

EWA NOWICKA

PRZYJAŹŃ JAKO NARZĘDZIE PRACY ANTROPOLOGA WĄTPLIWOŚCI ETYCZNE

OD BADANIA DO PRZYJAŹNI

Przyjaźń jest uczuciem, które wiąże ludzi. Może być przedmiotem badania jak każde uczucie, ale czy może być narzędziem badania? Wszak do badania potrzebne są jako narzędzia szkiełko i oko – wrodzony aparat poznawczy i jego ulepszenia lub przedłużenia, a nie serce. Cóż więc dać może badaczowi owo patrzenie w serce? Drugie pytanie, jakie się od razu nasuwa to: jak pogodzić badanie wymagające pewnego chłodu, dystansu, bezstronności, spojrzenia przedmiotowego i opisowego z przyjaźnią, która z natury rzeczy jest stronnica?

Przyjaźń w naszym kręgu kulturowym, a w każdym razie w kulturze polskiej, jest uczuciem i związkiem o bardzo specyficznych cechach. Różni się od enigmatycznego i bardzo szerokiego anglojęzycznego *friendship*, ale też od związków jeszcze mocniej zobowiązujących, określanych jako miłość. Jest czymś pomiędzy znajomością a miłością. Zawsze jednak, bez względu na niuanse kulturowe, kojarzy się z czymś przyjemnym, dobrym, jest pozytywnym uczuciem, które ktoś żywi wobec kogoś innego; przyjażniąc się, nie można zrobić komuś niczego złego, obdarzanie kogoś przyjacielskim uczuciem jest obdarowywaniem go czymś cennym. Czy jednak zawsze tak jest w sytuacji badawczej? Czy zawsze przyjaźń badacza z badanym jest tak jednoznacznie moralnie bez zarzutu?

Przyjaźń ze swej istoty jest bezinteresowna; przyjaciela obdarzamy sympatią nie dlatego, że coś dla nas zrobił czy ma zamiar zrobić, ale dlatego, że go lubimy, cenimy go. Jednakże czy w procesie badawczym w ogóle możliwa jest bezinteresowność? Czy jest ona możliwa po stronie badacza, ale też czy jest możliwa po stronie badanego?

Przyjaźń jest sympatią, która łączy dwie osoby, zasadniczo jest uczuciem, które powinno się charakteryzować symetrią. Ale znamy też przyjaźnie jednostronne, uczucia nieodwzajemnione, a w gruncie rzeczy trudno o związek uczuciowy, choćby najbardziej szczerzy i trwałe, w którym by nie istniała jakaś asymetria. W zasadzie pewien stopień asymetrii emocji w przyjaźni zawsze należy zakładać. W przypadku relacji badacz – badany asymetria ta zachodzi przede wszystkim na poziomie celów, intencji i oczekiwań. Jest to odmienność wynikająca bezpośrednio z założeń badania. Ktoś kogoś bada, a więc inwigiluje, chce się czegoś o drugiej osobie dowiedzieć. Natomiast druga osoba jest z założenia przedmiotem (obiektem) badania, jakkolwiek przyjacielskie nie byłyby relacje badacz – badany. Badany, po pierwsze, nie musi mieć na takie badanie i taką inwigilację ochoