie nad „pracownikami”, sprzyja „przewidywalności”, lecz wytwarza „nieracjonalną racjonalność”:

Efektywność, kalkulacyjność, przewidywalność i manipulowanie ludźmi poprzez zastosowanie technologii niewymagających ich udziału są niewątpliwie cechami systemu racjonalnego. Systemy racjonalne jednak nieuchronnie prowadzą do nieracjonalności. Mroczną stroną makdonaldyzacji możemy zatem nazwać *nieracjonalnością racjonalności*. Paradoksalnie, nieracjonalność racjonalności stanowi piąty wyznacznik makdonaldyzacji. W tym stwierdzeniu zawarta jest myśl, że konsekwencje wprowadzenia systemów racjonalnych są nieracjonalne. Inaczej mówiąc, systemy racjonalne urągają ludzkiemu rozumowi; systemy racjonalne często są nieracjonalne” (Ritzer 2009: 39; zob. też: Bauman 1995: 74).

Swoją krytykę makdonaldyzacji wielu obszarów życia społecznego Ritzer kończy bardzo celnymi uwagami, które komentują także jej skutek dla świata nauki, w tym świata antropologii:

Analizę i ocenę McDonald’sa można prowadzić w kontekście przeszłości, ale również przyszłości. Przyszłość w tym sensie jest definiowana jako potencjał ludzki nieskrępowany ograniczeniami systemów zracjonalizowanych. Taka krytyka zakłada, że ludzie potencjalnie mogą być bardziej myślący, profesjonalni, twórczy, wszechstronni, niż ma to miejsce obecnie. W świecie nieco mniej zmakdonaldyzowanym mieliby większe szanse rozwinąć swoje zdolności. Podstawą tej krytyki jest nie to, jaki człowiek był w przeszłości, ale to, jaki będzie w przyszłości, gdyby udało się wyeliminować – całkowicie lub w znacznym stopniu – ograniczenia nakładane przez systemy zmakdonaldyzowane. Moja

krytyka makdonaldyzacji odzwierciedla tę drugą, skierowaną ku przyszłości perspektywę, a nie romantyczną idealizację przeszłości i pragnienie powrotu do niej (Ritzer 2009: 42–43).

Oczekiwany oficjalnie przez administratorów rezultat jest zatem osiągalny raczej przez podążanie w odwrotnym, niż zaplanowany przez nich, kierunku.

W zasadzie rozmyślania Ritzera powielają zarówno diagnozę, jak i pesymistyczny wydźwięk rozważań Maxa Webera nad rozwojem biurokracji, rozważań znakomicie nadających się do opisu „zrzędniczenia” współczesnej nauki i skutków tego procesu. Weber uważał, że postępująca biurokratyzacja jest procesem cywilizacyjnym i nieuniknionym (Szacki 1983: 533–534), prowadzącym ostatecznie do „odczarowania świata”. Biurokracja to według niego najbardziej racjonalny z typów organizacji społecznych, który – dzięki stanowieniu bezosobowych norm oraz mechanizmów kontroli ich przestrzegania – zapewnia wyjątkowy poziom przewidywalności oraz kalkulacji skutków działań (Kamiński 1976: 21–22). Ritzer w swojej wersji weberowskiej wizji nie wspomina jednak o jednym z najważniejszych w naszym kontekście rezultatów biurokratyzacji: zastępowaniu autorytetu tradycji autorytetem sformalizowanych zasad (por. Szacki 1983: 534). Łatwość, z jaką przychodzi nam dziś stanowić formalne zasady regulujące najdrobniejsze kwestie naukowego życia, jest porażająca, a gorliwość wielu uczestników życia naukowego w wypełnianiu tego zadania – zatrważająca.

W końcu wypada zapytać, choć częściowo odpowiedzi już padały, jak przekłada się opisany powyżej układ infrastruktury instytucjonalnej na samą antropologię. Otóż w związku z generowanym przez otoczenie instytucjonalnym zapotrzebowaniem na „kształcenie praktyczne, pod kątem rynku pracy”, wyrażane w ustawach regulujących funkcjonowanie systemu kształcenia na wyższych uczelniach, które faktycznie nie jest wyłącznie lokalną fanaberią,

rodzi się w naukach antropologicznych silny nacisk na rozwój tak zwanej antropologii stosowanej. Skoro dostarczanie wiedzy łączono z dostarczaniem praktycznych rozwiązań problemów społecznych, ekonomicznych czy politycznych, w antropologii zaczyna coraz silniej brzmieć głos „antropologii zaangażowanej”, aktywistycznej, zamazującej granice między badaczem a badanym, antropologii nastawionej na natychmiastowy rezultat (z naciskiem na rezultat). W konsekwencji zaczyna ulegać zmianom kanon obowiązkowych przedmiotów, lektur, a skoro praktyka dominuje nad teorią, kanon w ogóle staje się bardzo wąski. Ponieważ to kanon jest warunkiem istnienia wspólnoty kompetencji, jego zanikanie prowadzi do rozpadu owej wspólnoty. Opisywany proces dopiero się zaczął, więc poważnych strat w samej antropologii jeszcze nie widać. Należy jednak oczekiwać, że doraźność, jaką niesie presja na stosowalność, aplikowalność wiedzy antropologicznej, będąca zresztą w konflikcie z tym, co określa się mianem rzetelnej wiedzy naukowej, konieczność podążania za szybko zmieniającym się pejzażem spraw do natychmiastowego rozwiązania, przyczyni się do spłylenia kompetencji, a nawet do spłylenia oczekiwań w stosunku do głębi znaczącej kompetencji. Dołoży się do tego także znikanie kultury intelektualnej i autorytetu uczonych – w antropologii nastawionej praktycznie same badania terenowe staną się autorytetem wystarczającym, aby przedstawiać ich wyniki jako naukowo znaczące, a teorie tłumaczące te wyniki i żmudne prace weryfikujące mogą zostać potraktowane jak balast niepotrzebnie spowalniający proces aplikacji. Nastawienie na doraźność wiedzy jest „cywilizacyjnym wyborem”, wyborem formacji intelektualnej, która ma mieć wpływ na życie wielu ludzi, która ma kształcić godnych zaufania „liderów” (już w tej formule zawiera się sprzeczność nie do pogodzenia – albo mamy menadżera zarządzającego i kalkulującego wyłącznie w ekonomicznej perspektywie,

albo intelektualistę nieustannie kwestionującego to, co potoczność, a nawet zarządzanie, zaczynają traktować jako najbardziej naturalne składniki życia). Promocja oportunistyczna z kolei dotyka antropologię podwójnie: po pierwsze, podobnie jak każdą inną dziedzinę, wykolejając ideę rzetelnej pracy naukowej; po drugie, wyłączając jeden z najważniejszych elementów jej praktyki, czyli krytyczny dystans do własnej kultury, w tym profesjonalnej – krytycyzm jest tu bowiem karany, nagradzany konformizmem i dostosowaniem.

Urzędnicze formatowanie struktury nauczania i jej konserwowanie w „ramy kwalifikacji” wytwarza też zupełnie błędne wyobrażenie o wiedzy – rodzi bowiem wrażenie, że wiedza naukowa składa się z dających się dobrze oddzielić cegiełek, które można składać jak klocki. Niestety jest to zupełnie nieprawdziwe przekonanie, niemniej realnie uruchomione i już formatujące wyobrażenie obecnych studentów, dla których na przykład odstępstwo od sylabusu stanie się za jakiś czas zupełnie niezrozumiałe, a kreatywność czy przekraczanie istniejących kategorii myślenia będą oznaczały sprzeniewierzenie się ideałowi wyniesionemu z uczelni! To czarny, niemniej realistyczny scenariusz, który zaczyna – na razie ruchem pełzającym – rozpleniać się na uczelniach.

Innym znaczącym skutkiem oddziaływania zewnętrznego nacisku na proces formowania nowego pokolenia antropologów jest narastająca presja, dla wielu też pokusa, obecności tej dyscypliny w mediach, tak aby na rynku konkurujących naukowych ekspertyz antropolog z góry był na lepszej, wywalczonej w przestrzeni publicznej pozycji. Przestrzeń publiczną pojmujemy tutaj jako miejsce formowania opinii publicznej, wpływania na wyobrażenia, sposoby rozumienia rzeczywistości przez masy społeczne – antropologowie zabiegają w coraz większym stopniu, aby w tym procesie być ważnym „głosem”, podmiotem mającym wpływ na ostateczny kształt debaty. Oczywiście jest to także element

sankcjonowania rynkowego charakteru wiedzy naukowej. Nie twierdzę, że antropolodzy nie mieliby w tych mediach być obecni, ale zasady, jakie rządzą ich obecnością, wymagają krytycznego dystansu i namysłu nad zyskami i stratami włączenia się w debatę publiczną przez media masowe – na przykład zastanowienia nad tym, jaki obraz dyscypliny (na zewnątrz i wewnątrz) buduje dostosowanie przekazu do formatu kilkusekundowej informacji telewizyjnej czy jakie konsekwencje, w tym samym zakresie, niesie z sobą prowadzenie antropologicznego bloga, bez względu na to, jakie intencje mają jego twórcy czy osoby godzące się na krótką medialną obecność. Co więcej, warto zauważyć, że włączenie się antropologów w debatę publiczną „jest czymś więcej niż tematem badań, jest paradygmatem wyznaczającym sposoby uczenia, badania, działania i praktyk w ramach antropologii” (Lassiter 2010: 451).

## Infrastruktura intelektualna, czyli o peryferyzacji polskiej etnologii

„Otoczenie wewnętrzne” budujące sposób obecności antropologii w przestrzeni publicznej to bardzo złożony spłot instytucji, w tym takich, które mają charakter specyficzny w ramach narodowych wersji etnologii (o nich będzie mowa w tym miejscu), jak i takich, które są bardziej „uniwersalne” (piszę o tym w kolejnych częściach pracy). Infrastruktura instytucjonalna, wpływająca na kształt współczesnej antropologii, to nie tylko akty prawne generowane poza tą dziedziną i wyzwalane przez nie procesy w jej obrębie, ale także relacje władzy w światowej antropologii, wytwarzające trudne do przezwyciężenia strukturalne różnice w dostępie do niej, w sposobach funkcjonowania w jej ramach różnych postaci narodowych etnologii. Te różnice tworzą ostatecznie pewien intelektualny klimat sprzyjający rozwojowi antropologii w pewnych miejscach i w pewnych obszarach, w innych hamując rozwój. Warto się zatem przyjrzeć intelektualnej infrastrukturze, w jakiej obecnie rozwija się polska etnologia, choć problem dotyczy wielu podobnie osadzonych antropologii społecznych i kulturowych na świecie, a jest to problem peryferyzacji dyscypliny, która dokonuje się na kilku płaszczyznach.

Niemal każdy podręcznik wprowadzający do antropologii kulturowej/społecznej zaczyna się od wskazania powszechnego mechanizmu kategoryzacji na „swoich i obcych” oraz, mniej powszechnego, na „centrum i peryferie”. Fakt, że pary tych opozycji nie są aksjologicznie neutralne, nie wymaga uzasadniającego komentarza – „z punktu widzenia” użytkowników aksjologiczna asymetria jawi się jed-

nak jako „naturalna”. Dla antropologów z kolei stanowi ona konotację, której konwencjonalności jej użytkownicy nie dostrzegają, zatem jest ona barthesowskim mitem. Co ciekawe, gdy antropolodzy koncentrują się na społecznościach innych niż ta stworzona przez nich, fakt „mitycznego” źródła owych opozycji wydaje się niewątpliwy. Z wielkim trudem akceptują z kolei to, że sami są użytkownikami podobnego mitu nakierowanego na własne środowisko. Kwestię funkcjonowania relacji centrum–peryferie szczególnie jaskrawo widać w etnologii naszej części Europy.

Problem okazuje się wielowymiarowy. Po pierwsze, „peryferyjność” oznacza istnienie nie tylko centrum, ale także jakichś nie-peryferii, w stosunku do których (obu) jest definiowana. Nie-peryferia są rozleglejsze i obejmują wiele praktyk, które często stanowią pochodną wewnętrznej („z punktu widzenia” peryferii) debaty, a z perspektywy centrum nie tylko są marginalne, ale również zwyczajnie nie istnieją (nie są zauważane). Centrum doskonale rozpoznaje zaś własną pozycję i wyznacza sobie zgodną z nią rolę. Nie trzeba być specjalnie uważnym obserwatorem wewnętrznego życia światowej antropologii, aby zauważyć, że jego centrum stanowi brytyjsko-amerykańska antropologia społeczna/kulturowa. Jeżeli w centrum funkcjonują badacze afiliowani na zewnątrz, to tylko wtedy, gdy byli inicjowani do życia akademickiego w centrum<sup>5</sup> („metonimia”, będąca jednym z podstawowych narzędzi mitu, występuje tu w roli elementu mechanizmu włączania). Po drugie, centrum z racji świadomości swo-

---

<sup>5</sup> Przykłady można znaleźć zarówno we wcześniejszych fazach rozwoju badań antropologicznych, jak i współcześnie. Znaczący w światowej antropologii badacze spoza centrum to: Bronisław Malinowski (studia między innymi w LSE), Stanley Tambiah (Cornell), Fredrik Barth (Chicago, Cambridge), Johannes Fabian (Chicago), Ulf Hannerz (Indiana), Arjun Appadurai (Brandeis, Chicago), Dan Sperber (Oxford), Kirsten Hastrup (Oxford) czy Gustavo Ribeiro (CUNY). Bronisław Malinowski to wiedział i mając do wyboru pracę w LSE lub w prowincjonalnym z jego perspektywy UJ, wybrał centrum, czyli LSE.

jej pozycji aktywnie wytwarza jej reprezentacje, utrwała je i propaguje, wykazuje więc „aktywność”. Nie-centrum, peryferia są postrzegane jako „bierne” – rola „drugiego” jest „naturalnie” przypisana autorom spoza centrum (Buchowski 2008). Co więcej, autorzy spoza centrum często przyjmują tę narzuconą im rolę w taki sposób, jak gdyby nie zauważali, że zostali umieszczeni w polu dyskursu dominacji. Hegemonia przyjmuje bowiem postać niewypowiedzianych, nieuświadomionych oraz przyjętych za oczywiste i „naturalne” twierdzeń, zasad, praktyk, które pochodzą z określonego pola wiedzy (centrum) (por. np. Comaroff, Comaroff 1997: 23) – dopóki zatem nie zostanie ona rozpoznana jako taka, nie może być w żaden sposób kontestowana czy odrzucona.

Chris Hann zauważył, że z perspektywy gwałtownych procesów industrializacji, komercjalizacji i urbanizacji zachodzących na Zachodzie, Europa Wschodnia była prototypem tego, co w późniejszych latach określono mianem „Trzeciego Świata” (Hann 2002: 313), ale etykieta i związana z nią konotacja przylgnęła nie tylko w zakresie zapóźnienia w dziedzinie gospodarczej. Hann twierdzi w innym miejscu, że

[...] możemy zmienić konstytucje i instytucje polityczne niemal z dnia na dzień, ustanowić zasady gospodarki rynkowej, ale o wiele dłużej zajmie nam zmiana kulturowych fundamentów. W niezwykle sposób kultura i tradycja, w postaci na przykład „duszy rosyjskiej” czy „nieformalnej gospodarki na Bałkanach”, wydają się podłożem barier modernizacji i rozwoju tych społeczeństw (Hann 2006: 15).

W tym zdaniu znakomicie streszcza się przeniesienie, o którym mowa – upośledzenie gospodarcze jest związane z niedorozwojem kulturowym (nauka to jego część). Brytyjska misja zostaje tu zdefiniowana: wraz z zaszczepianiem modelu gospodarczego musimy, jako kultura centrum, podpowiedzieć model nauki, jaki powinno się uprawiać na peryferiach (Hann 2006). Hann nie wątpi również, że faktycznie



istnieją „bariery”, o których wspomina, jak „dusza rosyjska”, choć owo pojęcie jest tylko figurą literacką wprowadzoną przez Puszkina w *Eugeniuszu Onieginie*. Obraz tej części świata ma być skomponowany tak, aby natychmiast naprowadzał nas na sens – mamy do czynienia z homogeniczną, kierowaną emocjami, zapóźnioną przestrzenią, peryferiami. Trudno sobie wyobrazić bardziej schematyczny scenariusz mitu. Idąc jednak dalej tym tropem, można zauważyć, że z perspektywy centrum podobny do niego status może mieć wyłącznie nauka tworzona w państwach mocarstwowych – stąd ściślejsza współpraca między antropologiami z Rosji, USA i Wielkiej Brytanii niż z innymi antropologiami wschodniej Europy (przykładem mogą być chociażby wspólne czasopisma antropologiczne – „Forum for Anthropology and Culture” czy „Social Evolution and History”). W tym przypadku przez przyległość wytwarza się autorytet i odwrotnie – skoro pozostali gracze z Europy Wschodniej nie mają podobnie mocarstwowego statusu, nie dominują ani ekonomicznie, ani językowo, nie mogą się domagać podobnego jak centrum autorytetu.

Dominacja językowa i wynikająca stąd konotacja nie wymaga wprowadzić specjalnego dowodu, ale jej wymierna skala potrafi zaskoczyć. Thomas H. Eriksen przytacza dane, które pokazują na przykład, że rocznie ukazuje się więcej tłumaczeń w Danii niż w USA (Eriksen 2005). Przebicie się przez sito poprawności językowej wymaganej przez wydawców z „Centrum” jest niezwykle trudne, dlatego okazuje się ona właściwie kolejnym „utrwalaczem” asymetrii – zaistnienie w najważniejszych obecnie czasopismach antropologicznych oznacza uczestnictwo w kulturze wysokiego kontekstu w ramach języka angielskiego, co jest osiągalne dla niewielu przedstawicieli nie-centralnej antropologii. Ta dominacja ma szansę przestać być źródłem wytwarzania i pogłębiania różnicy nie wtedy, gdy wszyscy uczestnicy dyskursu antropolo-

gicznego zaczął pisać w języku angielskim (może częściowo, gdyby posługiwali się „Globish”), ale wtedy, gdy przestanie on być koniecznym medium uczestnictwa w globalnej debacie, a więc dopiero w perspektywie stworzenia niemal perfekcyjnych (człowiek też nie jest w tym zakresie idealny), automatycznych narzędzi tłumaczących, perspektywie niestety dość odległej, czyli według niektórych badaczy zajmujących się przekładem mechanicznym około 15–20 lat (Ostler 2010)<sup>6</sup>.

Warto zauważyć, że obecne przemieszczanie się centrów ekonomicznej dominacji przekłada się na zmianę nastawienia do uczonych z owych centrów. Przeniesienie konotacji ze sfery relacji gospodarczych na praktyki naukowe i jej utrwalanie nie było jednak wyłącznie dziełem centrum. W tej roli znakomicie współdziałają centrum i peryferia.

Ponownie odwołam się tu do artykułu Eriksena, ale łatwo da się ukazać tę samą zależność, o której pisze w naszej rzeczywistości. Zauważa on bowiem, że w niewielkich państwach pod hasłem internacjonalizacji nauki nakłania się do nauczania w języku angielskim (wprowadza się niekiedy wymóg, aby określony procent zajęć odbywał się w języku angielskim, nawet jeśli na sali będą wyłącznie „tubylczy” słuchacze!) oraz publikowania w tym języku według zasady: „publikuj gdziekolwiek chcesz, byleby to było w angielskojęzycznym czasopiśmie publikowanym za granicą” („publish wherever you like, as long as you do it in an English-language journal published abroad”). Eriksen dodaje, że może to być na przykład „The Botswana Journal of Postmodern Studies” (Eriksen 2005), nieważne, i tak dostaje się za nie więcej punktów niż w ważnym w skali krajowej periodyku według naszego systemu punktowania wyników działalności naukowej pracownika.

---

<sup>6</sup> Por. też: <http://www.translationautomation.com/> (data dostępu: 3 IV 2013).

Sami zatem marginalizujemy publikacje we własnym języku, ale problem jest tu głębszy – niektóre idee i fakty mogą być w pełni oraz powinny być wyrażone w języku narodowym, ponieważ mają przede wszystkim znaczenie w danym kraju (Eriksen 2005). Ich prezentacja w innych językach nie ma często sensu, a niedostępność przez formę angielską eliminuje z wewnętrznej, istotnej dyskusji, tworząc też czasem wewnętrzne pola asymetrii wiedzy<sup>7</sup>.

Następny problem to konstruowanie homogenicznej całości – peryferii. Z perspektywy zewnętrznej, centralnej, dyskurs antropologiczny w Europie Wschodniej stanowi jedność, tak zresztą jak sam region, który pomimo podejmowanych przez tutejszych intelektualistów od lat siedemdziesiątych licznych prób stworzenia przeciwwagi dla pojęcia Europy Wschodniej w postaci pojęcia Europy Środkowej nie pozbył się etykiety Wschodu. Nie dostrzegając różnic przy opisie i wyjaśnianiu zjawisk zachodzących w tej części Europy, nie poszukuje się prac etnologicznych pisanych na peryferiach na temat peryferii, bo wystarczy odwołanie do zaledwie kilku (w charakterze dodatku), aby mieć „wiedzę” o reszcie (por. Buchowski 2008)<sup>8</sup>. Domniemywana homogeniczność jest też znakomitym sposobem na ominięcie problemów praktycznych, między innymi konieczności nauki lokalnych języków lub skonfrontowania się z zewnętrzną krytyką przyjętego dyskursu teoretycznego. Należy jednak pamiętać, że nadmierne uproszczenia i generalizacje zdarzają się także między antropologiami centralnymi. Edmund Leach bardzo

---

<sup>7</sup> Dominacja językowa ma jeszcze wiele innych wymiarów, ale ich pełna prezentacja przekracza ramy niniejszego tekstu – celem głębszego zapoznania się z problemem polecam cytowany artykuł Eriksena (Eriksen 2005).

<sup>8</sup> Michał Buchowski, pisząc w 2008 roku o badaniach antropologów z centrum w Europie Wschodniej, zauważa, że „[...] tuzin lat po rewolucji Okrągłego Stołu praktycznie żaden autor nie pochodzi z Europy Środkowo-Wschodniej i żaden nie stał się członkiem «ekskluzywnego» klubu zachodnich antropologów” (Buchowski 2008: 169).

ostro zareagował na to, że Clifford Geertz w książce *Dzieło i życie* użył pojęcia „brytyjska szkoła antropologii”, budując tu domniemaną wspólnotę, której według Leacha nigdy nie było (Leach 1989). Nie ulega jednak wątpliwości, że znaczenie, siła i zakres oddziaływania takich uproszczeń w obrębie ścierających się centrów są nieproporcjonalnie różne od skutków uproszczeń dotyczących etnologii peryferyjnej. Widać zatem, że każda inicjatywa peryferyjna podkreślająca „my” peryferii, choćby o najszlachetniejszych intencjach (prezentacja dorobku istotnego w skali globalnej lub po prostu ukazanie różnorodności podejmowanych lokalnie problemów i ich różnorodnych ścieżek interpretacji albo stawanie w obronie pluralizmu kulturowego, na przykład w czasopiśmie „Gazeto Internacia de Antropologio”), staje się elementem raczej przypominania i utrwalania istniejącej asymetrii niż jej niwelacji. Dowodem niech będzie zamieranie „Gazeto Internacia de Antropologio”, inicjatywy, która ze względu na jednoczesne publikowanie tekstów w wielu językach na swojej stronie internetowej była bardzo pragmatycznym projektem – nie udało się, ponieważ wpisała się w istniejącą strukturę od razu po stronie peryferii.

Pomijając efekt psychologiczny, który nie jest tu bez znaczenia (poczucie marginalności może ją faktycznie wzmocnić i utrwalać), warto wskazać kilka innych ważnych czynników powodujących utrwalanie istniejącej asymetrii, czynników oddziałujących po obu stronach omawianej opozycji. Jednym z najważniejszych jest ruch uczonych. Przemieszczanie się w kierunku centrum z peryferii oznacza ruch „po wiedzę” (z peryferii można się wydostać przez wykonanie większej pracy, podjęcie dłuższej drogi, aby udowodnić, że można być traktowanym jak przedstawiciel centrum lub raczej „nie-peryferii”), ale nie tylko. Oznacza także budowanie autorytetu związanego z przyległością, którą dla zupełnie innego kontekstu Clifford Geertz nazwał „byciem tam”, ale

sens owej metafory jest w obu przypadkach tożsamy. „Bycie tam” dla przedstawiciela antropologii nie-centralnej staje się w podwójnym sensie peryferyzujące: po pierwsze, w ramach marginalizacji „autoteliczności” nauki (pozostawiania poza koniecznościami instrumentalizującymi naukowy dyskurs) i jej „umarketingowania” uczeni zaczynają budować CV, którego częścią są zagraniczne staże, stypendia itp., na zasadach dotąd jej obcych (humanistyka nie lokuje się dobrze w ramach świata szacowania przeliczalnych zysków finansowych, więc marginalizuje się jej znaczenie w ramach tego świata); po drugie, „bycie tam” stało się elementem tworzenia fasady, którą się rozgrywa w naukowym mikroświecie – sam fakt „bycia tam” ma uświęcać to, co wytwarzamy tu (efekt znany również ze świata menedżerów z początku lat dziewięćdziesiątych) (por. np. Bartmiński 2007). Tego typu praktyka jest wymuszana „strukturalnie” – nauka przestaje być traktowana jako sfera autoteliczna, a zaczyna być postrzegana jako narzędzie, jeden z instrumentów komercyjnego, gospodarczego sukcesu (por. Hoffman 2011). Świat nauki podlega zatem komercjalizacji i jeżeli w „centrach” odczuwa się i krytycznie ocenia jej skutki (Shore 2011), to na peryferiach następuje asymilacja komercjalizacji (dowodzi tego kolejna, właśnie dokonująca się reforma szkolnictwa wyższego). Dość charakterystyczne jest tu zachowanie asymetrycznego przepływu „epidemii reprezentacji” między centrum a peryferiami, najbardziej wyraźne w sferze gospodarczej, ale – jak widać – w nauce na marginesach też „przetwarza się odpady” z centrum. Najbardziej przykry skutek komercjalizacji nauki to skrócenie czasu na krytyczną refleksję – liczy się szybki i doraźny rezultat (maksymalizacja zysków), efekt konserwujący komercjalizację, ponieważ jego skutkiem stanie się produkcja „uczonych”. Dla nich inne wartości już nie będą częścią „powietrza, którym oddycha akademia”. Tym nowym „powietrzem” jest język administracji i rynku, język

anonimowych cyfr, odczłowieczonych kodów przedmiotów, metaforyka wyjęta z programów PR-owych i sfery konsultingu, a także język, z którym studenci konfrontują się na poziomie „oferty”, jaką kierują do nich uczelnie.

Istnieje też ruch w drugą stronę. Na peryferia jadą uczeni z centrum, aby „krzewić wiedzę”. Mają przy tym przekonanie, że wykonują swoistą misję cywilizacyjną, że trafiają na „zimne” społeczeństwa i ich „zimne” nauki. Niedawno jeden z uczonych amerykańskich wizytujący mój Instytut w trakcie swojego wykładu próbował tłumaczyć słuchaczom, kim był Ernest Gellner, a później zapytał, czy w ogóle słyszeliśmy to nazwisko. Właśnie Gellner trafnie określił ten rys amerykańskiego prowincjonalizmu, czyniący ze stwierdzenia różnorodności w domniemanej homogenicznej całości objawienie:

Są takie zakątki świata – np. lewantyńskie porty – gdzie każdy domokrażca biegle włada paroma językami i doskonale orientuje się w zwyczajach kilku kultur; w takim środowisku relatywistyczne postanie wywołać może co najwyżej ziewnięcie. Jednak dla Środkowych Stanów wciąż będzie objawieniem. Oczywiście, że ów potencjał do wywoływania szoku wykorzystano maksymalnie, a z truizmu, iż znaczenia nie są identyczne dla każdej z kultur, uczyniono objawienie, do którego zrozumienia konieczne jest żmudne wtajemniczenie i wyrafinowanie profesjonalisty” (Gellner 1997: 72).

Podobnie może być w przypadku konfrontacji z miejscową nauką, z tym wyjątkiem, że nie znajduje to następnie wyrazu, nie „objawia się” w uogólnieniach z danego terenu, nie staje się elementem intensywnej debaty w dyscyplinie.

Samoutrwalanie podziału na centrum i peryferie przybiera też postać kopiowania „centralnej”, formalnej struktury nauki w państwach nie-centralnych. Zdarza się, że na przykład etnologzy z Władzywostoku debatują nad możliwością unowocześnienia czegoś, co rozpoznają u siebie jako archaiczną strukturę dyscypliny, i starają się wdrożyć „nowy”,

sprawdzony, a przede wszystkim importowany z „centrum” system, system amerykański, z podziałem na cztery dyscypliny w obrębie pola antropologii (lingwistykę, antropologię kulturową, archeologię i antropologię fizyczną) (Kuznetsov 2004). Mniej kuriozalne, ale nie mniej znaczące wydaje się dostosowanie terminologiczne nie-centralnych etnologii do standardów wyznaczonych w centrach – masowe przemianowywanie instytucji etnograficznych i etnologicznych na antropologiczne w skali światowej jest tu odpowiednim przykładem.

Wielu uczonych zauważa też, że prowincjonalizm (jako reprezentacja struktury centrum–peryferie) oznacza także często bezkrytyczne powielanie koncepcji teoretycznych wypracowanych dla zupełnie innych warunków w realiach krajów peryferyjnych, nawet gdy wiąże się to z naginaniem faktów do tych teorii (por. Samsonowicz 2009). Janusz Barański zauważa w tym kontekście:

Niestety, niedługo potem [po ukazaniu się pierwszych prac krytycznie autorefleksyjnych w polskiej etnologii – przyp. M.B.] przybiła do naszych słowiańskich brzegów amerykańska postmodernistyczna fala, która skutecznie stłumiła rodzimą refleksję, utrzymaną w podobnym duchu. My natomiast zafundowaliśmy sobie kalifornizację naszej przasnej, lecz przecież własnej i oryginalnej etnologii: chodzimy wprawdzie po polskiej ziemi, lecz głowy mamy jakby zanurzone w wirtualnym smogu Los Angeles. Co więcej, czytając niektóre prace polskich etnologów zainspirowane ustaleniami postmodernistycznej antropologii na temat rozmaitych *native peoples*, odnosi się nieodparte wrażenie, że stykamy się ze zjawiskiem pokrewnym wspomnianemu wcześniej klonowaniu, stanowiącym przy tym – paradoksalnie – samo jądro postmodernistycznej krytyki. Uprawiane tam bowiem pisanie (czytanie itp.) kultury jawi się już nawet nie jako tworzenie wirtualnej rzeczywistości, a zwyczajnej fikcji, gdzie mocą osobliwej logiki podstawiania zamienia się tylko miejscami Samoanczyka z Wielkopolaninem i tworzy w ten sposób rodzimą antropologię postmodernistyczną (Barański 2010a: 28).

Nauczanie etnologii jest także ważnym czynnikiem utrwalającym omawianą asymetrię. Wystarczy się przyjrzeć, czego naucza się w ramach poszczególnych przedmiotów, z których najważniejsze w tym zakresie są „wstępy do etnologii” czy „historie etnologii”. W ich ramach brytyjsko-amerykańska antropologia stanowi punkt odniesienia, tak jakby od początku stanowiła ramy, w których lokowały się kolejne wersje narodowe. Nie jest to jednak prawda. Lokalne wersje antropologii rozwijały się często niezależnie od tak wskazanego centrum, a instytucjonalizacja antropologii następowała w nich niekiedy szybciej niż w „centrach”.

Peryferyzacja antropologii to jednak także proces rozgrywający się w ramach wspomnianej na początku politycznej i kulturowej zmiany, obserwowanej zarówno w wymiarze lokalnym, jak i globalnym. Chociaż konstrukcja centrum–peryferie jest umowna, to związane z nią konotacje dla wielu są obowiązujące i mają praktyczne skutki, z których najważniejszym wydaje się jej powielanie i utrwalanie w świecie akademickim i poza nim. Różni autorzy starają się znaleźć remedium i włączyć „nie-centralne” antropologie w „centralny” obieg naukowych treści, wskazując na jedność światowej antropologii (Burszta 1992; Ribeiro, Escobar 2006). Ponieważ jednak peryferyzacja nie stanowi wyłącznie relacji między „centralnymi” a marginalnymi antropologiami, proces zamazywania asymetrii może się okazać znacznie bardziej złożony, niż to się z pozoru wydaje. Peryferyczność to składowa możliwość zaistnienia antropologii w debacie publicznej, wyznacza ona możliwy zasięg znaczącego głosu, stanowi też ważny czynnik psychologiczny sytuujący badaczy względem debaty i w pewien sposób „ramujący” ich myślenie na temat tego, czym jest antropologia publiczna.



# CZĘŚĆ I



## Antropologia stosowana a antropologia w przestrzeni publicznej

Przez długi czas łączono antropologię (utożsamioną z wiedzą wytwarzaną przez tę dziedzinę) jako część debaty publicznej (*public anthropology*) z antropologią stosowaną (*applied anthropology*)<sup>9</sup>, uważając że kwestia tego, czy antropologia może być ważnym elementem debaty publicznej (na przykład jako instytucja wpływająca na/kształtująca opinię społeczną), zależy od możliwości jej aplikowania (por. Forte 2011). Najlepszym tego przykładem jest akapit otwierający numer specjalny czasopisma „*Anthropology in Action*” z 2009 roku, poświęcony antropologii publicznej. Czytamy w nim, że moglibyśmy używać naszych teorii i metod tak, aby skorzystali na tym badani przez nas ludzie, żeby zmie-

---

<sup>9</sup> W ramach American Anthropological Association istnieje The Committee on Practicing, Applied and Public Interest Anthropology. Jak czytamy na jego stronie, został powołany do istnienia celem badania i angażowania się w wiele spraw, które wyłoniły się jako rezultat rosnącej rzeszy antropologów, zarówno tych z akademii, jak i spoza niej, podejmujących badania praktyczne, stosowane, i angażujących się w działalność publiczną. Zadania komitetu oscylują wokół kwestii stanowienia takich „łączy” między sekcjami, aby mogły skutecznie służyć interesom antropologii praktycznej, stosowanej i publicznej, oraz wokół propagowania stałego rozwoju i profesjonalnych szkoleń (*The Committee on Practicing* 2013). W latach czterdziestych powstało także The Society for Applied Anthropology, którego misją jest obecnie promowanie integracji perspektyw i metod antropologicznych, aby w ten sposób skutecznie rozwiązywać ludzkie problemy na całym świecie, opowiadanie się za sprawiedliwą polityką społeczną, która opierałaby się na rzetelnych badaniach, promowanie działań na rzecz rozpoznawalności antropologii w przestrzeni publicznej oraz wspieranie stałej profesjonalizacji dyscypliny (<http://www.sfaa.net/sfaagoal.html>, data dostępu: 3 IV 2013). O pomieszaniu obu i większej liczby pojęć, między innymi antropologii stosowanej, zaangażowanej, publicznej, krytyki kulturowej i animacji kultury, pisał też Janusz Barański (Barański 2010b: 29).

nić ich świat, zredukować istniejące nierówności społeczne, zwiększyć ich wiarę we własne możliwości przez ułatwienie im dostępu do zasobów, które byłyby bardziej sprawiedliwie, równo dystrybuowane i osiągalne dla każdego (Beck 2009: 1). Informacja dostępna na stronie internetowej organizacji Centre for Public Anthropology ([www.publicanthropology.org](http://www.publicanthropology.org)), założonej przez Roberta Borofsky'ego, uchodzącego za ojca założyciela antropologii publicznej, też nie daje możliwości jasnej separacji pól obu praktyk, ponieważ znajdziemy tam sugestię, że antropologia publiczna ma służyć „dobru publicznemu” i „pomagać innym”. Co więcej, zdaniem niektórych uczonych taka separacja jest w ogóle niemożliwa, ponieważ oba pola są tożsame.

James Peacock polemizuje z samym rozróżnieniem na antropologię akademicką i stosowaną, tłumacząc, że podstawowe funkcje antropologii stosowanej ograniczają się do rozwiązywania problemów, administrowania oraz rozpowszechniania wiedzy. Rozwiązywanie problemów zakłada robienie planów i przyjmowanie pewnej politycznej strategii. Administrowanie oznacza, jak pisze Peacock, wdrażanie w życie tej strategii, a rozpowszechnianie to nic innego jak upublicznianie tego, co zostało zrobione. Peacock twierdzi, że to właśnie czynią praktycy wszystkich dziedzin naukowych: stosują, administrują i nauczają, w przeciwnym wypadku żyliby faktycznie w mitycznych „wieżach z kości słoniowej”. Antropologia wydaje się jednak przypadkiem wyjątkowym, ponieważ faktycznie cechą wyróżniającą ją na tle innych dziedzin jest szczególnie pojęty „teren” i badania terenowe oparte na obserwacji uczestniczącej – to właśnie ona powoduje, że badania antropologiczne są, według Peacocka, zawsze stosowane. W badaniach terenowych nie możemy uniknąć rozwiązywania problemów etycznych i praktycznych, które wikłają naraz badacza i społeczność badaną, czasem nawet na wiele lat i na okres znacznie przekraczający samo badanie (Peacock 2001: 136–137; por. też: Scheper-Hughes 2010: 426).

Antropologia stosowana, oczywiście przy takiej definicji stosowania, byłaby zatem integralnym elementem praktyki antropologicznej w ogóle. W tym jednak przykładzie uderza właśnie fakt odpowiedniego sprofilowania definicji „stosowalności”, która jest bardzo ogólna. Na odpowiednim poziomie ogólności wszystko wydaje się identyczne, na poziomie komórkowym jesteśmy niemal we wszystkim identyczni ze wszystkimi ludźmi na ziemi, a każdy rodzaj wiedzy jest tylko rodzajem wiedzy, więc na pewnym poziomie każdy jest identyczny – ale dla antropologa taka wiedza o wiedzy okazuje się bezużyteczna. Z tego powodu rozważania Peacocka niewiele wnoszą do dyskusji o granicy między antropologią stosowaną a antropologią ogólną, czy publiczną, choć są w środowisku antropologów znane i przez wielu powtarzane jako znaczący głos na korzyść zamazania granicy.

Inną strategię integracji obu praktyk zaproponował Merrill Singer, który stwierdził,

[...] że niedawne akademickie starania, by stworzyć antropologię publiczną, są raczej podtrzymaniem hierarchicznego podziału na antropologów akademickich i stosowanych niż szerszej rozumianą antropologią zaangażowaną. „Droga do osiągnięcia tych celów – pisze Singer – wiedzie raczej przez umacnianie, docenianie i pełniejsze zintegrowanie antropologii stosowanej czy praktycznej niż wymyślanie nowych nazw, które przywłaszczają rolę od dawna odgrywaną przez istniejący już sektor naszej dyscypliny w zakresie aktywności publicznej” (cyt. za: Lassiter 2010: 450).

Zamierzam wykazać, że w obu przypadkach autorzy błędnie utożsamiają antropologię stosowaną i publiczną, silnie akcentując ich integralny charakter z antropologią ogólną. Obaj oparli się na błędnych założeniach. Poniżej postaram się wskazać „gdzie tkwi błąd”, a także przedstawić warunki, jakie musi spełnić sama antropologia oraz jej otoczenie, aby mogła się stać ważnym elementem publicznej debaty, bez konieczności łączenia jej z antropologią stosowaną.

Warto na początek zauważyć, że antropologia stosowana bywa niekiedy traktowana jako osobna poddziedzina badań antropologicznych, zaledwie czerpiąca inspirację z antropologii kulturowej (Barnard 2008: 34; Posern-Zieliński 1987: 42; Bennett 2010: 301–302). Lepiej jednak byłoby powiedzieć, że dziedzina, której zadaniem jest „niesienie pomocy w czasie klęsk”, „działanie na rzecz rozwoju społeczności tam, gdzie wiedza o kulturze i społeczeństwie odgrywa istotną rolę” (Barnard 2008: 34), czy uczestniczenie w „procesach sterowania zmianami społeczno-kulturowymi”, swoista „inżynieria społeczna”<sup>10</sup> na

[...] zamówienie instytucji i agend pozanaukowych, dążąca do wszechstronnego rozpoznania aktualnej sytuacji pod kątem proponowanego projektu, do opracowania raportu precyzującego potencjalne możliwości wprowadzenia innowacyjnych rozwiązań oraz do określenia ich potencjalnych skutków, a także w niektórych przypadkach do pilotowania owych zmian w celu zapobiegania ich ewentualnym szkodliwym następstwom i utrzymania planowanego uprzednio kierunku przeobrażeń” (Posern-Zieliński 1987: 42),

nie może być określana mianem dyscypliny naukowej ani subdyscypliny. Nikt rozsądny nie nazywa mechanika samochodowego naukowcem, choć stosuje on w praktyce wiedzę dotyczącą budowy silnika, a jego działalność nie jest uważana za subdyscyplinę mechaniki i budowy maszyn. Wydawanie ekspertyz, konsultacje na temat społecznych i kulturowych następstw wprowadzanych innowacji czy szkolenie

---

<sup>10</sup> Niekiedy jest to inżynieria, która przypomina wersję utopijną programu Platona (Popper 2010: 181–191), szczególnie gdy antropolog realizuje projekt „naprawy” zgodnie z próbą realizacji pewnych idealnych celów, nie zdając sobie wcześniej sprawy, jak tego typu działania są dopasowane do miejscowych oczekiwań i realiów. Niestety przydarza się to nawet w projektach o bardzo szlachetnych założeniach, projektach animacyjnych, których najbardziej znanym przykładem jest wspomniany poniżej „Projekt Lisy” Sola Taxa (Tax 2010).

„agentów zmiany” (Posern-Zieliński 1987: 42; Ząbek 2013a: 15) to działania z zakresu pewnej praktyki społecznej. Omawiany wymiar antropologii stosowanej tkwił w niej od samego początku. Wszelkie elementy ją konstytuujące: metody, wiedza i teorie są

[...] wykorzystywane do rozwiązywania konkretnych celów natury praktycznej. Stąd w użyciu także określenie „antropologia praktyczna” (*practical anthropology*). [...] określenie „stosowana” wprowadził Daniel Brinton w rozważaniach nad celami antropologii, która ma być „stosowana” do poprawy „kondycji gatunku ludzkiego i rozwoju cywilizacji” (Ząbek 2013a: 13).

Warto będzie jeszcze wrócić do tego „rozwojowego” elementu. Teraz skupię się jedynie na fakcie, że w każdym przypadku antropologia stosowana, zachowując pozór podobieństwa do antropologii akademickiej, różni się od niej w sposób fundamentalny, ponieważ jej cele i zadania są formułowane na zewnątrz dyscypliny przez najróżniejsze rządowe lub pozarządowe agendy.

Zaakcentowanie nieakademickości antropologii stosowanej jest tu o tyle istotne, że działanie na zlecenie i konieczność przygotowania raportu z konkretnymi rekomendacjami odróżnia ją od innych blisko związanych z nią kierunków, takich jak np. antropologia polityczna (*political anthropology*), ekonomiczna (*economic anthropology*), rozwojowa (*development anthropology*), publiczna (*public anthropology*), organizacji (*anthropology of organizations*) czy zaangażowana (*engaged anthropology*), które zasadniczo są antropologiami akademickimi, choć formułują wnioski znajdujące często zastosowanie praktyczne” (Ząbek 2013a: 14).

Na ten wymiar antropologii stosowanej zwracał uwagę w latach pięćdziesiątych Sol Tax, który przeciwstawiając ją proponowanej przez siebie, choć nie mniej kontrowersyjnej (Foley 2010) *action anthropology*, pisał, że o ile antropologia stosowana zakłada już istnienie pewnego zasobu wiedzy naukowej, wytworzonego przez teoretyków, gotowego i ocze-

kującego zastosowania, uruchamianego na prośbę menedżerów, agencji rządowych, administratorów czy pewnych organizacji, o tyle antropologia w działaniu opiera się na zupełnie innym fundamencie, ponieważ w tym przypadku antropolog, po pierwsze, nie jest podporządkowany żadnemu zwierzchnikowi, który miałby wyznaczać mu cel, pracuje wyłącznie jako członek społeczności akademickiej, a po drugie, zdaje sobie sprawę, że więcej wiedzy jest dopiero do wytworzenia niż do zużytkowania (Tax 1975: 515).



## Badania w działaniu, etnografia współpracująca i stosowanie wiedzy etnologicznej

Sol Tax przeciwstawiał się możliwości formułowania zadań antropologii poza tą dziedziną, upatrując w tym główną różnicę między *action anthropology* i *applied anthropology*. W omówieniu swojego projektu tak formułował jego cel:

Celem naszego działania jest danie Indianom wolności dokonywania zmian, których chcą i które, jak zakładamy, zdają się dla nich korzystne. Chcieliśmy rozerwać zakłęty krąg w dowolnym punkcie i podejmowaliśmy próby w wielu miejscach. Ujmując to prościej, mówimy wszystkim to, co mówię teraz: że ani asymilacja, ani jej przeciwieństwo nie są nieuniknione, że Indianie mogą zachować swoją tożsamość i jednocześnie dokonać zmian, które nie pogwałcą preferowanych przez nich wartości, ale wciąż będą dostateczne, by uczynić ich samowystarczalnymi. Ponadto twierdzimy, że koniecznym warunkiem jest kontynuowanie – tak długo, jak będzie to potrzebne – skromnej pomocy finansowej ze strony rządu federalnego w dziedzinie edukacji i zdrowia. Naukom tym towarzyszą też inne działania. Próbowaliśmy zainteresować polityków pomysłem jakiejś finansowej umowy, która gwarantowałaby utrzymanie szkoły i przychodni, ale na takich warunkach, że Indianie mogliby sami podejmować decyzje dotyczące własnej edukacji i leczenia, żeby biali zobaczyli, iż są oni zdolni pokierować swoimi sprawami (Tax 2010: 21).

Antropolog teoretycznie podąża za celami formułowanymi przez społeczność lokalną, choć rola, jaką ma odegrać w oddolnym projekcie zmian, jest nie do końca jasna – jak ma on „dać” wolność dokonywania zmian jako obrońca samej możliwości decydowania przez wspólnotę lokalną czy jako ten, który jest aktywnym czynnikiem zmiany. Jak się okaże, ten drugi typ działania stanie się nie tylko w tym projekcie,

ale również w innych chętniej podejmowany, zamieniając antropologię w działanie w imię antropologii – lub wiązanych z nią wartości – na rzecz kulturowej zmiany. Projekt Taxa przypomina w ostateczności tak zwane badania interwencyjne, które są jawnie zorientowane na zmianę społeczną.

Badania interwencyjne mają na celu rozwiązanie istotnych problemów w konkretnym kontekście poprzez demokratyczne badanie, w którym profesjonalni badacze współpracują z lokalnymi uczestnikami, aby znaleźć i wprowadzać rozwiązania problemów najważniejszych dla lokalnych uczestników. Odnosimy się do tego jako do współtworzonego badania, ponieważ jest ono zbudowane na współpracy profesjonalnych badaczy i ich lokalnych partnerów oraz jest nakierowane na rozwiązanie prawdziwych życiowych problemów w danym kontekście. Procesy współtworzonego procesu badawczego angażują przygotowanych zawodowych badaczy i zdolnych do zdobycia wiedzy lokalnych współuczestników, którzy działają razem, aby określić problemy mające być przedmiotem zainteresowania, zdobyć i zorganizować odpowiednio wiedzę i dane, aby zanalizować uzyskane informacje i zaprojektować interwencję wywołującą zmianę społeczną. Związek pomiędzy zawodowym badaczem i lokalnymi współpracownikami zasada się na wnoszeniu przez nich wiedzy mającej różne podstawy i ich dystynktywnych społecznych lokalizacji, aby współpracując, poradzić sobie z problemem. Zawodowy badacz zazwyczaj wnosi swoją wiedzę zdobytą w innych ważnych przypadkach albo dzięki innym metodom badawczym bądź ma doświadczenie w organizowaniu procesu badawczego. Tkwiący wewnątrz uczestnicy mają pod ręką rozległą i długotrwałą wiedzę na temat problemów i kontekstów, w których one występują, jak również wiedzę o tym, jak i od kogo można uzyskać dodatkowe informacje. Wnoszą pilność i skupienie na procesie badawczym, ponieważ koncentrują się na problemach, które gorliwie chcą rozwiązać. Razem ci partnerzy tworzą silny zespół badawczy (Greenwood, Levin 2010: 93; por. też: Kemmis, McTaggart 2010: 776–777).

Interwencyjny charakter działań badaczy jest według nich sposobem na demokratyzację wiedzy, a rozszerzanie współpracy między badaczem a badanym ma temu sprzyjać (por. Miller, Crabtree 2010: 847). Zarówno w przypadku prac zespołu Sola Taxa, jak i przy projektach opartych na coraz dalej posuniętej „współpracy” jest to jednak tylko pozorna demokratyzacja, podobnie jak wspólne formułowanie celu badań, które miało upodobnić ten rodzaj badań do dobrze osadzonej w instytucjonalnej antropologii dialogiczności, a jednocześnie odsunąć zarzut, że ów cel został sformułowany przez instytucje zewnętrzne. Najbardziej znany tego typu projekt to „etnografia współpracująca” Luke’a Lassitera.

Badacz ten uważa, że aby antropologia miała znaczące miejsce w debacie publicznej, powinna zostać włączona w projekty zmian społecznych, ale na zasadach pełnego współuczestnictwa z podmiotami zmian. Zdaniem Lassitera w relacji badacz-badany istnieje asymetria, którą można określić jako pogwałcenie zasady wzajemności. Za Robertem Borofskym powtarza on, że mamy dług do spłacenia w stosunku do badanych ludzi (ich darem mają być oni sami i ich kultura, którą nam udostępniają), a formą spłaty powinno być nasze wsparcie dla ważnych dla tej grupy spraw. Bardzo dokładnie też wylicza kwestie, które powinny zostać poruszone na zasadzie współpracy z badanymi: „od praw człowieka po przemoc, od handlu organami po przemyt narkotyków, od rozwiązywania problemów po projektowanie polityki, od globalnego po lokalne i na odwrót” (Lassiter 2010: 451). Lassiter bez specjalnego tłumaczenia stwierdza, że tak zaplanowana kooperacja, której szeroki zasięg nie tylko w zakresie wspólnie podejmowanych tematów, ale także w zakresie wspólnego wytwarzania tekstu etnograficznego (w trakcie pisania), nie tylko nie zagraża, ale wręcz sprzyja „ściślejszej naukowości”. Z jednym można się tu zgodzić – oddziaływanie publiczne tak pomyślanego projektu antropono-

logii zostało przez Lassitera dobrze określone: „etnografia współpracująca, jako jedno z wielu akademickich czy stosowanych podejść, daje nam potężne narzędzie, by zainteresować publiczność pojedynczym antropologicznym projektem terenowym, jednym tekstem w danym momencie” – fakt, zainteresuje on przede wszystkim tych, których angażujemy. Pytanie tylko, jakie to będzie zainteresowanie. Łatwo, „uogólniając informatora”, uczynić z niego dobry „przedmiot do myślenia”, który później zużytkujemy w trakcie konkretnego badania, według wyrobionego o nim teoretycznego poglądu. Rzecz w tym, że może to być pogląd absolutnie błędny. Nie możemy przed badaniem zdecydować, że rodzaj relacji, w jaką wejdziemy, będzie miał ten lub inny charakter, ponieważ nie wiemy, czy informator tak samo jak my widzi zdarzenie spotkania z badaczem oraz rozwijającą się relację, jest zdolny do tego i ma na to ochotę. Dialogu po prostu nie można założyć, on może się wydarzyć. Jean-Claude Kaufmann znacznie subtelniej podchodzi do ewentualnej, głębszej relacji z badanym:

Dla informatora idealny badacz jest osobą zadziwiającą. Powinien być kimś obcym, anonimowym, komu wszystko można powiedzieć, bo nigdy więcej się go nie zobaczy, nie odgrywa przecież żadnej roli w sferze utrzymywanych przez informatora kontaktów. Jednocześnie na czas rozmowy powinien stać się kimś tak bliskim, jak znajomy, ktoś, kto wydaje się lub kto jest bardzo blisko znany, komu można wszystko powiedzieć, ponieważ stał się przyjacielem. Najgłębsze wyznania wywodzą się z udanej kombinacji tych dwóch przeciwstawnych oczekiwań. Podstawą jest anonimowość, którą trzeba absolutnie zagwarantować danej osobie, podobnie jak lekarz gwarantuje tajemnicę. Dlatego też na przykład nie godzę się na ponowne spotkania z informatorami po przeprowadzeniu wywiadu, by omawiać z nimi wyniki itp., choć mogłoby to być oczywiście pasjonujące. Gdy już wywiad się skończy, informator powinien się czuć zupełnie wolny. W czasie wywiadu, przeciwnie, oczekuje on, że badacz wyjdzie ze swojej wieży z kości słoniowej, porzuci pełną chłodu rolę kogoś, kto

wyłącznie stawia pytania, i pokaże się jako osoba ludzka, mająca opinie i uczucia. Nieśmiało, lecz systematycznie osoby pytane podejmują takie próby. Po wyrażeniu jakiejś opinii pytają na przykład: „Nie sądzi pan?”. Często zdarza się, że osoba prowadząca wywiad, skrzepowana tą figurą retoryczną, mruczy potwierdzenie tak słabo i niewyraźnie, że rozmówca natychmiast rozumie przekaz: ten, kto zadaje pytania, albo się ze mną nie zgadza, albo nie chce powiedzieć, co myśli. Po kilkakrotnych usiłowaniach, jeśli pozostają one bezowocne, informator skupia się na gotowych odpowiedziach i nie chce się angażować (Kaufmann 2010: 82–83).

Odwrotną strategię proponuje Lassiter. Uważa on, że wiedza etnologiczna powinna być wynegocjowana z informatorem, czyli że badacz, w imię zupełnie zewnętrznych (w stosunku do oczekiwań) przewidywań na temat tego, czym dla jego informatora jest proces komunikowania – innymi słowy, ignorując ten mikroświat – w imię własnego planu wciąga go w swoją grę na bliżej nieokreślony czas. Na końcu tego planu zaangażowania informatora nie ma nic – nie może przecież wiedzieć, do czego taka interakcja prowadzi, a przypuszczenie, że do wygenerowania wspólnej wiedzy (czym miałyby ona być?), jest niczym nieuzasadnionym pragnieniem, którego wcale nie muszą oboje pożądać. Co ciekawe, Lassiter, zbliżając się do zaprezentowania swojego stanowiska, omawia krótko antropologię dialogiczną Kevina Dwycera (Dwyer, Muhammad 1987; Lassiter 2005: 67; Lassiter 2010: 474), z której uznał za warte zacytowania faktycznie ważne fragmenty, ale wyciąga z nich dla siebie tylko to, co nie zagraża jego koncepcji. W *Moroccan Dialogues* Kevin Dwyer napisał:

Antropolog, który natrafia na ludzi z innych społeczeństw, nie tylko ich obserwuje czy stara się zapisać ich zachowanie. Zarówno on, jak i ludzie, z którymi się spotyka, oraz interesy społeczne jego i ich angażują *kreatywność* obu stron, tworząc *nowe* zjawisko wzajemnej zależności Ja – Inny, czasami stanowi ono wyzwanie, a czasami zaspokaja wzajemne potrzeby” (cyt. za: Lassiter 2010: 474).

W komentarzu do tego i kolejnych fragmentów z Dwyera Lassiter dostrzega, że etnografia dialogiczna wzywała do dokładnego przestudiowania natury międzykulturowego rozumienia i szacunku dla realnych wyzwań, przed którymi stają badacze, kiedy dążą do przekucia doświadczenia na tekst. Zadziwiające, że zupełnie nie wziął pod uwagę tego wezwania, nie przestudiował natury międzykulturowego rozumienia, bo gdyby to zrobił, zrozumiałby, że komunikacja, w szczególności międzykulturowa, zakłada bardzo złożoną grę oczekiwań i przewidywań, opartych na głębokim doświadczeniu kulturowym. Bez jego uwzględnienia nie może być mowy o angażowaniu kogokolwiek w cokolwiek, więc nie można nazwać badaniem „wspólnego pisania”, jest to co najwyżej odmiana hegemonicznych praktyk, zamiany podmiotu w przedmiot i manipulacja nim dla własnych potrzeb i celów. Jak sądzę, intencje były inne, ale wyszło, jak wyszło.

Zespół Sola Taxa miał podobny problem. Jak pokazały późniejsze interpretacje tego, co faktycznie wydarzyło się w trakcie realizacji „Projektu Lisy”, zespół badaczy miał ogromne trudności z utrzymaniem się w ramach antropologii w działaniu. Douglas E. Foley upatruje przyczyny niepowodzenia w zbyt idealistycznym (utopijnym) podejściu do Indian Meskwaki, wchodzeniu w role rzeczników wspólnoty bez pełnego rozpoznania wpływu tego działania na miejscowych (potęgowanie różnicy przez opowiedzenie się po stronie jednej frakcji), tworzeniu koncepcji i inicjowaniu programów oraz ich koordynacji przez cały okres trwania (zawłaszczenie aktywności), sugerowaniu tematów kulturalnych i historycznych bez wcześniejszego, głębokiego rozpoznania tego, co jest dla wspólnoty rzeczywiście istotne – „krążenie i nieformalne pogawędki z tymi, którzy stali się grupą «zawodowych informatorów»” (Foley 2010: 289), są bardzo wątplą bazą do najbardziej nawet powierzchownych obserwacji i interpretacji. Koniec końców, „Projekt Lisy” zakończył

się jednak wcieleniem w życie „ideałów” antropologii stosowanej, rodzajem inżynierii społecznej, w której antropolog odgrywa rolę terapeuty, a jego działania „kliniczne” (Sol Tax nazwał swój sposób prowadzenia badań „nauką kliniczną” w kontraście do „czystej nauki” niemającej przełożenia na praktykę społeczną) powinny ostatecznie „uzdrowić” organizacyjne i psychologiczne dysfunkcje jego „pacjenta” – badaną społeczność (Foley 2010: 291).

Antropolodzy w działaniu byli pewni, że wiedzą, co wymaga naprawy w społeczności Meskwaki i białych. Wyobrażali sobie, że łagodzą psychologiczny i organizacyjny ból spowodowany gwałtowną zmianą kulturową. Tak jak Keynesowscy ekonomiści zarządzali „miękkim lądowaniem” nieuniknionych recesji, tak i oni wyobrażali sobie, że zarządzają „miękkim kulturowym lądowaniem” w nieuniknionych procesach akulturacji (Foley 2010: 291).

Ponieważ jest to historia, której wzór powtarza się przy tego typu badaniach, wbrew optymistycznemu nastawieniu Alana Barnarda w stosunku do antropologii stosowanej, nie uważam jak on, że „najlepiej postrzegać antropologię stosowaną jako część każdej ze wspomnianych czterech dziedzin wiedzy [autor przywołuje w tekście amerykański czwórpodział antropologii – przyp. M.B.], a nie jako oddzielną dyscyplinę szczegółową” (Barnard 2008: 35; por. też: Ząbek 2013a: 14). Nie zgodzę się nie tylko z uznaniem antropologii stosowanej za część antropologii społecznej bądź kulturowej, ale także – w szczególności – z uznaniem jej za „dyscyplinę”, obojętnie zatem czy poza, czy w obrębie antropologii społecznej<sup>11</sup>. Dodam, że jestem zwolennikiem stosowania wiedzy an-

---

<sup>11</sup> Na początku lat pięćdziesiątych, zatem w okresie instytucjonalizacji antropologii stosowanej (The Society for Applied Anthropology powstało wprawdzie w 1941 roku, ale główny organ tego towarzystwa, czasopismo „Applied Anthropology”, dopiero w 1949 roku – por. Posern-Zieliński 1987: 43), George M. Foster zauważył, choć miał odmienne zdanie na ten temat, że

tropologicznej w jak najszerszym zakresie i w odniesieniu do wielu dziedzin życia. Wiedza antropologiczna, którą stosuje się w biznesie (Ząbek 2013b; Oberek 2010) czy w kontekście medycznym (Rakowski 2013; Wierciński 2013), jest wiedzą „na właściwym miejscu”, niekoniecznie jedynym „właściwym”, ale skoro w pewien sposób okazuje się tam użyteczna, to nie widzę powodu, aby blokować jej aplikowanie. Jednocześnie jednak uważam, że narzucanie ram „naukowości” działalności pozanaukowej przynosi bardzo niekorzystne skutki antropologii, często wbrew intencjom tych, którzy z tych ram korzystają. Co więcej, wpisanie „praktycznego zastosowania” wiedzy etnologicznej jako elementu koniecznego tej dziedziny, zmuszenie antropologów do uczestniczenia w procesie zmiany społecznej przez odpowiednie nakierowanie ich uwagi badawczej i specjalnie pod tym kątem przygotowane programy, oddala tę dziedzinę od nauki i popycha w objęcia ideologii, wyrażonej celnie i krótko przez Marksa w stwierdzeniu, że „problem nie polega na tym, by zrozumieć świat, lecz aby go zmienić” (Amsterdamski 1994: 149).

Warto zauważyć, że kwestia aplikowalności wiedzy naukowej dowolnej dyscypliny, czy fakt, że jest to wiedza mniej lub bardziej odpowiednia do zastosowania jako klucz do rozwiązania doraźnych, praktycznych problemów, nie stanowią o wartości jej wiedzy ani nie wyłączają jej z debaty publicznej. Filozofia, archeologia czy historia są tu dobrym przykładem. Rzecz w tym, że wymienione dyscypliny okazują się skuteczniejsze w przekładzie swojej perspektywy/probleatów na język debaty publicznej, co więcej – nie podążają za tą debatą, a stanowią jej przestrzeń na własnych zasadach.

---

wielu antropologów nieufnie przygląda się antropologii stosowanej właśnie ze względu na jej niepewny status naukowy (Foster 1952: 5). Od tamtego czasu wprawdzie liczba badaczy przywiązanych do idei stosowanej wiedzy antropologicznej wyraźnie wzrosła, lecz sam problem statusu naukowego i wartości poznawczej tego nurtu nie zniknął.



## Kapitał symboliczny dyscypliny a jej miejsce w debacie publicznej

Jakie są zatem przyczyny mniejszej efektywności wysiłków antropologów? Niektóre z nich wymienił niedawno Thomas Eriksen w książce *Engaging Anthropology*. Autor podkreśla, że antropolodzy muszą się mierzyć z ograniczeniami czasowymi, brakiem dobrze rozwiniętych kanałów informacji poza wąskimi, zamkniętymi kręgami profesjonalnymi, mało czytelnym (coraz bardziej sformalizowanym) systemem oceny pracy naukowej rugującym na marginesie pozaakademicką twórczość uczonych (nie warto ze względów „parametrycznych” pisać czy w innej formie istnieć w obiegu pozanaukowym – dużo mniej punktów), co w konsekwencji prowadzi do tego, że nawet nie staramy się wykształcić umiejętności nawiązywania kontaktu z szerszą, bardziej zróżnicowaną publicznością (Eriksen 2006: 130). Wymienione przez Eriksona powody są czynnikami, z którymi mogą się też borykać inne dyscypliny, nawet te mające spory kapitał symboliczny. Należałoby zatem przyjrzeć się przeszkodom specyficznym dla antropologii.

Po pierwsze, wymienione wcześniej dyscypliny w większości krajów posiadają dobrze ugruntowany kapitał symboliczny i są postrzegane jako spójne, a zatem godne zaufania. Antropologia wciąż ma niewielki kapitał symboliczny (Borofsky, Barth 2011), w dodatku sama intensywnie pracuje na wzmocnienie poczucia, że jest dyscypliną mało wiarygodną. Jak zauważa Chris Shore, pisząc o tekstualistycznych krytykach „antropologicznych reprezentacji” (prac antropologicznych) – choć jak sądzę jest to szerszy problem, dotyczący wielu antropologów, szczególnie tych, którzy mocno pod-

kreślają polityczne uwikłanie naszej dyscypliny – „pozostawiają [oni] antropologię na pastwę oskarżeń, iż dyscyplina ta straciła znaczenie” (Shore 1996: 4) oraz, regularnie atakując dyscyplinę, wzmacniają negatywne stereotypy o niej (wskazanie winnego nie rozwiązuje problemu – jak sądzę, nie wyczerpuje powodów niskiej wiarygodności antropologii). Niestety, jest też tak, że potencjał krytyczny wycelowany również we własne środowisko stanowi bardzo znaczącą składową antropologicznego poznania kultury (w tym profesjonalnej). Bez kwestionowania oczywistości trudno sobie w ogóle wyobrazić tę dyscyplinę. Zamiast zatem stępieć ostrze krytyki, należy raczej lepiej uzasadniać i przekonywać innych do podobnego działania, do zwiększonego krytycyzmu (nie krytykanctwa) i podnoszenia samoświadomości oddziaływania naszych narzędzi opisu i interpretacji, innymi słowy – podnieść mnożenie niepewności do rangi waloru w oczach odbiorcy prac antropologicznych. Dopiero wtedy wiarygodność zostanie złączona nie z „pewnym siebie”, a raczej z wątpięciem.

Sytuacja nie wszędy jest też identyczna, choć przykład Norwegii, który chcę przywołać, wydaje się tu wyjątkowy. Signe Howell twierdzi bowiem, że norwescy antropolodzy, pracując nad tym ciężko od lat sześćdziesiątych, sprawili, iż tamtejsza antropologia społeczna ma wystarczający kapitał symboliczny, aby obecnie stać się ważnym uczestnikiem debat publicznych. Autorka ta podkreśla, że według najnowszych danych (2010) 2 z 10 najbardziej wpływowych norweskich intelektualistów to antropolodzy (Thomas Hylland Eriksen i Unni Wikan) (Howell 2010: 269). Howell słusznie tłumaczy, przywołując w tym kontekście ankietę, jaką przeprowadziła wśród norweskich antropologów, że jednym z czynników takiego sukcesu jest czynnik demograficzny:

Na pytanie, dlaczego antropolodzy w Norwegii zajmują raczej uprzywilejowane (specjalne) miejsce w życiu publicznym, wszy-

scy respondenci podkreślają fakt, iż Norwegia jest niewielkim pod względem ludności krajem, z względnie egalitarnym porządkiem społecznym, dlatego każdy w pewnym sensie czuje, że może mieć osobisty wkład w rozwój kraju (Howell 2010: 275).

W większości przypadków jednak, w szczególności w dużych państwach, gdzie o możliwość zabrania głosu w debacie walczy bardzo wiele naukowych i pozanaukowych podmiotów, podobny status jest dla antropologii niemal nieosiągalny. Na przeszkodzie stoi też fakt, że przez ostatnie trzy dekady antropolodzy intensywnie rozmywali granice własnej dyscypliny, aż doszli do punktu, w którym antropologia, nie tylko dla zewnętrznego obserwatora, ale także praktykującego ją badacza stała się (była) nieprzejrzysta.

## Struktura wiedzy w antropologii i jej wpływ na obraz dyscypliny

Etnologia od dawna cierpi z powodu niewielkiej wyrazistości, wciąż pozostając „marginesową nauką bez granic” (Benedyktowicz 1981: 70). Nie wystarczy przecież zdefiniować naszej nauki jako „refleksji nad innością”, nawet, a może w szczególności w warunkach rozszerzenia tej refleksji na inność własnej kultury. Zwłaszcza że w tym drugim przypadku odpowiedź z poziomu wiedzy potocznej i takiej klasyfikacji rzeczywistości (choć niewątpliwie nie jest to jedyne źródło inspiracji) podpowiada antropologom włączenie w badaniach „grup zmarginalizowanych”, a także tego wszystkiego,

[...] co z racji swej codzienności, zwykłości nie jest przedmiotem autoopisu kulturowego („życie”), a stanowi podstawę naszego „sposobu bycia w świecie”. Taka definicja ma jedną wadę – włącza w swój zakres „wszystko”. Jeżeli antropolog może zajmować się wszystkim, to o wiele trudniej zachować rzetelność poznania – w praktyce nie sposób zachować mechanizmów kontroli na nieograniczonym obszarze. Trudno też wyobrazić sobie, aby można było zdefiniować zakres badawczy antropologii przez specjalny obszar badań, choćby z tego powodu, iż obszary badań poszczególnych dyscyplin nauk społecznych i humanistyki są współcześnie „nałożone”. Trudno też powiedzieć, że określony typ kultury jest właściwym przedmiotem badań, ponieważ wszelkie typologie kultur, choć bywają użyteczne, posługują się zbyt wielkimi jednostkami taksonomicznymi, aby mogły chwytać realny przedmiot, zbyt łatwo też te przedmioty reifikują (np. kultura ludowa). To samo dotyczy odmienności, obcości, Innego – są to konstrukcje wymuszone heurystyką badań, których jedność jest wewnętrznym elementem teorii antropologicznej, w ramach której uzyskują znaczenie (Brocki 2011a: 73).

W dodatku antropolodzy często zamiast badać konkretne grupy zwracają się ku badaniom problemów ogólnych i dotyczących „człowieka w ogóle”, zatem problemów, dla których często nie sposób zlokalizować, wskazać konkretnie „nadawców” ani dookreślić grup „odbiorców”. W konsekwencji zajmują się „przedmiotami”, pod które można postawić zmienne niemające spójnej formuły. To zatem, czym zajmują się dziś w dużej liczbie antropolodzy,

[...] sprawia wrażenie ogólnego przedmiotu badań humanistyki i nauk społecznych, jakiejś gigantycznej utopii, a te jak wiadomo mają zawsze wielkie wzięcie. Zrozumiemy też, dlaczego od początku swego istnienia antropologia boryka się z problemem tożsamości, dlaczego tak łatwo wykracza poza, zamazane od samego początku, granice dyscypliny. Interdyscyplinarność w przypadku antropologii służy na ogół jako zasłona dymna dla kłopotów z tożsamością. Zamiast tożsamości proponuje się antropologom bliżej nieokreśloną „świadomość”, że oto uczestniczymy w pewnej wspólnotcie „perspektywy oglądu świata” (znów przywołuje się mgliste pojęcie) – świadomość odzyskiwaną od czasu do czasu w konfrontacji ze specjalistami innych dyscyplin (u których, co ciekawe, drażni na ogół łatwe uogólnianie, zbytnie odbieganie od realiów, od konkretnego i właśnie terenu pojmowanego raczej tradycyjnie) (Brocki 2008: 74–75).

„Wszystko”, przedmioty o statusie bytów tymczasowych, w dodatku poruszanie się po „marginesach dyscyplin” i „trudno uchwytniej codzienności”, powodują, że niektórzy uczeni zwątpili w jedność i spójność antropologii, uważając, że ta, której doświadczają badacze i ich czytelnicy, jest jedynie „narzucona kierowaną administracyjnie ekonomią wiedzy” (Crapanzano 1995: 420).

Nie dziwi zatem, że antropolodzy pozostają niepokorni, czym faktycznie jest ich dyscyplina, co stanowi jej przedmiot i cel (Forte 2011). Niepokorność po stronie samych antropologów nie stanowi dobrego fundamentu pod to, aby na zewnątrz dyscyplina prezentowała się jako wiarygodna. Jak

zauważył przywołany już Eriksen, jeśli antropologia sama dla siebie (*internally*) będzie otaczać się aurą tajemniczości, z pewnością nie przyczyni się to do lepszego jej rozpoznania na zewnątrz (Eriksen 2006: 37).

Niepewność granic, definicji i celów to jednak nie jedyne elementy struktury wiedzy w antropologii pomniejszające jej wiarygodność zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz dyscypliny. Inne składniki tejże struktury wydają się tylko pogłębiać problem. Tu chciałbym jedynie skrótowo wspomnieć o części z nich<sup>12</sup>. Po pierwsze, nie ma zgody co do tego, czym jest materiał naukowy etnologii<sup>13</sup> oraz gdzie i w jaki sposób powinien być pozyskiwany, a także co do tego, czym są fakty etnologiczne, które skoro nie istnieją same z siebie, są wytwarzane na niepewnym gruncie „niepewnego materiału”. Poza tym, mamy do dyspozycji niewiele „intersubiektywnych” narzędzi kontroli procesu wytwarzania obu – materiałów i faktów (co znakomicie widać na przykładzie wielkich antropologicznych kontrowersji – wciąż jesteśmy na nie narażeni). Prowizoryczny charakter faktów etnologicznych, brak pewnej metody pozyskiwania danych do rekonstrukcji faktów oraz takiej metody ich interpretacji i weryfikacji wspomagają proces zacierania naukowych standardów postępowania w etnologii, w skrajnych przypadkach całkiem eliminując te standardy. Doświadczenie osobiste, które w antropologii służy jako gwarancja wiarygodności na wielu etapach procesu badawczego, w pewnych warunkach może nie sprzyjać umacnianiu naukowego statusu dyscypliny (a co

---

<sup>12</sup> Bardziej rozbudowaną argumentację przytaczam w innych publikacjach (Brocki 2011a; Brocki 2008).

<sup>13</sup> Ważne jest, aby rozróżniać materiał naukowy od faktów naukowych etnologii. Te ostatnie są ogólnymi pojęciami metafazyka antropologicznego (na przykład tabu, zwyczaj, rytuał), które mają specyficzne znaczenia w ramach określonych teorii i jako takie same mogą się stać materiałem wymagającym analitycznych procedur wyjaśniających. Materiałem może być wszystko, co przez pryzmat celu i przedmiotu badań podlega uwadze badawczej antropologa.

za tym idzie, jej wiarygodności) – w szczególności dla zewnętrznego odbiorcy (wydaje mi się jednak, że to raczej my powinniśmy skłonić tych odbiorców-publiczność do przyjęcia naszej perspektywy, niż porzucić ją w imię szerszej komunikacji i gwarancji powszechnego, przez powszechną zgodę, uprawomocnienia). Beth Conklin z Uniwersytetu Vanderbilt (Nashville) wierzy, że temu uprawomocnieniu służą twarde dane, że to one czynią z naszego głosu głos wiarygodny (choć nie wyłącznie w przywołanym przez nią kontekście „mówienia prawdy władzy prosto w twarz”) (por.: Conklin 2003: 5), ale problem polega na tym, że wyobrażenia na temat tego, czym są „twarde dane”, należą do tych najbardziej dyskusyjnych w naukach społecznych, zatem ich moc uwiarygodniania jest raczej ograniczona. Jednocześnie w porównaniu z innymi specjalnościami w obrębie nauk społecznych i humanistyki antropologia dysponuje realną „wiedzą konkretną”, wiedzą wypracowaną dzięki badaniom empirycznym. Bez względu na stopień akceptacji metod jej pozyskiwania u specjalistów innych dziedzin jest to wiedza, która czyni z antropologii „najbardziej humanistyczną spośród nauk i jednocześnie najbardziej naukową humanistykę” (Wolf, Silverman 2001: 11). Z tego też powodu antropologia nie zatraciła pewnego potencjału odgrywania roli wiedzy fachowej, a nawet „ekspertkiej” (choć status i rola eksperctwa w obrębie samej antropologii wymaga szerszej dyskusji) i faktycznie antropolodzy są niekiedy obsadzani w tej roli.

Po drugie, antropolodzy mają problem z określeniem granic własnych kompetencji, co w ostateczności może skutkować rozmyciem dyscypliny niebezpiecznym dla jej kapitału symbolicznego, pozbawieniem jej odrębności (oczywiście nie jest to jedyny negatywny skutek, ale w kontekście omawianych tu zagadnień szczególnie istotny). Gdy zastanowimy się nad elementami budującymi współczesny fundament tej dziedziny wiedzy, okaże się, że odnajdziemy „jakościo-

we metody badań” z całym bagażem terminologii oraz za-  
leceń metodologicznych pochodzących z socjologii (zresztą  
z tą dziedziną antropologię łączą niemożliwe do rozerwania  
i bardzo złożone więzy), że przedmiot badań dzielimy z całą  
współczesną humanistyką i naukami społecznymi, a dawna  
„siła peryferii” stanowi dziś siłę całego obszaru wspomnia-  
nych właśnie nauk. Fakt, że antropolodzy podejmują tematy  
i perspektywy innych dyscyplin, dowodzi poważnego kłó-  
potu, jaki antropologia ma z własną tożsamością, a na nim  
bardzo trudno zbudować wiarygodność. Udając ekspertów  
od spraw ekonomii, nauk politycznych, prawa, socjologii  
itp., którymi właściwie antropolodzy na ogół nie są, nie tylko  
wywołują u swoich odbiorców dezorientację, ale też startują  
w konkurencji kompetencji, w której są na z góry przegra-  
nych pozycjach. Warto więc wziąć sobie do serca słowa Signe  
Howell ostrzegającej nas, abyśmy byli ostrożniejsi w wybo-  
rach tematów, które staramy się komentować, aby uniknąć  
oskarżeń o „wszechwiedzę”, ponieważ w istocie oznacza  
ona utratę wiarygodności (taka wszechwiedza musi być  
obecnie dowodem kompletnej ignorancji i arogancji) (por.  
Howell 2010: 274).



## Antropolog jako ekspert?

Następną przyczyną mniejszej efektywności wysiłków antropologów w staraniach o uznanie ich głosu w debacie publicznej za głos istotny, ważny, jest problem wiarygodności „eksperctwa”. Ma on przynajmniej dwa wymiary. Pierwszy wiąże się z tym, od czego zacząłem niniejszą książkę, a więc z infrastrukturą instytucjonalną, która promuje wchodzenie uczonych w role usługowe względem instytucji pozaakademickich. Pokusa wyjścia poza akademię, napędzana na ogół bodźcem finansowym, staje się tym bardziej atrakcyjna, że w nowych warunkach oprządkowania prawnego i kierunku zmian zachodzących na uniwersytetach nie ma przy okazji konieczności porzucania tej akademii. Konformizm oraz dramatyczna próba dostosowania się do zmieniających się warunków uprawiania nauki sprawiły, że szybko pojawiły się grupy badaczy realizujących model eksperta-badacza. Model ten znakomicie opisał Jean-Claude Kaufmann i choć charakteryzuje jego funkcjonowanie w socjologii, z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w antropologii:

Postać socjologa-eksperta zadomowiła się w społeczeństwie. Opanował on sektor szczególnie newralgiczny i podobnie jak grupa funkcjonariuszy politycznych, administracyjnych lub gospodarczych dysponuje specjalistyczną wiedzą, a przy tym umie stosować język techniczny umożliwiający podejmowanie działań na najwyższym poziomie. Jest to symbioza tak udana, że niekiedy skutkuje utratą części duszy badacza. Wobec tego rozkwitu inżynierii społecznej debata teoretyczna traci po części swoją żywotność i przestaje budzić zainteresowanie. Można zrozumieć na przykład, jak trudno pasjonować się pojęciem anomii, gdy powstaje rozległe pole walki przeciw wykluczeniu. Niesłusznie. Podejmowanie działań mających na celu długotrwałe przemia-

ny społeczne jest jednak zależne od dokonań teoretycznych. Jeśli proces globalizacji ogarnia dziś społeczeństwa pozbawione drogowskazów, a więc niezdolne do nakreślenia scenariuszy przyszłości, ma to związek z tymi krótkowzrocznymi ekspertyzami i porzuceniem teorii. Odnowienie warunków sprzyjających pracy teoretycznej jest więc stawką w grze politycznej, stawką niezwykle znaczącą. Ekspertyza, pomoc przy podejmowaniu decyzji, przeciwstawia się logice prowadzenia badań o znaczeniu teoretycznym, których fundamentem jest proces stałej dekonstrukcji/rekonstrukcji, zmieniający nasze spojrzenie na to, co nas otacza. Badanie naukowe przekształca wewnętrzną architekturę wiedzy, podczas gdy ekspertyza zbiera i selekcjonuje dane. Wymaga ona danych coraz liczniejszych, produkowanych odtąd metodą przemysłową, charakterystyczną dla „społeczeństwa informacyjnego”. Takie otoczenie przemożnie wpływa na sposób prowadzenia badań, w tym także uniwersyteckich. Wytwarzanie danych i dostarczanie ich wraz z podstawową zaledwie interpretacją, krótkim komentarzem możliwie najbliższym faktom i cyfrom, stały się, jak można sądzić, zawodem o wielkiej przyszłości, mnożą się więc obserwatoria, agencje, instytuty i biura studiów. Ten nowy zawód charakteryzują dwie ważne cechy. Pierwsza to konieczność dostosowania się do kryteriów produkcji przemysłowej: ludzie są wymienialni, techniki bezosobowe, a funkcjonowanie ma charakter zbiorowy i jest zintegrowane. Druga to ucieczka do przodu w wyrafinowanie narzędzi, technika stała się bowiem instrumentem obiektywizacji naukowej ze szkodą dla teorii. Interpretacja, postrzegana jako przeciwieństwo neutralności gwarantującej obiektywność, jest ograniczona do minimum, lektura tego, co dotychczas napisano (wyjątek stanowią inne produkcje danych tego samego typu), jest zaniedbywana na rzecz wyłącznej prezentacji danych. Istota wysiłku skupia się na technikach metodologicznych, co prowadzi do prawdziwej obsesji metody dla metody, sztucznie oddzielonej od przygotowania teoretycznego (Kaufmann 2010: 19–21).

W związku z taką odmiennością oferty badacza-eksperta od oczekiwań względem rzetelnego uczonego rodzi się swoisty wewnętrzny opór przeciwko wchodzeniu antropologów

w role niekoniecznie służące budowaniu autorytetu wiedzy antropologii, choć faktycznie w pewien sposób mogące przysłużyć się jej popularyzacji. Antropolog musi dokonać wyboru między wiarygodnością w obrębie uznanych środowiskowo standardów postępowania naukowego, rzetelności badawczej, a wiarygodnością poza akademią, jednocześnie wiedząc, że aby być wiarygodnym w przestrzeni publicznej, należałoby zachować tę wiarygodność w obu miejscach.

Drugi wymiar dyskusji nad eksperctwem wiąże się z nie-realistycznym oczekiwaniem wielu uczonych, którzy chcą, aby antropologia zaistniała w debacie publicznej, że wraz ze znacznym pogłębieniem zaangażowania w sprawy „społecznie wrażliwe” antropologia będzie mogła w końcu w tej debacie na stałe zaistnieć. Nasuwa się jednak pytanie: z jakiej racji mielibyśmy oczekiwać, że będziemy postrzegani jako eksperci (zatem w pewien sposób „obiektywni, bezstronni badacze”), jeśli coraz częściej i z coraz mniejszym marginesem wątpliwości, omawiając pewien „społecznie palący problem”, „bierzemy czyjąś stronę” (por. Howell 2010: 271; Clarke 2010: 307; Herzfeld 2010: 266). Czyniąc to, mieszamy role, a w najgorszym wypadku stajemy się rzecznikami wspólnoty, aktywistami, dodatkowo zatracając niezbędny do rozumienia dystans.

Ten kierunek rozwoju praktyki antropologicznej jest obecnie trudną do opanowania epidemią. Wielu etnologów przekonuje, że „antropologia powinna rozwinąć umiejętność wsłuchiwania się w problemy społeczne i angażowania się w nie w aktywistyczny sposób, a nie tylko obserwowania ich z dystansu”, jak napisał brazylijski antropolog João Biehl z Uniwersytetu Princeton (Dienst 2007). Według niektórych aktywistyczne zaangażowanie jest dziś moralnym obowiązkiem:

[...] jeśli prowadzimy badania i czujemy, że ludzie, których badamy, są stawiani w niekorzystnej sytuacji przez władze państwowe

oraz że nasza interwencja może pomóc w osiągnięciu jakiegoś dobra, to nie widzę powodu, żeby nie starać się tego osiągnąć. Dla mnie osobiście staje się to imperatywem moralnym (Herzfeld, Kościańska 2010).

Podobnie twierdzi dziś wielu badaczy społecznych. Nancy Scheper-Hughes opowiada o swojej ewolucji, od typowego, zdystansowanego badacza do „towarzyszki” w walce, tłumacząc, że nie można pozostać niezaangażowanym, niezajmującym stanowiska badaczem wobec bycia świadkiem niesprawiedliwości, głodu, chorób, przemocy. „Antropologia o kobiecym sercu może zajmować się nie tylko tym, w jaki sposób ludzie myślą, lecz także tym, jak zachowują się wobec siebie, a zatem bezpośrednio angażować się w kwestie etyki i władzy” (Scheper-Hughes 2010: 404). W innym miejscu dodaje:

Antropolodzy mając szczególną możliwość bycia bezpośrednimi świadkami bieżących wydarzeń w życiu ludzi, jako wtajemniczeni w sekrety społeczności z reguły ukrywane przez długi czas przed spojrzeniem obcych oraz przed analizą historyczną – do momentu odkrycia zbiorowych mogił i przeliczenia ciał – mają, jak sądzę, moralny obowiązek identyfikowania zła w duchu solidarności, i jak ujęła to Giligan, podążania drogą „kobiecej” etyki troski i odpowiedzialności. Zaprzeczając, iżby posiadali moc (ponieważ oznacza to uprzywilejowaną pozycję) zidentyfikowania zła i krzywdy, oraz decydując się nie wiedzieć (gdyż nie jest to miły widok), w jakim stopniu ciemieni ludzie czasem sami odgrywają rolę własnych oprawców, antropolodzy wspierają stosunki władzy i milczenia, które pozwalają postępować procesowi destrukcji. [...] Świadczenie antropologa jako *companheira* jest aktywnym głosem sytuującym antropologa wewnątrz spraw ludzkich jako istotę wrażliwą, refleksyjną i moralnie nieneutralną, która zajmie stanowisko, osądzi, mimo że tym samym sprzeciwi się antropologicznej zasadzie nieangażowania się w etykę i politykę. Jest oczywiście, że z kolei owo nieangażowanie się jest samo stanowiskiem „etycznym” i „moralnym”. Nieustraszony obserwator jest odpowiedzialny przed „nauką”, świadek – przed

historią. Antropolodzy jako świadkowie są odpowiedzialni za to, co widzą, i za to, czego nie zdołali dostrzec, za swe udane i nieudane działania w sytuacjach krytycznych (Scheper-Hughes 2010: 425-426).

Norman Denzin nie odczuwa najmniejszego dyskomfortu, pisząc, że wywieranie wpływu na życie ludzi, odcięcie się od wizji badacza jako neutralnego narzędzia i zaangażowanie polityczne celem wywołania zmian nobilituje antropologa jako „badacza obywatelskiego”, a nawet artystę:

[...] obywatelski badacz jakościowy posługuje się zbiorem praktyk, które wywierają wpływ na badany świat. Te praktyki nie są neutralnymi narzędziami. Sam badacz jakościowy natomiast myśli historycznie i interakcyjnie, będąc przez cały czas świadomym strukturalnych procesów, które czynią rasę, płeć kulturową i klasę społeczną potencjalnymi środkami represji w życiu codziennym. Materialne praktyki w badaniach jakościowych przemieniają badacza w metodologicznego (i epistemologicznego) brikolera. Jest on artystą, twórcą kompilacji, wykwalifikowanym rzemieślnikiem, twórcą montażu i kolaży. Interpretacyjny brikoler może przeprowadzać wywiad, obserwować, badać kulturę materialną, myśleć w obrębie metod wizualnych i wykraczać poza nie, pisać poezję i prozę, pisać autoetnografię, budować narracje, które stanowią opowieści wyjaśniające, używać oprogramowania do badań jakościowych, posługiwać się analizą tekstu, konstruować świadectwa przy użyciu zogniskowanych wywiadów grupowych (grup fokusowych), a nawet angażować się w etnografię stosowaną i działalność ustawodawczą (Denzin, Lincoln 2009: 626).

„Represja” stanowi motor działań, które uświęca – czy zatem świat bez represji jest światem bez badaczy?

Warto zauważyć, że w argumentacji na rzecz aktywizmu pojawia się bardzo szlachetna idea pomocy, odmieniana na wiele różnych sposobów. Może przybierać postać pomocy pośredniej, tak jak to się dzieje w przypadku tak zwanej antropologii stosowanej, gdy na przykład:

[...] organizacja pomagająca ofiarom przemocy domowej w danej części świata lub w danym środowisku zatrudnia antropologa lub antropolożkę (założmy, że będzie to ktoś, kto ma doświadczenie w badaniach feministycznych), żeby poznać uwarunkowania tego zjawiska w określonym kontekście i dzięki temu lepiej pomagać, przygotować skuteczniejsze programy profilaktyczne (Grabowska, Kościańska 2013: 274).

Pomoc może też mieć formę interwencji bezpośredniej, gdy badacz wchodzi w rolę rzecznika danej „wspólnoty”, wymagającej według niego pomocy w kontaktach z władzami, lub w rolę animatora wspomagającego lokalne programy uznane przez wspólnotę za usprawniające/poprawiające określoną dziedzinę jej życia. Obserwujemy wtedy działania animacyjne, o których będzie mowa w dalszej części książki, określane też mianem współdziałania:

Może to przyjąć różne formy od publikacji w prasie, przez działania aktywistyczne wspólnie z badanymi, po organizowanie pomocy. Na przykład Paul Farmer, antropolog i lekarz, który badał m.in. drogi rozwoju epidemii AIDS wśród kobiet na Haiti, założył organizację charytatywną Partners in Health, która zajmuje się pomocą medyczną, budową szpitali i szkoleniem lokalnego personelu medycznego. W tej sytuacji antropolog działy na własny rachunek (Grabowska, Kościańska 2013: 274).

Skoro działają na własny rachunek, to dlaczego wciąż mówi się, że mamy do czynienia z antropologią? Czy działanie „na rzecz” społeczności<sup>14</sup> jest wpisane z konieczności w dyscyplinę i czy każde „działanie na rzecz”? Gdy przegląda się artykuły na temat antropologicznego aktywizmu, uderza konsekwencja w lokowaniu wspomagających działań

<sup>14</sup> W tym przypadku konieczne jest założenie dużego stopnia zgodności w obrębie społeczności, jej względnej homogeniczności, lub też wskazanie teorii tłumaczącej, w jaki sposób badacz przechodzi „od szczegółu do ogółu”. Niestety w przypadku aktywistów tego typu wskazania są niezwykle rzadkie, a odwołanie się do kilku ideologicznych haseł z marksistowskiego repertuaru nie zapełnia luki.

antropologa. Wygląda bowiem na to, że bez żadnej krytycznej refleksji zakłada się, iż pomoc i antropologiczna aktywna interwencja należy się tym, którzy są „systemowo” podporządkowani. Jak pisze Terry Turner:

W odróżnieniu od strukturalistycznych i postmodernistycznych teorii kultury, które w bezkrytycznych próbach urzeczywistnienia nowego chronotopu „synchronicznego zdecentrowanego pluralizmu” oparły się na zasadach różnicy, decentrowania i synchronii, najnowszy aktywizm antropologiczny i praca nad prawami człowieka rozwijają się w oparciu o bardziej autentycznie krytyczny pogląd na współczesną sytuację historyczną ludów będących głównym obiektem ich zainteresowania. Uznając, że nowy chronotop i jego warunki społeczne oraz polityczno-ekonomiczne otworzyły przed mniejszościami kulturowymi możliwości walki o prawa i większą autonomię, ostatnie projekty aktywistów również milcząco uznały, że jest to w dużym stopniu wynikiem tego, że źródła politycznej władzy państwa i związane z tym warunki kulturowej hegemonii wyszły poza ramy wewnętrznego polityczno-gospodarczego, etnicznego i kulturowego systemu-państwa narodowego. Dominującymi klasami w państwie są klasy panujące nad dostępem do różnych form i instytucjonalnych wcieleń ponadnarodowego kapitału. Wykonując przekorne, lecz skuteczne paralelne posunięcie liczni aktywiści antropologiczni podjęli próbę wsparcia dążeń wielu grup tubylczych i mniejszości kulturowych do wyrwania się z obejmujących je ram narodowych poprzez przeniesienie swej walki o uznanie różnic kulturowych i odrębnych praw (terytorialnych, politycznych, społecznych i kulturowych) na poziom ponadnarodowy (Turner 2010: 376).

Działania antropologów aktywistycznych są wycelowane głównie w „wykluczonych”, a nie w „klasy dominujące”, elity, choć już ponad 40 lat temu Laura Nader zwróciła uwagę, że interwencja po stronie tych, którzy podporządkowują (oczywiście w innej formie niż ta na rzecz „podporządkowanych”), z pewnością byłaby nie tylko wartościowa jako forma edukacji antropologicznej, mająca w konsekwencji da-

lekosiężne skutki społeczne, ale również – przekładając się na sposób widzenia świata przez elity – okazałyby się skutecznym sposobem na zmianę sytuacji tych podporządkowanych (Nader 1969: 289).

W przypadku lokowania aktywizmu po stronie „podporządkowanych” trudno podjąć rzetelną polemikę ze szczytnymi hasłami, z góry bowiem krytyk skazany jest na oskarżenia o nieludzkie traktowanie spraw ludzkich. Niekoniecznie jednak musimy w krytyce „pomocowej” retoryki w naukach społecznych i humanistyce narażać się na zarzuty kompromitujące nas jako „ludzi pozbawionych elementarnej wrażliwości społecznej”. Wystarczy, że inaczej opiszemy te same zjawiska, nie używając w opisie paternalistycznej w istocie perspektywy kogoś, kto wie lepiej i interweniuje na rzecz kogoś innego, przypisując sobie rolę/zasługę bycia emblematem dokonującej się zmiany. We współczesnej polskiej etnologii takiej zmiany perspektywy dokonał Tomasz Rakowski w wielokrotnie nagradzanej i docenionej poza etnologią pracy *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy* (Rakowski 2009). Warto zapamiętać, że publiczny sukces zaprezentowanej w niej wiedzy antropologicznej nie wynikał z interwencji antropologa, a z konsekwentnej analizy antropologicznej pozbawionej gorsetu narzuconego postawą aktywistyczną, czyli esencjalizmu. Zależność, wykluczenie, ludzie, na których rzecz „należy” działać, są w aktywistycznej wersji antropologii przedmiotem esencjalizacji. Tomasz Rakowski ukazał całą sieć relacji retoryki i działań wynikających z takiej esencjalizacji:

„Kultura zależności”, „kultura” ludzi uzależnionych od pomocy społecznej (pobierających zasiłki, odsuniętych na dłużej od pracy i zarobków) [...] w codziennych, emicznych doświadczeniach klientów opieki oficjalne terminy wciąż nieuchronnie łączyły się z pojęciami przestępczości, demoralizacji, wyrachowanego oportunisty, w końcu ze sformułowaniami typu: „rak”, „wada”, „ubytek”, „pasożytnictwo”. Językowe, definicyjne zaplecze praktyk opieki społecznej, niezależnie od intencji, uruchamiało



symboliczne, focaultiańskie mechanizmy dyskursywne, wciąż konstytuujące społeczne obrazy „dzikiej nędzy”, postępującej po linii najmniejszego oporu. Praktyka ta przyniosła zatem dyskursywny, symboliczny nakaz pracy i niezależności, który następnie został skonfrontowany z rzeczywistością bez pracy i uzależnienia. Uzależnienie stało się w ten sposób jednoznacznie wadą, słabością – i stąd, być może, wynika to ciągle podkreślanie symbolicznego „uniezależnienia” klientów opieki, podkreślanie możliwości dokonywania przez nich własnego wyboru (Rakowski 2009: 13).

Pisano również, że byli górnicy, byli robotnicy i nade wszystko chłopcy tworzą pewne „systemowe residuum”, trwałą strukturę niezdolnych do samodzielnych działań i wymagających „pomocy”:

Już więc terminologia pokazuje wyraźną ułomność w sposobie funkcjonowania tych grup w rzeczywistości potransformacyjnej. Powstaje obraz izolacji społecznej i zarazem społecznej bierności, cywilizacyjnej nieumiejętności bycia i nieprzystosowania. Wszystkie te terminy tworzą w ten sposób obraz grup społecznych potrzebujących bieżącej pomocy i aktywizacji i pozostających poza głównym nurtem rozwoju społecznego – poza pozytywnie czy normatywnie rozumianą transformacją z peerelowskiego socjalizmu do państwa demokratycznego (Rakowski 2009: 14).

Grzegorz Godlewski tłumaczy, że zaangażowanie antropologa może, w podobnych przypadkach jak te opisywane przez Tomasza Rakowskiego, oznaczać

[...] dostrzeżenie ich „kultury ukrytej”, ich własnych sposobów radzenia sobie z kondycją upośledzonych, podejmowania takich form aktywności, które nie stanowią jedynie strategii przetrwania, ale też pozwalają zachować godność w sytuacjach niegodnych. Nie chodzi o to, by bagatelizować uciążliwość upośledzenia społecznego – czy wręcz je nobilitować – lecz o to, by nie sprowadzać do tego wymiaru całej egzystencji kulturowej grup, które znalazły się w takim położeniu (Godlewski 2008: 7).

Pamiętajmy, że nawet najbardziej szlachetny odruch pomocy może być jej zaprzeczeniem, nie tylko wtedy, gdy mylimy interpretację z opisem, a więc kiedy miejsce opisu zajmuje retoryka „uprzedmiotawiająca”, zamieniająca realną aktywność ludzi w bierność, „naukowy obiekt” dobrze dopasowany do naszych założeń i oczekiwań na temat tego, jak być powinno, ale także wtedy, gdy działanie wyprzedza właściwe rozpoznanie kontekstu etnograficznego. Tego typu sytuacje są bardzo liczne i możemy znaleźć wśród nich inicjatywy mające niewielką skalę oddziaływania, jak w przypadku małej społeczności Meskwaki i projektów uruchomionych przez Sola Taxa (Tax 2010), oraz wielkie projekty rozwojowe, o których będzie jeszcze mowa, gdzie realna „pomoc” ekonomiczna, na przykład w postaci gotowych produktów, systematycznie „wykańcza” miejscową ekonomię, co znakomicie pokazała Dembisa Moyo (Moyo 2009). W tym przypadku zatem, podobnie jak przy braniu czyjejś strony, dochodzi do wykluczenia różnorodności w obrębie pola badań, przestaje się rozpoznawać odmienności poszczególnych przypadków (oczywiście nie neguję w tym momencie samej potrzeby uogólniania), różnorodnych grup interesów, tym samym faktycznie istniejące wzory działania czy skrypty kulturowe stojące za działaniami stają się dla „badacza” niejasne. Dlaczego? Ponieważ do wyjaśnienia konkretnego działania użył on teorii czy systemu pojęć mocno osadzonych w systemie wartości kultury, z której się wywodzi, wzmocnionych autorytetem nauki (kultury profesjonalnej), choć jest to autorytet użyty w miejscu, gdzie powinna się znaleźć „baza empiryczna”<sup>15</sup>. Nie ma bazy, a jest uogólnienie – przypomina to mechanizm mityzacji prowadzący do wytwarzania kategorii wprawdzie użytecznych kulturowo, niemniej uniemożliwiających rozumienie.

---

<sup>15</sup> Jest to przypadek, o którym wspomniałem na początku, przywołując Rickerta.

Tym, co także znika w perspektywie aktywistycznej, wręcz uniemożliwiając ustanowienie autorytetu eksperctwa, jest dystans do opisywanej rzeczywistości. Dystans, stanowiący dotąd fundament rozumienia w etnologii, został przemieszczony z kategorii umożliwiających poznanie do tych, które je uniemożliwiają. Aby mogło dojść do tego przemieszczenia, należało najpierw związać „dystans” z „obojętnością obserwatora”, brakiem ludzkich odruchów wobec losu wykluczonych, zmarginalizowanych i wykorzystywanych (por. Surmiak 2010: 185). Dla takiego badacza to, co dzieje się lokalnie, jest tylko pretekstem do realizacji egoistycznego celu realizowanego „gdzie indziej” (podwójne dystansowanie). Tak skonstruowany „obcy” antropolog okazuje się już tylko negatywnym bohaterem, na którego tle działania odwrotne będą musiały być postrzegane pozytywnie. Nawoływaniom, aby antropolog stał się obecnie „agentem zmiany” (Willigen 2002: 8), automatycznie przypisuje się więc pozytywne konotacje, jednocześnie negatywnie naznaczając krytyków jako antropologów reakcyjnych.

Aktywiści chcą, aby traktować antropologię jako obrończynię wolności i równości:

Powinniśmy także wskrziesić ducha Malinowskiego – jak to poetycko określił Peter Skalnik we wstępie do zbioru esejów o rozwoju antropologii w postkomunistycznej Europie Środkowo-Wschodniej – i skorzystać z dokonań społecznej antropologii anglosaskiej, przezwyciężyć instytucjonalne podziały i wprowadzić rodzimą antropologię w krąg międzynarodowej debaty oraz, co może jeszcze ważniejsze, w rodzimy dyskurs publiczny, uczynić z niej część krytyki społecznej – jakże potrzebnej w kraju, gdzie mamy do czynienia z udokumentowanym 20% bezrobociem, gdzie niebezpiecznie dużym poparciem cieszy się radykalna prawica, gdzie dyskryminacja ze względu na rasę, narodowość, płeć, orientację seksualną oraz stan majątkowy (żeby nie powiedzieć klasę) jest tak powszechna, że przestajemy ją zauważać (Kościańska 2004).

Antropolodzy podążający tym nurtem podejmowali swoje badania nie w celu zrozumienia i udostępnienia rozumienia innym, ale by walczyć z kulturowymi formami życia, na które nie wyrażali zgody, chcąc te formy zastąpić innymi, dokonać zmiany społecznej (Baer 2004: 24). Antropologia powinna być zatem dostarczycielką argumentów dla działań politycznych mających na celu na przykład demokratyzację i liberalizację społeczeństw Zachodu. Autorzy wyznają, jak widać, pogląd ewolucjonistyczny o swoistym zdeterminowaniu procesu zmian – zmiana jest kierunkowa i oznacza rozwój koniecznych instytucji. Bez tych instytucji, w opinii antropologów pragnących aktywnie zmieniać społeczeństwa, są one w pewien sposób niepełnowartościowe. Niestety, jest to powielenie najgorszych cech współczesnych dyskursów rozwojowych intensywnie pracujących na utrwalanie postkolonialnego porządku świata, z jego „wiedzzącymi, jak ma być”, centrami i peryferiami oczekującymi, według centrum, na interwencji.

Ryszard Vorbrich zauważa, iż współczesny dyskurs rozwojowy zachował wiele ze stereotypowych, schematycznych ujęć typologizujących społeczeństwa i kultury. Wchłonął i emanuje – choć w zamaskowany sposób – frazeologią poprawności politycznej, dychotomicznymi klasyfikacjami w rodzaju: rozwinięty – nierozwinięty, cywilizowany – niecywilizowany, oświecony – nieoświecony (Vorbrich 2013: 239; por. też: Bloch 1998: 239).

Konwencjonalne ramy badań i raportów rozwojowych zasadniczo powołują się na te same stereotypy leniwych, nieudolnych czy zepsutych tubylców, których trzeba nauczyć samowystarczalności, z jakimi spotykamy się w dziewiętnastowiecznym dyskursie kolonialnym. Czy to przez zwiększanie zależności od sił rynkowych, czy też przez tłumienie krytyki politycznej, niegroźne na pozór czy wręcz z założenia dające swobodę zamiary agencji rozwoju w praktyce najczęściej wywołują kiepsko kamuflowane formy masowego klientelizmu, który z kolei żeruje na

istniejących już, lokalnych relacjach typu patron–klient. Antropologodzy rozwojowi – często, być może, przez nieuwagę – angażują się w rozszerzanie na obszary Azji, Afryki i Ameryki Południowej projektu transformacji kulturowej, ukształtowanego, ogólnie mówiąc, przez doświadczenie kapitalistycznej nowoczesności, często jednak wspomagają ich w tym projekcie także lokalni aktorzy społeczni, tak samo dający wyraz swym niegroźnym intencjom – na przykład w formie paternalistycznych programów wspomagania tych, którym szczęście niezbyt sprzyja – a jednocześnie przede wszystkim skutecznie broniący własnych interesów (Herzfeld 2004: 229).

Działania na rzecz społeczności lokalnych byłych kolonii są przedstawiane w ramach oficjalnego dyskursu rozwojowego jako element naprawy niesprawiedliwości, upodmiotowienia i przezwycięzania hamujących rozwój podziałów. Ten aktywistyczny wymiar „dobrych intencji” został zawłaszczony przez infrastrukturę instytucji, niekiedy o globalnym zasięgu<sup>16</sup>, które przekształciły „pomoc” w dobrze prosperujący globalny biznes. Jej adresaci – peryferia pozostają jedynie użytecznym przedmiotem usprawiedliwiającego działania i przepływy pieniędzy w obrębie centrum. Należy się zgodzić ze stwierdzeniem, że:

[...] współczesna idea rozwoju legitymizuje aksjologiczną, kulturową i gospodarczą dominację „krajów rozwiniętych” nad krajami „rozwijającymi się”. Doszło jedynie do zdekonstruowania i zrekonstruowania oświeceniowej idei postępu. [...] W kontekście postępującej i uświadamianej globalizacji „rozwój” stał się racją bytu wielu podmiotów, instytucji oświatowych, rządowych i tzw. społeczeństwa obywatelskiego, które działają na rzecz rozwoju, można powiedzieć: istnieją dla rozwoju (Vorbrich 2013: 247).

---

<sup>16</sup> „Tutaj jako sztandarową organizację wskazać można DAC/OECD – czyli Komitet Pomocy Rozwojowej (Development Assistance Committee) afiliowany przy Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (Organisation for Economic Cooperation and Development), do którego kompetencji należy m.in. tworzenie listy krajów «rozwijających się», które kwalifikują się do otrzymywania Oficjalnej Pomocy Rozwojowej (ODA)” (Vorbrich 2013: 244).

W antropologii aktywizm też jest zawłaszczany przez tworzące się wokół idei instytucje mające skłonność do reifikacji, esencjalizacji i zamrażania swojego przedmiotu, tak aby móc wciąż wokół niego generować swój dyskurs. Tworzą się zatem towarzystwa naukowe, powstają czasopisma, są organizowane cykliczne konferencje itp. poświęcone „mnożącym się” bez końca problemom w zagarniętym przez te instytucje polu. Również ideały, na które powołują się aktywiści w antropologii, niekoniecznie są tymi, o których marzą wszystkie społeczności, które w „naturalny” sposób mogłyby być objęte antropologicznym „działaniem naprawczym”. Dembisa Moyo dowodzi na przykład, że demokracja wielopartyjna nie jest obecnie ani najbardziej pożądanym, ani potrzebnym produktem Zachodu w Afryce (Moyo 2009) – niestety, z perspektywy zesencjonalizowanego przedmiotu, jedynym ideałem jest ten wyznawany przez esencjonalizujący podmiot.

## *Public anthropology* – politycznie zaangażowana praktyka?

Co w takim razie oznacza bycie antropologiem w sferze publicznej (*public anthropologist*)? Jedną z ważniejszych prób zdefiniowania antropologii publicznej podjęła Barbara Tedlock:

Pod pojęciem etnografii publicznej rozumiem taki rodzaj badania i pisania, który bezpośrednio angażuje się w krytyczne zagadnienia społeczne naszego czasu, włączając takie tematy, jak zdrowie i leczenie, prawa człowieka i przetrwanie kulturowe, ochrona środowiska, przemoc, wojna, ludobójstwo, imigracja, bieda, rasizm, równość, sprawiedliwość i pokój. Autorzy takich prac z pasją wpisują, przekładają i wykonują swoje badania tak, aby przedstawić je szerokiej publiczności. Używają również obserwacji swojego własnego uczestnictwa, aby zrozumieć i w sposób artystyczny sportretować radość i troski życia codziennego u siebie oraz w odległych miejscach. Robiąc to, angażują oni emocjonalnie, kształcą i mobilizują do działania swojego odbiorcę. Przez etnografię publiczną rozumiem zarówno teorię, jak i praktykę. Obejmuje ona dziedziny przeżywanego doświadczenia i pamięć czasu spędzonego w terenie z jednej strony, a czas spędzony w samotności na rozważaniach, interpretacji i analizie z drugiej. Jako teoria rewolucyjna i potężna strategia pedagogiczna, etnografia publiczna tworzy miejsce, w którego ramach nowe możliwości opisywania i zmieniania świata pojawiają się razem i równocześnie (Tedlock 2010: 665).

Propozycja Tedlock jest znacznie szersza niż innych badaczy próbujących zdefiniować nowe pole badań. W hasłach rewolucyjności i chęci zmiany świata nie pobrzmiwają tu złowieszczo echa totalitarnych reżimów ani „wiedzących lepiej, jak powinno być”, naprawiaczy systemów kulturowych, brzmi raczej troska badacza o upowszechnienie antro-

pologicznej perspektywy widzenia świata i – przez to upowszechnienie – spowodowanie samoistnych zmian (choć naiwne wydaje mi się przypuszczenie, że masowo dostępna perspektywa antropologiczna kwestionująca wszelkie oczywistości byłaby zbawieniem dla świata – mogłoby się okazać, że świat samych antropologów jest miejscem nieznośnym). Ogólnie zwrot ku niespecjalistycznemu odbiorcy jest tu fundamentem – już sam ten zwrot generuje wystarczająco dużo problemów, z zasadniczym pytaniem o to, jak dokonać przekładu perspektywy antropologicznej i wyjaśnień oferowanych przez tę dyscyplinę na „język” zrozumiały przez niespecjalistów, bez rezygnacji z tego, co najbardziej wartościowe w poznaniu naukowym, a więc bez redukcji złożoności przedstawianego problemu. Oczywiście ta dyskusja toczy się w antropologii intensywnie przynajmniej od lat osiemdziesiątych XX wieku, a czasopismo „Anthropology Today” stało się jednym z głównych jej forów, niemniej w ostatnich latach zaczyna przemieszczać się w kierunku, który skutecznie rozprasza debatę, a nawet ją w pewien sposób zamyka.

Mam na myśli fakt, że u wielu badaczy starających się zdefiniować, czym jest antropologia publiczna, pojawiają się koncepcje, w których zostaje ona skorelowana z politycznie zaangażowaną praktyką. Na przykład zdaniem Carole McGranahan antropologia w sferze publicznej to nowa praktyka w obrębie dyscypliny, słabo zorganizowana, raczej pewien nieformalny trend, niezwiązany z żadną orientacją teoretyczną, trend rozumiany jako zaangażowanie w społecznie istotną problematykę, realne życiowe problemy, projekt politycznie zaangażowany (McGranahan 2006: 256). Maximilian Forte, komentując tę definicję, zauważył, że przecież nie wszystko, co określa się mianem *public anthropology*, jest zaangażowane politycznie, a bycie „istotnym społecznie” (*socially relevant*) wydaje się mało przejrzyste. W zasadzie dla różnych osób, grup, różne rzeczy są istotne społecznie.



Zgoda, ale autor posunął się nieco dalej i w przypisie dodał, że w zasadzie wszelkie nasze teorie społeczeństwa i kultury są politycznie uwikłane (Forte 2011, przypis 5). To zdanie wymaga krótkiego komentarza. Rozumiem, że w antropologii przynajmniej od lat sześćdziesiątych łączy się aspekty polityczne i interpretacyjne (Baer 2010: 17), ale czym innym jest doraźne ich łączenie wtedy, kiedy faktycznie taki zabieg ma uzasadnienie, a czym innym uczynienie z tego związku „stałego łącza”. To, co w rzeczywistości zrobił autor w tym przypisie, nazywa się narzuceniem ramy. Przypomnę, że „rama” stanowi mentalną strukturę kształtującą nasz sposób widzenia świata, wskazującą cele, określającą nasze plany, sposoby działania itd. (Lakoff 2011: xv). Użycie pojęcia „polityczności” w odniesieniu do każdej możliwej wypowiedzi w pewien sposób programuje nasze myślenie; powoduje, że pewne elementy kontekstu tworzącego znaczenie są uwidaczniane, inne pomijane. Takie użycie nie jest zatem neutralne w stosunku do tego, co stało się przedmiotem etykiety. Wytwarza przedmiot jako przedmiot szczególny w podwójnym sensie.

Po pierwsze, jako podobny do całej klasy przedmiotów, które tym pojęciem możemy oznaczyć, a jeżeli „wszystko jest polityczne”, to wszystko jest podobne. Idąc więc tym tropem, moglibyśmy uzyskać bardzo interesujący ciąg odniesień i analogii: oto bowiem George Balandier pisze, że „pierwiastek świętości zawsze jest w polityce”, a Myron Aronoff dodaje, że „religia i polityka są ze sobą nierozzerwalnie związane” (cyt. za: Lewellen 2010: 85). Oznaczałoby to zatem, że w teoriach społeczeństwa i kultury znajdziemy pierwiastek świętości oraz że są formami religii. Klasyfikacja tego typu wypowiedzi chyba nie nastroczyłaby kłopotu nawet tym, którzy z taką ochotą „wszystko” nazywają polityką. Dla porządku przypomnę, że założenie o wszechobecnym podobieństwie jest założeniem myśli hermetycznej (Eco 1994:

18–21) oraz strukturą charakterystyczną dla myślenia sprzed przełomu kartezjańskiego.

Po drugie, bez względu na to, jakie faktycznie cechy ma ten przedmiot albo jakie ujawniłyby się przy zastosowaniu innej ramy, jesteśmy zmuszeni (przemoc symboliczna, tyrania języka) przyglądać mu się w ten szczególny sposób. Szczegółność owego sposobu polega na tym, że próbując zaprzeczyć tej ramie, będziemy w jej ramach (bo przecież „wszystko jest polityczne”) posądzeni o reakcyjność, prawicowość itp. Metafora ta ustanawia więc pewną „cenzurę” – nagrody za prawomyślność (a właściwie lewomyślność), a kary za odmienne myślenie<sup>17</sup>. Ponieważ w nauce najwyższą wartością jest wolność, uważam, że „polityczność” używana w sensie, który przywołałem, tej wolności szkodzi.

Traktowanie antropologii jako politycznie zaangażowanej praktyki może się z czasem negatywnie odbić na kształceniu antropologów i ich przyszłej praktyce. Przypomnę tylko, że neurochirurg potrzebuje 15 lat wymagających studiów, obserwacji i praktyk, zanim zacznie operować. Psycholog, a więc w ramach humanistyki ten, który faktycznie ma możliwość bezpośredniego wpływu na życie konkretnych osób (co jest ambicją wielu współczesnych etnologów), zanim będzie mógł prowadzić terapię, musi nie tylko przejść przez studia, ale także kształcić się dodatkowo, być poddanym superwizji itp. My odwrotnie – namawiamy studentów na bardzo trudne, wymagające starannego przygotowania teoretycznego i pewnej praktyki badania (bo dotyczą skomplikowanych relacji międzyludzkich) jak najszybciej w procesie edukacji, wtlaczając ich w niejednoznaczną teoretycznie i metodologicznie sferę „zaangażowania” (czasem nawet politycznego).

<sup>17</sup> Przypomnę, że krytycy marksistowskiej wersji antropologii, modnej na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, narazili się na zarzuty ze strony krytykowanego o sprzyjanie imperializmowi (jakże dobrze znany argument wykorzystywany przez lata przez władze PRL wobec swoich przeciwników).

Chyba warto się jednak zastanowić, czy mają oni już odpowiednią kompetencję kulturową w obrębie własnej kultury (włączając tę profesjonalną), aby wchodzić w takie badania. A jeśli jej nie posiadają? Odpowiedź wydaje się tak oczywista, że jej przytoczenie jest aż krępujące: jeśli badacz nie ma odpowiedniej wiedzy na temat własnej kultury (włączając tę profesjonalną) lub gdy nie może działać tak, jakby tę wiedzę posiadał (przypadek funkcjonowania uczonych w porządkach totalitarnych), nie będzie w stanie przedstawić żadnej kompetentnej interpretacji i wyjaśnienia porządku tej kultury lub będzie musiał się opierać na gotowych wzorach (wierząc, że zdiagnozowały kulturę i społeczeństwo właściwie), wzorach podpowiadanych często przez ideologie (dlatego „włączanie się w walkę robotników” może oznaczać wiele różnych rzeczy, nie zawsze, z konieczności, bardzo szlachetnych – przypadek nauki w ZSRR byłby tu na miejscu<sup>18</sup>). Namawianie studentów, aby podążali tą drogą, jak to czyni na przykład Nancy Scheper-Hughes (Scheper-Hughes 2009: 3), pozbawia antropologię profesjonalizmu.

---

<sup>18</sup> Hasła, których używa Scheper-Hughes, brzmią niekiedy jak wyjęte z pierwszomajowych wieców, z tym że autorka wierzy, iż mają one tylko jedną wykładnię. Według niej przywilejem wolności akademickiej jest zaangażowanie się w narodowe i globalne walki przeciw niesprawiedliwości, wykorzystywaniu, rasizmowi, homofobii i niesprawiedliwym wojnom oraz w walki na rzecz imigrantów, mniejszości czy więźniów politycznych. Jeżeli antropologia nie może być używana jako narzędzie wyzwolenia, to po co w ogóle sobie zwracać nią głowę? – zapytuje Scheper-Hughes. Jej zdaniem antropologia publiczna może we wszystkich tych obszarach odegrać znaczącą rolę (Scheper-Hughes 2009: 3). Każdy może wierzyć w cokolwiek, ale nie można tej wiary włączać jako składnika koniecznego nauki. Przywilej, o którym pisze Scheper-Hughes, to przywilej każdego człowieka, a wolności do głoszenia poglądów naukowych nie może ograniczać do zestawu, który wymieniła, zresztą dla antropologa każde z przywołanych pojęć znaczy co innego w odpowiednich kontekstach, dlatego ich absolutyzacja ma więcej wspólnego z redukcyjnym dziennikarstwem i agitatywną publicystyką niż z antropologią.

Nie jest moim zamiarem przekonywanie, że nie powinniśmy się angażować, w szczególności jeśli tak podpowiada nam zdrowy rozsądek, „a nawet serce”, ale z jakiego powodu mielibyśmy od razu nazywać to zaangażowanie antropologią, szczególnie polityczne zaangażowanie. Moim zdaniem jest to mieszanie instytucji społecznych, co ostatecznie działa na niekorzyść antropologii, uniemożliwia zrozumienie, czym ona jest i czym są jej przedmioty. Oczywiście ten sąd opiera się na pewnej aksjologii, żeby nie powiedzieć wierze. Wypowiedział ją już Heinrich Rickert, a zaadaptował Max Weber: chodzi o rozróżnienie „sądu wartościującego” i „odniesienia do wartości”. Według Rickerta są to różne sposoby odniesienia się do rzeczywistości empirycznej. Weber uważa, że w nauce powinno się unikać „sądów wartościujących”, a bez „odniesienia do wartości” nauka staje się niemożliwa. Bez wyznawania określonych wartości nie umielibyśmy czytać rzeczywistości historycznej, nie mielibyśmy też dostępu do środków wyboru przedmiotu naszych badań (Szacki 1983: 520). Argument ten skrzętnie, choć absolutnie błędnie, wykorzystują dzisiaj zwolennicy zrównania antropologii i polityki, czyli w konsekwencji wymieszania porządków zaangażowania i nauki. Twierdzą, że skoro „nie ma nauki wolnej od wartości” (Denzin, Lincoln 2010: 28), a „oddzielenie ideologii i polityki od metodologii nie jest już możliwe, [...] praktyka naukowa nie stoi poza ideologią” (Denzin, Lincoln 2009b: 629), „wszystko jest polityczne”, w tym oczywiście praktykowanie antropologii. Argument tego typu pojawił się ze szczególną mocą w antropologii lat siedemdziesiątych wraz z publikacją *Anthropology and the Colonial Encounter* pod redakcją Talala Asada (Asad 1973). Dowodzone w niej uwikłania antropologii w umacnianie kolonialnego porządku świata, współdziałanie w kolonializmie choćby z tego powodu, że w konfrontacji świata zachodniego z Trzecim Światem to ten pierwszy miał dostęp do kulturowych informacji o drugim

i wykorzystywał je do stopniowego podporządkowywania Trzeciego Świata, wzmacniając istniejące nierówności (Asad 1973: 16). Ten sam wątek pojawił się później w pracach Edwarda Saída czy Veeny Das (Saíd 2005; Das 1994). Saíd zresztą utrzymywał, że „kultura to polityka” (Saíd 2009), a antropologia jest jedną z nauk kolonialnych pracujących na wytwarzanie i utrzymywanie dychotomicznego podziału świata na NAS i INNYCH, podziału, w którym ci INNI są odwróconym MY: skoro MY to różnorodność – INNI są niezróżnicowaną masą, MY jesteście racjonalni, INNI nieracjonalni, kierujący się emocjami i instynktem itd. Oczywiście wytwarzana w ten sposób różnica miała usprawiedliwiać ekspansję imperiów kolonialnych, które pod płaszczykiem „dobrych intencji” i „szlachetnych, wyższych celów odnowy i rozwoju” mogły swobodnie ingerować w świat tubylców na całym globie.

Warto zauważyć, że dostarczanie tego typu argumentów kolonialnemu zawłaszczaniu świata przez praktyki antropologiczne miało również swój odwrotny skutek. James Peacock zauważa bowiem, że niejednokrotnie tubylcy używali wiedzy antropologicznej, aby osiągnąć własne cele w konfrontacji z imperium, w szczególności tej, która umacniała wiarę, bardzo wyraźnie obecną po stronie imperium, w prawdę relatywizmu kulturowego. Pisze, że narody Trzeciego Świata, konkurując z sobą w formowaniu najbardziej skutecznych gospodarek zorientowanych na eksport, bardzo często u siebie narzucają reżim. Takie działania spotykają się ze sprzeciwem polityków i uczonych z Pierwszego Świata, ale rządy Trzeciego Świata bronią się, zasłaniając się argumentami antropologicznymi, w szczególności zasadą relatywizmu kulturowego, tłumacząc, że reżim jest lokalnie daną formą ludzkiego życia, dobrze dopasowaną do lokalnych systemów wartości i znakomicie nadającą się do organizacji lokalnego życia na lokalnych zasadach. Dowodzą, że

Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela stanowi produkt Zachodu, nie zawiera praw uniwersalnych, a jedynie próbę narzucenia „indywidualizmu” jako zasady porządku społecznego, jako zasady uniwersalnej, choć to zasada obowiązująca na wąskim wycinku bogatego Pierwszego Świata. Peacock przypomina, że antropologia, a raczej jej reprezentacja w postaci American Anthropological Association, w momencie stanowienia Powszechnej Deklaracji protestowała, tłumacząc, że nie uwzględnia ona relatywizmu kulturowego, że jest jego zaprzeczeniem, a był on wówczas obowiązującą „ideologią” (Peacock 2001: 130).

Wraz z rozpoznaniem znaczenia prac Pierre’a Bourdieu i Michela Foucaulta przez etnologów stało się jasne, że antropologia to teren społeczno-kulturowy, który zawiera w sobie nierówną dystrybucję władzy – zarówno w wymiarze globalnym, jak i w ramach układu instytucji i ról ich uczestników, w wymiarze „wewnątrz-kulturowym” (Eriksen 2009: 48; Ortner 1984), z własnymi hierarchiami dostępu do niej itd. Foucault uważał, że:

[...] dyskursy nauk, w ogóle dyskursy, w których formuje się i jest przekazywana wiedza, tracą swoją uprzywilejowaną pozycję; tworzą wraz z innymi praktykami dyskursywnymi kompleksy władzy, stanowiące pewną dziedzinę przedmiotową *sui generis*. Trzeba teraz, na podstawie wszystkich typów dyskursów i form wiedzy, wykryć techniki ujarzmiania, wokół których skupia się zawsze dominujący kompleks władzy, panuje, a wreszcie zostaje wyparty przez następny kompleks (Habermas 2011: 307).

Gorliwie zabrali się do tego zadania liczni badacze w antropologii. Zaczęto mnożyć pola oddziaływania władzy na tę dyscyplinę (w relacji badacz-badany, w tekstualnej przemocy słowa pisanego nad faktycznym słowem dialogu wypełniającego antropologiczne „spotkanie” itd.), przypominać, że jako badacze jesteśmy zawsze „uwikłani” w określoną dynamikę „polityczną” (Herzfeld, Kościańska 2010), okre-

ślona grę władz, które są nie do uniknięcia, a próby opisywania i wyjaśniania określonych porządków kulturowych bez uwzględnienia tego wymiaru „uwikłania” nazywać podtrzymywaniem fikcji (Rosaldo 1993: 37).

Problem antropologii jako formy dominacji ma swój bardzo praktyczny wymiar, któremu – jak sądzę – warto się w tym momencie przyjrzeć, aby się zastanowić, czy faktycznie jednostronna relacja władzy jest w antropologii perspektywą nieusuwalną.

## Sposoby artykulacji potocznych doświadczeń a porządek doświadczenia wymuszony praktyką etnograficzną<sup>19</sup>

Etnograf jedzie w teren po materiał. Materiał naukowy etnologii to przede wszystkim obserwacje, przemyślenia i doświadczenia badacza oraz spisane treści rozmów, wywiadów, wyimki z literatury dotyczącej danego „terenu”. Mają one za zadanie przede wszystkim pozwolić na rekonstrukcję „oddolnych doświadczeń” interesujących nas społeczności. Te doświadczenia niekiedy w literaturze antropologicznej utożsamia się z pojęciem tubylczego punktu widzenia, ale uważam, że należy zdawać sobie sprawę z ich fundamentalnej różnicy. Pojęcie tubylczego punktu widzenia to hipostaza, obejmująca w rzeczywistości spektrum zjawisk i „punktów widzenia”, której składowe są bardzo problematyczne (Bartmiński, Niebrzegowska, Nycz 2004). Pojęcie oddolnego doświadczenia jest również nieostre, ale określa pojedyncze „punkty widzenia” i jednostkowe doświadczenia tak, jak są one dane (w uświadomiony sposób lub nie) naszym informatorom.

Doświadczenia „oddolne” nie są dane wprost, nawet uczestnikom interesującej nas zbiorowości, choć w obu przypadkach, dla badacza i „informatora”, są nie-dane inaczej. Dla badacza są dopiero „przed nim” jako cel rekonstrukcji, interpretacji i przekładu (wiedza zewnętrzna, bezcielesna, refleksyjna), dla uczestnika interesującej badacza zbiorowości stanowią przede wszystkim część bezrefleksyjnej wiedzy zawartej w codziennych działaniach i jako takie nie są dane.

---

<sup>19</sup> Inna wersja tego fragmentu została opublikowana pod tym samym tytułem w pracy zbiorowej *Humanistyka i dominacja* (Brocki 2011b).



Co więcej, wiedza ta (wewnętrznie sprzeczna i niekompletna) nie znajduje na ogół łatwej do uchwycenia reprezentacji w postaci słów, pojęć, wypowiedzi czy obserwowalnych zachowań, które wystarczy w jakiejś formie utrwalić<sup>20</sup>, aby móc je następnie zinterpretować. Z tego powodu próba realizacji celu badań etnograficznych, możliwa wyłącznie przez podążanie za tymi mało wyraźnymi artykulacjami, wymusza na etnologach konieczność odwołania się do zastanego dyskursu akademickiego i zapośredniczenie potocznej, wcielonej w praktykę wiedzy właśnie przez ten dyskurs. Jak ujął to Clifford Geertz: „Etnograf nie dostrzega, i, moim zdaniem, dostrzec nie może tego, co widzą jego informatorzy. To, co oni widzą, etnograf postrzega – zresztą nie dość jasno – «dzięki», «przy pomocy» albo «poprzez» lub... jakkolwiek by ten proces opisać” (Geertz 2005a: 66).

Zapośredniczenie może przyjmować wiele form: od prób wtłoczenia artykulacji potocznych doświadczeń w ramy teoretyczne zupełnie od nich niezależne aż po próby „oddania głosu” naszym informatorom. Obie skrajności, bez względu na intencje, nie mogą przewyciężyć obcości przedstawianego świata, utrwalając jego zegzotyżowany obraz, a zatem, ostatecznie, nie realizując celu badań antropologicznych.

W dwóch przypadkach możemy też mówić, że dyskurs etnograficzny jest „hegemoniczny” w stosunku do tego, co przedstawia, jednocześnie zastrzegając, że pojęcie „hegemonia” zostało tu użyte nie w sensie dosłownym, lecz jako użyteczny skrót myślowy<sup>21</sup>. Po pierwsze, gdy podporządkowuje

<sup>20</sup> Wymienione elementy składają się oczywiście na rzeczywistość znaczkową umożliwiającą rekonstrukcję wiedzy, ale jako znaki są tylko reprezentacją częściową (zastępują coś pod pewnym względem lub ze względu na pewną cechę).

<sup>21</sup> Hegemonia bez cudzysłowu oznaczałaby, że krytyka w obrębie dyscypliny została w jakiś sposób zmarginalizowana, a inne możliwości interpretacyjne wyeliminowane – jednak z taką sytuacją w antropologii nie mamy do czynienia. Gdyby z faktu, że doświadczenia informatora są dostosowywane do form narzuconych profesjonalną kulturą badacza, czynić zarzut, iż w ten

materiał etnologiczny z góry założonej strukturze teoretycznej, ignorując sprzeczności ujawniające się w ich konfrontacji, lub gdy wąsko definiuje ten materiał, na przykład ograniczając się do zapisu rozmów (języka) i powierzchniowych obserwacji. Ponieważ obecnie autorytet badań w naukach społecznych oparty na metodach jakościowych spoczywa w największej części na wywiadach (drugi model), lub w inny sposób wywoływanych narracjach, wydaje się, że tak zdefiniowana hegemonia jest nie do uniknięcia. Faktycznie, w wyniku zawężenia, które jest założone z góry przez podporządkowanie się rygorowi metodologicznemu nakazującemu skupić się na przykład na warstwie językowej, nie otrzymujemy zrozumiałej rekonstrukcji „oddolnego doświadczenia”, czyli takiej wersji wiedzy, którą moglibyśmy uznać w określonych i wyjaśnionych warunkach za sensowną. Otrzymujemy natomiast rekonstrukcję przeświadczeń badacza zderzonych z deklaracjami informatora, często deklaracjami wytworzonymi w konfrontacji z badaczem, lub – jeżeli źródłem danych są „obiektywne” dane językowe – deklaratywną, ogólną normą utrwaloną w języku. Realne zachowania oraz strategie działań okazują się w tej perspektywie niewidoczne. Wiemy zatem, jak powinien się zachowywać członek danej społeczności, ale faktycznych, dokonywanych przez niego wyborów określonych zachowań nie potrafimy wytłumaczyć, jeżeli nie odpowiadają przewidywanej normie. Tutaj pojawia się problem, ponieważ norma językowa jest dostępna bardzo szeroko (powszechna), a faktyczne działania rozgrywają się w ograniczonych społecznie przestrzeniach. Może zatem etnografia mówienia (Hymes 1980), socjolingwistyka (Gumperz, Hymes 1972) czy etnopragmatyka (Goddard 2006), oferujące skontekstualizowane

---

sposób totalnie zawłaszcza się czyjś świat, to można by przeoczyć, że często dopiero ta praktyka ten świat ujawnia, ponieważ w inny sposób nie jest on dany nawet samym informatorom.

badania nad pragmatyką języka, mogą przewyciężyć ten problem i uwolnić nas od brzemienia hegemonów?

Otóż, jak przekonuje Maurice Bloch (Bloch 1998), nie do końca. Wiedza nie znajduje bowiem pełnego odbicia w języku, nie jest też w całości porządkowana w ramach językowych, a jej reprezentacje językowe tylko częściowo są z nią zgodne (por. też: Geertz 2005a: 81–100). Z tego powodu jej rekonstrukcja musi się opierać na czymś więcej, czyli –według Blocha – na „obserwacji uczestniczącej”, a więc obserwacji faktycznych postaw i zachowań realizowanych w codziennych interakcjach, ale bez porzucenia językowych artykulacji wiedzy.

Oczywiście taki bardzo ogólnie zarysowany program można odnaleźć w wielu bardzo ogólnych podręcznikowych wprowadzeniach do antropologii. Skąd zatem rozbieżności w jego realizacji? Z różnej interpretacji poszczególnych członów podobnych definicji oraz branych pod uwagę założeń akademickiego dyskursu porządkującego „materiał etnologii”. Różnice tkwią zatem, po pierwsze, w sposobach określania, co w danych okolicznościach można uznać za reprezentację wiedzy (tu też należałoby określić, czym ona faktycznie jest) i na podstawie jakich kryteriów powinniśmy decydować, że oto dany zespół reprezentacji wystarcza na jej rozumienie (tu różnica sprowadza się do określenia tych, którzy mają te kryteria stanowić: sam badacz czy badacz wspólnie z badanym); po drugie, na ile dyskurs akademicki, jako składowa doświadczenia badacza, w konfrontacji ze światem doświadczeń jego „informatora”, zmienia tę wiedzę w reprezentacje podporządkowane relacji badacz–badany (dominację badacza), wymuszając przekształcenie „naturalnego” trybu funkcjonowania wiedzy informatora w tryb dla niego „nie-naturalny” (podczas rozmowy z badaczem lub wywiadu).

Zauważmy, że część pozyskiwanych przez nas informacji wygląda na niezwiązaną z przedmiotem naszych zainteresowań, gorzej – w sytuacji konkretnego pytania pa-

dającego w trakcie konwencjonalnego wywiadu odpowiedzi mogą się wydawać zupełnie nie na temat. Na przykład rozmawiam o wypadkach drogowych w pewnej okolicy i nagle mój rozmówca wtrąca, że jego szwagier też niedawno „poo-szedł”. Naturalnie starałem się dopytać o wypadek, ale okazało się, że nie zginął w wypadku, a umarł na raka. Dlaczego takie wtrącenie? Jakie ma znaczenie ów fakt w tym kontekście dla mojego rozmówcy? Gdyby to był odosobniony przypadek, można by go zignorować, ale liczba i kierunek tego typu przeskoków każą bliżej przyjrzeć się temu, co i w jaki sposób pojawia się jako ważny wątek rozmowy w obecności antropologa oraz kiedy uznajemy, że dana wypowiedź jest znacząca. Porządek doświadczenia konfrontuje się tu z potocznymi inferencjami i oczekiwaniami badacza. Mamy dwa wyjścia: albo ten porządek zignorować i uznać, że informator nie rozumie pytania lub w inny sposób nie chce się podzielić wiedzą w interesującym nas zakresie (wykluczenie, pierwszy model hegemonii), albo uznać, że komunikuje się z nami według zasad, których jeszcze nie rozpoznaliśmy i nie do-obszserwowaliśmy. Należy jednak pamiętać, że w ramach tych zasad może istnieć i taka, dla której nadrzędnym celem komunikacyjnym jest podtrzymanie kontaktu, bez względu na wymienianą treść (ta może się zmieniać w toku rozmowy wielokrotnie, niektóre wątki mogą być przerywane, aby po jakimś czasie powrócić). Część wypowiedzi należy zatem potraktować jako sposób uczestniczenia w dialogu, a nie świadectwo (artykulację) doświadczenia.

To elementarz etnografii, ale pojawiały się w historii antropologii pomysły, związane między innymi z postrzeganiem dyskursu naukowego jako dyskursu dominacji, aby pozwolić przemówić „tubylczemu punktowi widzenia” poza ramami akademickiej antropologii lub przy minimalnym oddziaływaniu jej dyskursu. Te pomysły są obecne zarówno w „naiwnym etnograficznym realizmie”, w scjentyzmie „klasycznej” amerykańskiej antropologii kognitywnej, w et-

nografii dialogicznej czy inspirującej w ostatnich latach wielu etnologów socjologii Normana Denzina. We wszystkich przypadkach zakłada się, że oddolne doświadczenia mogą być dostępne jako mowa nieskonwencjonalizowana, chociaż w rzeczywistości nią nie są.

Środowiskiem, w którym pozyskuje się wszelkiego typu „narracje”, wypowiedzi, jest bezpośrednia interakcja, a ta narzuca określone konwencje, co nie znaczy, że „materiał” uzyskany przy zastosowaniu różnych konwencji (na przykład ustrukturyzowanego wywiadu czy luźnej rozmowy) z konieczności znacząco musi się różnić, co za moment postaram się wykazać. Interakcja wprowadza element nieprzewidywalności w badanie – wywiady są przez to wyjątkowe, trudne do parametryzacji lub – według etnometologów – w ogóle nieparametryzowalne. Wokół tego faktu narodził się mit „naturalności” narracji, gdy jest tworzona przez uczestnika danej społeczności spontanicznie, bez udziału badacza, i pogwałcenia tej naturalności przez interwencję za pomocą obecności i prób prowadzenia wywiadów. Socjolingwista William Labov określił zatem sytuację badacza jako paradoksalną, ponieważ chce on pozyskać „narracje” tak, jak pojawiają się w ich „naturalnym” kontekście, czyli bez obecności badacza, ale jednocześnie nie może ich w ten sposób pozyskać (Labov 1972: 209; Speer 2002). Wraz z podobnymi twierdzeniami, które licznie zaczęły się pojawiać w różnych nurtach badań jakościowych w naukach społecznych (szczególnie tych inspirowanych etnometodologią), zaczęła się utrwalać mit „naturalnej rozmowy”, której odwrotnością miał być „wywiad”, oraz mit naruszającej porządek dyskursu obecności badacza – najlepiej zatem, aby tę obecność zminimalizować. Wywiad przestał być postrzegany jako wartościowy porządek interakcji, a jedynie przeszkoda w pozyskaniu wartościowego materiału. Zaczęto powtarzać, że tylko informator potrafi dotrzeć do własnego doświadczenia i wyrazić je – uprzywilejowano wszelkie formy nar-

racji autobiograficznych, przypisując im jednocześnie status „mowy nieskonwencjonalizowanej”. Nie od dziś jednak wiadomo, że tego typu narracje należy traktować jako konwencje przedstawiania. Paul de Man uważa, że:

[...] przedsięwzięcie autobiograficzne może samo tworzyć życie, decydować o nim i że wszystko, co autor czyni, podyktowane jest technicznymi wymogami portretowania samego siebie, a zatem że określają to – we wszystkich aspektach – możliwości obranego przezeń środka wypowiedzi. [...] Przyjmujemy, że mamy do czynienia z mimesis, a przecież mimesis to tylko jeden z wielu trybów figuratywności; czy więc to odniesienie decyduje o figurze, czy też może odwrotnie: złudzenie odniesienia jest nie korelatem struktury figury, inaczej mówiąc, już nie wyraźnie i po prostu odniesieniem, lecz czymś bardziej pokrewnym fikcji, która jednak sama może do pewnego stopnia stwarzać odniesienia? (de Man 2000: 108).

Mamy więc do czynienia z typem narracji przynależącym do danych na temat terażniejszości: „Pamięć nie zachowuje przeszłości, lecz dostosowuje ją do obecnie panujących warunków, [...] zawsze zaczyna się od odbicia terażniejszości i biegnie w tył czasu” (Hastrup 1997: 24).

Pokusa, żeby uprzywilejowywać autobiografizm i mowę niezależną jako lepsze reprezentacje wiedzy, skutkuje przyrostem tego typu narracji wplecionych w wypowiedzi naukowe. Faktycznie, mowa niezależna daje czytelnikowi większe poczucie obcowania z oryginalnym „sensem”, będąc niejako jego metonimiczną reprezentacją, dlatego dominuje w antropologii dialogicznej, a wraz z interpretacyjnym komentarzem jest częstym elementem bardziej konwencjonalnych wypowiedzi etnograficznych. Oto kilka przykładów:

Zaczął od nieoczekiwanego stwierdzenia:

– KobiECE usta są materiałem do tkania.

I przywołał naukę Siódmego Nommo, który przebywając pod ziemią, otwierał do słońca swe usta-mrowisko, z którego wychodziły nici osnowy.

- Spiłowane w szpic zęby to zaostrome zęby Nommo, pomiędzy którymi przechodziły nici. Miedziany pierścień w dolnej wardze jest motkiem nici. Cztery pierścienie (cyfra kobieca) w skrzydełkach nosa tworzą belkę warsztatu tkackiego, a wisiorzek z paciorków zdobiący przegrodę nosową jest osiłą (Griaule 2006: 114).

- Jak pani myśli, dlaczego on został radnym?

- No bo... więcej ludzi ze wsi było, było trochę takich od nas - no, to takie prywatne sprawy już, nieporozumienia, no to też poszli celowo głosować za tamtym, żebym ja nie przeszła, no i tak już się stało, niestety.

- Te rozmowy, które pani prowadziła, to były tak z każdym z osobna, czy jakieś zebranie było?

- Tak, zebraliśmy się. No, jest grupa ludzi takich, co w ogóle nie przychodzą na zebrania - no każdego ma coś w sobie, różne charaktery, no niestety" (Malewska-Szałygin 2002: 160).

Często wypowiedź informatora jest prezentowana bez rekonstrukcji kontekstu jej uzyskania:

A jest tu taka brzózka, co do której teraz to ja już nie trafię, ale często tam chodziłam, jak młoda byłam. To było tak, że była tu jedna młoda Żydówka. A piękna z niej była dziewczyna, co to się śmiała ciągle. A wojna była i przyszli Niemcy, złapali ją i na posterunek. Tam ją trzymali, a potem do lasu ją zawieźli. Zabili ją tam i zakopali. A potem tam brzózka wyrosła (Górny 2003: 74).

Przykłady przytoczone powyżej znacznie się różnią pomimo obecności „obcego słowa” jako słowa autonomicznego. Fakt, że raz pojawia się ono jako element bezpośrednio przytoczonej rozmowy, innym razem jako słowo przystosowane do czytelniczych przyzwyczajzeń docelowego czytelnika czy ilustracja też, które sformułował etnolog poza interakcją, nie wpływa zasadniczo na jakość przekładu świata, którego dotyczy etnograficzny tekst, wpływa jedynie na to,

co z tego procesu przekładu staje się jawne i na ile czytelnik jest włączony w proces wytwarzania wiedzy.

W większości prac etnologicznych „cudze słowo” występuje jednak w postaci mowy zależnej lub pozornie zależnej (choć są oczywiście prace, które ograniczają się niemal wyłącznie do „słów etnologa” lub stanowi ono ich zasadniczą treść), która także stwarza wrażenie autentycznego kontaktu. Ograniczę się tu do zacytowania, celem ilustracji, zaledwie kilku krótkich przykładów:

W plemieniu *Akar-Bale* pewien mężczyzna powiedział mi, że oddech (*ig-peti*) umierającej osoby unosi się do nieba i staje się duchem (Radcliffe-Brown 2006: 178).

Nuerzy powiadają, że Bóg jest wszędzie, jest „jak wiatr” i „jak powietrze”. [...] Zapytani, jak powstały rzeczy, jak stały się tym, czym są, Nuerzy odpowiadają, że Bóg je uczynił albo że dzięki Jego woli stały się tym, czym są” (Evans-Pritchard 2007: 76, 78).

Moja informatorka powiedziała, że nowicjuszy, zarówno chłopców, jak i dziewczęta, zabrano do długiego, zadaszzonego, lecz pozbawionego ścian szałasów zwanego *izembi*. Starszy mistrz ceremonii, zwany Samazembi („ojciec *mazembi*”), wziął motykę i wykopał rów wewnątrz szałasów” (Turner 2006: 76).

Usłyszeliśmy, że jesteśmy amerykańskimi profesorami, że rząd potwierdził naszą wiarygodność, że przyjechaliśmy tu, by badać kulturę, i mamy zamiar napisać książkę, by Amerykanie mogli się czegoś dowiedzieć o Bali (Geertz 2005b: 465).

Powyższe przykłady pokazują, że ten tryb prezentacji cudzego słowa występuje w etnografii powszechnie i nie różnicuje odmiennych nurtów teoretycznych. Symetria rzeczywistości i przedstawienia, jaką uzyskuje się w ten sposób, jest nie mniej pozorna lub nie mniej realna niż ta, którą uzyskuje się, korzystając z innych środków perswazyjnych. W zakresie uwiarygodnienia kontaktu, zaświadczenia jego autentyczności, co ma służyć jako instancja uprawdopodobniająca antropologiczną opowieść, jest to jednak środek zde-



cydowanie mocniejszy niż narracja pozbawiona „obecności” konkretnego informatora. Nic ponad to.

Zaprezentowane przykłady pokazują także, że choć „mowa zależna” może występować w funkcji „mowy niezależnej” wyłącznie jako jej wariant stylistyczny, to są przypadki, kiedy trudno dociec, jaka była sytuacja wyjściowa, do której mowa zależna nawiązuje – zatem gdy nie stanowi już prostego ekwiwalentu mowy niezależnej. Może być na przykład pewnym streszczeniem całej sytuacji komunikacyjnej lub dłuższych wypowiedzi albo zawierać elementy, których brakowało w tej sytuacji, a które zawierają wyjaśnienia i interpretacje badacza. Co więcej, mowa zależna ma tę właściwość, że w przeciwieństwie do cytowania bezpośredniego tworzone na jej podstawie relacje dotyczące tego samego zdarzenia komunikacyjnego mogą się znacznie różnić. Sprzyja temu fakt, że wykorzystujemy ją, gdy chcemy zawrzeć relację odnoszącą się do całego zdarzenia komunikacyjnego, a nie tylko wymiany zdań, konkretnego dialogu. Zatem ilość informacji, którą w niej mieścimy, jest znaczna i stąd możliwe warianty w cytowaniu. Mowa zależna wydaje się też w pewnym zakresie niedookreślona ze względu na to, że niekiedy trudno zdecydować, czy przytaczane myśli, twierdzenia i interpretacje są autorstwa badacza, czy jego informatora (por. Sperber 1985: 16–20; Clifford 2000: 55–59).

Jak wcześniej wspomniałem za Maurice’em Blochem, żadne świadectwa językowe nie wystarczą więc, aby zrozumieć, co jest przekazywane w trakcie interakcji – należy wszystkie jej elementy potraktować jako części większej całości. W ramach tej interakcyjnej całości wypowiedzi reprezentują pewne style i gatunki, zachowania są częścią konwencji zależnych od aktualnie definiowanych ról i pozycji uczestników interakcji i mogą w trakcie tej interakcji podlegać zmianom.

Pytania i odpowiedzi pojawiające się jako elementy dowolnej rozmowy, dialogu lub wywiadu muszą być zatem potraktowane nie tylko jako gatunek (Witosz 2001: 24), ale

także jako gatunek dostosowany do definicji sytuacji (Wortham i in. 2011). Pojawiające się w ramach interakcji treści są zgodne z tą definicją, ale nie odzwierciedlają „faktycznych” przekonań. Faktyczne przekonania nie istnieją zresztą jako gotowe wyobrażenia do aktualizacji w odpowiedniej sytuacji. Jako takie występują jedynie elementy wiedzy potocznej przynależne do wiedzy ogólnej, utrwalone w postaci powiedzeń, frazeologizmów, rytualizmów itp. (Awdziejew 1992). Nie jest jednak tak, że treści wypowiedzi, narracje na pewien wąsko zarysowany temat zmieniają się radykalnie w momencie przełączania się na inny tryb wypowiedzi lub gdy od początku są częścią różnego typu interakcji. Ostatnie badania socjolingwistyczne wskazują, że obojętnie, czy mamy do czynienia z luźną rozmową, czy dość formalnym wywiadem, jeżeli temat jest dobrze ugruntowany w świadomości informatora, to treść pozostaje względnie niezależna od przyjmowanych ról, pozycji w relacji badacz-badany (Koven 2011).

Podsumowując, chcę zwrócić uwagę, że sposoby artykulacji potocznych doświadczeń są, albo raczej – w przypadku większości samoświadomych i kompetentnych badaczy – mogą być względnie niezależne od form, jakie narzuca praktyka etnograficzna. Zarówno sam tryb prowadzenia badań (wywiad, luźne rozmowy), jak i sposoby przedstawiania interakcji nie muszą z konieczności deformować ani „zawłaszczać” świata doświadczeń informatorów. Jeżeli mamy do czynienia ze świadomym, rozumiejącym współuczestnictwem w interakcji (absolutnie nie mam na myśli praktyk pozornie demokratyzujących relację badacz-badany, jakie proponuje Lassiter), wtedy owe tryby pozostają narzędziami przekazu, a nie zniewalania.

Perspektywa „polityczna” wydaje się zatem szczególnie obecna tam, gdzie badacz chce ją włączyć jako istotny element nie rzeczywistości, ale swojego względem niej planu. Wtedy faktycznie dostrzega niemożność uwolnienia się od wartoś-

ciującego politycznego stanowiska, co prowadzi do zrównania „prywatnych iluzji” z dyskursem nauki, a formuła, że „wszystko jest polityczne”, nabiera osobistego znaczenia.

Terry Eagleton w jednym z wywiadów bardzo celnie odniósł się do hasła, że „wszystko jest polityczne”, tłumacząc, że nie wie, czy Edward Said wierzy, iż kultura i polityka są tym samym, ale on osobiście zdecydowanie odrzuca takie utożsamienie. Kultura to według Eagletona szczególnie sposób życia i choć każdy z takich sposobów jest subtelnie uwikłany w relacje władzy, nie da się ich wszystkich zredukować do stosunków władzy. Nadmierne, ekspansjonistyczne używanie pojęcia polityczności, choćby w zawołaniu, że „wszystko jest polityczne”, może prowadzić do jego semantycznego opróżnienia (Eagleton, Said 2006).

W skrócie: ci, którzy pragną zrównania antropologii i polityki, błędnie zakładają, że skoro neutralność aksjologiczna nauki, jej pełna obiektywność, stanowi nieosiągalny ideał, może nawet z ich punktu widzenia nieidealny, to jedynym rozwiązaniem jest podążanie za jedynie słuszną ideologią i wzmacnianie polityki aksjologicznie uprzywilejowanej w ich systemie wartości. Inne wnioski, pod którymi bardzo chętnie się podpisuję, wyprowadza z tych samych przesłańek Weber. Otóż twierdzi on, że faktycznie postulat obiektywności nauk społecznych i neutralności aksjologicznej nie ma zastosowania na poziomie formułowania problemu badawczego, że uczoney – starając się dokonać wyboru tego, co ważne, a co nie – musi się odwołać do systemu wartości i w tym akcie nie ma żadnej konieczności, żadnego wyższego przymusu, który wskazywałby właściwy system, jest to wybór arbitralny.

Żadne fakty społeczne nie są ważne same przez się, lecz tylko przez swe powiązanie z naszymi wartościami. Dlatego we wstępnej fazie postępowania badawczego postawa uczonego nie różni się zasadniczo od postawy zwykłych ludzi, którzy dokonują wy-

borów, nie rozporządzając żadnymi obiektywnymi kryteriami. Rzecz jednak w tym, że uczony – dokonując tego rodzaju wyborów – nie zgłasza akcesu do żadnej ze zwalczających się grup, nie opowiada się za żadnym partykularnym ideałem, akceptując jedynie ideał uniwersalnej prawdy naukowej. Wyodrębnia swój przedmiot studiów, zajmuje wobec niego stanowisko analogiczne do stanowiska uczonego-przyrodnika. Badając rzeczywistość historyczną „[...] nauka empiryczna – powiada Weber – nie może nikogo pouczać o tym, co powinien, lecz jedynie o tym, co może i – w pewnych warunkach – czego chce”. Nauka pyta, jakie cele ludzie sobie stawiają, jakie są adekwatne środki techniczne, a także szanse, osiągnięcia tych celów, jakie są skutki uboczne bądź „koszty” realizacji określonych projektów itd. Nauka zajmuje się również kwestią wewnętrznej konsekwencji wyznawanych przez ludzi ideałów i pomaga „[...] pragnącemu w uświadomieniu sobie ostatecznych aksjomatów leżących u podłoża zawartości jego pragnienia, ostatecznych kryteriów wartości, które nieświadomie przyjmuje lub przyjmować by musiał dla zachowania konsekwencji. Przywieść do świadomości te ostateczne kryteria manifestujące się w konkretnym sądzie wartościującym stanowi jednak zapewne kres tego, co może zdziałać bez wkraczania na teren spekulacji”. Krótko mówiąc, nauki społeczne jako nauki o kulturze zajmują się ludzkimi sądami wartościującymi, ale same ich nie wydają, pozostając w tym sensie wolne od jakiegokolwiek stronniczości, jeśli nie liczyć tej, która polega na arbitralnym w końcu wyborze przedmiotu zainteresowania przez odniesienie go do wartości (Szacki 1983: 521).

## Antropologia jako krytyka społeczna

Problem „antropologii jako krytyki społecznej” wraca i krąży pośród kwestii poruszanych dotąd nieustannie. Antropologia ma wytwarzać wiedzę użyteczną, zgodnie zresztą z tym, do czego przymusza ustawodawca, a wartość tej wiedzy ma być mierzona jej wkładem w „pozytywne” (z czyjego punktu widzenia?) zmiany w przestrzeni społecznej. Nie twierdzę, że ma wytwarzać wiedzę bezużyteczną, ale „użyteczność” też nie należy do kategorii oczywistości, o czym za moment. Antropolog ma zejść z „akademickiej wieży z kości słoniowej”, rozpoznać aktualne zapotrzebowanie społeczne na interwencję, w przypadku gdy stwierdzi, że jego wiedza nie jest z tym zapotrzebowaniem spójna, dostosować się doraźnie do zapotrzebowania i zacząć służyć usprawnianiu tych praktyk społecznych, które zostały wskazane, albo – gdy sam rozpoznaje i wskazuje problemy – jego wiedza ma być elementem krytyki społecznej (*social critique*), w rezultacie ma służyć temu samemu celowi – „pozytywnej” zmianie (por.: Howell 2010: 272).

Ruth Bleier udowadniała, że zasoby, którymi dysponują nauki społeczne, są zbyt wąskie i niewystarczające, żeby mogły być używane do zaspokajania naukowej ciekawości. Proponuje ona, żeby badania społeczne zajmowały się celami naprawczymi. Powinny dążyć do realizacji swojej autentycznej funkcji – do rozwiązania jakiegoś problemu, do lepszej dystrybucji zasobów (Denzin, Lincoln 2010: 666).

Twierdzę, że jeśli zamkniemy się w paradygmacie użyteczności (dosłownie: wiedza jest dobra, gdy jest użyteczna), zrodzą się kolejne problemy (dość zresztą oczywiste).

Kto i dlaczego decyduje, że w danym momencie coś jest użyteczne i szczególnie społecznie ważne? Kto zyskuje, kto traci na określonej decyzji? (Forte 2011; Herzfeld 2004: 238; Herzfeld 2010: 259; Nader 1969: 297). Dlaczego też przyjmujemy za oczywisty fakt, że społeczna ważkość sprawy czy użyteczność odsyłają do grup mniejszościowych, podporządkowanych itd.? Marshal Sahlins poczynił w tym zakresie ważną uwagę, iż antropolodzy mają skłonność do zakładania, że w przypadku „ich tubylców” (*local people*) mamy zawsze do czynienia z tymi po naszej stronie barykady (Clarke 2010: 305), z niewinnymi, cnotliwymi, wrażliwymi ofiarami, żyjącymi w zgodzie z naturą i innymi (Conklin 2003) i w związku z tym mamy skłonność do utożsamiania się z ich interesami, co więcej, do uniwersalizacji tych interesów i przyjmowania postawy obrońcy oczywistości, tego, co jest ostatecznie dla nas bliskie. Może warto jednak uznać, że pozostając w ramach klasycznie rozumianego pola antropologii, która czyni obce bardziej swoim/zrozumiałym i swoje mniej oczywistym, zyskalibyśmy więcej (nie tylko antropologia mogłaby tu zyskać) przez ustanowienie dobrych relacji z tymi u władzy (nie mam na myśli jakichś form serwilizmu) i tą drogą moglibyśmy faktycznie wpływać na decyzje polityczne, ale też w duchu tej zasady można by podważyć oczywistość postaw obserwowanych u tych będących u władzy. Może też równie dobrze zająć się nie tylko próbą obrony ofiar, ale także zrozumieniem oprawców i udostępnieniem im tego rozumienia (por. Howell 2010: 274; Clarke 2010: 302, 307).

Jeśli uznamy, że powinniśmy zostawić innym, „społeczeństwu” i jego „wiedzy potocznej” decyzję określenia, czym są obecnie problemy ważne społecznie i co jest użyteczne (czyli, że są to określone interesy określonych grup dane/reprezentowane w zaproponowanej przez nich formie) (Susser 2010: 228), umieścimy wiedzę naukową poniżej wiedzy potocznej, co stanowi ruch pozornie demokratyzujący istniejące hierar-

chie wiedzy, lecz katastrofalny w skutkach. Michał Buchowski ujął to następująco:

Antropologia, etnologia nie odgrywa i nie będzie odgrywać w Polsce znaczącej roli w debacie publicznej dopóty, dopóki zajmować się będzie sprawami marginalnymi z punktu widzenia aktualnych problemów społecznych, a tak się właśnie dzieje. Nie myślę bynajmniej o tym, by nasza krytyka miała dotyczyć powierzchni zjawisk, albowiem nie ma nic bardziej zwodniczego niż potoczne sądy, które dzielają wszyscy i które wydają się niezaprzeczone. Nie chodzi o to, by wypowiadać się akurat w kwestiach bieżących, np. teczek bezpieczeństwa, które, traf chciał, stały się przedmiotem zainteresowania etnografa, ale właśnie w płaszczyźnie interesów politycznych, niestety (Buchowski 2005).

Beth Conklin, podążając tropem tego samego dylematu, pyta: „Jeśli używanie naszej pracy do «uwłasnowolnienia»<sup>22</sup> jest celem antropologii zaangażowanej, czy oznacza to, że powinniśmy dostosować nasze plany badawcze i wypowiedzi do wizji, jakiej oczekują od nas określone aktywiści czy rzecznicy określonych grup?” (Conklin 2003). Niestety, wpływowi przedstawiciele „Public Anthropology” są adwokatami właśnie takiej postawy. Robert Borofsky pisze wprost, że powinniśmy ruszyć poza definiowane w ramach dyscypliny kwestie i dotrzeć do problemów ważnych dla innych, dla świata (Borofsky 2011). Retorycznie pyta:

Co by się stało, gdyby antropologów osądzać nie w kategoriach liczby wyprodukowanych książek akademickich, ale pragmatycznej efektywności ich analiz – do jakiego stopnia wpływają na debatę publiczną, na wskazanie i rozwiązanie poważnych problemów społecznych, którymi zainteresowane są szersze kręgi odbiorców? Szacowanie wartości prac antropologicznych w ten

---

<sup>22</sup> W oryginale jest *empower marginalized people*, ale użyłem w tym miejscu formuły zaproponowanej przez Terry’ego Turnera – „uwłasnowolnienie” (Turner 2010: 375), ponieważ najlepiej oddaje istotę tego, o czym pisze Beth Conklin.

sposób wpłynęłoby na zainteresowanie się tą dyscypliną czytelników spoza antropologii (Borofsky 2011).

W tym wypadku autor nawet nie ukrywa, że jakość wiedzy naukowej powinna być mierzona natężeniem oklasków szerokiej publiczności – przerażająca perspektywa.

Ten „efekt” był *de facto* już „przeżyty” w latach pięćdziesiątych w wielu krajach socjalistycznych, z ZSRR na czele, gdy nauka została podporządkowana ideologii, gdy miała służyć „określonym interesom określonych grup”, i dla wiedzy naukowej nie było to najlepsze. Powinniśmy zatem raczej obawiać się perspektywy pozyskiwania i interpretowania danych w zależności od ich możliwej użyteczności, na przykład na ile byłyby wartościowe w krytyce społecznej, ponieważ w dłuższej perspektywie taka postawa zagrozi swobodzie artykułowania naszych własnych badawczych intuicji/spostrzeżeń/generaliacji, szczególnie gdy mogłyby się wydawać społecznie bezużyteczne lub – co gorsza – szkodliwe społecznie. Dziś powinna dziwić i niepokoić chęć gromadzenia danych pod kątem ich ewentualnej użyteczności w krytyce społecznej, nie tylko dlatego, że wygląda na to, iż zanikła zwyczajna, bezinteresowna ciekawość naukowa, ale także z tego powodu, że może zagrozić w dalszej perspektywie wolności wyrażania własnych intuicji badawczych, w szczególności tych, które miałyby ambicje uogólnień teoretycznych, a które mogą być zwyczajnie bezużyteczne lub wręcz „szkodliwe społecznie”.

Antropologiczna interpretacja jest ingerencją, transformacją, tłumaczeniem, ale formułowanie celu badań jako przekształcania rzeczywistości społecznej tak, aby osiągnąć inny cel niż rozumienie, nigdy w tej dziedzinie wiedzy nie było obecne i nie powinno być obecne również dziś (choć presja „infrastruktury prawnej”, o której pisałem na początku, wydaje się ogromna). Proponowany przez aktywistycznie nastawionych antropologów typ ingerencji, zaangażowania



w zmianę stanu rzeczy, stanowi bowiem typ intelektualnej kolonizacji, ponieważ narzuca rzeczywistości społecznej ideologiczny gorset, tyle że w imię tej rzeczywistości. Niewątpliwie kolonizacja w każdej postaci jest zrośnięta z określoną postawą etyczną, lecz „moralny model” badań etnograficznych można uznać za podwojony (interpretacja plus zaangażowanie) proces kolonizacji, daleko etyczny, ale odległy od tłumaczenia (bo kolonizacja, nawet w tak szlachetnych celach, jak poprawa bytu badanych, utrudnia lub uniemożliwia rozumienie – jest zawsze przetrzuceniem pomostu własnej kultury ponad kulturą badaną). Nie znaczy to, że zaangażowany antropolog nie może być dobrym interpretatorem – będzie nim, ale tylko wtedy, kiedy zachowa dystans. Antropolog występujący w roli obrońcy odmienności nie jest antropologiem, tylko obywatelem, który wyraża swoje poglądy polityczne, a te nie zaliczają się do składowych poznania naukowego. Owszem, poglądy naukowe przeplatają się z poglądami politycznymi, ale nie są z nimi tożsame, co więcej, mają tym większą wartość, im bardziej pozostają od nich niezależne.

Podążanie „za głosem ludu”, za tym, co „ważne społecznie”, co w danym momencie stanowi ważny temat debaty publicznej, prowadzi antropologię do dziennikarstwa i wiąże z nim – przykłady takiej „antropologii” znajdziemy znów w Norwegii i USA – tak zwane *kronikk* i Op-Eds (Forte 2011; Howell 2010; Scheper-Hughes 2009). Zgadzam się z Nancy Scheper-Hughes w tym, że musimy być ostrożni, ponieważ głównym mankamentem „antropologii publicznej” jest jej powierzchowność – antropolog wypowiada się, nim uzyska głębszy wgląd w sprawę (Scheper-Hughes 2009: 1) – płytkie, tworzone *ad hoc* interpretacje nie są tym, czego ta szersza publiczność oczekuje od eksperta, od uczonego (jeśli się w tym duchu jednak wypowiada, uczestniczy w swoim *infotainment*). Warto zauważyć, że w dłuższym okresie

może to zaowocować bardzo groźnym dla statusu wiedzy naukowej jako wiedzy wartościowej zrównaniem w opinii społecznej tejże wiedzy z wiedzą potoczną – skoro uczony formułuje sądy łatwe, potwierdzające oczywistość (wiedzę potoczną) lub jego wypowiedzi są nastawione wyłącznie na krótkotrwały efekt, zwrócenie uwagi odbiorcy na medium, wtedy klasyfikacja tej wiedzy jest zupełnie inna, a wizerunek publiczny nauki zaczyna konkurować z programami rozrywkowymi.

Piszząc wcześniej o nurcie aktywistycznym w antropologii, przywołałem słowa Agnieszki Kościańskiej. Autorka deklaruje, że antropologia powinna w większym stopniu zostać nasycona duchem krytyki społecznej (deklarację podpisała zresztą przewrotnie brzmiącym tytułem w kontekście tego, do czego namawia: *Ku odpowiedzialności*) (Kościańska 2004). Zaczęła też szeroką dyskusję w polskiej etnologii, która ostatecznie nie zaowocowała masowym zwrotem ku „krytyce społecznej” (ponieważ antropologia zawsze „denaturalizowała” świat kulturowych oczywistości, a na zmieszanie ról antropologa i polityka słusznie nie wyrażono zgody – por. Burszta 2004), lecz poważną dyskusją nad obecnością, a właściwie nieobecnością (por. Buchowski 2005) etnologii/antropologii w przestrzeni publicznej w Polsce. Dyskusja ta ewoluowała w kierunku, jaki zdefiniowała wcześniej Barbara Tedlock (Tedlock 2010), czyli raczej popularyzacji wiedzy antropologicznej poprzez edukację czy eseistykę naukową (Burszta 2004), których faktycznie również brakuje w Polsce (co nie znaczy, że w ogóle ich nie ma).

Niestety, światowa debata o antropologii publicznej jest zdominowana przez osoby uważające przestrzeń publiczną za pole „bajkowego” zmagania się dobra ze złem. Hortense Powdermaker (amerykańska antropolożka, uczennica Malinowskiego) już we wczesnych latach siedemdziesiątych namawiała swoich studentów do angażowania się po

stronie dobra, mówiąc, że powinni „robić swoje”; jeśli czują potrzebę buntu, rewolucji, jeśli chcą przyłączyć się do walki robotników o swoje prawa albo do pozbawionych praw mniejszości, powinni to zrobić (Scheper-Hughes 2009: 3). Nancy Scheper-Hughes, która przywołała słowa Powdermaker, sparafrazowała je następująco: jeśli chcesz być antropologiem aktywnym w sferze publicznej (*public anthropologist*), to bądź, ja zawsze tak robiłam. Nie oczekuj żadnej nagrody, ale uznaj to za rodzaj wyjątkowego prawa i przywilej. Bądź wdzięczny, że wbrew biurokratycznym tendencjom ku konserwacji układu społecznego my wciąż możemy robić to, co chcemy, „robić swoje” (Scheper-Hughes 2009: 3).

Sądzę, że namawianie młodych ludzi do przyłączania się do rewolucji stanowi bardzo łatwy sposób na zyskiwanie ich uznania, ale włączanie do tego typu działań instytucji, w tym wypadku antropologii w jej wersji publicznej, jest całkowicie niezrozumiałe, a z pewnością nieodpowiedzialne. Nieodpowiedzialne, ponieważ zmienia charakter społecznych znaczeń przypisywanych tej instytucji, bez pytania tych, którzy są sygnatariuszami umowy społecznej, a więc w zasadzie przecząc fundamentowi etyki działania w ramach *public anthropology*, czyli trzymania się „faktycznych problemów życiowych” (*real life problems*). „Faktyczne” (realne) oznacza w tym wypadku te problemy, a więc pośrednio sposoby organizacji doświadczenia istniejące realnie dla podmiotów naszego badania. Realnie istnieje instytucja, która została oddelegowana do wyjaśniania, a tym samym stabilizacji systemu kultury, a niektórzy antropolodzy chcą teraz w imię ideologicznego, nienegocjowanego celu zmienić tę instytucję.



## CZĘŚĆ II



## Próby włączenia się antropologów w debatę publiczną

Wspomniałem wcześniej, że antropolodzy niekiedy uczestniczą w debacie publicznej, ale bardzo rzadko się zdarza, aby byli moderatorami tej debaty, aby to ich wyjaśnienia stawały się rdzeniem dyskusji albo żeby sami inicjowali debatę na tematy, które z punktu widzenia wiedzy antropologicznej mają szczególną społeczną wagę.

Krótki przegląd zagadnień, jakie pojawiają się na łamach czasopisma „Anthropology Today”, starającego się „trzymać rękę na pulsie współczesności”, a jednocześnie zachować wysoki standard naukowości, pozwala się zorientować, że każda z debat ostatnich lat, które inicjowali lub w które włączali się antropolodzy, korzystając z kanałów antropologicznych, to debata społecznie istotna, na przykład na temat: mobilnej tożsamości etnicznej, której mobilność jest napędzana prawem unijnym, terroryzmu Al-Kaidy w krajach subsaharyjskich, kulturowych uwarunkowań rozprzestrzeniania się AIDS na południu Afryki, korporacyjnej odpowiedzialności, roli młodzieży w obecnie dokonującej się rewolucji w Egipcie czy obniżania standardów wyższego nauczania (od czego zaczyna się ta książka). To tylko bardzo mały wybór podejmowanej problematyki. Antropolodzy korzystają też z kanałów pozaetnologicznych (mediów). Swoją obecność mocno zaznaczyli, uczestnicząc chociażby w otwartej debacie na temat sprawy Breivika (Thomas H. Eriksen), w Polsce starali się na przykład zabrać głos w „sprawie Jedwabnego” (Joanna Tokarska-Bakir), w obronie Romana Polańskiego (Wojciech J. Burszta) czy reformy szkolnictwa wyższego (Łukasz Kaczmarek).

We wszystkich tych przypadkach antropolodzy w mniejszym lub większym stopniu wykorzystywali wiedzę antro-

pologiczną dotyczącą dobrze rozpoznanych w tej dyscyplinie obszarów rzeczywistości społecznej i kulturowej. W rzeczywistości antropologowie, aby szersza, pozaprofesjonalna publika mogła dostrzec ich wypowiedzi, usłyszeć ich głos, aby uczeni mogli uczestniczyć w debacie publicznej, nie muszą nerwowo poszukiwać nowych przedmiotów badań, rzucać się w wir bieżących interesów określonych grup ani udawać kogoś, kim nie są. Nie muszą też koniecznie wchodzić w rolę *public intellectuals* (jak to się dzieje w Norwegii), bo tu zawsze istnieje ryzyko, że staną się celebrytami przykuwającymi uwagę nie do problemów, które chcą pomóc rozwiązać, lub zjawisk, które pragną wyjaśnić, a do tego, kim są (przykładem wielu antropologicznych blogów) (Forte 2011). Przede wszystkim potrzebujemy jednak głębokiego przemyślenia podstaw struktury wiedzy antropologicznej oraz trybów komunikowania się i reprezentacji tejże wiedzy.

Zakresem badań bardzo wyraźnie podążających w tym kierunku są polskie badania etnologiczne nad pamięcią okresu PRL. Przede wszystkim znajdziemy w nich zarówno debatę na temat fundamentów metodologii badań antropologicznych (debata skierowana do wewnątrz), jak i podejmowanie tematów, które środowisko etnologiczne wskazuje jako istotne dla rozumienia zachodzących obecnie procesów społecznych oraz rozumienia intelektualnych fundamentów obserwowanych postaw wobec przeszłości czy takiego, a nie innego sytuowania przeszłości w stosunku do teraźniejszości. Fakt, że nie od razu przekłada się to na obecność w mediach (szeroka publiczność), a nawet że nie ma specjalnego kanału przepływu informacji do ludzi władzy, których można by w ten sposób edukować (wąska, ale mająca znaczny wpływ społeczny publika), nie musi być wcale czymś, z czym należy bardzo pośpiesznie się rozprawiać. Przykład pewnej krótkiej wymiany zdań w czasie jednej z konferencji jest tu bardzo wymowny. Otóż James Ferguson dał bardzo intere-



sującą odpowiedź na pytanie zadane z sali po jego prelekcji na kongresie IUAES oraz Australijskiego i Nowozelandzkiego Towarzystwa Antropologicznego (Ferguson 2011). Ponieważ mówił między innymi o przyczynach porażek pewnych programów pomocowych w południowej Afryce i jednocześnie proponował w tym zakresie zmiany, otrzymał pytanie, dlaczego tą wiedzą nie podzieli się z rządem RPA, przecież byłby to najskuteczniejszy sposób uruchomienia debaty publicznej, a może nawet wpłynięcia na rzeczywistość. Odpowiedź udzieloną wtedy przez Fergusona uznałem za co najmniej wymijającą, ale myliłem się. Powiedział bowiem, że jego publiczność stanowią studenci, do których przemawia na sali wykładowej, a nie jakkolwiek rząd. Ważna debata toczy się zatem tu, w akademii. Jeżeli ktoś chce rozumieć procesy społeczne i kulturowe, powinien wiedzieć, że właściwym adresem, pod którym może znaleźć wyjaśnienia, jest wiedza wytwarzana na uniwersytetach – oczywiście jest to podejście idealistyczne, jakby wbrew istniejącej, opisanej na początku niniejszej książki tendencji, ale w ten sposób Ferguson mówi o zachowaniu autorytetu, właściwej hierarchii wiedzy i porządku jej przepływu.

## Pamięć o PRL – fragment debaty nr 1<sup>23</sup>

Okres socjalizmu oraz procesy społeczne i kulturowe zachodzące w krajach Europy Środkowej i Wschodniej po przemianach ustrojowych przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych stały się przedmiotem zainteresowania wielu antropologów, stanowiąc jeden z najbardziej dynamicznie rosnących i teoretycznie wymagających obszarów badań (Grant, Ries 2010: 5).

Jest całkiem spora liczba zachodnich antropologów badających „socjalizm” i „postsocjalizm”, w szczególności w Europie Środkowo-Wschodniej. W odniesieniu do Polski wymienić wypada takie nazwiska, jak Janine Wedel, Carole Nagengast, Elizabeth Dunn, Deborah Cahalen Schneider, Lisa Gurr, Elizabeth Vann, Christie Long (z domu Evans), Marysia Galbright (wszystko to są badaczki amerykańskie), a także Chris Hann, Frances Pine, Eduard Conte, Françoise Bafoil i Stefanie Peters (badacze z Europy Zachodniej). Niektórzy z nich *de facto* nie kontynuują czynnie swych badań w Polsce – albo z powodu wycofania się z pracy naukowej w ogóle, albo zmiany zainteresowań badawczych. Inne najbardziej znane postacie w dziedzinie antropologicznych studiów środkowoeuropejskich to, między innymi, Katherine Verdery, Martha Lampland, David Kideckel, Robert Hayden, Sam Beck, Susan Gal, Gail Kligman, Gerald Creed (badacze amerykańscy) oraz Michael Stewart, Deema Kaneff i – ponownie – Chris Hann (wszyscy troje są Brytyjczykami), Don Kalb i Matijs van den Port (obaj z Holandii), czy też Steven Sampson (Amerykanin pracujący w Szwecji). Nie bez znaczenia są też badania nad wschodnimi landami Niemiec (np. Daphne Berdahl, Uli Linke, John Borneman, Hermine G. DeSoto), choć paradoksalnie studia dotyczące tego obszaru nie zawsze postrzegane są jako w pełni

---

<sup>23</sup> Fragmenty tej części ukazały się w „Kontekstach. Polskiej Sztuce Ludowej” (Brocki 2011c).

porównywalne do tych prowadzonych w innych rejonach „post-socjalistycznych” – tak, jakby wchłonięcie NRD przez zachodniego Wielkiego Brata w jakiś cudowny sposób wymazywało komunistyczną przeszłość tej krainy (Buchowski 2008: 161).

Jeśli chodzi o tematykę badań, to większość antropologów zajmowała się: (a) społecznościami wiejskimi i klasą robotniczą, (b) zjawiskami ubóstwa, (c) przekształceniami własnościowymi, (d) formami organizacji społecznej, w szczególności społeczeństwem obywatelskim, (e) palącymi problemami (rodzaj „antropologii naglącej”?) w rodzaju konfliktów i czystek etnicznych w byłej Jugosławii oraz – w mniemaniu niektórych – (f) grupami i sprawami „egzotycznymi”, np. Romami bądź bogatym i żywym folklorem rumuńskim. Bardzo często badania te określa się, a przynajmniej określano do niedawna, po prostu „post-socjalistycznymi”, „tranzytologicznymi” lub „transformacyjnymi” (Buchowski 2008: 164).

Antropolodzy i historycy podzielają pogląd, że PRL jako fenomen społeczno-kulturowy wymaga wciąż interpretacji. Pomimo zaistnienia wielu socjologicznych, historycznych, politologicznych czy etnograficznych opracowań na ten temat (choć te ostatnie są mniej liczne), historyczna i antropologiczna rekonstrukcja zjawiska wydaje się stale interesująca.

Posługiwanie się pojęciem PRL, tak jakby istniało coś jednego, na co można by wskazać jako na jego odniesienie przedmiotowe, jest powszechne i na ogół błędne. Zakłada bowiem, że mamy do czynienia z niezróżnicowanym przedmiotem, o którym można wypowiadać sądy ogólne. Należy jednak pamiętać, że tego typu wygodne skróty nie są neutralne w stosunku do kreowanych przez nie rzeczywistości i wpływają na interpretację zjawisk, które ostatecznie mają reprezentować. Mogą stanowić też podstawę mitu – w tym wypadku mitu realnego istnienia przedmiotu, jakim miałyby być „PRL”. Oczywiście nie chcę przez to powiedzieć, że PRL nie istniał – tyle tylko, że reifikacja tak złożonej rzeczywistości nie służy dobrze jej rozumieniu.

Wiemy, że PRL ma swoje oficjalne granice czasowe – 22 lipca 1952 roku wraz z wejściem w życie konstytucji lipcowej Rzeczpospolita Polska zmieniła nazwę na Polska Rzeczpospolita Ludowa (PRL), a wróciła do dawnej nazwy 31 grudnia 1989 roku dzięki uchwale modyfikującej konstytucję. W „społecznej pamięci” te daty nie są jednak silnie utrwalonymi momentami przełomów ani nie wywołują automatycznie z pamięci hasła PRL. Wskazuje się na ogół, że początek „Polski Ludowej” przypada na koniec drugiej wojny światowej, a jej kres na rok 1989 (tu zazwyczaj wybory czerwcowe stanowią symboliczną datę graniczną). Gdy jednak nie pytamy wprost o cezury, lecz analizujemy sposoby myślenia i działania określonych grup społecznych w określonych ramach czasowych, to okazuje się, że PRL w różnych miejscach i środowiskach zaistniał w różnym czasie i w różny sposób oraz odmiennie wpłótł się w praktykę społeczną.

Doświadczenia dnia codziennego, nawykowe sposoby działania i myślenia różnych grup społecznych, składają się na niejednorodny obraz życia w okresie socjalizmu w Polsce. Jednolity PRL, który najchętniej jest umieszczany w dychoomicznych zestawieniach, nie istniał i nie istnieje inaczej niż jako element doraźnej argumentacji (czy to politycznej, czy w codziennej rozmowie). Antropologów interesuje właśnie ten PRL, który był i jest przestrzenią ludzkich doświadczeń (ze wskazaniem na różnorodność doświadczających środowisk), oraz PRL jako zmityzowany twór, narzędzie współczesnego dyskursu.

Doświadczenia PRL są dostępne wiedzy etnologicznej przez ich reprezentacje, które tworzą rozproszony i niezwykle złożony zbiór. Nie są gotowymi faktami, zdającymi sprawę, jaki był/jest PRL, lecz materiałem wymagającym dopiero rozpoznania i zanalizowania przez antropologów. Reprezentacje PRL, takie jak wspomnienia, fotografie, ukazywanie w dokumentach pewnych zdarzeń i form zachowań

jako typowych (na przykład w materiałach filmowych koncentracja na kolejkach po papier toaletowy, mięso, wędliny itp.), są znakami, za których pomocą właściwy tekst (fragment życia w PRL) może być rekonstruowany. Nie stanowią zatem danych mówiących coś same przez się – mogą wprawdzie stać się tego typu znakami, ale dopiero gdy przemieścimy je do innego kontekstu, na przykład w ramy popkultury. Wtedy jednak musimy mieć świadomość, że należą one do innego porządku kultury i mogą być odczytywane tylko jako element tego innego kontekstu.

Pojęcie PRL jest w ostatnich latach bardzo mocno eksploatowane w ramach dyskusji politycznej, ale też w obrębie szeroko pojętej kultury popularnej. Ten pierwszy porządek sięga po „przeszłość” niemal naturalnie – jak pokazują bowiem liczne prace antropologiczne, we wszystkich systemach politycznych konstruowanie przeszłości stanowi element legitymizacji obecnej władzy. W ramach tego drugiego porządku dokonuje się urzeczowienia i „egzotyzyacji” przeszłości, tak aby stała się elementem wymiany, wartościowym towarem. Oczywiście sposoby użytkowania przeszłości są różnorodne (obrazy przeszłości są na przykład integrującym elementem dużych grup społecznych) i nie zamierzam sprowadzać ich do dwóch wymienionych, uważam jednak, że na tym przykładzie najłatwiej dostrzec umowność figury PRL.

Nie mamy bezpośredniego dostępu do przeszłości, więc nie można się do niej odwołać przez namacalne jej wskazanie. Jest ona dostępna jedynie pośrednio, przez swoje reprezentacje, co stwarza dogodną sytuację do manipulacji nią. Dokumenty, świadectwa przeszłości nie stanowią neutralnego medium przenoszącego fakty, lecz podlegają selekcji, wyborowi, są sytuowane w relacji do innych faktów, wytwarzając w ten sposób przeszłość. O jej charakterze decydują niekiedy na przykład niewielkie przesunięcia w sposobie użycia metafor, za których pomocą opisuje się

wydarzenia. Ważne zatem staje się to, kto dokonuje selekcji i sytuje „fakty” w odpowiedniej sieci relacji, jakim językiem się posługuje i w jakim celu skupia się na wybranych elementach przeszłości.

Jest to istotne, ponieważ reprezentacje przeszłości nie są bez znaczenia dla podejmowanych społecznie działań i społecznej klasyfikacji przeszłości, mogą zatem służyć jako narzędzia manipulacji. W tym ostatnim przypadku szczególnie „użyteczne” okazują się reprezentacje, które wskazują na wspólnotę w cierpieniu, ponieważ silny ładunek emocjonalny, jaki z sobą niosą, zwiększa siłę ich oddziaływania. Warto w tym kontekście zauważyć, że obszary PRL wskazywane w dyskursie politycznym jako przestrzenie ucisku rozrastają się od upadku komunizmu szybciej niż inne przestrzenie codzienności. Sprzyja temu bardzo mocno osadzona w publicznym dyskursie, już od czasów „PRL”, dychotomia państwo, władza (aparatus państwowy) – obywatel (społeczeństwo). Ten pierwszy człon jest utożsamiony z aparatem ucisku, a drugi z uciskanymi obywatelami. Wspomniana opozycja, choć niebezpieczna, stanowi także element kreowania „mitycznej” wersji PRL jako jednorodnego tworu pozbawionego przestrzeni różnorodności życia codziennego i codziennych doświadczeń. Zaczyna się pojmować relacje władzy w kategoriach kolonizacji lub wręcz totalnego zniewolenia społeczeństwa przez aparat państwowy. Niewątpliwie ograniczenie wolności, nawet nie przez wszechobecną inwigilację, lecz choćby monstrualnie rozbudowaną biurokrację, może przypominać kolonizację. Nie należy jednak zapominać, że administracja/biurokracja działa w lokalnej sieci relacji, a ta na wielu poziomach zmniejsza opozycję aparat państwowy – obywatel. Fikcyjność mocnej opozycji jest oczywista z punktu widzenia uczestnika życia społecznego, o czym przekonaliśmy się szczególnie po 1989 roku, kiedy to „bohaterowie” niedawnej opozycji nie stali się automatycznie bohaterami

nowego porządku, weszli w tę samą sieć relacji lokalnych władz, która mocno ich odbarwiła. Antropolodzy pokazują, że choć opozycje należą do stałego repertuaru środków osławiania rzeczywistości (mogą nawet narzucać doraźnie określone jej wizje jako obowiązujące), są to środki, które z punktu widzenia analityka kultury nadmiernie ją upraszczają, pomijają złożoność realnie istniejącego i doświadczanego świata oraz faktycznych relacji między jego elementami (w tym relacji międzyludzkich). W rezultacie są one elementem mityzacji określonych wycinków rzeczywistości, a nie należy zapominać, że – jak pisał Roland Barthes – mit jest silniejszy od faktów, przez co staje się znakomitą materią do różnego rodzaju manipulacji.

Poza kontekstem polityczno-historycznym, w którym najczęściej dokonuje się mityzacji PRL (z różnych stron sceny politycznej), w egzotyzacji tego okresu uczestniczy też rynek, korzystając z kategorii „nostalgii”. Stewart zauważa, że nostalgia jest praktyką kulturową, której formy, znaczenia i skutki zmieniają się wraz z kontekstem, w jakim się jej używa. Nostalgia w sytuowaniu „dawniej” w relacji do „teraz” tworzy ramę interpretacyjną dla wyrazu pewnych aspektów płynnego życia społecznego tu i teraz, tymczasowo porządkuje wydarzenia z przeszłości i dramatyzuje je jako „rzeczy, które się wydarzyły” czy „które mogły się wydarzyć”, jednocześnie oczyszczając, reifikując i miniaturyzując obecny świat społeczny (Stewart 1991: 252). W rezultacie „produkty” nostalgii zyskują specyficzną wartość jako metonimiczne reprezentacje czegoś, co istotnie porządkuje obecne doświadczenie – nie tylko jako elementy „lepszego świata” z przeszłości. Mamy dziś zatem wysyp produktów „nostalgicznych”, czyli nawiązujących swoim wyglądem do oryginałów kojarzonych z okresem PRL: od zwykłych kredek dla dzieci, przez wystrój pubów, nostalgiczne seriale, bajki i komiksy, po nostalgiczne wycieczki (na przykład po Nowej

Hucie w Krakowie). Kultura popularna zaczyna na własny użytek wytwarzać obraz PRL, a ze względu na siłę oddziaływania tej kultury jej obrazy (w sensie dosłownym, bo kultura popularna dociera do odbiorcy przez materialne reprezentacje) staje się najważniejszym medium odbioru PRL.

Przedmiotem moich badań i refleksji również stała się nostalgia za PRL, artykułowana obecnie – po 2004 roku. Wielu badaczy od lat odsłania mechanizmy uruchamiające podobne fenomeny w wielu krajach postsocjalistycznych: w Polsce (Kuligowski 2003; Górska 2010), na Węgrzech (Nadkarni 2007), byłej Jugosławii (Binda 2010) czy byłej NRD (Boyer 2006; Berdahl 1999). W przeciwieństwie jednak do autorów wcześniejszych opracowań dotyczących tejże problematyki, skupiających się przede wszystkim na analizie społecznych skutków/kosztów przemian instytucjonalnych (przyczyn), ważnych, ale w mojej opinii będących jedną ze składowych istoty zjawiska, interesuje mnie nie tylko przyczyna nostalgii, ale przede wszystkim jej znaczenie i społeczna funkcja.

Bazą, na której wspiera się zaproponowana refleksja, są materiały z badań terenowych, jakie prowadziłem wraz z grupami studentów Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego po 2004 roku w trzech miejscach: w okolicach Świeradowa-Zdroju, we Włoszczowej oraz w gminie Dobrzeń Wielki pod Opolem. Badania dotyczyły między innymi percepcji i doświadczania skutków transformacji ustrojowej przez różne grupy ludności (rolników, urzędników, nauczycieli, osoby starsze, młode itp.). W ramach badań ujawnił się problem wciąż aktualizowanej nostalgii za Polską sprzed przełomu 1989 roku.

Ponieważ w tych trzech miejscach różne grupy ludności przywoływały „Polskę Ludową” jako punkt odniesienia do interpretacji własnej, obecnej sytuacji (por. TEZA 2), próby wyjaśnienia fenomenu na bardziej ogólnym poziomie (z perspektywy *etic*) uznałem za niewystarczające (na przykład że działa tu ogólny mechanizm idealizacji młodości lub że jest to



„typowo polskie narzekanie”, lub że w „postkolonialnych”<sup>24</sup> społeczeństwach zawsze dominuje fatalizm i niechęć podejmowania jakichkolwiek działań, w konsekwencji przeszłość, nawet ta kolonialna, jest idealizowana jako inna). Uznałem natomiast, że interesującym kluczem do wyjaśnienia tej nostalgii może się okazać perspektywa semiotyczna oraz interakcjonistyczna Ervinga Goffmana, uzupełniona o pewne elementy teorii aktora-sieci Brunona Latoura – przywołane orientacje teoretyczne zawierają pewne założenia, w których świetle można zrozumieć różnorodne formy nostalgii bez sprowadzania ich do wspólnego mianownika uogólnionych potrzeb ludzkich czy działania uniwersalnych praw socjologicznych, a więc przy zachowaniu różnorodności obecnego doświadczenia PRL. Co oferują te perspektywy w kontekście interpretacji przeszłości, zaktualizowanej w postaci tekstów wspomnieniowych?

## SEMIOTYCZNE BADANIE PAMIĘCI – ZAŁOŻENIA WSTĘPNE

Semiotycy ze szkoły tartusko-moskiewskiej określali kulturę jako niedziedziczną pamięć społeczeństwa. Według J. Łotmana kultura to:

---

<sup>24</sup> Kategoria „postkolonializmu” używana niekiedy w stosunku do całych społeczeństw, zwanych „postsocjalistycznymi”, budzi zastrzeżenia – owszem obserwuje się nostalgię za kolonią w wielu krajach Afryki (zresztą z obu stron „władzy” – tych, którzy byli skolonizowani, i tych, którzy kolonizowali), a pewne elementy definicji nostalgii upodobniają je tu i tam („odkazywanie” przeszłości i wymazywanie informacji na temat ubóstwa, a w planie interpretacji wskazanie na fakt, że stanowi ona zawsze komentarz do sytuacji doświadczanej dziś – Fairweather 2003; Battaglia 1995), ale sytuacja afrykańska była i jest zupełnie inna. Domykanie jedną metaforą sytuacji Polski (postsocjalistycznej) i byłych kolonii stanowi nadużycie, nic nie tłumaczy (unieważnienie różnic skupia uwagę na elementach znaczących, a nie na znakach jako całościach). Podobieństwo ma tu charakter wyłącznie powierzchowny, pomija zupełnie istniejące różnice w zakresie społecznych znaczeń i funkcji nostalgii.

[...] całością niedziedziczonej informacji, którą gromadzą, przechowują i przekazują różnorodne grupy ludzkiej społeczności. W ten sposób dla naszych celów istotna jest zasada, wedle której kultura jest informacją. Rzeczywiście, nawet kiedy mamy do czynienia z tak zwanymi pomnikami kultury materialnej, na przykład z narzędziami produkcji, należy pamiętać, że wszystkie te przedmioty w tworzącym i wykorzystującym je społeczeństwie odgrywają podwójną rolę: z jednej strony służą celom praktycznym, z drugiej – koncentrując w sobie doświadczenie poprzedniej działalności wytwórczej – występują jako środek magazynowania i przekazywania informacji (cyt. za: Żyłko 2009: 101).

Pamięć to mechanizm selekcji oraz porządkowania doświadczenia („niedziedziczonej informacji”), mechanizm selekcji przeszłości. Podobnie zatem narracje o przeszłości są sposobami jej tekstualizacji (tym samym operacjonalizacji)<sup>25</sup> i przedstawieniem osobistych doświadczeń w społecznie zrozumiałej formie. Forma ta nie jest neutralna w stosunku do doświadczeń, przeciwnie – stanowi ich integralny element narzucający określone ich odczytywanie/rozumienie zarówno przez „autora”, jak „odbiorcę”.

Pierwsze założenie, które przyjąłem, porządkując materiały z badań, dotyczyło pamięci będącej formą narracji. Pamięć nie jawi się tu jako statyczny obraz utrwalony w określonym materiale, lecz jako proces, element żywej narracji i zmiennych warunków życia. Według Haydena White’a proces narratywizacji pamięci jest pochodną pragnienia, by realnie zachodzące zdarzenia „prezentowały spójność, integralność, pełnię i kompletność obrazu życia, który może być tylko wyobrażeniowy” (White 2000: 169)

---

<sup>25</sup> W tym przypadku pamięć opisuje się na ogół jako element tworzenia i utrzymywania tożsamości zbiorowej, a narracje dotyczące własnej przeszłości jako wizje moralne wytworzone na podstawie płynnej relacji między autorem, czy raczej podmiotem tekstu pamięci, a społecznością, z której wnętrza przemawia w poczuciu wspólnej „tradycji moralnej” (Fisher 1986: 197).

(mamy bowiem do dyspozycji tylko reprezentacje doświadczeń i przeszłości, a nie je same). Wobec tego na teksty pamięci nie należy spoglądać jak na odzwierciedlenia przeszłej rzeczywistości, pamiętając, że:

[...] pomiędzy przedstawiającym światem realnym a światem przedstawionym w utworze (wypowiedzi przywołującej „fakty z przeszłości”, w autobiografii) przebiega ostra i zasadnicza granica. [...] nie wolno mylić [...] świata przedstawionego ze światem przedstawiającym (błąd naiwnego realizmu), mylić autora – twórcę utworu z autorem – człowiekiem (naiwny biografizm), odtwarzającego i odnawiającego słuchacza-czytelnika różnych (i wielu) epok z biernym słuchaczem-czytelnikiem swojej współczesności (dogmatyzm w rozumieniu i ocenie)” (Bachtin 1983: 313).

Przywołana w zacytowanym fragmencie z pism Bachtina opozycja „bierność – aktywność” jednoznacznie wskazuje, że przeszłość aktualizuje się w narracji w sposób twórczy, jest w rzeczywistości zajęciem postawy wobec przeszłości z punktu widzenia jakiejś terażniejszości.

Jako narracja (proces) pamięć nie stanowi obiektywnego dowodu w sprawie przeszłości, lecz przynależy do danych na temat terażniejszości. „Pamięć nie zachowuje przeszłości, lecz dostosowuje ją do obecnie panujących warunków, [...] zawsze zaczyna się od odbicia terażniejszości i biegnie w tył czasu” (Hastrup 1997: 24).

Prawdę mówiąc, znaczna część opracowań etnograficznych sytuuje pamięć (na ogół w formie autobiografii lub wspomnień) po stronie etnograficznych danych. Wtedy też etnografowie starają się prześledzić fakt doboru określonych treści do konstruowania historii ważnej z dzisiejszego punktu widzenia dla uczestników danej kultury (tu tak samo ważne stają się treści wyrażone w opowieści wspomnieniowej, jak i pominięte (Robotycki 1996).

Pamięć, twierdzą semiotycy szkoły tartusko-moskiewskiej, to przekład doświadczenia, w którym dokonuje się

selekcja i hierarchizacja treści. Owa selekcja, metaforyzowana często jako „zapominanie”, jest elementem koniecznym, umożliwiającym codzienne funkcjonowanie. Hierarchia tekstów i treści ukazuje jedne jako semantycznie ważne, trwałe, funkcjonujące w dłuższych okresach czasu (są one sytuowane wysoko w hierarchii wartości), a inne jako mało istotne (krótkotrwałe). Te, które zyskują społeczną klauzulę wartości, podlegają szerokiemu społecznemu utrwalaniu – dbają o nie zarówno przedmioty (rzeczy materialne), jak i instytucje poziomu makrospołecznego. W ich obrębie teksty zyskują nie tylko kolejne warstwy znaczeń, ale także dodatkowe moce sprawcze – kształtują postawy (modelując wyobrażenia) i aktywizują do działania w pewien wpisany w daną instytucję sposób (na przykład muzeum nie tylko zachowuje rzeczy, ale także „wychowuje”, promuje pewną wizję rzeczywistości i nakłania do działania w jej imię).

Próby manipulacji owymi hierarchiami, próby ich unieważnienia lub zachwiania, bez uwzględniania złożonych procesów społecznych (negocjacji), które sankcjonują jakiegokolwiek zmiany, wywołują sprzeciw. Reakcja społeczna może przybrać formy kontestacji tych czynników, które kwestionują istniejący porządek, lub tego porządku nadwartościowanie. Sprzeciw lub nadwartościowanie są tu zatem próbą ochrony nie tylko porządku uznawanego za realny i naturalny, ale także porządku wiążanego z systemem wartości, mają więc silne etyczne uzasadnienie.

Im dłużej zatem funkcjonują pewne teksty (na przykład teksty zachowań), tym wyżej są sytuowane w hierarchii wartości i tym trudniej uznać je za mało znaczące w obliczu nowych treści. Zasadniczą kwestią w ujęciu semiotycznym staje się problem reguł transformacji przeszłego doświadczenia w obecny tekst kultury. Istotne staje się pytanie o to, dlaczego z całego repertuaru możliwych do zapamiętania tekstów (faktów, wydarzeń) wybiera się tylko niektóre i co się z nimi

dzieje w trakcie przekładu na „języki” (systemy znaków) funkcjonujące obecnie<sup>26</sup>. To pytanie stało się osią refleksji nad obecną nostalgią za PRL.

## PROPOZYCJA ERVINGA GOFFMANA

Dla Ervinga Goffmana (Goffman 2006) istotne jest tylko tu i teraz interakcji, to, co dzieje się w przestrzeni komunikacji między ludźmi w momencie, gdy się widzą (znaczące odległości między nimi, spojrzenia, gesty, postawy, słowa, które wypowiadają itp.). Analizując codzienne „rytuały interakcyjne”, wskazywał, że reguły w nich obowiązujące, ich porządek, są nie mniej znaczące dla sposobu doświadczania świata przez jednostkę niż porządek zjawisk skali makro. Socjologia Goffmana stała się niezwykle wpływowa w wielu dziedzinach nauk społecznych, choć jego program teoretyczny nie należy do perfekcyjnych. Proponowane przez niego podejście ma liczne wady. W kontekście omawianych zjawisk istotne jest, że w niewielkim stopniu daje ono szansę na uwzględnienie kontekstu ideologicznego, politycznego, ekonomicznego czy symbolicznego zachowań, lecz jednocześnie wypełnia lukę, jaka istnieje w koncepcji B. Uspieńskiego i J. Łotmana. Dopełnia bowiem pojęcie trwałości teks-

---

<sup>26</sup> „Określenie kultury jako pamięci zbiorowej nasuwa problem systemu reguł semiotycznych, zgodnie z którymi życiowe doświadczenie ludzkości przekształca się w kulturę, a które można byłoby uznać za program. Samo istnienie kultury zakłada zbudowanie systemu reguł przekształcania doświadczeń bezpośrednich w tekst. Aby jakieś wydarzenie historyczne zostało umiejscowione w określonej klatce, powinno ono być uświadomione przede wszystkim jako istniejące, tj. należy je utożsamić z określonym elementem w języku urządzenia zapamiętującego. Następnie powinno ono być ocenione w stosunku do wszystkich związków hierarchicznych tego języka, tj. powinno zostać zapisane, a więc stać się elementem tekstu pamięci, elementem kultury. Tak więc wprowadzenie faktu do pamięci społeczeństwa ma wszelkie cechy **przekładu** [wyróżnienie – M.B.] z jednego języka na inny, w tym zaś wypadku – na «język kultury»” (Łotman, Uspieński 1977: 151).

tów kultury – zdaniem Goffmana niektóre teksty zachowań są trwale dlatego, że należą do porządku codziennych, zrytualizowanych form interakcji, których powtarzalność czyni świat przewidywalnym, potwierdza rzeczywistość.

Goffman twierdził, że między sferami mikro i makro istnieje w najlepszym wypadku „luźny związek”, co oznacza, że na przykład ustrój polityczny czy system społeczno-gospodarczy nie determinuje poziomu codziennej komunikacji międzyludzkiej, choć w pewien sposób na nią wpływa (na ogólne zasady, kieruje jej ogólną formą), lecz dynamika interakcji jest od poziomu makro stosunkowo niezależna. Struktury społeczne (mikro – rodzina, społeczność lokalna, współpracownicy; makro – klasy społeczne, grupy społeczno-zawodowe) nie „determinują” typowych w danej kulturze „rytuałów interakcyjnych”, ale po prostu pomagają dokonać selekcji z dostępnego repertuaru zachowań (innymi słowy są kontekstami znaczącymi określającymi warunki znaczenia tego, co się w ich orbicie znajduje)<sup>27</sup>.

Te rytuały są niezwykle ważne, ponieważ – jak uważa Goffman – znaczna część tego, co nadaje światu społecznemu sens „bycia realnym”, powstaje z praktyk jednostek, z tego, jak traktują się nawzajem w rozmaitych codziennych sytuacjach (czyli z rytuałów interakcyjnych). Innymi słowy, według Goffmana nasze poczucie rzeczywistości zawdzięczamy regułom kontaktów międzyludzkich. Choć pojedyncze epizody interakcji mogą nie mieć wielkiego znaczenia społecznego, to zebrane razem organizują znaczną część naszego życia społecznego (Turner 2004: 457).

Jean-Claude Kaufmann (Kaufmann 2004) wskazuje na jeszcze jeden istotny dla nas element zapewniający poczucie porządku codzienności – na społeczne konstruowanie banalności. Zanim wyjaśni własne stanowisko, przypomina pracę Petera Bergera i Thomasa Luckmanna (Berger, Luckmann

<sup>27</sup> Podobną rolę w koncepcji J. Łotmana odgrywa „granica” (Łotman 2008).

1983), którzy posługują się pojęciami „rutyny”, „nawyku” czy „przyzwyczajenia” w swojej teorii instytucjonalizacji, dowodząc, że to właśnie przyzwyczajenia stanowią fundament społecznej konstrukcji rzeczywistości. Dzięki nim rzeczywistość życia codziennego narzuca się jako oczywista, zrozumiała, spójna, niewymagająca dodatkowej weryfikacji poza swoją zwyczajną obecnością, zatem jako „naturalna” i obowiązująca. Kaufmann podkreśla jednak, że ci autorzy pominęli niezwykle istotną kwestię sposobu stanowienia zwyczajności i oczywistości życia codziennego. Przecież przyzwyczajenia nie są po prostu dane, choć oczywiście z punktu widzenia aktora społecznego tak właśnie jest, ta rzeczywistość stanowi rezultat procesu (umykającego świadomości), który sam określa mianem „wytwarzania banalności” (Kaufmann 2004: 121). Ten proces polega na niedostrzegalnej interioryzacji „definicji sytuacji”, na przystosowaniu do niepisanych reguł rządzących interakcjami, zachowaniami w konkretnych sytuacjach dnia codziennego, na takim przystosowaniu, że sytuacja i zachowania stają się banalne. Jak pisze:

Banal stanowi szczególny porządek konstrukcji rzeczywistości, ukrytą pamięć przechowującą to, co nabyte, podstawę, bez której nowsze i wyraźniejsze próby definicji nie byłyby możliwe. Natomiast przyzwyczajenie to narzędzie, dzięki któremu urzeczywistnia się banalizacja. Stanowi ten element wcielonego znaczenia (potrafi sprawić, że zapomina się o nim jako o znaczeniu), który wytwarza zarazem płynność gestu, oczywiste znaki odniesienia i „po prostu tu” znajomej dekoracji (Kaufmann 2004: 123).

## SPRAWCZOŚĆ MATERIALNOŚCI

Prace Ervinga Goffmana i Jeana-Claude’a Kaufmanna wymagają jednak uzupełnienia w interesującym nas tu kontekście. Sam Kaufmann wspomina w swojej książce o pewnej koncepcji materialności, która dla procesu wytwarzania „ba-

nalności codzienności” jest niezwykle ważna. Chodzi o pracę André Leroi-Gourhana na temat gestu i mowy (Leroi-Gourhan 1993), w której autor dowodzi, że przyzwyczajenia są niczym bez rzeczy materialnych. Odtwarzając najbardziej rutynowe gesty, stykając się czy posługując najbardziej banalnymi przedmiotami, włączamy się w porządek społeczny (porządek podzielanej wiedzy) na zasadzie „instynktownej”, „wcielonej dyspozycji” (coś, co Bourdieu określił mianem „habitusu”) (Kaufmann 2004: 118–119), jednocześnie zatem porządek ten potwierdzając i umacniając. Tylko w wyjątkowych sytuacjach można się z tego porządku uwolnić – jak pisze Kaufmann: „gdy zdarzy się coś nieprzewidywalnego w łańcuchu sekwencji” (Kaufmann 2004: 119) („oczywistych działań”), a proces ten będzie właśnie przedmiotem analizy w niniejszym artykule.

Zanim jednak przejdę do analizy, przywołam dzieło jeszcze jednego wielkiego uczonego, którego prace zmieniły obecne podejście do materialności i są, jak sądzę, jednym z zasadniczych kluczy interpretacji omawianego tu zjawiska nostalgii za PRL. Mam na myśli teorię aktora-sieci Brunona Latoura (Latour 2010). Ten francuski socjolog dowodzi, że:

[...] żadna nauka o tym, co społeczne, nie może się nawet rozpoznać, jeśli pytanie o to, kim i czym są uczestnicy działania, nie zostanie najpierw dokładnie przeanalizowane, chociaż może to oznaczać, że pozwolimy pojawić się tutaj elementom, które, z braku innego terminu, nazwalibyśmy *czynnikami pozaludzkimi* (Latour 2010: 102).

Te czynniki to po prostu rzeczy, przedmioty codziennego użytku:

Rzeczy, poza „determinowaniem” czy służeniem jako „horyzont ludzkiego działania”, mogą je „autoryzować”, pozwalać na nie, umożliwiać je, zachęcać do niego, wyrażać na nie zgodę, sugerować mu je, wpływać na nie, powstrzymywać je, umożliwiać jego wykonanie, zabraniać go i tak dalej (Latour 2010: 101).



Rzeczy według niego stanowią ramy dla wszelkich interakcji, są trwałym wcieleniem wartości, a ponieważ zawsze „pozostajemy materialnie usytuowani, zawsze w obrębie jakiejś materialnej infrastruktury, która jednocześnie jest infrastrukturą wartości” (Abriszewski 2008: 107), wykluczenie tej sfery z interpretacji faktycznie podejmowanych działań, w świetle ustaleń teorii aktora-sieci, pozbawia nas możliwości ich faktycznego rozumienia. Oczywiście sama materialność nie jest tym, co wyłącznie „działa” i organizuje działania, ale należy też zauważyć, że sprawczość nie jest tylko domeną człowieka, jest natomiast „rezultatem działania sieci aktorów, których własności wchodzą ze sobą w określone relacje” (Abriszewski 2008: 121). Rekonstrukcja tej sieci stanowi zadanie dla etnografa – wszelkie ogólne formuły zastępujące gruntowną analizę faktycznych relacji między węzłami sieci, jak te, o których wspominałem na początku, czyli odwołania do postkolonialnej mentalności czy ogólnych mechanizmów psychologicznych, służą z pewnością pewnym interesom, ale muszą być to interesy pozapoznawcze, dlatego „uznałem je za niewystarczające” do wyjaśniania interesującego mnie tu zjawiska.

## TEZY

Nim sformułuję oparte na powyższych założeniach tezy dotyczące obecnie rejestrowanych form nostalgii za PRL, na krótko przemieszczę interpretację materiału terenowego. Dla informatorów fakty przywoływane z pamięci odtwarzały minioną rzeczywistość (są realne) i, jak wynika z analizy wywiadów, w momencie ich aktualizacji przeszłość jawiła się jako bardziej zorganizowana niż terażniejszość. Może to być zwyczajny efekt licznych ekspozycji przeszłości w terażniejszości, w różnych kontekstach (licznych do niej odwołań, a co za tym idzie – możliwości jej poznawczego opanowania,

zorganizowania), ale – jak postaram się w dalszej części wykazać – nie tylko.

Jurij Łotman i Boris Uspieński zauważyli, że gwałtowne zmiany w kulturze (takie jak Polska zmiana ustrojowa – zmiany o charakterze ekonomiczno-politycznym) wywołują wzrost znakowości zachowań (obok starych pojawiają się nagle nowe, dotąd nieznanne, które często narzucają się jako obowiązujące itd.). Tym, co w obliczu gwałtownych zmian zapewnia poczucie stabilności systemu kultury (poczucie strukturalności), jest według Uspieńskiego i Łotmana język naturalny, zdaniem Goffmana – zrytualizowane codzienne interakcje (także porządek trwały na wzór języka), a wedle Latoura – między innymi materialne otoczenie. Istotne jest, że język, interakcje i materialność (w omawianym przypadku materialność otoczenia coraz bardziej prywatnego) jawią się „użytkownikom” właśnie jako trwałe systemy (porządek), w przeciwieństwie do zmieniającego się otoczenia.

Na podstawie przywołanych powyżej założeń sformułowałem następujące tezy:

#### Teza 1

Możemy oczekiwać, że zmieniające się instytucje życia codziennego będą interpretowane w ramach względnie trwałych języków/kodów – im większa rozbieżność między zrozumiałym językiem/kodem a nowym sposobem działania, tym większa jego nieprzejrzyistość, niezrozumiałość, a zatem niechęć w stosunku do nowego oraz sentyment za dobrze już znanym.

#### Teza 2

Nostalgę należy odczytywać jako rodzaj interpretacji „dziś” z perspektywy komunikacyjnej – nostalgia interpretuje zmia-

ny w zakresie form komunikowania się, a przede wszystkim zmiany w liczbie powiązań międzyludzkich i możliwości realizacji zrytualizowanych form codziennych interakcji (które – według Goffmana – były gwarantem poczucia stabilności, porządku) w zrozumiałej przestrzeni dotychczasowych sieci relacji.

## DANE

Źródłem danych, jak wspomniałem na początku rozdziału, są materiały terenowe, a zatem wypowiedzi wywołane, spontaniczne oraz zasłyszane, a także obserwacje zebrane w kilku różniących się pod względem społeczno-kulturowym miejscach (ze względu na różny skład społeczny, trwałość osadnictwa i pamięć tej trwałości, różnorodność form kontaktów międzyludzkich itd.). Przypomnę, że te dane są traktowane jako interpretacje zdarzeń i doświadczeń, dokonywane z punktu widzenia określonego dla interlokutora „teraz”. W rekonstrukcji sensu przywoływanych faktów istotny był zatem nie tylko kontekst wydarzeń, do jakich nawiązują, ale przede wszystkim obecna sytuacja informatorów.

W materiałach z badań we Włoszczowej oraz w okolicach Świeradowa-Zdroju powtarza się wątek zatraconej obecnie, bezinteresownej „pomocy wzajemnej”, pomocy sąsiedzkiej, rodzinnej oraz udzielanej poza kręgiem bliskich. Ogólnie dominuje poczucie, że w okresie PRL ludzie częściej i bardziej się jednoczyli, że dominowały bliskie, bezinteresowne relacje międzyludzkie, nieregulowane kalkulacją zysków i strat, a tak postrzega się dominujący obecnie rodzaj motywacji do wchodzenia i utrzymywania relacji międzyludzkich. Podkreślano na przykład, że obecne przyjaźnie to te z dzieciństwa, a nie „nabyte” w dorosłości, że relacje z okresu PRL są trwałe, natomiast te nawiązywane dziś – płytsze i podatne na zerwanie.

Poza tym PRL kojarzy się z aktywnością, wspólnym działaniem. Nawet przymusowe „czyny społeczne” pojawiają się jako pozytywne elementy rzeczywistości PRL, kiedy „można było zrobić coś dla wszystkich”. Jednoczyły ludzi, zbierały ich, stawały się okazją do potwierdzenia wspólnoty. Wielokrotnie powtarzały się stwierdzenia, że „teraz” (niejasna kategoria, w której czasem mieści się zewnętrzna siła „systemu”, „nowej rzeczywistości”) brakuje wspólnych działań, „ludzie” są od siebie odizolowani, „nie interesują się innymi”. W tego typu wypowiedziach uwidacznia się współzależność definiowania rzeczywistości PRL od sposobu rozumienia sytuacji obecnej. Częścią tej sytuacji jest rozszczepianie tego, co dotąd było definiowane jako „społeczne” w obrębie pewnej, nowej infrastruktury komunikacyjnej. Według Manuela Castellsa

[...] wcześniej pomiędzy nami a ludźmi, z którymi utrzymywaliśmy znajomość, znajdowała się przestrzeń. Zbieraliśmy się regularnie razem w jakimś miejscu, co uśpólniało nasze życie, kreowało słabsze i silniejsze więzi, wystawiało nas na te same problemy, zmuszało do zwierania szyków. Telefony i Internet to zmieniają, pokonują przestrzeń, nadając więzi kształt sieci. Moi znajomi są zebrani razem w książce adresowej mojego telefonu lub programu pocztowego i nigdzie więcej. Nie istnieją jako grupa poza tą jedną bazą danych. [...] O ile przestrzeń *gromadziła wszystkich* w jednym miejscu i w jednym czasie, o tyle telefony komórkowe gromadzą w jednym punkcie wszystkie reprezentacje osób, z którymi chcemy utrzymywać kontakt (Abriszewski 2008: 111–112).

Innymi słowy, ludzie zauważają i interpretują w zakresie dostępnych narzędzi zmiany w infrastrukturze komunikacyjnej, która w powyższym cytacie została ograniczona do infrastruktury technologicznej, ale właściwie jest to spłot wielu czynników (technologicznych, ekonomicznych, politycznych) wymuszających zmiany w formach wspólnotowości, typach kontaktów itp.

Szczególnie uderza przywoływana w tym kontekście opozycja aktywności (dawniej) i bierności (dziś), która organizuje dyskurs o PRL, ale nie pokrywa się z obserwowanymi działaniami, to znaczy obywatele są aktywni, zmiany łatwo zauważalne, ale z jakichś powodów, uruchamiając opowieść o PRL, ludzie nie przywołują tego faktu. Być może jest to rezultat „nadwartościowania” PRL, konwencji, z którą podkreślanie obecnej aktywności stałoby w sprzeczności, albo właśnie odczucia utraty faktycznych „linków komunikacyjnych”.

Kilkakrotnie spotkaliśmy się z wypowiedziami (zarówno we Włoszczowej, jak i w okolicach Świeradowa), że pewne, już przywołane wcześniej wzorce organizacji i aktywizacji społecznej z PRL warto byłoby dziś naśladować. Wymieniane są tu najczęściej „pozyteczne społecznie akcje socjalne”, takie jak budowa szkoły czy upiększanie miasta, które stanowiły okazję do spotkań, wypicia razem wódki, dowiedzenia się, co, z kim, gdzie można załatwić. Wspominając podejmowane w przeszłości działania, nasi informatorzy wyraźnie podkreślali te kojarzące się im ze wspólnotowością. Przymus towarzyszący tego typu „czynom społecznym” jest marginalizowany, a uwagę kieruje się na osiągnięty cel.

Z dzisiejszej perspektywy pozytywnie ocenia się funkcjonowanie instytucji bezpłatnych wczasów pracowniczych, istnienie zakładowych domów wczasowych, podkreślając jednocześnie, że obecnie nie wszystkich stać na pokrycie kosztów wakacji<sup>28</sup>. Ludzie, z którymi rozmawialiśmy, używali niekiedy argumentu, że „większość dzieci” w czasach PRL korzystała z możliwości bezpłatnych wakacji, z wyjazdów na kolonie, natomiast obecnie są one zmuszone przez sytuację materialną rodziców do pozostania w domach – kilka osób stwierdziło, że tu tkwi źródło wielu patologii wśród

---

<sup>28</sup> Istotne wydaje się to wiązanie informacji – pozytywne z „dawniej” i negatywne z „dziś”. Potwierdza to przypuszczenie, że przeszłość podlega interpretacji z perspektywy terażniejszości informatora.

młodzieży. Rozmowa na ten temat prowokowała u naszych rozmówców refleksję dotyczącą bezrobocia, które, według nich, rodzi patologię, w szczególności gdy dotyka ludzi młodych. W opinii „informatatorów” w PRL nie można było zrobić dużo, ale „była praca”, ludzie mieli zajęcie, co przekładało się na poczucie bezpieczeństwa. To poczucie, zdaniem rozmówców, było wzmacniane innymi elementami polityki państwa, na przykład w zakresie opieki medycznej, którą też się opisuje na tle współczesnych form jej dostępności (a raczej kłopotów z tą dostępnością, kolejkami do specjalistów, koniecznością nieustannego korzystania z pośrednictwa lekarza pierwszego kontaktu ze specjalistami itd.).

Niektóre z zanotowanych przez nas narracji odnosiły się wyłącznie do obecnej, osobistej sytuacji rozmówcy, choć ten próbował ją generalizować, na przykład gdy wyjaśniał, że bardzo negatywnie „ocenia się” obecnie zwiększony ruch na drogach, że za PRL większość towarów transportowano koleją, przez co nie niszczone dróg i było na nich bezpieczniej. Autor przywołanej wypowiedzi mieszka przy bardzo ruchliwej drodze i niewątpliwie ów fakt stał się podłożem tego osobistego porównania (nie zanotowano podobnych refleksji u innych rozmówców). Pewna rozmówczyni podkreślała z kolei różnicę porządku publicznego, większego szacunku dla prawa w okresie PRL, spokoju i bezpieczeństwa, jakie panowały w nocy. Tym razem powodem dostrzeżenia różnicy okazało się otwarcie w pobliżu miejsca zamieszkania informatorki, kilka lat przed zanotowaniem wypowiedzi, całodobowego sklepu monopolowego, którego okolice stały się nagle miejscem nocnych awantur.

Oczywiście idealizacja PRL nie przebiega wyłącznie na płaszczyźnie waloryzacji pozytywnej. Istotne wydaje się jednak, że w przypadku negatywnych ocen następuje znaczące przesunięcie: w miejsce narracji skupionych wokół „wspólnotowości” i „bezpieczeństwa”, a więc doświadczeń jed-

nostkowych, wiązanych ze sferą przeżyć i emocji, następuje przejście na poziom ogólnych, odpersonalizowanych relacji obywatel-państwo, do wymiaru polityki, przejście „od oka wewnętrznego do zewnętrznego”.

Do zjawisk postrzeganych jako negatywne oblicze PRL-owskiej rzeczywistości należą prześladowania polityczne, walka z Kościołem czy wszelkiego typu braki. Pojawiają się jednocześnie próby wytłumaczenia czy usprawiedliwienia „walki z opozycją” jako „uzasadnionej konieczności”, czyli w imię zachowania porządku społecznego. Jeden z informatorów we Włoszczowej, negatywnie oceniając „walkę z Kościołem” w okresie PRL, jednocześnie wskazał na obecne niedocenywanie wkładu lokalnej ludności w obronę Kościoła („walki o krzyże”, czyli o możliwość zawieszania krzyży w klasach państwowej szkoły) i w zmiany, jakie nastąpiły w 1989 roku. To znaczący gest – może oznaczać, że dzisiejsza Polska jest postrzegana jako w pewien sposób „obca”, skoro „język naszych działań” z przeszłości nie może być właściwie odczytany (doceniony) w perspektywie teraźniejszości. Towarzyszy temu komentarz o docenieniu, rozumieniu tylko tych zasług, które stały się udziałem ludzi obecnej władzy.

Nieco inaczej brzmią relacje na temat PRL zebrane przez nas w gminie Dobrzeń Wielki pod Opolem, zamieszkałej w ponad 20% przez mniejszość niemiecką. Tu znacznie częściej padają pozytywne oceny zmian po 1989 roku oraz negatywna ocena PRL. Pozytywnie odbierane jest przyjęcie Polski do Unii Europejskiej, podobnie postrzega się regulacje dotyczące mniejszości narodowych, możliwość artykulacji i pielęgnacji własnej odrębności i tożsamości, co sprzyja budowaniu pozytywnego obrazu teraźniejszości i nieobecności nostalgii za PRL. Szczególnie interesujące w wypowiedziach na temat różnicy między PRL a współczesną Polską wydaje mi się to, że ocena jest dokonywana na zupełnie innej płaszczyźnie niż we Włoszczowej czy w okoli-

cach Świeradowa-Zdroju. W tych miejscach skupiano się na ogół na stosunkach międzyludzkich, na więzi, tu natomiast na zasadach funkcjonowania obywateli, na demokracji lokalnej i sprawach mniejszości. Różnica jest uderzająca, kiedy skonfrontuje się wypowiedzi o możliwościach uczestniczenia w formach lokalnej demokracji czy nawet w decyzjach władz lokalnych za czasów PRL i obecnie. We Włoszczowej istnieje znacznie silniejsze niż w Dobrzenu Wielkim poczucie, że przed 1989 rokiem można było wpływać na bieg spraw lokalnych w stopniu co najmniej takim jak obecnie. Co ciekawe, we Włoszczowej zanotowałem wypowiedź rolnika, który jako „przeszkodę” na drodze szerszego uczestnictwa w procesach decyzyjnych na poziomie miasta czy gminy wymienił waloryzowaną pozytywnie powszechnie dostępną pracę – „każdy miał pracę”, więc nie było nadwyżki czasu pozwalającej na inne działania.

PRL jest w Dobrzenu odbierany w znacznym stopniu również przez pryzmat warunków ekonomicznych. Tu Polska sprzed 1989 roku nie wytrzymuje konkurencji z przywoływanymi w porównaniu Niemcami, zresztą współczesność także, bo w Niemczech „zawsze było, jest i będzie lepiej” pod każdym względem – co sporo młodych ludzi z gminy zaświadcza emigracją zarobkową przede wszystkim do Niemiec. Jedyna wypowiedź, w której PRL nie został oceniony gorzej w stosunku do sytuacji obecnej Polski, dotyczy okresu rządów Edwarda Gierka. Informator stwierdził, że „za Gierka było tak dobrze, jak jest teraz”. Powiedział tak mężczyzna, który na terenie gminy Dobrzeń Wielki osiedlił się po drugiej wojnie światowej, co – jak się okazało w badaniu – rzutuje na sposób doświadczenia PRL. Nowi osadnicy są bowiem zupełnie inaczej nastawieni do przeszłości – obecnie polityka, która napawa nadzieją mniejszość niemiecką, budzi obawy u ludności napływowej. Ta ludność, wspominając PRL, podobnie jak we Włoszczowej i Świeradowie-Zdroju



koncentruje się na podkreślaniu relacji międzyludzkich, sąsiedzkich, choć tym razem dotyczy to uogólnionych relacji międzyludzkich oraz wzajemnych relacji mniejszości i ludności napływowej.

## WNIOSKI

Z materiałów z badań terenowych wyłania się niejednorodny obraz PRL, niejednokrotnie pełen sprzeczności, ale kiedy koncentrujemy się na jednym, wybranym zagadnieniu, w tym przypadku na problemie obecnej dziś „nostalgii” za PRL, widać pewne regularności i powtarzające się schematy narracyjne.

Najważniejszymi czynnikami warunkującymi obraz PRL rysujący się przez pryzmat tekstów wspomnieniowych są:

- 1) sytuacja bieżąca informatora (sytuacja materialna czy subiektywne poczucie jakości życia) – co ciekawe stosunkowo słabym czynnikiem wśród tych informatorów, którzy nie uważają się za beneficjentów nowego systemu (bez względu na obecne i dawne zajęcie i związany z nim status), jest sytuacja sprzed przełomu;
- 2) sytuacja rodziny (która w niewielkiej społeczności podlega stałemu „monitoringowi”) – złożone relacje rodzinne (nie zawsze dobre, szczególnie w przypadku rodziny rozszerzonej), ich spłylenie, a także sytuacja materialna bliskich są oceniane z częstym odniesieniem do sytuacji sprzed „przełomu”;
- 3) sposób kreowania obrazu PRL przez media (prasę, radio, TV) i polityków obecnych w mediach (przypomnę w tym miejscu, że ludzie internalizują konieczność pewnych form zachowań, tak że stają się one ostatecznie częścią „naturalnego” sposobu postępowania, bycia, własną wolą; w kontekście podważania rzeczywistości PRL jako normalnej przestrzeni życia, z jaką mamy do czynienia

w różnym natężeniu od 1989 roku, pojawia się reakcja obronna – trudno uznać działania podejmowane z własnej woli (te „naturalne” w czasach PRL rytuały interakcyjne, ówczesną codzienność) za działania wbrew woli, wykolejone itd.);

- 4) obserwowalne zmiany (nie zawsze oceniane pozytywnie – czasem postrzegane jako linie nowych podziałów) – zmiany szczególnie dotkliwe to te w relacjach międzyludzkich, zmieniające liczbę, charakter i natężenie kontaktów międzyludzkich.

Przy komentowaniu wyżej wymienionych czynników warunkujących obraz PRL ważne wydaje mi się przywołanie refleksji socjologicznej na temat późnego PRL. Otóż lata osiemdziesiąte w różnych dziedzinach życia społecznego były opisywane jako powrót do form bardziej tradycyjnych, charakterystycznych dla społeczeństw przednowoczesnych (Tarkowska 1992: 90–91). Wymienia się tu takie regresywne zjawiska, jak: 1) zawężenie przestrzeni społecznej (życie w małych grupach opartych na więziach bezpośrednich i silne wzajemne uzależnienie, wytwarzające przestrzenie korupcji – układy, znajomości oraz konieczność ich posiadania); 2) zawężenie czasu społecznego (działanie nastawione na teraz, a nie na przyszłość); 3) wzrost znaczenia czynników afektywnych w percepcji świata („zaczarowanie świata”). Wymienione elementy wpływały między innymi na „strategie konsumpcyjne”, czyli zarówno na to, co uważamy za wartościowe, godne pozyskania dobra konsumpcyjne, jak i to, w jaki sposób je użytkujemy i pozyskujemy. Specyficzny system społeczno-gospodarczy PRL spłaszczył te strategie, ograniczając liczbę wariantów, a tym samym wywołał efekt bliskości<sup>29</sup> w tym obszarze życia społecznego, obszarze niezwykle ważnym dla społecznej tożsamości.

<sup>29</sup> Nie jest istotne w tym miejscu, że wspomniany efekt nie był specjalnie oczekiwany ani pożądany – po prostu zaistniał.

Widać również, że zjawisk, które działały wiążąco na grupy lokalne, było w czasach PRL stosunkowo dużo – te więzi w latach dziewięćdziesiątych zaczęły się rozpadać pod wpływem nowych tekstów zachowań. Od blisko 20 lat obserwujemy odchodzenie od reguł i form zachowań z lat osiemdziesiątych. Jest to z pewnością jeden ze znaczących czynników wywołujących nostalgię za traconą więzią (za powiązaniem komunikacyjnymi). Niewątpliwie bowiem liczba kontaktów międzyludzkich wpływa na poczucie jakości życia<sup>30</sup> tu i teraz oraz zgromadzony kapitał symboliczny (im więcej tych komunikacyjnych linków społecznych, tym kapitał większy). PRL dawał możliwości utrzymywania licznych „relacji (połączeń)” społecznych, tworzenia istotnych z punktu widzenia jednostki sieci zależności. „Kombinowanie”, konieczność „załatwienia” różnych spraw drogą nieformalną oraz sama nieformalność układów międzyludzkich jako gwarancja sprawnego funkcjonowania w systemie (jako niepisany kod), konieczność posiadania tak zwanych znajomości, można powiedzieć, że wręcz cały system polityczno-ekonomiczny sprzyjający korupcji i nieformalnym układom jednocześnie powodował wzrost wzajemnych zależności międzyludzkich, chcianych lub niechcianych, lecz istniejących, realnych. Nieformalność zapewnia dużą trwałość kodu, więc jego gwałtowne odrzucenie przez nowy język nowej rzeczywistości rodzi niepewność, niezrozumienie i w konsekwencji między innymi nostalgię.

---

<sup>30</sup> Według psychologów społecznych na jakość życia składają się zarówno tak zwane obiektywne warunki życia, jak i subiektywne poczucie (szczęście, zadowolenia, strachu itp.), które oznacza refleksyjną ocenę różnych sfer własnego życia oraz sposób doświadczania codzienności (Debris 2007). Zdaniem Janusza Czapińskiego do najważniejszych kryteriów oceny jakości życia w 2005 roku należały „w kolejności malejącej roli: relacje społeczne (liczba przyjaciół); wiek; dochód; bezrobocie; małżeństwo; nadużywanie alkoholu; bycie rencistą; praktyki religijne; praca w sektorze prywatnym; bycie emerytem; bycie rolnikiem; płeć; wykształcenie” (Czapiński 2007).

W świetle materiałów terenowych trudno zgodzić się z tezą, że postsocjalistyczna nostalgia jest wyłącznie skutkiem rozczarowania rzeczywistością, która stała się źródłem niepewności, utraty bezpieczeństwa socjalnego oraz wykoślenia „egalitarnego” porządku (Górska 2010: 226–227). Nostalgia za PRL nie jest też formą tęsknoty za młodością ani odpryskiem „typowo polskiego” narzekania na teraźniejszość, pochodną specyficznej mentalności. Narzekania nie są na pewno kwestią specyficzną polskiej mentalności (Chwalba 2005: 70; por. też: Buchowski 1996), wynikają raczej między innymi nie tyle z oceny własnej sytuacji w relacji do możliwości, jakie stwarza państwo, ile z oceny dopasowania kodów regulujących dotychczasowymi sposobami działania oraz tymi, które są narzucane jako nowe (Czapinski, Panek 2009: 156), z oceny zmian w zakresie sieci relacji życia codziennego. Nie chodzi o to, że ludziom obecnie brakuje wyobraźni, aby uprzytomnić sobie, jak w poszczególnych dziedzinach życia wyglądało ich życie w PRL, lecz o to, że obowiązujące w tych dziedzinach życia kody (organizujące te dziedziny) zmieniły się tak szybko, iż stały się „obcymi językami”<sup>31</sup>. Łatwiej zatem zgodzić się z tezą, że nostalgia jest próbą symbolicznego przywrócenia wartości światu życia codziennego, który był światem „naturalnym” (Wolff-Powęska 2003: 431–432). Tak zwane „polskie narzekania” są natomiast zrytualizowanymi i przeniesionymi w czasie formami komunikowania, które wytwarzają efekt wspólnoty – jest to powód, dla którego tak często towarzyszą nostalgii za PRL.

---

<sup>31</sup> Fakt, że zmiany zainicjowane w 1989 roku miały w znacznym stopniu charakter imitacyjny (Marody 2000), potęguje obcość przeniesionych wzorów i instytucji.

## Pogrzeb Miłosza i Rok Miłosza – fragment debaty nr 2<sup>32</sup>

Będzie ciąg dalszy skandalu wokół pochówku Miłosza? Stało się to, co się stało: miękki przeor zakonu paulinów na Skałce w Krakowie o. dr Andrzej Napiórkowski ugiął się pod naciskiem kardynała Franciszka Macharskiego, prezydenta miasta Krakowa Jacka Majchrowskiego, redaktorów „Gazety Wyborczej”, „Tygodnika Powszechnego” i pozostałej prasy polskojęzycznej – no i zgodził się na pochówek anty-Polaka Miłosza, nienawidzonego wszystkiego co polskie, w panteonie narodowym na Skałce (Strzelewicz 2004).

Powyższy cytat znakomicie streszcza liczne narracje, jakie pojawiły się w odpowiedzi na informację, że Czesław Miłosz zostanie pochowany we wspomnianym w tekście miejscu. Co więcej, ten sam motyw powtórzył się, gdy rok 2011 został ogłoszony Rokiem Miłosza. Powtarzalność wielu wątków tego motywu oraz jego wariantowe powracanie w zupełnie innych okolicznościach skłaniają do postawienia pytania: czego w rzeczywistości dotyczą narracje pojawiające się wokół pogrzebu i Roku Czesława Miłosza?

Z całą pewnością w warstwie powierzchniowej dotyczą samego poety, ale bliższe przyjrzenie się im niweluje tę pewność. Teza, jaką w niniejszym artykule stawiam, brzmi: narracje wokół pogrzebu i Roku Miłosza w warstwie głębszej odtwarzają strukturę mitu, w której ramach Miłosz jest tylko aktantem wypełniającym określoną przez ten mit rolę<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Ten fragment ukazał się drukiem w tomie *Spotkanie z człowiekiem. Zaczynając od Czesława Miłosza* (Brocki 2011d). Przygotowując niniejszy tekst, korzystałem ze stron internetowych „Naszego Dziennika”, Radia Maryja, a także: [blogmedia24.pl](http://blogmedia24.pl), [aleszum.salon24.pl](http://aleszum.salon24.pl), [www.forum.michalkiewicz.pl](http://www.forum.michalkiewicz.pl), [sejmmometr.pl](http://sejmmometr.pl).

<sup>33</sup> Mit traktuję tu za Rolandem Barthes’em jako każdą konotację, której konwencjonalność jest dla jej użytkowników niewidoczna („naturalna”).

Na potwierdzenie powyższej tezy znajdziemy wiele dowodów. Przytoczony poniżej przykład takiej narracji jest, jak sądzę, szczególnie znaczący, choć dotyczy innego wielkiego polskiego twórcy, o podobnym do Miłosza statusie w ramach tej samej wspólnoty komunikacyjnej, Witolda Gombrowicza:

[...] mój atak nie jest właściwie skierowany osobiście przeciwko Panu, lecz przeciwko Współczesności, którą Pan reprezentuje. [...] Czuję się oszukiwany przez największe autorytety literatury i sztuki we wszystkich formach. Dość pozy. Dostyc mętnej płątaniny słów. Nie „wyjaszczurajcie się”, geniusze słowa!! Zstąpcie na dół ze 168-go pietra tam, gdzie żyją ludzie, i to niekoniecznie idioci... (Szyper 1969, cyt. za: Gombrowicz 1997: 254).

Tu mit bezpośrednio przebija się na powierzchnię – atak wymierzony jest nie tyle przeciw Miłoszowi, ile w ogóle przeciw temu, co autor uznał za reprezentację antywartości własnego świata.

Nie zawsze jednak narracje dotyczące Miłosza są aż tak przezroczyście. Pomocne wydało mi się więc zastosowanie modelu wyjaśniającego w postaci kwadratu semiotycznego Algirdasa Greimasa, czyli konstytutywnego modelu mitu (wszelkich narracji), który stanowi minimalną reprezentację elementarnej struktury znaczenia. W ramach tego modelu przyjmuje się, że każdy tekst kultury ma strukturę powierzchniową (niewystarczającą do odczytania znaczeń) i strukturę głęboką. Do tej drugiej, ujawniającej znaczenia, dociera się przez analizę sposobu, w jaki tekst przedstawia akcję, rolę, pozycje i funkcje obecnych w nim postaci (aktantów). Mamy zatem aktanty *Przeciwnika* i *Bohatera* – stojących w opozycji do siebie – oraz, w podobnej relacji, *Obcych* i *Swoich* (*Obcy* sytuują się po stronie *Przeciwnika*, *Swoi* po stronie *Bohatera*). Między *Bohaterem* a *Obcymi* istnieje sprzeczność (nie można być naraz tym i tym), a między linią *Przeciwnik–Obcy* oraz *Bohater–Swoi* mamy presupozycję. Znaczenia są tu wytwarzane w ramach układu elementów, zatem aby do niech dotrzeć, nie

można analizować elementów w izolacji. Według Greimasa model, który można traktować jako podstawową ramę odniesienia, dla użytkowników mitu (narracji) jest generatorem wypowiedzi, zachowań, narracji („syntaks narracyjnych”). W rozpoznaniu właściwej ścieżki odczytania wokółpogrzebowych i wokółrocnicowych narracji należy zwrócić uwagę na kilka znaczących kontekstów (to one stwarzają możliwe izotopie). Są to konteksty bezpośrednio nawiązujące do zdarzenia i postaci (pogrzeb, Rok Miłosza) oraz nawiązujące pośrednio, przywoływane i nieprzywoływane w debacie, ale mogące mieć wpływ na znaczenie narracji.

Dotyczy to przede wszystkim takich faktów, jak:

- emigracja pisarza w 1951 roku, która została bardzo gwałtownie potępiona przez władze PRL oraz pozostających w kraju pisarzy (Antoni Słonimski w „Trybunie Ludu” pisał: „wrogiem jesteś robotników i chłopów” – por. Słonimski 1951);
- życie na emigracji;
- otrzymanie Nagrody Nobla;
- dwie opozycyjne narracje po 1989 roku;
- polityka i bieżące interesy polityczne;
- reakcja publiczna na negację dorobku i postawy Miłosza (jego obrona);
- przywoływani oponenti (Zbigniew Herbert, Cyprian Kamil Norwid i in.).

Narracje są snute wokół kilku tematów, realizując funkcje przypisane aktantom – w tym wypadku skoncentruję się na *Przeciwniku*. Miłosz w tych ramach jawi się jako:

- 1) przeciwnik Polski – powtarza się wątek jego domniemanej „antypolskości”, zwraca się uwagę, że „zawsze” miał lekceważący i szyderczy stosunek do polskiej historii i tradycji:

Wydany po raz pierwszy w 1990 roku *Rok myśliwego* stał się wymownym odzwierciedleniem skrajnie chłodnego stosunku Miłosza

sza do polskiego patriotyzmu, tradycji narodowych i powstań-  
czych. By przypomnieć choćby tak drastyczny fragment: „[...]  
Polska mnie przeraża. Powiedzmy, że przerażała mnie przed  
wojną, podczas wojny i przeraża mnie całe te dziesięciolecia po  
wojnie. Jak powinien zachować się schwytyany przez nią człowiek  
(urodzenie się tam czy język), jeżeli chce być rozumny, trzeźwy,  
spokojny, a przy tym uczciwy? Jeżeli uważa te bezustanne ofiary,  
konspiracje, powstania za zupełny nonsens, po prostu dlatego,  
że w „normalnych” krajach tego nie ma? I ostatecznie, jeżeli 99%  
Francuzów żyło jak zwykle po klęsce 1940 roku, to jest normalne  
[...]”. Tak więc mamy według Miłosza: Polskę – „nienormalny”  
kraj powstań i uporu w walce o wolność, i „normalną” Francję,  
kolaborującą z Niemcami. „Nienormalny” polski naród, bo wciąż  
niezgadzający się na ukłon, na kolaborację, na poddanie (Nowak  
1998);

a) człowiek podważający sens istnienia Polski:

komentarz Miłosza w *Roku myśliwego* tak charakteryzował oko-  
liczności ukształtowania Polski w 1945 roku: „[...] Dla Polski nie  
ma miejsca na ziemi [...]. Żaden rząd zachodni nie wpadłby na  
taki pomysł jak Stalin, żeby wysiedlić miliony Niemców z ich  
wielowiekowych siedzib i oddać ten obszar Polakom. Tym sam-  
ym rzec można, że Polska istnieje z woli i łaski Stalina [...]” (cyt.  
za: Nowak 1998);

b) „**Polakożerca**”, nienawidzący „**narodu polskiego**”  
(sam w sobie jest to temat mityczny), „ciemniewicz  
narodu polskiego”, „od zawsze przeciw Polsce i Pola-  
kom”, godzący w uczucia „każdego Polaka”;

c) gardzący wszystkim (nienawidzący wszystkiego) co  
polskie, co „bliskie prawdziwym Polakom”. W tym  
kontekście powtarza się określone wątki, fragmenty,  
wycinki większych całości twórczości Miłosza, oczy-  
wiście wyrwane z kontekstu, z których najczęstsze to:  
„Polska to ciemnogród”, „Wysadziłbym Polskę w po-  
wietrze”, „Na polskość jestem uczulony”, „Polak musi  
być świnią, bo się Polakiem urodził”.



d) antynacjonalista – określenie, na które Miłosz z pewnością też by się zgodził, choć tu przez jego „użytkowników” jest uważane za epitet (postawa przypisywana Miłoszowi wariantowo bywa określana również „antynarodowością” lub antypatriotyzmem, czemu towarzyszy często nierozłączna para „antykatolik, anty-Polak”). Co ciekawe, emigracja Miłosza bywa traktowana jako „zerwanie z krajem”, a jego służba do 1951 roku nazywana służbą Polsce (*sic!*). Pojęcie „antynacjonalizmu” uruchamia wiele pojęć – w opinii ich użytkowników – powiązanych, stąd pod adresem Miłosza kierowane są epitety: „kosmopolita”, „komunista”, a nawet „hitlerowiec” – ten ciąg skojarzeń wskazuje, że Miłosz jest figurą wroga w ogóle. W wielu narracjach powiela się fragment artykułu Antoniego Słonimskiego z 1951 roku, napisanego tuż po ucieczce Miłosza na Zachód, w którym pisał:

Wrogiem jesteś naszej teraźniejszości, ale co cię przeraża najwięcej, to nasza przyszłość [...] nie chcesz wyzwolenia własnego narodu z jarzma kapitalistycznego. Czego chcesz? [...] Bądźmy szczerzy. Chcesz jednej tylko rzeczy. Chcesz wojny. [...] Na trupach nowych milionów dzieci, kobiet i mężczyzn [...] opierasz swoje nadzieje. [...] Sprzymierzeńcami twoimi są przywrócone do życia upiory hitlerowskie (Słonimski 1951; por. też: Gałczyński 1952).

2) nie-nasz, obcy. Miłosz, i jest to konsekwencja związania kilku powyżej też wymienionych matryc postrzegania wroga, bywa postrzegany jako nie-Polak. Jak zauważa jeden z użytkowników omawianego mitu, sam Miłosz pisał przecież o sobie: „Uparty, podejrzliwy, skąpy, ostrożny – prawdziwy Litwin”; dalej wyznawał: „[...] Nigdy nie byłem Litwinem, chociaż bardzo bym chciał. Jako poeta polski nie mogłem, bo podział przechodził po linii językowej. Ja bym lubił, żeby było tak jak w Finlandii, gdzie można

pisać po szwedzku i być poetą fińskim [...]” (Grudzińska-Gross, Michnik, Miłosz 1996). Skoro już jest klasyfikowany jako nie-Polak, wróg, to dość oczywistą konsekwencją wydaje się kolejna kategoria, pod jaką podpada: Żyd. W tym wypadku zauważa się inną prawidłowość – inni „polscy” nobliści to też Żydzi. Podkreśla się, że Miłosz to człowiek przesiąknięty wszystkim co niepolskie, scudzoziemczyły: „Kiedy już musi rodak znaleźć się po niewłaściwej stronie, jest to albo człowiek wewnętrznie rozdarty, [...] w ostateczności osobnik scudzoziemczyły” (Stomma 2007: 41). Przypomina się w tym kontekście słowa Zbigniewa Herberta, który powiedział kiedyś o Miłoszu:

Najważniejszy jego problem to brak poczucia tożsamości. Na ten poważny feler psychiczny znalazł radę: ogłosił się obywatelem Wielkiego Księstwa Litewskiego czy Republiki Obojga Narodów. To ładne i bardzo wygodne, a przy tym zwalnia od wszelkich obowiązków wobec aktualnej rzeczywistości [...]. On jest człowiekiem rozdartym – o nieokreślonym statusie narodowym, metafizycznym, moralnym [...] (Poppek, Gelberg, Herbert 1994).

Skoro Miłosz jest obcy, to „sprzyja wrogom” i jako taki nie zasługuje na pochówek w „panteonie polskim na Skałce”. Powtarza się, że sam pomysł na takie miejsce dla „takiego osobnika” wskazuje na brak wyobraźni pomysłodawców (inwersja narracji głównego nurtu), że akt ten będzie „zbezczeszczeniem narodowego sacrum”, „profanowaniem **naszych** świętości”, „zdradą wobec tam pochowanych”, „ironią”, „hańbą” (powstał nawet Społeczno-Patriotyczny Komitet Protestacyjny przeciwko Profanacji Narodowego Panteonu). Pojawiają się wykrzykniki w rodzaju: „wara od polskiego katolicyzmu i patriotyzmu”, „wara od tego wszystkiego, co dla Polaków stanowi sacrum”. Bardzo interesującym wątkiem, wskazującym wyraźnie na mityczne źródło narracji, potwierdzającym, że mit bywa silniejszy od faktów, jest ten, który pojawił się w kontekście protestów

w związku z pochówkiem Lecha Kaczyńskiego na Wawelu. Można było wtedy usłyszeć, że „nie protestowano, gdy chowano Miłosza na Skałce, a teraz protestuje się, że nie można pochować Kaczyńskich na Wawelu” (typowe dla narracji mitycznej zaprzeczanie rzeczywistości, gdy ta stoi w sprzeczności z mitem). Zresztą Miłosza nie chciano chować na Wawelu (*sic!*) – wielu uczestników protestów, osób wypowiadających się na temat pogrzebu na forach internetowych, myli Skałkę z Wawelem. Wawel jest odpowiednią miarą dla „popelnianego czynu”. Pochówek na Skałce, projekt budowy pomnika poety, ogłoszenie roku 2011 Rokiem Miłosza to według zwolenników tezy o obcości Miłosza rezultat „braku prawdziwej wiedzy” na temat jego twórczości oraz „nieczytania poety” (*sic!*) – recenzje jakości czytelnictwa wystawiają tu między innymi politycy (por.: Dytkowski 2010).

Zdaniem Greimasa każdy element kwadratu semiotycznego wymaga doboru odpowiednich środków ekspresyjnych, językowych, utwierdzających prezentowany w jego ramach porządek – funkcje. Język, w jakim ten konkretny mit się ujawnia, to język silnie nasycony emocjami. Typowe, powtarzające się ekspresywizmy, które w ogóle stanowią znaczną część treści omawianych narracji, i nasycone emocjami frazy to: „wara od Narodowej Skałki”, „hańba”, „nadubowiec”, „Judeoszysta”, „nieporozumienie”, „perfidnie zbeczczył Polaków”, „Miłosz dzieli, a nie łączy, jest kontrowersyjny”, „ironia, że chowany wśród oddanych Polsce Polaków”. W przypadku niektórych fraz można mówić o redundancji emocji. Dość łatwo skwitować ten nadmiar ekspresywizmów w następujący sposób: tam, gdzie brakuje racjonalnego gruntu głoszonych poglądów, tam apeluje się do emocji jako ich uzasadnienia. Jest to jednak tylko prawda częściowa.

Pogrzeb Miłosza wpisał się w narrację mityczną, którą jego nazwisko od lat wywoływało – co najmniej od czasu jego ucieczki w 1951 roku z PRL. Starając się dociec przyczyn

zafunkcjonowania takiej narracji, Ludwik Stomma wyjaśnia: „Nasza Polska” chciałaby bezustannego seansu samozadowolenia i narodowej laudacji. Rachunek sumienia to rzecz najdalsza od jej patriotycznych cnót. Harcerski piknik z nabożeństwem majowym, proporczykami, sentymentalizmami przy ognisku, grochówką i paroma tonami ojczyźnianego patosu ma zastąpić wszelkie cierpienie, poczucie wstydu, dyskusję i pokorę. Oto wspaniały i wnoszący nas na wyżyny narodowego chrześcijaństwa program „prawdziwych Polaków. [...] Skądinąd zaś zrozumieć mogę niepowstrzymaną ochotę wylania na kogoś wiadra łajna. Nie jest to moja ulubiona igraszka, ale w końcu każdy się bawi, jak umie” (Stomma 2010: 90).

Trudno nie zgodzić się ze Stommą, lecz nie jest to przecież także wystarczające wyjaśnienie. Fakt – bricoleur sięga się po narzędzia będące akurat są pod ręką. Wielu ludzi nie wykracza poza heurystyki potwierdzające to, co znane, na przykład „że Polska jest zagrożona, że są wśród najbardziej znanych osób zdrajcy itp.”. W dyskursie, o którym tu mowa, Miłosz to tylko aktant (a więc personifikacja logicznej kategorii mitu – jednego z pól mitu) wpisujący się w pole *Przeciwnika*, pole generujące już tylko jeden możliwy obraz. Pozostałe pola wypełniają *Bohater* (na ogół w tej roli, w tym przypadku, występuje Herbert, Norwid i inni „Prawdziwi Polacy”) oraz – po stronie *Przeciwnika* – „inni obcy” (na przykład Żydzi i inni sprzymierzeńcy Miłosza, chociażby „Tygodnik Powszechny” prezentowany nie wiadomo czemu jako pismo katolickie, a będący organem lewicy laickiej, „Gazeta Wyborcza”, „Polityka”, „Nie”, „Trybuna” oraz uczestnicy pogrzebu: „W uroczystościach żałobnych Na Skałce udział wzięli m.in. Jacek Majchrowski, Adam Michnik, Józef Życiński – TW Filozof, Janusz Bielański – TW, proboszcz katedry wawelskiej, Lech Wałęsa – TW Bolek, Wisława Szymborska, Adam Boniecki oraz inni «komunardzi»” – [blogmedia24.pl](http://blogmedia24.pl);

<http://aleszum.salon24.pl/101976,prawda-o-nobliscie-cz-ii>), a po stronie *Bohatera* – swoi (nie-przeciwnicy).

Powtórzę zatem, że w narracjach potępiających fakt pochówku Miłosza na Skałce czy ogłoszenie 2011 roku Rokiem Miłosza nie chodzi o samego poetę, lecz o:

- 1) tych, którzy „nazywają zło”, o tych, którzy protestują;
- 2) o potwierdzenie podzielanej wiedzy (co szczególnie ujawnia przytoczony na początku cytat, w którym autor przyznaje wprost, że nie chodzi o Miłosza) – warunki społeczno-ekonomiczne, a zatem frustracja potransformacyjna, nie odgrywają w tym przypadku istotnej roli, podobnie jak zrozumienie realnej roli twórczości Miłosza, bo struktura mityczna nie jest w tym celu uruchamiana; celem nie jest tu wcale wyjaśnienie, lecz ugruntowanie wspólnoty wiedzy (kompetencji).

Oponenci, a więc osoby próbujące polemizować z powierchniową treścią mitu, czyli że Miłosz stanowi uosobienie zła i obcości, są skazani na porażkę, ponieważ klasyfikuje się ich automatycznie po stronie przeciwnika – tylko przez to, że włączają się w strukturę mitu (chcą przedstawić *Przeciwnika* jako *Bohatera* i odwrotnie). Są zatem, paradoksalnie, klasyfikowani jako ci, którym brak wiedzy (źle czytają funkcje mitu, w związku z czym nie można ich inaczej pojmować).

Oto potwierdzający przykład z przemówienia sejmowego posłanki Krystyny Grabickiej (PiS): „W 1980 r., gdy Czesław Miłosz otrzymał Nagrodę Nobla, Polacy nie znali jeszcze jego antypolskiej twórczości. Dziś wiemy o wiele więcej. W związku z tym mam pytanie, czy Sejm RP nie zna polskich poetów lub pisarzy bardziej zasługujących na oddanie im hołdu niż Czesław Miłosz” (<http://sejmometr.pl/wypowiedz/skCZd>, data dostępu: 20 III 2011). W „Naszym Dzienniku” znajdziemy z kolei następującą informację: „W związku ze śmiercią Czesława Miłosza w prasie i innych mediach pojawiło się wiele gloryfikujących opinii na jego temat. Często pochodzą

one jednak od osób, które nie zadały sobie trudu, aby zapoznać się z dorobkiem literata" (Żelazny, Majda 2004). Osoby, które nie potwierdzają wiedzy zwolenników negatywnego mitu Miłosza, uznaje się za czytające poetę w „nienormalny” sposób. Oczywiście argumenty „o wiedzy” są używane identycznie przez obie strony, czyli że albo jednym, albo drugim jej brak. Ponieważ Miłosz jest tak samo elementem kwadratu, więc i jego obejmują te same wątki – jemu „też brak wiedzy”. Cytat z wywiadu Jana Majdy udzielonego dziennikarzowi „Naszego Dziennika” z 2004 roku jest tego znakomitą ilustracją:

Miłosz prawnik posiadał mentalność prokuratora, a nie historyka literatury, toteż po prokuratorsku oskarżał naszą literaturę, ale nie miał w tej dziedzinie fachowej wiedzy, więc wszystkie jego oskarżenia były i są fałszywe. Miłosz mylił się zasadniczo w ocenie utworów literackich, gdyż nie znał często podstawowych naukowych zasad ich wartościowania. Z tego więc powodu kierował się w swych sądach jedynie własnym „alergicznym” subiektywizmem, litewską awersją do polskości i urazami wobec wielu polskich pisarzy, których stale potępiał za ich patriotyzm (Żelazny, Majda 2004).

Wiadomo, że Miłosz był bardzo krytyczny w stosunku do wszelkich przejawów ksenofobii, wszelkich nacjonalizmów – stąd konotacja „antynarodowy”, a w rezultacie „antypolski”. Mamy zatem do czynienia z podstawieniem (transformacja metonimiczno-metaforyczna): za pierwszą wymienioną formułę, tę ostatnią. Jak przekonywał Claude Levi-Strauss, takie działanie nie wynika z intelektualnego lenistwa, lecz jest mechanizmem poznawczym, który w zależności od kompetencji „użytkownika” (bricoulera) ma różne oblicza. W tym przypadku, aby zrozumieć tę pierwszą postawę Miłosza, trzeba mieć odpowiednią kompetencję, wymaga ona „wysokiego kontekstu”, ale też wiedza o innych, innych ludziach w ogóle, potrzebna do inferencji znaczeń

(właściwych, trafiających w intencje), musi być rozwinięta, aby rozumieć innych. Wydaje się, że u użytkowników mitu Miłosza jako *Przeciwnika-Obcego*, znajomość możliwych ram, za których pomocą opisuje się rzeczywistość, jest słaba (kompetencja kulturowa okazuje się stosunkowo niewielka). Na potwierdzenie tej tezy przytoczę pewną interpretację, chyba najbardziej znanego wiersza Miłosza:

Oszczerstwem wobec Polaków nazwał Stanisław Trepka wiersz Miłosza *Campo di Fiori*, w którym poeta szydzi z nas, że podczas okupacji, gdy Niemcy mordowali Żydów w getcie warszawskim, to Polacy bez troski, przy muzyce bawili się na karuzeli obok getta. Trepka podaje fakty, i to liczne, że sytuacja wyglądała odwrotnie niż podaje Miłosz, bo chociaż karuzela należała do folksdojczy, to w czasie walk w getcie była nieczynna, a opór zbrojny getta był możliwy dzięki zaopatrzeniu w broń przez polskie podziemie ([aleszum.salon24.pl/101976,prawda-o-nobliscie-cz-ii](http://aleszum.salon24.pl/101976,prawda-o-nobliscie-cz-ii), data dostępu: 20 III 2011).

Komentarzem do powyższej „interpretacji” i jednocześnie podsumowującym komentarzem do funkcjonowania wspólnie podobnych do omówionej w niniejszym tekście narracji mitycznych niech będą słowa Witolda Gombrowicza, postaci, która w obrębie struktury mitycznej, użytkowanej przez te same grupy, znajduje się w tym samym miejscu co Miłosz. Gombrowicz, komentując oszczerczy tekst pod jego adresem, napisał: „Chce pani wiedzieć, dlaczego tak ciężkie zarzuty tak gładko pani się piszą? Bo pani jeszcze nie nauczyła się pisać. Ani czytać” (Gombrowicz 1997: 214).

## Moderowanie debaty publicznej – wnioski

Zatytułowanie obu zaprezentowanych analiz „debatami” może się wydawać co najmniej dziwne, choć uważam to za usprawiedliwione w świetle dotychczasowych rozważań. Debata publiczna w przypadku wypowiedzi akademickiej nie jest tym samym, co debata publiczna jako publicystyka, nawet naukowa. Debata publiczna w takiej dziedzinie jak antropologia stanowi próbę zrozumienia i wytłumaczenia zjawisk, które uznajemy za ważne dla pewnych zbiorowości, próbę niebędącą wyłącznie ćwiczeniem intelektualnym w zaciszu gabinetu i za ten gabinet niewychodzącą, ale znajdującą swoje miejsce w przestrzeni publicznej – w druku, Internecie, otwartej dyskusji na sali wykładowej.

Niekoniecznie jest bezpośrednią reakcją na właśnie wydarzające się społeczne dramaty (choć obie zaprezentowane przeze mnie „debaty” były w pewien sposób takimi reakcjami). Aby moderować debatę, nie powinniśmy oportunistycznie oczekiwać na zdarzenia starannie wpasowujące się w naszą profesjonalną wiedzę (Forte 2011), ale raczej „inicjować problemy” (w sensie ich wskazywania), które mogłyby zostać powszechnie rozpoznane jako ważne. Wiemy, że określanie tych problemów w danym momencie to kwestia symbolicznej władzy przypisywanej danym fenomenom, stąd nie powinniśmy za nimi podążać (zostały przez kogoś jako znaczące ustanowione – my musimy rozpoznać w pozornej naturalności ich hierarchicznie wysokiego statusu ten ruch powołujący je na wyżyny), lecz zaproponować własne sprawy jako istotne. U Nancy Scheper-Hughes znajdziemy podobną argumentację, gdy namawia, aby nie tylko reagować na sprawy publiczne, ale je stanowić („to make public issues and not simply respond to them”):



To jest coś, co w ramach projektu Śledzenia Ludzkich Organów próbuję robić od dekady (Organs Watch Project): aby przełożyć globalny ruch ludzi dla pozyskiwania ich organów w społeczny nacisk domagający się globalnego responsu. Na początku projektu (1998) byłam wyśmiewana i wyrzucana ze spotkań transplantologicznych. [...] Mając za sobą twierdzenie Virginii Woolf, że „ośmieszanie, niezrozumienie i społeczne potępienie są lepsze dla sławy i chwały”, moje interwencje w końcu wydały owoc. W 2008 roku na sesji międzynarodowego towarzystwa transplantologicznego w Istambule zgodnie, jednogłośnie przyjęliśmy Deklarację Stambulską na temat handlu organami i turystki transplantologicznej (Scheper-Hughes 2009: 2).

Nancy Scheper-Hughes robi jednak krok dalej, który tak bardzo zmienia warunki uprawiania antropologii – wchodzi w rolę obywatela walczącego o zmianę i ostatecznie zmienia rzeczywistość społeczną, w imię bardzo ważnego celu, zresztą absolutyzowanego przez nią przy wykorzystaniu filozofii moralnej Levinasa (Scheper-Hughes 2010). Publiczne zostaje uniwersalizowane, a antropologia zinstrumentalizowana.



# CZĘŚĆ III



## Antropologia publiczna a media

Antropologia publiczna, bez ogona „stosowalności”, bez ciężaru konieczności wpisania się w projekty zmiany społecznej i walki o „nowy, wspaniały świat”, bez aktywizmu, pozostaje – jak wspomniałem – praktyką upubliczniania problemów antropologicznych. To upublicznianie może jednak oznaczać różne praktyki, na przykład obecność tekstów antropologicznych w gazetach codziennych, w rubrykach prezentujących opinie na aktualne zagadnienia, publikowanie esejów w czasopiśmie, a także pisanie książek popularnonaukowych, opowiadań i powieści. „Ponadto [antropologowie – M.B.] coraz częściej piszą sztuki teatralne, wiersze, robią performanse, kręcą filmy, zakładają strony internetowe, wydają CD-ROM-y. Etnografia wychodzi przeto na scenę publiczną na różne sposoby” (Tedlock 2010: 665–666).

Wychodzenie na scenę publiczną nie jest aktem czysto technicznym, w istocie rodzi wiele bardzo trudnych do rozwiązania problemów. Jeden z tych fundamentalnych, z którym musi sobie szczególnie sprawnie i szybko poradzić współczesna antropologia, zauważył na początku lat dziewięćdziesiątych wybitny brytyjski antropolog społeczny Raymond Firth:

Podstawową sprawą dla antropologii społecznej w przyszłości będą problemy z komunikacją, nie wewnątrz dyscypliny, ale z jej odbiorcami. Bardzo dobrze jest mówić o antropologii jako nauce zyskującej coraz bardziej powszechną akceptację, łączącej elity z masami, będącej osią wszystkich ruchów na rzecz szerszej integracji studiów akademickich. Idea świetna, a antropologia rzeczywiście może się do tego przyczynić. Ale pytanie jest inne: jak? [...] Wnioski antropologów często są przedstawiane na polu naukowym nieantropologom, którzy wyrażają zaintereso-

wanie i zdają się być przez nie oświeceni. Pisma, wykłady i filmy również przekazują antropologiczne przesłanie szerszej publiczności. Wraz z rozwojem radia, telewizji i wideo pojawiła się możliwość ogromnego poszerzenia komunikacji dla antropologii i w przyszłości może jej przynieść znaczące plony. Ale żeby czerpać z tego zyski, potrzebne jest ćwiczenie prezentacji zebranego materiału i idei. W tym otwarciu na szerszą publiczność jedno niebezpieczeństwo może okazać się zdradzieckie. Uczynienie rezultatów antropologicznych poszukiwań bardziej zrozumiałymi jest z pewnością słusznym celem. Ale materiał musi być prezentowany przez media w takiej formie, aby mógł być zrozumiany. Będzie konieczne powtórne uporządkowanie argumentów i usunięcie wielu szczegółów. Jednakże granica pomiędzy taką rekonstrukcją a umyślnym zniekształceniem jest bardzo cienka. Jest wiele dobrych filmów etnograficznych. Ale odwoływanie się do sensacji zastępuje często wyważone przedstawianie życia i problemów ludzi. Media dbają o rankingi oglądalności, a nie o rzetelność. Wraz ze wzrostem zapotrzebowania na wiedzę dostarczaną przez antropologów zwiększą się naciski, by zniekształcać zapisy etnograficzne tak, aby uczynić je bardziej widowiskowymi i bardziej dostępnymi dla mas. Może nawet się zdarzyć, że zostaną podjęte próby manipulowania danymi, tak aby promowały cele pewnych grup. Być może antropolodzy, by zachować swoje standardy, będą zmuszeni stąpać po bardzo cienkim lodzie” (Firth 2003: 32–33).

Intuicje Firtha okazują się trafne. Poszerzenie możliwości komunikowania wiedzy antropologicznej nie oznacza jeszcze, że to, co faktycznie „zostanie w tłumaczeniu”, po jej przełożeniu na język innych mediów niż słowo drukowane, z przeznaczeniem dla kompetentnego odbiorcy, będzie wciąż antropologią. Nawoływania najmłodszego pokolenia badaczy do „humbugizacji” etnologii, czyli do tego, aby „mówić/ pisać o kwestiach i problemach nam współczesnych w sposób równie nam współczesny, popularny i atrakcyjny” (Michoń, Pawlak 2010: 53), nie dają gwarancji, że atrakcyjne medium i zrozumiałe powszechnie treści, których porządek będzie zgodny zarówno z tym medium, jak i przyzwycza-

jeniami odbiorców, spowodują, że antropologia stanie się automatycznie publiczna. Fakt, nie można udawać, że wraz z rozwojem nowych mediów i „nowych nowych mediów”, z pojawieniem się Internetu, Web 2.0 oraz rozszerzeniem funkcjonalności portali społecznościowych odbiorca pozostał taki sam. Już Marshall McLuhan w 1967 roku pisał, iż nowa wówczas technika telewizyjna i komputerowa, nowe środki przekazu wytwarzają nowe pola wiedzy, a te wymuszają zmiany w programach nauczania, tak aby ich treści były dla młodych ludzi zrozumiałe.

W edukacji oznacza to koniec „jednokierunkowego” przekazywania informacji uczniom, ponieważ funkcjonują już oni w „polu” wiedzy stworzonym przez nowe środki przekazu, które to pole, choć całkiem innego rodzaju, jest o wiele bogatsze i bardziej złożone niż jakikolwiek inny tradycyjny program nauczania. [...] Dopóki nie opanujemy złożonej gramatyki nowych, niepisemnych mediów, nie będziemy mieć żadnego programu nauczania odpowiadającego nowemu językowi wiedzy i komunikacji, który zaistniał dzięki nowym mediom (McLuhan 2001: 270).

Najpierw jednak należałoby w ogóle dostrzec, że zaszły zmiany nie tylko w sposobach komunikowania wiedzy, ale także w trybach codziennego komunikowania się przez masowe korzystanie z telefonów komórkowych i Internet, a z tym dostrzeżeniem antropologia miała, a w wielu wypadkach wciąż ma, problem.

Dość powiedzieć, że wyspecjalizowana poddziedzina badań antropologicznych, która zajmuje się procesami komunikacji i komunikowania od swoich początków, aż po koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku znajdowała się na marginesie dyscypliny. Może wpływał na to fakt, że do niedawna była najmocniej związana z antropologią lingwistyczną i interakcjonizmem, pozostając wierną paradygmatowi analizowania zachowań komunikacyjnych w relacjach międzyludzkich. Nie włączała zatem w obszar swoich badań mediów i ich

społecznego oddziaływania. Antropolodzy oddali tu pole specjalistom innych dziedzin, ale w warunkach wzrastającej współcześnie konkurencji w zakresie kompetencji do badania całego obszaru kultury i relacji społecznych również to zagadnienie weszło w orbitę ich zainteresowań. Coraz częściej uczonych spod znaku antropologii komunikacji, ale także tych, którzy nie deklarują afiliacji do owego nurtu badań, a jedynie przywiązanie do tego, co rozpoznają jako istotne do rozumienia dzisiejszych mechanizmów życia społecznego i kultury, interesują zmiany społeczne wywoływane przez nowe technologie komunikacyjne, w szczególności CMC (*computer mediated communication*), powstawanie na tej podstawie nowego typu wspólnot, form komunikacji oraz wpływu tychże na codzienne interakcje czy wiedzę potoczną. To przesunięcie zainteresowań rodzi kontrowersje i problemy, zmusza antropologów do przemyślenia na nowo przedmiotu i celu badań. Przyczyny tego stanu rzeczy tkwią zarówno u źródeł antropologii komunikacji, jak i w fundamentach antropologicznego sposobu rekonstruowania kultury.



## Antropologia komunikacji wobec „nowych nowych mediów”<sup>34</sup>

Pojęcie „antropologii komunikacji” pojawiło się po raz pierwszy w 1967 roku w otwierającym tom artykule Della Hymesa pod tym samym tytułem (*Anthropology of Communication*) (Dance 1967). Znajduje się tam definicja „antropologii komunikacji”, której skutkiem jest między innymi obecny stosunek badaczy związanych z tym nurtem do możliwości interpretacji zjawisk związanych z nowymi technologiami komunikacyjnymi, takimi jak Internet czy telefonia komórkowa. Dell Hymes wprowadza przede wszystkim stopniowalny zakres zainteresowań poszczególnych poddziedzin antropologii zajmującej się procesami komunikacji. Jeśli swoim badaniem obejmujemy niewielką społeczność (wspólnotę komunikacyjną), będziemy – jego zdaniem – uprawiać „etnografię mówienia”. Gdy poszerzamy pole obserwacji, mamy do czynienia z „etnografią komunikacji”. Jeśli natomiast przeciwstawimy określone kultury innym, dotrzemy do celu „antropologii komunikacji”, która jest nauką porównawczą. Z definicji Hymesa, powielającej zresztą ówczesnie dominujący model podziału kompetencji między nauki etnologiczne (etnografia, etnologia, antropologia społeczna/kulturowa), wyłania się obraz antropologii jako porównawczej nauki o kulturach, u której źródeł leżą badania nad niewielkimi społecznościami – badania te są rozumiane jako badania terenowe przy zastosowaniu metody obserwacji uczestniczącej. Badacz pozyskuje materiał etnograficzny w trakcie bezpośredniej interakcji twarzą w twarz z badanym. Ten pa-

---

<sup>34</sup> Nieco zmieniona wersja tej części ukazała się w pracy zbiorowej pod tytułem *Via Communicandi* (Brocki 2012).

radygmat antropologii nie uległ w zasadzie zmianie do dziś. Jak zauważa Yves Winkin w niedawno wydanej książce pod tytułem *Antropologia komunikacji*:

Obrać za cel pracę etnograficzną, to znaczy przede wszystkim narzucić sobie konieczność pójścia „w teren”: wyjść ze swego biura, ze świata książek i zrezygnować z wygody. Trzeba pójść i sprawdzić, co się dzieje, kontaktować się z ludźmi, rozmawiać z nimi. Potem uciekać, schronić się „u mamusi”, powrócić do źródła. Oswoić się z terenem, odprężyć się, wnikać powoli w środowisko. Robić notatki, rysunki, prowadzić dziennik. Obserwować, dzielić doświadczenie, pisać: trzy oblicza pracy etnograficznej. [...] Dziś badanie terenowe można prowadzić tam, gdzie antropolog decyduje się je prowadzić: w swym własnym społeczeństwie lub gdzie indziej. Jeden tylko wymiar pracy egzotycznej nadal jest prawdziwy: bardzo duża czujność wobec szczegółów, drobniawość rejestrowania faktów (mentalne, duchowe, jeśli nie audiowizualne) i, *in fine*, wiara w ważność zdania przypisywanego Goethemu: „Uniwersalne tkwi w sercu szczegółu”. Właśnie w tym miejscu oczekuję wejścia „etnografów”, a także rozwinięcia antropologii komunikacji, ponieważ ona także domaga się takiej wizji pracy naukowej (Winkin 2007: 217).

W związku z preferencją perspektywy badań „twarzą w twarz” antropologia komunikacji od lat sześćdziesiątych aż po dziewięćdziesiąte była wiązana głównie z dwiema dziedzinami wiedzy – kinezyką i proksemiką. Obie zajmowały się tak zwanym językiem ciała i obie zostały zdominowane przez metodologię językoznawczą. Ray Birdwhistell już w 1952 roku wprowadził termin kinezyka na oznaczenie szeroko zakrojonych badań nad niewerbalnym systemem komunikowania (Goździak 1987a: 170), co właściwie oznaczało koncentrację na opisie znaczących gestów, mimiki i postaw ciała oraz kontekstów wpływających na możliwe ich znaczenia, obejmujące kanał audytywny, wizualny, a nawet termiczny. Notowano różnice socjoekonomiczne, historyczne, etniczne, subkulturowe, płci itp. w obrębie języków ciała,

ale nigdy nie włączono tych badań do szeroko pojętej antropologii komunikacji w ogóle. Podobnie było w przypadku proksemiki – ta stworzona przez amerykańskiego antropologa Edwarda Halla dziedzina obejmowała interdyscyplinarne studia nad postrzeganiem i posługiwaniem się przez człowieka przestrzenią jako szczególnym wytworem kultury. Halla interesowało to, jak uczestnicy interakcji dostosowują pozycje swojego ciała i swoją wzajemną odległość do stopnia zażyłości, płci, odgrywanych przez uczestników interakcji ról społecznych itp. (Goździak 1987b: 296)<sup>35</sup>. Interakcja w obu przypadkach jest granicznym horyzontem badań. To ona i związana z nią obserwacja zachowań w naturalnym otoczeniu stanowiły rdzeń antropologicznych badań nad komunikacją, stanowiły też o specyfice tego wycinka antropologii.

Konieczność pójścia w teren i przeżycia „komunikacji” w działaniu jako podstawa antropologii komunikacji już jej nie scala. „Nowe nowe media” jako nowy „teren” spowodowały, że antropolodzy zostali zmuszeni do ponownego zdefiniowania fundamentów teorii i praktyki swej dyscypliny. Rzeczywistość nowych technologii komunikacyjnych nie wymaga kontaktów twarzą w twarz, co więcej – często nie opiera się na nich, a badacz nie zawsze ma możliwość i nie zawsze byłoby to uzasadnione, aby mógł dotrzeć fizycznie do swoich „informatorów”. Oznacza to, że tradycyjne sposoby definiowania terenu jako miejsca prowadzenia badań (czy nawet wielu miejsc – *multisited fieldwork*; Marcus 1998) w odniesieniu do wirtualnej rzeczywistości muszą zostać zmienione, aby ów nowy typ terenu mógł się znaleźć w obrębie badań antropologii. Można było też wykluczyć ten nowy teren, ale musiałoby to oznaczać zanegowanie przedmiotu badań – specyficznych kulturowo i społecznie form komunikowania i nieterytoryalnych społeczności.

---

<sup>35</sup> Szeroko na temat obu piszę w innej pracy (Brocki 2001).

Choć ten pierwszy wariant przyjął się niemal powszechnie w dyscyplinie, istnieje grupa uczonych, szczególnie mocno przywiązanych do tradycyjnie pojmowanej praktyki badań etnograficznych (tradycja brytyjska), badaczy, którzy uważają, że jakakolwiek forma badań w sieci lub społeczności sieciowych wykracza poza antropologię. Choć nie należą do tej grupy, muszę w tym miejscu nieco usprawiedliwić poglądy wyrażane przez badaczy zaliczających się do niej. Ich obawy opierają się na przeświadczeniu, że pozbawienie antropologii jednego z jej fundamentów może skutkować rozmyciem tożsamości dyscypliny – a następnie nie tylko przejęciem jej dyskursu przez inne dyscypliny, lecz także osłabieniem możliwości krytycznej oceny rezultatów pracy naukowej w jej obrębie.

W ostatnich 30 latach w antropologii pojęcie „terenu” stało się niemal przezroczyste (naturalne), co spowodowało, że przestano dyskutować kwestię określania, czym na danym etapie rozwoju dyscypliny jest „materiał naukowy etnologii” (czyli jej dane terenowe) – właściwie niezauważenie zaczęto wszystko traktować jako potencjalny materiał. Do niedawna badaczom wydawało się oczywiste, że materiał naukowy etnologii ma być pozyskiwany, przynajmniej w znaczącej większości, w terenie (lub ma się opierać na badaniach terenowych przeprowadzonych przez kogoś innego). Coraz częściej jednak „teren” jest traktowany nie jako istniejące w określonej przestrzeni miejsce prowadzenia badań, lecz jako metafora „zainteresowań” antropologów.

Za przykładem Jamesa Clifforda (Clifford 2000) pojawiły się w antropologii głosy, iż należy traktować bycie w terenie jako figurę retoryczną, zapominając niekiedy, że dla tego autora „zmetaforyzowanie” terenu było wynikiem tego, iż literalne znaczenie nie obejmowało złożoności procesu pozyskiwania danych w terenie, a w szczególności sztucznie separowało teren od jego reprezentacji (wg współczesnej etnologii notatka z terenu jest elementem procesu reprezentacji na równi z ostatecznym pisaniem

produktem, jak i niezwerbalizowanym doświadczeniem, które też aktywnie wpływa na to, co ostatecznie w tym gotowym produkcie się znajdzie [Jackson 1990]) (Brocki 2008: 14).

Pojęcie „terenu” jako metafora zainteresowań jest wykorzystywane w ramach współczesnej antropologii na dwa sposoby. W pierwszym przypadku teren

[...] ma być jedynie pretekstem dla zmuszającej do refleksji opowieści o człowieku (konkretnym lub uogólnionym), lub rzeczywistości (tu uwaga: jak wielkimi, a przez to rozmytymi, niejednoznacznymi jednostkami taksonomicznymi się w podobnych definicjach operuje), w skrajnym przypadku czymś (cokolwiek), co ma pomóc (w opinii badaczy) w rozumieniu tak a nie inaczej skonstruowanych uprzednio faktów etnologicznych lub teorii (Brocki 2008:14).

To dalekie cofnięcie się w rozwoju dyscypliny do naiwnego realizmu w połączeniu ze zdjęciem wszelkich ograniczeń z zakresu przedmiotowego nie tylko poważnie nadwyręża tożsamość dyscypliny, ale również znosi wszelkie standardy postępowania naukowego, ponieważ nie ma mechanizmów kontroli nieograniczonych obszarów. W drugim natomiast przypadku podkreśla się, że teren to „powiązanie konkretnej rzeczywistości (danej społeczności), w której prowadzi się badania oraz doświadczenia badacza, związane z miejscem jego obecności” (Brocki 2008: 13–14), fizycznej bądź zapośredniczonej (tak jak była często zapośredniczana przez pisma innych, specjalnych informatorów itp.). Antropologia wydaje się dziedziną szczególnie dobrze predestynowaną do badania tak zarysowanego terenu. Powtarza się często, że stworzenie i rozwój internetowych usług komunikacyjnych daje antropologii ogromne możliwości, że to nowe medium idealnie pasuje do charakteru i metodologii dyscypliny (por.: Schwimmer 1996; Wilson, Peterson 2002; Cook 2004).

Coraz częściej można jednak przeczytać, że równy status obu wizji „terenów” jest dziś wymuszony zmianami

społeczno-kulturowymi (Escobar 1994), za którymi antropologia musi podążać. Statystyki nie pozostawiają wątpliwości: mamy do czynienia z gwałtownym, masowym, dynamicznym procesem. Według danych World Internet Stats ([www.internetworldstats.com](http://www.internetworldstats.com))<sup>36</sup> w latach 2000–2011 liczba użytkowników Internetu wzrosła o 528,1%, do blisko 2 300 000 000, a najpopularniejsze portale internetowe notują dziennie po kilkaset tysięcy wejść, od kilkuset do kilku tysięcy nowych użytkowników czy zamieszczonych treści w najpopularniejszych serwisach lub portalach społecznościowych. Powszechne i gwałtowne procesy, których dynamika nie pozwala na przewidywanie ich skutków, bądź uruchamianych kolejnych procesów, nie mogą z tego powodu zostać zmarginalizowane przez antropologię, nie mogą też być marginalizowane tylko przez fakt, że nie wypracowaliśmy jeszcze sposobu ich opisu i analizy lub że sytuują się poza „tradycyjnym” zakresem przedmiotowym dyscypliny – nie ma „miejsc badań”, które nie byłyby dotknięte przez te procesy. Michael Herzfeld uspokaja antropologów przywykłych do badań niewielkich społeczności i wyraźnie zlokalizowanych, że chcąc badać zjawiska medialne, nie powinni „dać się onieśmielić ogromnej skali działań medialnych w takim stopniu, by miało nam to uniemożliwiać praktykowanie etnografii” (Herzfeld 2004: 406). Podaje przy tym przykład pewnej chińskiej społeczności (niewielka skala) żyjącej w diasporze, która korzystając z Internetu, uzyskała większe poczucie bliskości i prywatności przez możliwość komunikowania spraw związanych z własną kulturą niż mogłaby mieć bez tego wynalazku, skazana na komunikowanie się z ludźmi spoza diasporę. Herzfeld pokazuje także, że antropolog może się włączyć w tę wewnętrzną komunikację i przeprowadzić uczestniczące badania terenowe (Herzfeld 2004: 406).

---

<sup>36</sup> Data dostępu: 7 I 2012.

Można zatem powiedzieć, że odrzucając „onieśmielenie skalą”, posiadamy też sposoby opisu i analizy nowego terenu. Andrzej Wejland określa je mianem „starych tropów”, które można zużytkować w ramach nowego pola badań:

Stare tropy, podjęte w refleksji nad badaniami w Internecie i poprzez Internet, przydałyby się wobec tego przynajmniej jako myślowe powinowactwa, instruktywne paralele, oświecające analogie. Łatwiej byłoby zrozumieć – to nie więcej niż skromna ilustracja – na czym polega osobliwość badanej zbiorowości internetowej, rozważana jako jej (powodująca poznawcze „skrzywienie”) niereprezentatywność, ponieważ w pewien szczególny sposób niereprezentatywne okazywały i okazują się zbiorowości osiągnane w innych badaniach między innymi za pomocą ankiety prasowej czy konkursu na pamiętniki. Prostsza mogłaby się również stać dzięki temu analiza dręczącej, często więc powtarzanej przez badaczy „zagadki”, dlaczego tak paradoksalnie pomieszane bywają w świecie Internetu dwie, o różnym natężeniu, postawy (albo strategie komunikatywne): postawa zmyślenia i kłamstwa, przywdziewania przesłaniających prawdziwą tożsamość „masek” oraz postawa nieskrępowanej otwartości, autentycznej prawdomówności, szczerości „aż do bólu”. Niezwykle może wydawać się to, że obie one wyrastają z tego samego podłoża: z poczucia anonimowości, jakie daje komunikowanie się w Internecie i poprzez Internet. Zapewne z mniejszą jaskrawością krzyżowanie się obu tych postaw zawsze występowało w sytuacjach badawczych poza Internetem (i w życiu poza nim w ogóle), dlatego też – w związku ze sprawą anonimowości czy też konfidencjonalności – było ono teoretycznie dogłębniej rozważane, poświęcano mu także osobne eksperymentalne studia metodologiczne. [...] Wędrowka po starych teoretycznych i metodologicznych tropach może dzisiejszych etnografów Internetu uzbroić w bardzo przydatne nastawienie: cierpliwego piechura, a nie szybkobiegacza. Zrobić dobre badanie nie jest łatwo, zrobić badanie, które naprawdę coś doda do wiedzy o Internecie i coś dorzuci do puli wspólnych doświadczeń – jeszcze trudniej. Oprócz wytrwałości i cierpliwości, również w formułowaniu uogólnień, kontrolowaniu – o ile to możliwe – poznawczej optyki (zwłaszcza własnych stereotypów i etnocentrycznych uprzedzeń) oraz jej wpływu

na wyniki badania, wędrówka ta może uświadomić, że ominąć wszystkich raf się nie da, lecz zapładniając etnograficzną wyobraźnię i z pokorą, a przy tym odpowiedzialnie czerpiąc z już nagromadzonej wiedzy i doświadczeń – obok części z nich przejść jednak można bezpiecznie (Wejland 2010: 11–12).

Wielu autorów podkreśla, że tak zwane „nowe nowe media” rozszerzają pole badań antropologicznych, nie zmieniając fundamentów dyscypliny. Michael Angrosino twierdzi na przykład, że

[...] etnografia może być prowadzona *on-line*. Można „obserwować” wydarzenia rozgrywające się w internetowych *chatroomach* w sposób niewiele różniący się od obserwowanych interakcji i działań w ramach tradycyjnego „miejsca”. Za pośrednictwem internetu można również przeprowadzać wywiady. [...] W XXI wieku życie *on-line* staje się zjawiskiem coraz bardziej powszechnym, tak więc etnografia może przenieść się do cyberprzestrzeni (Angrosino 2010: 168).

Przenosząc się do cyberprzestrzeni, badacz może przyjąć różne strategie:

Z pewnością istotnym dla rozpoczęcia etnograficznych badań w Internecie jest zdefiniowanie związku pomiędzy rzeczywistością *off-line* i *on-line*, bowiem – w zależności od przyjętej koncepcji – przesunąć się może „środek ciężkości” projektu badawczego. A zatem, uwzględniając wzajemne powiązania pomiędzy tym, co dzieje się w Internecie i poza nim, podjąć można badania nad relacją między nową technologią a kulturą współczesną oraz jej przemianami. Można również patrzeć na skondensowane w sieci treści (ale też działania, interakcje i inne) jako na manifestacje i reprezentacje owej kultury. Wreszcie badania w sieci mogą stanowić część szerszej zakrojonej projektu – w tym wypadku obserwacja tego, co dzieje się *on-line* stanowi uzupełnienie działań podejmowanych przez etnografa w tradycyjnie pojmowanym terenie. Możliwe jest jednakże potraktowanie cyberprzestrzeni jako sfery autonomicznej. Wówczas z powodzeniem poszukiwać można zjawisk występujących wyłącznie w sieci lub przybierają-



cych w Internecie szczególny, odrębny od rzeczywistości *off-line* wyraz. Obecność etnografa w Internecie może mieć bierny lub aktywny charakter. W pierwszym przypadku badacz poprzestaje na obserwacji, nie wchodząc w interakcje z osobami obecnymi w sieci, zaś zgromadzone dane poddaje jednemu z wariantów etnograficznej analizy zawartości. W tym wypadku ograniczone są możliwości pozyskiwania informacji, z drugiej jednak strony badacz nie wpływa na badaną rzeczywistość, a zatem – po części przynajmniej – zniwelowany zostaje problem wymuszenia danych. Druga postawa polega na aktywnym uczestniczeniu w życiu społeczności wirtualnych, zabieraniu głosu na forach oraz nawiązywaniu bliższych kontaktów z internautami w celu uzyskania dodatkowych wiadomości. Strategii takiej mogą towarzyszyć wywiady i ankiety przez Internet (Jagiello 2010: 36).

Tę ostatnią postawę niektórzy nazywają wprost wspólną „obserwacją uczestniczącą”, w którą wliczają wspólne granie na komputerze, czaty, wymianę maili, pogawędki przez telefon czy wspólne oglądanie telewizji z informato-rami (Pink 2000: 108–110). Nowe technologie komunikacyjne są bowiem faktycznie częścią podzielanej kultury, która może służyć jako pierwsze z narzędzi uzyskiwania dostępu do świata badanych (element przekładu).

Antropolodzy jako badacze codzienności, zjawisk powszechnych i „naturalnych” dla ich użytkowników, potocznych sposobów rozumienia mechanizmów życia, jako ci, którzy starają się uczynić to, co obce, bardziej swoim, a to, co swoje, mniej oczywistym (Boon 1983: 131), coraz wyraźniej zauważają, że zjawiska społeczno-kulturowe tworzące i towarzyszące nowym technologiom komunikacyjnym sytuują się w centrum ich praktyki. Według niektórych autorów ten nowy teren jest naturalnym przedłużeniem starego i nie wymaga specjalnych, nowych narzędzi analizy (Miller, Slater 2000; Hine 2000: 18, 62; Axel 2006: 365; Jagiello, Schmidt 2010: 6).

Większość jednak zauważa różnicę i uważa ją za znaczącą – nawet w pewien sposób „egzotykuje” nowy teren jako coś od-

ległego, odmiennego, zmieniającego ludzi. Metaforyka, za pomocą której się go opisuje, okazuje się szczególnie znacząca – dominują określenia „dziwny teren”, ponieważ jest się jednocześnie u siebie i nie u siebie (Kuntsman 2009), a strategię badawczą zorientowaną na ten teren określa się mianem nowego „powrotu w fotel”, co jest nawiązaniem do XIX-wiecznej antropologii gabinetowej (Houtman, Zeitlyn 1996).

Relacje online wydają się o wiele bardziej problematyczne niż te „offline” z wielu powodów. Za zasadniczy należy uznać wiarygodność. W przypadku danych pochodzących z Internetu ich weryfikacja jest znaczenie bardziej skomplikowana, w pewnym zakresie nawet w ogóle niemożliwa, przez co jakość informacji zdobytych wyłącznie przez sieciowy kontakt wydaje się znacząco niższa niż tych pozyskanych w relacji twarzą w twarz (Axel 2006: 367–368), a proces negocjacji dostępu do danych ma zupełnie inny charakter i wymaga nowych umiejętności (Hine 2000: 74–75). Wszystkie te elementy budują obraz „nowego terenu” jako „obcego”. Jest to jednak „obcy”, do którego wielu uczonym brak krytycznego dystansu, to znaczy nie widzą oni konwencjonalności tej figury, nie dostrzegają faktu mityzowania Internetu i „nowych nowych mediów”. Antropolodzy muszą zatem równoległe z obecnością w nowym terenie jeszcze raz przyrzec się własnej praktyce jako praktyce sensotwórczej lub nawet mitotwórczej. Być może te problemy spowodowały, że w stosunku do innych dziedzin nauk społecznych i humanistyki antropologia z opóźnieniem zajęła się zjawiskami towarzyszącymi nowym technologiom komunikacyjnym – konieczność przeprowadzenia wewnętrznej debaty na temat elementów konstytutywnych tej dyscypliny nie sprzyja podejmowaniu nowych tematów w nowym języku. Zeitlyn i Houtman twierdzili, że Internet może zmienić nasz sposób myślenia o wszelkich konstytutywnych elementach dyscypliny, może uczynić z niej dyscyplinę mniej formalną, mniej

monologiczną, bardziej dostępną (Houtman, Zeitlyn 1996). Ponieważ jest to wypowiedź z połowy lat dziewięćdziesiątych, jej drażniąca, bo wówczas dominująca postulatorywność (por.: Escobar 1994: 214–215; Hine 2000: 2; Schwimmer 1996) dziś już tak nie irytuje.

Metafory, za pomocą których starano się „oswoić” Internet, także nie sprzyjały akomodacji dyskursu naukowego na temat tego fenomenu, ponieważ przyjmowały skrajne postaci. Można się dowiedzieć, że „Internet to okno”, co sugeruje przejrzystość, otwarcie, możliwości, wiedzę (w ramach podstawowej metafory widzieć = wiedzieć)<sup>37</sup>, ale również że „Internet jest dżunglą”, co kieruje w stronę nieprzejrzystości, błędzenia, nadmiaru i ciemności (niewiedzy).

Pojawiają się jednak coraz liczniej dojrzałe prace wykorzystujące dziedzictwo praktyki badań antropologicznych w odniesieniu do nowych mediów. Pierwszą pracą tego typu, która zresztą zapowiadała stworzenie autonomicznego pola badań nad cyberkulturą, był artykuł Artura Escobara z 1994 roku pod tytułem *Welcome to Cyberia. Notes on the Anthropology of Cyberculture* (Escobar 1994). Znajdziemy tam przemyślenia o społeczno-kulturowych podstawach pozwalających na tworzenie nowych technik komunikacyjnych i rozważania na temat tego, jak ich użytkowanie modyfikuje te podstawy. Escobar pozwolił sobie na projektowanie wpływu nowych technologii w przyszłości na formy komunikacji międzyludzkiej i całą kulturę. Jego uwagi okazały się bardzo trafne, a Thomas Hylland Eriksen (Eriksen 2003) napisał książkę, w której znajdują się liczne potwierdzenia tez Escobara, między innymi na temat zmiany struktury czasu, jego spiętrzenia przez nowe technologie. Dla antropologów komunikacji najważniejszym punktem artykułu Escoba-

---

<sup>37</sup> Tu najczęściej pojawia się także metafora „internauty jako podróżnika” i poruszania się w hipertekstualnej rzeczywistości sieci Internetu jako podróży (Jagiello, Schmidt 2010: 5).

ra było jednak wskazanie społecznego kontekstu nowych technologii komunikacyjnych jako potencjalnie ważnego obszaru badań: chodziło o rozważenie problemów tworzenia, społecznej dystrybucji, dostępu, zapośredniczonych przez nowe technologie kodów i języków komunikacji, których znajomość włącza lub wyłącza z określonych wspólnot, jednym coś daje, innym odbiera. Autor wskazał również, że powinno się zbadać, w jaki sposób biorą one udział w kreowaniu, utrzymywaniu i nadawaniu spójności określonym grupom. Obecnie ten kierunek badań bywa w antropologii stosunkowo często podejmowany. Tożsamość mniejszości, których elementem konstytutywnym jest Internet (kreowanie tejże tożsamości, utrzymywanie oraz ochrona itp.), była przedmiotem kilku opracowań (por.: Hine 2000; Kuligowski 2007; Miller, Slater 2000; Pink 2000; Houtman, Zeitlyn 1996). Sposoby komunikowania się w ramach różnorodnych społeczności online i funkcje używanych w ich ramach mediów komunikacji oraz kodów także znalazły odzwierciedlenie w pracach antropologów (por. Amant 2007).

W ramach współczesnej antropologii komunikacji badaczy interesują skutki społecznego zróżnicowania użytkowników danego medium (na przykład klasa społeczna, płeć, wiek, tożsamość etniczna – jak różne grupy doświadczają, użytkują, rozumieją i co robią z danym medium), cele komunikacji, sposoby ich osiągnięcia (wybory użytych środków, narzędzi przekazu i elementów przekazu), role uczestników procesu komunikowania, ich wpływ (przez sposoby użytkowania) na proces komunikacji, definiowanie medium w stosunku do ich sposobów życia itp. (Axel 2006).

Warto zatem zauważyć, że nastąpiło wyraźne i nieodwracalne rozwarstwienie w antropologii komunikacji. Badania zorientowane na interakcję twarzą w twarz (por. np.: Birdwhistell 1970; Hall 2005; Winkin 2007) i badania nad społecznym kontekstem funkcjonowania nowych technologii

komunikacyjnych wymagają innego podejścia, przesunięcia w ramach dominującego paradygmatu, ponieważ dotyczą zjawisk różnie wewnątrznie zorganizowanych, inaczej sytuowanych w „tubylczych” systemach klasyfikacyjnych, inaczej oddziałujących na poziomie właśnie interakcji i kultury w ogóle. Co więcej, podczas gdy badania interakcji twarzą w twarz – podobnie jak „konwencjonalne” badania etnograficzne – opierały się na różnych formach „umiejscowionych” badań terenowych, w przypadku „nowych nowych mediów” nie można wprost zastosować tych samych technik inaczej niż w funkcji użytecznych metafor, co zmienia całkowicie ich status. Jedno nie ulega zmianie: aby właściwie interpretować formy społecznego funkcjonowania nowych technik komunikacyjnych (elementu kultury), należy nauczyć się nimi posługiwać i starać się zbliżyć do sposobów konceptualizowania świata implikowanych przez ich używanie. Bez tego rozpoznania nie będziemy mogli wejść w rolę moderatorów opinii publicznej. W tej roli natomiast nie powinniśmy zapominać też, że istnieje hierarchia modalności, siła oddziaływania mediów różna w zależności od różnorodnych użytkowników/wspólnot, niekoniecznie dających się wyodrębnić na podstawie wspólnoty terytorialnej. Choć dość oczywiste wydaje się, że świadomość różnic w trybach komunikowania się różnych wspólnot powinna być ważną wskazówką dla antropologii publicznej, to niestety w jej ramach nie jest to wciąż problem dobrze rozpoznany.

## W stronę antropologii publicznej

Maximillian Forte zauważa, że to, co uważamy za „publiczne” w antropologii publicznej, jest wyobrażeniem zarówno zbyt szerokim, jak i zbyt ujednocającym, jednocześnie obecnie zbyt blisko związanym z komercyjnym marketingiem. Co do pierwszej kwestii „publiczny” może się odnosić do populacji jako całości (na przykład danego państwa, narodu – w tym wypadku byłoby to pojęcie mało przejrzyste), mas, które możemy uznać za publikę (Forte 2011). Forte zastanawia się, w jaki sposób „publika” jest faktycznie jedną publiką, czyli – jak rozumiem bardzo ogólnie wyrażone intencje autora – jak to się dzieje, że nagle jest stanowiona jedność odbiorców – czy w tej jedności istnieją warstwy o różnej przepuszczalności wzorów rozumienia, różnym stopniu spaso-  
wania kompetencji kulturowych do odbioru określonych komunikatów? Czy takie „masowe” podejście nie umniejsza podmiotowości i nie zamazuje różnic między odbiorcami komunikatów masowych? W konkluzji pobieżnej refleksji nad „publiką” Forte wyraża wątpliwość, aby jakakolwiek forma antropologii publicznej mogła dotrzeć do mas, uogólnionej publikę, nawet gdyby taka faktycznie istniała (Forte 2011). Sądzę, że jest to pogląd słabo obudowany danymi, które mogłyby go potwierdzić, a z mniemaniem autora nie warto podejmować polemiki. Forte tak bardzo koncentruje się na „publice” jako odbiorcach w „publicznej antropologii”, że zapomina, iż stanowią oni ważny, ale nie jedyny składnik w procesie upubliczniania wiedzy antropologicznej. Musimy pamiętać, że media masowe, będące przecież fundamentem publicznej antropologii, zarówno media

[...] drukowane, jak i audiowizualne, funkcjonują w obecności nowych aktorów: telefonicznych oligopoli, wielkich właścicieli

treści, przedsiębiorstw dystrybucji poprzez sieci komunikacyjne oraz wielkiej liczby akcjonariuszy pochodzących z innych sektorów działalności (Ollivier 2010: 323).

Byłoby skrajną naiwnością, gdyby antropologia publiczna zignorowała fakt, że formułowane przez antropologów przekazy mogą się nie liczyć z tą publicznością – powiedziałbym nawet, że bez formatowania komunikatów właśnie pod kątem tej części publiczności bardzo trudno usytuować się w sferze publicznej. Pewnie jest to możliwe, ale na innych zasadach niż wszystko to, co pojawia się „w oficjalnym pasmie”. To „oficjalne pasmo” wchłania tylko pewien zrutynizowany, schematyczny i dostosowany do naprawdę masowego odbiorcy produkt – z naciskiem na produkt. Wiedza antropologiczna dostosowująca się do „publiki”<sup>38</sup> przechodzi zatem przez filtr nazwany przez Forte’a „komercyjnym marketingiem”, a przez cytowanego wcześniej Raymonda Firtha „widowiskowością” kosztem rzetelności, w których minimalizuje się możliwe szумы wynikające z rozbieżnych kompetencji nadawców-antropologów i potencjalnych odbiorców. Proces ten oznacza na ogół (co znakomicie obnażają wypowiedzi wielu specjalistów z różnych dziedzin wiedzy udzielane dla mediów) tak mocne odfiltrowanie treści, że pozostaje coś, co w formie przypomina niekiedy dyskurs naukowy, ale w treści powiela wiedzę potoczną. Wynika to z charakteru mediów, konieczności zamiany bardzo złożonych treści na język gotowych, powtarzalnych formuł (wymóg masowego odbioru), zwrótnie służących budowaniu autorytetu wypowiedzi medialnej:

Skonwencjonalizowanie języka dziennikarskiego jest też narzędziem służącym kreowaniu wrażenia „obiektywności”, które [...]

---

<sup>38</sup> Nancy Scheper-Hughes tłumaczy to w ten sposób, że stara się pisać, zawsze mając na uwadze specyficzną publikę, do której kieruje swoje przesłanie, własne teksty. To dziennikarze nauczyli ją właściwego dostosowania się do odpowiedniego medium i publiki (Scheper-Hughes 2009: 1).

jest konformistyczną powściągliwością tych, którzy parają się zarządzaniem interesem produkcji wiadomości. Dziennikarstwo ujawnia w tym miejscu jedną z bardziej pospolitych cech dyskursu biurokratycznego, w którym – w wyniku aktywnego stosowania błędnie umiejscowionej konkretności – standaryzacja retoryki stwarza iluzję gruntownej faktyczności – czy też, innymi słowy, czystej referencyjności (Herzfeld 2004: 405).

Uwagi na temat dyskursu biurokratycznego powinny zostać wyryte na wejściach do wszystkich urzędów, a w szczególności tam, gdzie chce się decydować o kształcie nauki, odwzorowując w niej biurokratyczny ideał. Ta standaryzacja wytwarza swoisty rytualizm praktyk dziennikarskich, w który włączani są odbiorcy:

Praca dziennikarska – jeżeli ma podpowiadać, na co reagować i czy w ogóle reagować, koordynować współpracę z innymi, tworzyć artefakt kulturowy, którym jest artykuł informacyjny, zrozumiany przez już ukształtowanych odbiorców – musi być uporządkowana przez podzielane konwencje symboliczne. Pod tym względem dziennikarze są podobni do wszystkich innych pracowników kultury. Posługiwanie się owymi konwencjami symbolicznymi, z racji instytucjonalnej centralności dziennikarstwa oraz publicznej natury tej pracy, okazuje się zajęciem niełatwym. Jeżeli malarz/malarka odstąpi od konwencji gatunku, może zaangażować się w eksperyment artystyczny, którego rezultaty mogą – choć nie muszą – okazać się sukcesem artystycznym. Jeżeli dziennikarz odstąpi od konwencji gatunku, rezultaty tej decyzji wzbudzają podejrzenia. Pisarstwo dziennikarskie zgodne z konwencją jest działaniem społecznym, utrzymanym w konwencji symbolicznej służącej uczestnictwu w życiu poważnym, oraz opiera się na autorytecie moralnym; innymi słowy – stanowi to działanie zrytualizowane. Jeżeli pisarstwo dziennikarskie zgodne z konwencją pełni funkcję działania rytualnego, powinniśmy się spodziewać, że jest ono wyposażone w rozmaite moce rytuału – na przykład – zachowywania, integracji i transformacji. Stąd też rytuały pracy dziennikarskiej nie dotyczą wyłącznie tego, jak dziennikarze pracę tę wykonują, lecz tego, jak „relacjonowane” przez nich „wydarzenia” ulegają rytualnej transformacji w rela-



cje, którym nadano odpowiednią formę, oraz jak odbiorcy zostają rytualnie wciągnięci w uczestnictwo symboliczne (Rothenbuhler 2003: 108).

Nie tylko publiczność staje się częścią medialnego widowiska-rytuału, ale również – przede wszystkim – jego uczestnicy. Jeżeli uczeni starają się w ramach tego widowiska przekazać rzetelnie naukowe treści, łamią konwencję, stają się niezrozumiali, widz za pomocą pilota daje do zrozumienia, że nie tego oczekiwał.

Warto pamiętać, że to, co określamy mianem „publiczności” w „sferze publicznej”, to w istocie różnie zorganizowane semiosfery, w których obrębie lokuje się przekaz, oraz te, które zarządzają przekazem, zatem pod ich kątem musi być on odpowiednio przygotowany (nie tylko w odpowiednim medium, ale dla odpowiedniego odbiorcy i nadawcy nie zawsze będącego antropologiem). Z powodu rozległości pola uwikłania przekazu niewystarczające wydaje się jedynie dostosowanie do wąsko pojętego odbiorcy, czyli tylko tego kogoś, kto „zobaczy”, „usłyszy”, „odegra wraz z animującym antropologiem” dany przekaz.

Łukasz Michoń i Marek Pawlak uznali, że posługiwanie się w przestrzeni publicznej przez antropologów językiem tej przestrzeni, przykładami zrozumiałymi w ramach tak zwanej popkultury, jest skutecznym sposobem na istnienie w sferze publicznej. Autorzy przywołują przykład włączenia się Wojciecha Burszty w debatę publiczną (przez zabranie głosu w „Gazecie Wyborczej”, udzielenie wywiadu) dotyczącą „sprawy zatrzymania Romana Polańskiego” jako koronny argument mający sprawić, że ich wiara będzie mogła uzyskać status tezy. Otóż w tej debacie Burszta

[...] nakreślił kontekst kulturowy jego czynu oraz skandalu jaki wywołał, przywołując podobne sprawy sądowe wytoczone w Stanach Zjednoczonych przeciwko Harry’emu Reemowski, grającemu jedną z głównych ról w „słynnym” filmie pornograficznym *Głęboko*

kie gardło, oraz Larry'emu Flyntowi – wydawcy amerykańskiego czasopisma pornograficznego „Hustler”. Nieprzypadkowo prof. Burszta przywołuje w swoim wywiadzie, opublikowanym na łamach najpoczytniejszej gazety codziennej w Polsce, takie właśnie przykłady. Naszym zdaniem wie on, że bez względu na deklarowane poglądy popularny odbiorca jego wywiadu prawdopodobnie skojarzy wymieniony film oraz czasopismo, mimo iż niechętnie przyzna się do oglądania i znajomości treści kulturowych o charakterze pornograficznym. W ten sposób Burszta trafnie, naszym zdaniem, zakłada, że odbiorca tekstu, którego on jest współautorem, mimo deklarowanej postawy jest częstym użytkownikiem takich właśnie treści, które stanowią jeden z fundamentów popkultury, oczekującej na co dzień seksem, sensacją, skandalem i grozą. Tym samym dość łatwo jest uznać, że popularny odbiorca będzie raczej kojarzył postacie i wydarzenia, które „uwieczniło” kino w takich obrazach jak *Skandalista Larry Flynt* Miloša Formana lub *Głębokie gardło*, ewentualnie w filmie dokumentalnym *Głęboko w gardle*, niż na przykład zawartość najlepszych opracowań historycznych, socjologicznych czy antropologicznych wprowadzających w kontekst interesujących zjawisk. Czy taki zabieg antropologa kultury zabierającego głos w debacie publicznej staje się przez to mniej znaczący? Mniej wartościowy? Mniej ważny? Naszym zdaniem nie! (Michoń, Pawlak 2010: 53–54).

W wyrażonym tu poglądzie tkwi założenie, że o atrakcyjności przekazu decyduje jego dopasowanie do tego, co dobrze odbiorcy znane – cytując „klasyka”: „Mnie się podobają melodie, które już raz słyszałem. Po prostu”. Założenie nie jest błędne, ale wprowadza niepotrzebne pomieszenie w ramach antropologii publicznej. Nie ma bowiem żadnej konieczności, aby antropologia, poruszając problemy zdefiniowane przez antropologów jako ważne i godne publicznej debaty, posługiwała się językiem popkultury, z tego powodu, że jest to język, który najłatwiej, najszybciej rozumie masowy odbiorca. Fakt, że największy wpływ na obecną publiczność mają takie połączenia mediów, które potrafią zaskoczyć, gdzie złączeniu podlegają dotąd rozdzielne

elementy, wytwarzając ważny w rzeczywistości medialnej efekt zaskoczenia. Maximillian Forte proponuje zatem konwergencję istniejących mediów, podobnie jak nasi polscy badacze, używanie fragmentów z popkultury w nowych kontekstach, używanie naraz muzyki, poezji i materiałów archiwalnych do stworzenia interesującego wizualnie i audialnie efektu. Sugeruje, że dziś łatwiej przemówić do odbiorcy na temat krytycznego stosunku do imperialistycznej wojny lub na temat rozrastającej się infrastruktury bezpieczeństwa przez użycie obrazów, cytowań z Orwella i reprodukcji *Guerniki* Picassa niż na przykład przy użyciu skomplikowanych wywodów Foucaulta (Forte 2011).

Z wielu względów jednak opieranie się na tych dostępnych mediach, nawet w ich konwergentnym wcieleniu, ma raczej odwrotny skutek do zakładanego, potęguje wrażenie nieadekwatności wiedzy naukowej do medium, a gdy ta wiedza w jakiś sposób zostanie dopasowana do medium, staje się własnym zaprzeczeniem – jest płaska, fragmentaryczna, niewymagająca i ostatecznie pracuje na taki symetryczny obraz dyscypliny (ustawodawca może wtedy pokazać: a nie mówiłem, że jesteście zapóźnieni – wprawdzie bierze skutek za źródło, ale przecież nikt nie rozlicza go z kompetencji w zakresie logicznego myślenia).

Czy mamy wobec tego jakikolwiek sposób, aby wiedza antropologiczna stała się znaczącą częścią debaty publicznej? Sądzę, że tak, choć sfera medialna wcale nie jest tego konieczną składową. Gdybyśmy jednak mieli w jej ramach pozostać, to należałoby poszukać takich sposobów konstruowania przekazu medialnego, który zarówno zachowałby złożoność samego omawianego problemu, jak i ukazywałby cały wysiłek związany z metodologią badań prowadzących do danego rezultatu. Jednocześnie przekaz musiałby być na tyle atrakcyjny i krótki, aby skupić uwagę szerokich i różnorodnych mas odbiorców. Taki przekaz (który tymczasem

wydaje mi się niemożliwy – choć najbliższą analogię dostrzegam w produkcjach Zbigniewa Rybczyńskiego) miałyby dwie ważne cechy wydarzenia medialnego:

- 1) przez swoją niezwykle formę przykuwałyby uwagę, oraz
- 2) pozwalałyby ukazać to, co mogłoby się wydawać oczywiste, w sposób, który już w samej formie przekazu oddaje istotę praktyki antropologii („aby to, co oczywiste, uczynić mniej oczywistym, a to, co nieoczywiste, bardziej oczywistym”), w dodatku sugerując, że jeżeli chce się poznać przedmiot badań antropologii (dotyczy to wiedzy naukowej w ogóle), należy wykonać wysiłek poznawczy, że etnologia i nauka w ogóle nie są elementem popkulturowego *infotainment*.

Właściwie w formie przekazu musiałaby być zawarta informacja daleko wykraczająca poza kompetencje przeciętnego użytkownika mediów masowych, więc wydaje mi się, że droga przez media, bez szerokiej edukacji w zakresie sztuki audiowizualnej, jest tymczasem mało skuteczna, przynajmniej jeśli mamy na myśli funkcjonowanie autorytetu wiedzy antropologicznej w przestrzeni publicznej w dłuższej perspektywie czasowej.

Aby zatem antropologia mogła się stać publiczna, po pierwsze, nie ma powodu, by poruszać inne tematy niż te, które są jej autentycznie bliskie, czyli nie musi się ona włączać w każdą, w szczególności już toczącą się dyskusję publiczną, na co namawia wielce zasłużony dla tej dyscypliny Fredrik Barth (Borofsky, Barth 2011). Po drugie, „zamknięcie się uczonych w wieży z kości słoniowej”, ograniczenie się do pisanía dla wąskiego grona uczonych antropologów, wcale nie odcina skutecznie dyscypliny od możliwości społecznego jej rozpoznania i oddziaływania na opinię społeczną, jak twierdzi Robert Borofsky (Borofsky 2011). To właśnie tego typu pisanie powoduje, że antropologia jest dyscypliną godną zaufania, rzetelną wiedzą naukową, a że szeroka publiczność nie po-

trafi dostrzec tego faktu, to nie znaczy, że antropologia ma się zmienić, może raczej powinniśmy naciskać na to, żeby zmienili się przynajmniej ci, którzy stanowią o jakości debaty publicznej. Dlaczego od razu zakładamy, że ściąganie uczonych z tych wież, dla czyjejkolwiek wygody, jest właściwe, albo inaczej: dlaczego konformistycznie mielibyśmy się godzić na taką właśnie kulturową tendencję? Wiedza antropologiczna, gdy zostaje społecznie rozpoznana, bywa niewygodna, wyjaśnienia uczonych bywają dla niespecjalistów niejasne, a sposoby przedstawiania tej wiedzy odbiegają od potocznych nawyków odbioru komunikatów – czy jednak radykalne odwrócenie takiego jej charakteru przyczyniłoby się do lepszego jej funkcjonowania, czy tylko doraźnie uczyniło bardziej przystępną i medialnie atrakcyjną kosztem rzetelności?

Ostatecznie zatem chcę podkreślić, że antropolodzy nie powinni być oceniani ani za to, na ile przez obecność w mediach pracują na rozpoznawalność etykiet „antropologia kulturowa, społeczna, etnologia, etnografia”, bo przecież nie na rozpoznawalność antropologii jako wiedzy naukowej, ani nie powinni być oceniani za to, w jaki sposób przyczyniają się do zmiany rzeczywistości społecznej. Nie jest to sens naszych wysiłków, aby stać się tymi, którzy kształtują opinię. Raczej powinniśmy być oceniani za to, na ile skutecznie stabilizujemy przestrzeń społeczną i kulturową przez jej przekład udostępniający ją innym. Historycy stabilizują nasze wyobrażenia o przeszłości i dodają im autorytetu naukowego. Językoznawcy stabilizują system języka (jak zmieniłby się bez nich i ich naukowych metod badania języka) – wcale nie podążając za opiniami społecznymi na temat tego, co jest ważne w języku – zamiast tego „robią swoje” (por. Abriszewski 2007: 97–98). To samo odnosi się do antropologii – nie powinniśmy podążać za debatą publiczną, aby kształtować opinię społeczną, powinniśmy raczej robić, co do nas należy, tworząc warunki do skutecznego komunikowania naszej

wiedzy (Eriksen pisze o skutecznym PR), oraz powinniśmy wskazywać problemy, które są istotne z naszego, „antropologicznego punktu widzenia”, starając się przekonać naszą publiczność (odbiorców), że są to problemy ważne również dla nich.

Istotne jest przy tym dostrzeżenie, że proces budowania autorytetu antropologii jako składowej debaty publicznej zaczyna się poza antropologią – w mniejszym stopniu zależy od tego, jak się porozumiewamy z publicznością pozaakademicką, niż od tego, na ile wiedza naukowa jest wartościową, na ile ta publiczność ufa tej wartości oraz gdzie ją lokuje we własnych systemach wartości. Problem jest zatem „kulturowy”, a nie „komunikacyjny”, nie zależy więc wyłącznie od umiejętności rozpoznania i dopasowania się do trybów komunikowania masowego. Nawiązuję tu do omówionej na początku książki kwestii infrastruktury instytucjonalnej, która jest nieneutralnym, kulturowym właśnie wyborem pewnej aksjologii, sugerującej, że nauka jest w stosunku do rzeczywistości społecznej czymś usługowym, ma służyć rozwiązywaniu konkretnych problemów, ma się przyczyniać do pomnażania dóbr i bogacenia się mas, o czym była już mowa. Jeżeli nie zmieni się ten trend, to jakiegokolwiek wysiłki antropologów, aby istnieć w debacie publicznej, nie mają większego sensu, marginalizacja wiedzy naukowej będzie nawet tym szybciej postępować, im częściej będziemy obecni na obecnych zasadach w mediach, a infrastruktura prawna dokończy dzieła deprecjacji całego środowiska naukowego. Wtedy to ostatecznie trzeba będzie uznać tytuł najnowszej książki Pawła Kuligowskiego za prorocstwo – a książka nosi tytuł *Przyszłość jest katastrofą* (Kuligowski 2011).

## Kilka słów na zakończenie

Michael Herzfeld, wskazując na polityczne uwikłanie pracy antropologa i postaw przyjmowanych przez badacza w jej trakcie, powiedział w jednym z wywiadów, że podejmując

[...] decyzję o nieangażowaniu się w sprawy istotne dla badanej grupy, decydujemy się na coś o nieodwracalnych skutkach, ponieważ możemy zawieść naszych informatorów. Zadowolimy tych, którzy mają większą władzę od naszych rozmówców, czy to władze lokalne, czy też rząd państwowy, i w tym sensie popieramy jedną ze stron, z pozoru nie popierając żadnej” (Herzfeld, Kościańska 2010).

Sądzę, że ta wypowiedź może posłużyć jako klucz do zrozumienia podstawowego problemu antropologii publicznej, gdzie pojęcia „zawodu” i „zadowolenia” odgrywają pierwszoplanową rolę. Sądzę, że dla antropologii to bardzo niebezpieczna ścieżka, której meandry usiłowałem dotąd ukazać: antropolodzy starają się „zadowolić” ustawodawcę, podejmując kroki w celu uczynienia z antropologii stosowanej i zaangażowanej fundamentu dyscypliny, a także promując ją jak produkt w mediach, które też chcą „zadowolić”, formatując treści tak, aby mogły „zadowolić” masowego odbiorcę, a wcześniej, przynajmniej niektórzy z nich, jak Luke Lassiter, starają się „zadowolić” informatora, negocjując z nim te treści.

Antropologia nie jest po to, by poprawiać samopoczucie czy naprawiać świat. Nie jest też po to, by imitować społeczne wyobrażenia dowolnych grup ani by rejestrować tylko to, co nasi informatorzy chcą i potrafią zarejestrować, nawet w wyniku konfrontacji z wiedzą badacza wynegocjowaną zresztą w trakcie ich wzajemnego „kontaktu-kolaboracji”. Zadaniem antropologii, ale nie tylko, bo nauki w ogóle, a także sztuki,

jest widzieć i rozumieć więcej, czasem wbrew „informatorem”, a nawet pomimo jego ewentualnego oporu na tę wiedzę, którą wytworzył badacz. Znakomicie ten rys twórczości, czy to naukowej, czy w zakresie sztuki, dostrzega Zbigniew Rybczyński, którego słowami chciałbym domknąć zaprezentowane w książce stanowisko:

Z chwilą, kiedy staramy się być realistami imitującymi rzeczywistość, narażamy się na wielkie uproszczenia. Nasze narzędzia są może prymitywne, ale za ich pomocą można odkryć coś w samej rzeczywistości, co nie jest związane z jej realnym odbiorem. Odkryć pewne rzeczy, które wynikają właśnie z faktu użycia tego narzędzia. Wymyślono film, aby rejestrować świat. Ale zauważono, że gdy się nagra więcej klatek, a potem odtworzy je z normalną szybkością, zobaczymy świat w zwolnionym tempie. Kamera, która miała tylko odtwarzać rzeczywistość, zaczęła widzieć o wiele więcej, niż my widzimy. Oto kula przebija stalową płytę – w rzeczywistości nie mamy sposobu, żeby to obserwować. Dzięki nowym narzędziom udoskonalamy możliwości percepcji. I to właśnie najbardziej mnie interesuje (Sobolewski 1993: 102).



## Bibliografia

- Abriszewski K. (2007), *Zombie, ostatni sprawiedliwi, pisarze i reproduktorzy. Nowocześni intelektualiści pomiędzy rynkiem a tradycją*, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, s. 79–102.
- Abriszewski K. (2008), *Rzeczy w kontekście Teorii Aktora-Sieci*, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, s. 103–130.
- Amant K. (2007), *Linguistic and Cultural Online Communication Issues in the Global Age*, Hershey, PA: Information Science Reference.
- Amsterdamski S. (1994), *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Angrosino M.V. (2010), *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Asad T. (1973), *Anthropology & the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.
- Awdiejew A. (1992), *Wiedza potoczna a inferencja*, „Język a Kultura” 5: 21–28.
- Axel B.K. (2006), *Anthropology and the New Technologies of Communication*, „Cultural Anthropology” 21(3): 354–384.
- Bachtin M. (1983), *Bachtin. Dialog, język, literatura*, E. Czuplejewicz, E. Kasperski (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Baer M. (2004), *Między antropologią a aktywizmem. Użycia i nadużycia paradygmatu wielorakich płci*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 6(1): 23–35.
- Baer M. (2010), *Antropologiczny „Inny”. Orientalizacja czy potencjał krytyczny?*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 12–13(1–2): 5–26.
- Barański J. (2010a), *Etnologia i okolice? Eseje antyperyferyjne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barański J. (2010b), *Antropolog badaczem czy działaczem?*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 38: 29–36.
- Barnard A. (2008), *Antropologia. Zarys teorii i historii*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Bartmiński D. (2007), *Curriculum vitae, czyli o tyranii rozumu biurokratycznego*, [w:] W. Godzic, M. Żakowski (red.), *Gadżety popkultury. Społeczne życie przedmiotów*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, s. 157–176.
- Bartmiński J., Niebrzegowska S., Nycz R. (2004), *Punkt widzenia w języku i w kulturze*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Battaglia D. (1995), *On Practical Nostalgia. Self-prospecting among Urban Trobians*, [w:] D. Battaglia (red.), *Rhetorics of Self Making*, Berkeley: University of California Press, s. 77–96.
- Bauman Z. (1995), *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beck S. (2009), *Public Anthropology*, „*Anthropology in Action*” 16(2): 1–13.
- Beliaeva-Saczuk V. (2013), *Etnologia na usługach państwa i ideologii. Przykład ZSRR*, [w:] M. Ząbek (red.), *Antropologia stosowana*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 83–106.
- Benedyktowicz Z. (1981), *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają? (Odpowiedzi na ankietę)*, „*Polska Sztuka Ludowa*” 35(2): 70–71.
- Bennett J.W. (2010), *Antropologia stosowana i antropologia w działaniu. Aspekty ideologiczne i pojęciowe*, [w:] H. Cervinkova, D. Gołębiak (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, tłum. A. Kościańska, M. Petryk, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 297–338.
- Berdahl D. (1999), „*N’Ostalgie*” for the Present. *Memory, Longing, and East German Things*, „*Ethnos*” 64(2): 192–211.
- Berger P.L., Luckmann T. (1983), *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Binda K. (2010), *Zastawą 750 po Jugosławii*, [w:] M. Bogusławska, Z. Grębecka (red.), *Popkomunizm. Doświadczenie komunizmu a kultura popularna*, Kraków: Libron, s. 271–286.
- Birdwhistell R.L. (1970), *Kinesics and Context. Essays on Body Motion Communication*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bloch M. (1998), *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Boulder: Westview Press.
- Boon J.A. (1983), *Functionalists Write, Too: Frazer/Malinowski and the Semiotics of the Monograph*, „*Semiotica*” 46(2–4): 131–149.

- Borofsky R. (2011), *Defining Public Anthropology. Reflections on Public Engagement by Intellectuals and Activists Seeking to Facilitate Change*, <http://www.publicanthropology.org/public-anthropology/> (data dostępu: 25 V 2012).
- Borofsky R., Barth F. (2011), *Envisioning a More Public Anthropology. Interview with Fredrik Barth*, <http://www.publicanthropology.org/interview-with-fredrik-barth/> (data dostępu: 1 II 2013).
- Boyer D. (2006), *Ostalgie and the Politics of the Future in Eastern Germany*, „Public Culture” 18(2): 361–381.
- Brocki M. (2001), *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław: Astrum.
- Brocki M. (2008), *Antropologia: Literatura, dialog, przekład*, Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Brocki M. (2011a), *Problemy podstaw wiedzy antropologicznej. Refleksje metodologiczne*, [w:] *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 67–92.
- Brocki M. (2011b), *Sposoby artykulacji potocznych doświadczeń a porządek doświadczenia wymuszony praktyką etnograficzną*, [w:] T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin (red.), *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 47–58.
- Brocki M. (2011c), *Nostalgia za PRL-em. Próba analizy*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” (1): 26–33.
- Brocki M. (2011d), *Struktura semantyczna dyskursu wokół pogrzebu Miłosza i Roku Miłosza*, [w:] G. Dąbrowski (red.), *Spotkanie z człowiekiem. Zaczynając od Czesława Miłosza*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 215–225.
- Brocki M. (2012), *Antropologia komunikacji wobec społecznego kontekstu nowych technologii komunikacyjnych*, [w:] B. Sierocka (red.), *Via communicandi. Prace z antropologii komunikacji i epistemologii społecznej*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 21–33.
- Buchowski M. (1996), *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*, Berlin: Centre Marc Bloch.
- Buchowski M. (2005), *Ku odpowiedzialnej antropologii*, „Op.cit.” 22(1), <http://opcit.pl/teksty/ku-odpowiedzialnej-antropologii/> (data dostępu: 2 II 2013).

- Buchowski M. (2008), *Trudny dialog. Relacje wiedzy między antropologią zachodnią a środkowoeuropejską etnologią*, [w:] H. Czachowski, A. Miancki (red.), *Do Torunia kupić kunia*, Toruń: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 161–188.
- Burszta W. (1992), *Etnologia dziś albo siła peryferii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” (2): 3–6.
- Burszta W. (2004), *Na obrzeżach. Wywiad z profesorem Wojciechem J. Bursztą*, „Op.cit” 21(8), <http://opcit.pl/teksty/na-obrzezach/> (data dostępu: 2 II 2013).
- Byer D. (1999), *Der Fall Hugo A. Bernatzik. Eine Leben zwischen Ethnologie und Öffentlichkeit 1897–1953*, Köln: Böhlau-Verlag GmbH.
- Chomsky N. (2012), *Szkoła wolnych ludzi*, „Gazeta Wyborcza”, 9 IV, s. 37.
- Chwalba A. (2005), *III Rzeczpospolita. Raport specjalny*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Clarke K.M. (2010), *Toward a Critically Engaged Ethnographic Practice*, „Current Anthropology” 51: 301–312.
- Clifford J. (2000), *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Comaroff J., Comaroff J.L. (1997), *Of Revelation and Revolution*, Chicago: University of Chicago Press.
- Conklin B. (2003), *Commentry. Speaking Truth to Power*, „Anthropology News” 44(7): 5.
- Cook S.E. (2004), *New Technologies and Language Change. Toward an Anthropology of Linguistic Frontiers*, „Annual Review of Anthropology” 33(1): 103–115.
- Crapanzano V. (1995), *Comments*, „Current Anthropology” 36(3): 42–421.
- Czapiński J. (2007), *Wzrost jakości życia w III RP, czyli fenomen rozwoju obywateli bez rozwoju społeczeństwa*, [w:] S. Kowalik (red.), *Společne konteksty jakości życia*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki, s. 53–80.
- Czapiński J., Panek T. (2009), *Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków. Raport*, Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego.
- Dance F.E. (1967), *Human Communication Theory. Original Essays*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Das V. (1994), *The Anthropological Discourse on India*, [w:] R. Borofsky (red.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill, s. 133–144.
- Debris R. (2007), *Poczucie jakości życia a zjawiska afektywne*, [w:] S. Kowalik (red.), *Společne konteksty jakości życia*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki, s. 13–52.

- Denzin N.K., Lincoln Y.S. (2009a), *Ósma i dziewiąta faza. Badania jakościowe (w) przetomowej przyszłości*, tłum. K. Miciukiewicz, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 663–678.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S. (2009b), *Przyszłość badań jakościowych*, tłum. K. Miciukiewicz, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 625–631.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S. (2010), *Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań jakościowych*, tłum. K. Podemski, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 19–62.
- Dienst K. (2007), *Investigating Clues to a Life*, Biehl Discovers Larger Reality, <http://www.princeton.edu/main/news/archive/S17/06/97S70/?section=featured> (data dostępu: 5 V 2012).
- Douglas M. (2011), *Jak myśłą instytucje*, tłum. O. Siara, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dwyer K., Muhammad F. (1987), *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*, Long Grove: Waveland Press.
- Dytkowski J. (2010), *Kontrowersyjny Rok Miłosza*, „Nasz Dziennik”, 24 IX, <http://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/kontrowersyjny-rok-milosza/> (data dostępu: 20 III 2011).
- Eagleton T., Said E. (2006), *Cultural Politics, and Critical Theory (an Interview)*, The Free Library, [http://www.thefreelibrary.com/Edward said, cultural politics, and critical theory \(an interview\).-a0180030012](http://www.thefreelibrary.com/Edward+said,+cultural+politics,+and+critical+theory+(an+interview).-a0180030012) (data dostępu: 16 V 2013).
- Eco U. (1994), *The Limits of Interpretation*, Bloomington: Indiana University Press.
- Eriksen T.H. (2003), *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, tłum. G. Sokół, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Eriksen T.H. (2005), *McDonaldisation or Diversity? Notes on the Use of English as a Foreign Language*, Keynote Speech, <http://folk.uio.no/geirthe/EFL.html> (data dostępu: 4 IV 2013).
- Eriksen T.H. (2006), *Engaging Anthropology. The Case for a Public Presence*, Oxford: Berg.
- Eriksen T.H. (2009), *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, tłum. J. Wołyńska, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Escobar A. (1994), *Welcome to Cyberia. Notes on the Anthropology of Cyberculture*, „Current Anthropology” 35(3): 211–231.

- Evans-Pritchard E. (2007), *Religia Nuerów*, tłum. K. Baraniecka, M. Olaszewski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Fairweather I. (2003), „Showing off”: *Nostalgia and Heritage in North-Central Namibia*, „Journal of Southern African Studies” 29(1): 279–296.
- Ferguson J. (2011), *Give a Man a Fish. The New Politics of Distribution in Southern Africa (and Beyond). Knowledge and Value in a Globalising World*, [http://www.anthropologywa.org/uaes\\_aas\\_asaanz\\_conference2011/0023.html](http://www.anthropologywa.org/uaes_aas_asaanz_conference2011/0023.html) (data dostępu: 4 IV 2013).
- Firth R. (2003), *Czy antropologia społeczna ma przyszłość?*, tłum. A. Kościńska, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 19–34.
- Fisher M. (1986), *Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory*, [w:] G. Marcus, J. Clifford (red.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, s. 194–233.
- Foley D.E. (2010), *Projekt Lisy. Rewizja*, [w:] H. Cervinkova, D. Gołębiak (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 265–296.
- Forte M. (2011), *Beyond Public Anthropology. Approaching Zero*, <http://open-anthropology.org/pacfortekeynote2.pdf> (data dostępu: 25 V 2012).
- Foster G. (1952), *Relationships between Theoretical and Applied Anthropology. A Public Health Program Analysis*, „Human Organization” 11(3): 5–16.
- Frankowski E. (1951), *Etnografia radziecka*, „LUD” 39: 1–42.
- Galczyński K.I. (1952), *Poemat dla zdrajcy*, „Nowa Kultura” 3.
- Geertz C. (2005a), *Wiedza lokalna*, tłum. D. Wolska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz C. (2005b), *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gellner E. (1995), *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tłum. A. Bydłoń, Kraków: Universitas.
- Gellner E. (1997), *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gingrich A. (2007), *Kraje niemieckojęzyczne*, [w:] F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman (red.), *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. J. Tegnerowicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 73–176.

- Goddard C. (2006), *Ethnopragnatics: Understanding Discourse in Cultural Context*, Berlin–New York: Mouton de Gruyter.
- Godlewski G. (2008), *Animacja i antropologia. Następna generacja*, [w:] G. Godlewski (red.), *Lokalnie: animacja kultury/community arts*, Warszawa: Instytut Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 4–13.
- Goffman E. (2006), *Rytuał interakcyjny*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gombrowicz W. (1997), *Witold Gombrowicz. Publicystyka, wywiady, teksty różne 1963–1969*, red. J. Jarzębski, K. Jeżewski, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Goździak E. (1987a), *Kinezyka*, [w:] Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 170–172.
- Goździak E. (1987b), *Proksemika*, [w:] Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa: PWN, s. 296.
- Górny K. (2003), *Antropologiczno-socjologiczne studium społeczności lokalnych w okresie transformacji. Przypadek Włodawy i powiatu włodawskiego*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Górska K. (2010), *Nostalgia za PRL-em i ostalgia*, [w:] Z. Grębecka, M. Bogusławska (red.), *Popkomunizm. Doświadczenie komunizmu a kultura popularna*, Kraków: Wydawnictwo Libron, s. 217–228.
- Grabowska M., Kościańska A. (2013), *Antropologia stosowana i zaangażowana wobec dyskryminacji ze względu na płeć i seksualność*, [w:] M. Ząbek (red.), *Antropologia stosowana*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 273–292.
- Grant B., Ries N. (2010), *Wprowadzenie. Zmiany pól kultury i społeczeństwa po socjalizmie*, [w:] C. Humphrey (red.), *Koniec radzieckiego życia. Ekonomie życia codziennego po socjalizmie*, tłum. A. Halemba, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, s. 5–8.
- Greenwood D.J., Levin M. (2010), *Reforma nauk społecznych i uniwersytetów przez badania interwencyjne*, tłum. M. Niezgodna, [w:] N.K. Denzin, Lincoln Y.S. (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 77–106.
- Griaule M. (2006), *Bóg wody. Rozmowy z Ogotemmelim*, tłum. Ewa Klekot, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Grudzińska-Gross I., Michnik A., Miłosz C. (1996), *Rozmowa*, „Gazeta Wyborcza”, 29–30 VI.

- Gumperz J.J., Hymes D.H. (1972), *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*, Oxford–New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Gusterson H. (2011), *Lowering British Higher Education*, „Anthropology Today” 27(1): 1–2.
- Habermas J. (2011), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas.
- Hall E.T. (2005), *Ukryty wymiar*, tłum. T. Hołówka, Warszawa: Muza.
- Hann C. (2002), *Europe Central and Eastern*, [w:] A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, s. 310–316, London–New York: Routledge.
- Hann C. (2006), *Comparative Social Structure or Local Folk Culture? Towards a Unified Anthropological Tradition in Eurasia*, „Lietuvos Etnologija: Socialines Antropologijos Ir Etnologijos Studijos” 6(15): 11–30.
- Hastrup K. (1997), *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, tłum. S. Sikora, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1–2: 22–28.
- Herzfeld M. (2004), *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herzfeld M. (2010), *Engagement, Gentrification, and the Neoliberal Hijacking of History*, „Current Anthropology” 51: 259–267.
- Herzfeld M., Kościańska A. (2010), *VI Powieść: Dlaczego Grecy?*, „Op. cit.”, 15 III, <http://opcit.pl/teksty/dlaczego-grecy/> (data dostępu: 2 III 2013).
- Hine C. (2000), *Virtual Ethnography*, London: SAGE.
- Hoffman S.G. (2011), *On the Metaphors and Losers of Academic Capitalism. A Response to Shore and Marcus*, „Social Anthropology” 19(4): 503–505.
- Houtman G., Zeitlyn D. (1996), *Information Technology and Anthropology*, „Anthropology Today” 12(3): 1–3.
- Howell S. (2010), *Norwegian Academic Anthropologists in Public Spaces*, „Current Anthropology” 51: 269–277.
- Hymes D.H. (1980), *Socjolingwistyka i etnografia mówienia*, tłum. K. Biskupski, [w:] M. Głowiński (red.), *Język i społeczeństwo*, Warszawa: Czytelnik, s. 41–82.
- Jackson J.E. (1990), *„I Am a Fieldnote”. Fieldnotes as a Symbol of Professional Identity*, [w:] R. Sanjek (red.), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Ithaca–London: Cornell University Press, s. 3–34.
- Jagiello E. (2010), *Etnograf w cybermedynie. Próba zastosowania etnograficznej analizy zawartości*, [w:] E. Jagiello, P. Schmidt (red.), *Homo Interne-*



- ticus. Etnograficzne wędrówki w głąb sieci*, Lublin: Wiedza i Edukacja, s. 35–47.
- Jagiello E., Schmidt P. (red.) (2010), *Homo Interneticus. Etnograficzne wędrówki w głąb sieci*, Lublin: Wiedza i Edukacja.
- Kamiński A. (1976), *Władza a racjonalność. Studium z socjologii współczesnego kapitalizmu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kaufmann J.C. (2004), *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. K. Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kaufmann J.C. (2010), *Wywiad rozumiejący*, tłum. A. Kapciak, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kemmis S., McTaggart R. (2010), *Uczestniczące badania interwencyjne. Działanie komunikacyjne i sfera publiczna*, tłum. Ł. Marciniak, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 775–832.
- Kościańska A. (2004), *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce*, „Op.cit.”, <http://opcit.pl/teksty/ku-odpowiedzialnosc-etnologia-w-polsce/> (data dostępu: 4 V 2011).
- Koven M. (2011), *Comparing Stories Told in Sociolinguistic Interviews and Spontaneous Conversation*, „Language in Society” 40 (Special Issue 01): 75–89.
- Kuligowski P. (2011), *Przyszłość jest katastrofą*, Wrocław: Atut.
- Kuligowski W. (2003), *O historii, literaturze, pamięci oraz innych formach zapominania*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 57(3–4): 79–84.
- Kuligowski W. (2007), *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków: Universitas.
- Kuntsman A. (2009), *Cyberethnography as Home-work*, „Anthropology Matters” 6(2), <http://journal2.nomadit.net/index.php> (data dostępu: 26 VI 2013).
- Kuznetsov A. (2004), *Anthropology in Russia. Old Traditions and New Influences*, wystąpienie na konferencji EASA, panel „Other anthropologies”, Wiedeń.
- Labov W. (1972), *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lakoff G. (2011), *Nie myśl o słońcu! Jak język kształtuje politykę*, tłum. A. Nita, J. Wasilewski, Warszawa: Losgraf.
- Lassiter L.E. (2005), *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lassiter L.E. (2010), *Etnografia współpracująca i antropologia publiczna*, tłum. A. Kościańska, M. Petryk, [w:] D. Gołębniak, H. Cervinkova (red.),

- Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 449–487.
- Latour B. (2010), *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do Teorii Aktora-Sieci*, tłum. K. Abriszewski, A. Derra, Kraków: Universitas.
- Leach E. (1989), *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, „American Ethnologist” 16(1): 137–141.
- Leroi-Gourhan A. (1993), *Gesture and Speech*, Cambridge: MIT Press.
- Lewellen T.C. (2010), *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, T. Siczekowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lotman J.M. (2008), *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Łotman J., Uspieński B. (1977), *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] E. Janus, M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 147–170.
- Malewska-Szałygin A. (2002), *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Warszawa: DiG.
- Man P. de (2000), *Autobiografia jako od-twarzanie*, tłum. M.B. Fedewicz, [w:] R. Nycz (red.), *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, s. 106–124.
- Marcus G.E. (1998), *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton: Princeton University Press.
- Marody M. (2000), *Między rynkiem a etatem. Społeczne negocjowanie polskiej rzeczywistości*, Warszawa: Scholar.
- Mączyńska E. (2012), *Uczelnia czy biznes?*, „Sprawy Nauki”, <http://www.sprawynauki.edu.pl/index.php> (data dostępu: 29 II 2012).
- McGranahan C. (2006), *Introduction: Public Anthropology*, „India Review” 5(3–4): 255–267.
- McLuhan M. (2001), *Wybór tekstów*, tłum. E. Różalska, J.M. Stokłosa, Poznań: Zysk i S-ka.
- Michoń Ł., Pawlak M. (2010), *O humbugizacji antropologii*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 38: 47–56.
- Miller D., Slater D. (2000), *The Internet. An Ethnographic Approach*, Oxford–New York: Berg.
- Miller W.L., Crabtree B.F. (2010), *Badania kliniczne*, tłum. Łukasz Marciniak, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 833–877.

- Moyo D. (2009), *Dead Aid. Why Aid Is Not Working and How There Is a Better Way for Africa*, New York: Macmillan.
- Nader L. (1969), *Up the Anthropologist. Perspectives Gained from Studying up*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing Anthropology*, New York: Random House, s. 284–311.
- Nadkarni M. (2007), *The Master's Voice. Authenticity, Nostalgia, and the Refusal of Irony in Postsocialist Hungary*, „Social Identities” 13(5): 611–626.
- Nowak J.R. (1998), *Czesław Miłosz – antypolska alergja*, „Głos”, [http://www.jerzyrobertnowak.com/artykuly/Glos/antypolska\\_alergia.htm](http://www.jerzyrobertnowak.com/artykuly/Glos/antypolska_alergia.htm) (data dostępu: 7 IV 2010).
- Nycz R. (2009), *Na zakręcie. Humanistyka, uniwersytet, reforma nauki*, „PAUza Akademicka” (40): 3.
- Oberek A. (2010), *Antropologia a human resources. Etnolog w korporacji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 38: 187–194.
- Ollivier B. (2010), *Nauki o komunikacji*, tłum. I. Piechnik, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Ortner S.B. (1984), *Theory in Anthropology since the Sixties*, „Comparative Studies in Society and History” 26(1): 126–166.
- Ostler N. (2010), *The Last Lingua Franca. English until the Return of Babel*, New York: Walker & Company.
- Peacock J.L. (2001), *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pink S. (2000), „Informants” Who Come „Home”, [w:] V. Amit (red.), *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, London–New York: Routledge, s. 96–119.
- Poppek A., Gelberg A., Herbert Z. (1994), *Pojedyunki Pana Cogito. Rozmowa*, „Tygodnik Solidarność”, 11 XI.
- Popper K.R. (2010), *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1, tłum. H. Kraheńska, W. Jedlicki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Posern-Zieliński A. (1987), *Antropologia stosowana*, [w:] Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań: PWN.
- Profesor Bogusław Wolniewicz o studiach* (2011), [http://www.youtube.com/watch?v=QdBp8TwASo&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=QdBp8TwASo&feature=youtube_gdata_player) (data dostępu: 25 II 2013).
- Propozycje rządu wzmocnią pozycję studentów w uczelniach i na rynku pracy* (2013), <http://www.premier.gov.pl/blog/barbara-kudrycka/propo>

- zycje-rzadu-wzmocnia-pozycje-studentow-w-uczelniach-i-na-rynk-pracy.html (data dostępu: 21 VI 2013).
- Radcliffe-Brown A.R. (2006), *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*, tłum. A. Kościańska, M. Petryk, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Rakowski T. (2009), *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Rakowski T. (2013), *Antropologia medyczna jako stosowana nauka humanistyczna. Założenia, cele, praktyki*, [w:] M. Ząbek (red.), *Antropologia stosowana*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 355–374.
- Ribeiro G., Escobar A. (2006), *World Anthropologies? Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Oxford–New York: Berg.
- Ritzer G. (2009), *Makdonaldyzacja społeczeństwa. Wydanie na nowy wiek*, tłum. L. Stawowy, Warszawa: Muza.
- Robotycki C. (1996), *Jak opisać społeczność lokalną – przykład Wojnicza*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 35: 23–30.
- Rosaldo R. (1993), *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press.
- Rothenbuhler E.W. (2003), *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, tłum. J. Barański, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Said E.W. (2005), *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań: Zys i S-ka.
- Said E.W. (2009), *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Samsonowicz H. (2009), *Kondycja humanistyki*, „PAUza Akademicka” 60–62: 3.
- Scheper-Hughes N. (2009), *Making Anthropology Public*, „Anthropology Today” 25(4): 1–3.
- Scheper-Hughes N. (2010), *Prymat etyki. Perspektywa walczącej antropologii*, [w:] D. Gołębiak, H. Cervinkova (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, tłum. K. Liszka, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 403–428.
- Scholte B. (1969), *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing Anthropology*, New York: Vintage Books, s. 430–458.
- Schwimmer B. (1996), *Anthropology on the Internet. A Review and Evaluation of Networked Resources*, „Current Anthropology” 37(3): 561–568.

- Shore C. (1996), *Anthropology's Identity Crisis. The Politics of Public Image*, „Anthropology Today” 12(2): 2–5.
- Shore C. (2010), *Beyond the Multiversity. Neoliberalism and the Rise of the Schizophrenic University*, „Social Anthropology” 18(1): 15–29.
- Shore C. (2011), *How Commercialisation Is Redefining the Mission and Meaning of the University. A Reply to Steve Hoffman*, „Social Anthropology” 19(4): 495–499.
- Słonimski A. (1951), *Odprawa*, „Trybuna Ludu”, 11 IV.
- Sobolewski T. (1993), *Fantazja na żywo (rozmowa ze Zbigniewem Rybczyńskim)*, [w:] Z. Benedyktowicz (red.), *Zbigniew Rybczyński – podróżnik do krainy niemożliwości*, Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, s. 100–107.
- Speer S.A. (2002), *Natural and „Contrived” Data. A Sustainable Distinction?*, „Discourse Studies Quarterly” 4(4): 511–526.
- Sperber D. (1985), *On Anthropological Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stewart K. (1991), *Nostalgia. A Polemic*, [w:] G. Marcus (red.), *Rereading Cultural Anthropology*, London: Duke University Press, s. 252–266.
- Stomma L. (2007), *Polskie złudzenia narodowe, księgi wtóre*, Poznań: Wydawnictwo „Sens”.
- Stomma L. (2010), *Zdrajca Miłosz*, „Polityka”, 15 VII.
- Strzelewicz K. (2004), *Będzie ciąg dalszy skandalu wokół pochówku Miłosza?*, [www.naszdziennik.pl](http://www.naszdziennik.pl) (data dostępu: 16 IX 2004).
- Surmiak A. (2010), *Zaangażowany antropolog. O potrzebie granic*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 38: 179–186.
- Susser I. (2010), *The Anthropologist as Social Critic*, „Current Anthropology” 51: 227–233.
- Szacki J. (1983), *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: PWN.
- Szyper A. (1969), *Moje ja na „Dzikich Polach”*, „Wiadomości” (Londyn) 14(1), s. 252.
- Tarkowska E. (1992), *Temporalny wymiar przemian zachodzących w Polsce*, [w:] A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska (red.), *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, s. 87–100.
- Tax S. (1975), *Action Anthropology*, „Current Anthropology” 16(4): 514–517.
- Tax S. (2010), *Projekt Lisy*, [w:] B. Gołębiak, H. Cervinkova (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 19–28.

- Tedlock B. (2010), *Obserwowanie uczestnictwa i narodziny etnografii publicznej*, tłum. F. Rogalski, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 655–676.
- The Committee on Practicing, Applied and Public Interest Anthropology* (2013), <http://www.aaanet.org/cmtes/copapia/> (data dostępu: 10 V 2013).
- Tolstow S.P. (1952), *W.J. Lenin i aktualne zagadnienia etnografii*, „LUD” 39: 43–64.
- Turner J.H. (2004), *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa: PWN.
- Turner T. (2010), *Antropologia jako reality show i jako koprodukcja. Wewnętrzne związki między teorią a aktywizmem*, [w:] B. Gołębnik, H. Cervinkova (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 367–378.
- Turner V.W. (2006), *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Kraków: Nomos.
- Vorbrich R. (2013), *Dyskurs rozwojowy – między perspektywą kolonialną a neokolonialną*, [w:] M. Ząbek (red.), *Antropologia stosowana*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 239–256.
- Waters L. (2004), *Slaves to the Factory Rhythm*, *Times Higher Education*, <http://www.timeshighereducation.co.uk/news/slaves-to-the-factory-rhythm/189325.article> (data dostępu: 12 IV 2013).
- Waters L. (2009), *Zmierzch wiedzy. Przemiany uniwersytetu a rynek publikacji naukowych*, tłum. T. Wilczewski, Kraków: Homini.
- Wejland P. (2010), *Założenia teoretyczne i metodologiczne badań Internetu i w Internecie. Kilka uwag krytycznych*, [w:] E. Jagiełło, P. Schmidt (red.), *Homo Interneticus. Etnograficzne wędrówki w głąb sieci*, Lublin: Wiedza i Edukacja, s. 8–13.
- White H.V. (2000), *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. Ewa Domańska, Kraków: Universitas.
- Wierciński H. (2013), *Stosowana antropologia medyczna, czyli co antropolog może dać lekarzowi*, [w:] M. Ząbek (red.), *Antropologia stosowana*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 337–354.
- Willigen J. van (2002), *Applied Anthropology. An Introduction*, Westport: Greenwood Publishing Group.
- Wilson S.M., Peterson L.C. (2002), *The Anthropology of Online Communities*, „Annual Review of Anthropology” 31: 449–467.

- Winkin Y. (2007), *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, tłum. A. Karpowicz, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Witosz B. (2001), *Między opowiadaniem a opisem (o wykorzystaniu teorii współczesnej lingwistyki w typologii gatunków mowy)*, [w:] B. Owczarek, Z. Mitosek, W. Grajewski (red.), *Praktyki opowiadania*, Kraków: Universitas, s. 23–24.
- Wolf E.R., Silverman S. (2001), *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Wolff-Powęska A. (2003), *Transformacja społeczna. Polska i nowe kraje federacji*, [w:] A. Lavaty, H. Orłowski (red.), *Polacy i Niemcy. Historia, kultura, polityka*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 427–436.
- Wortham S., Mortimer K., Lee K., Allard E., White K.D. (2011), *Interviews as Interactional Data*, „Language in Society” 40 (Special Issue 01): 39–50.
- Zanussi K. (2003), *Zmieniam świat*, „Polityka” 25: 105.
- Ząbek M. (2013a), *Wprowadzenie. Problemy ze stosowaniem antropologii*, [w:] M. Ząbek (red.), *Antropologia stosowana*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 13–38.
- Ząbek M. (2013b), *Antropologia w biznesie i przemyśle*, [w:] M. Ząbek (red.), *Antropologia stosowana*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 293–322.
- Żelazny M., Majda J. (2004), *Antypolskie oblicze Czesława Miłosza*, „Nasz Dziennik”, 19 VIII.
- Żyłko B. (2009), *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.

REDAKTOR

*Jadwiga Makowiec*

KOREKTA

*Magdalena Jankosz*

SKŁAD I ŁAMANIE

*Katarzyna Mróz-Jaskuła*

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków  
tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, tel./fax 12-631-18-83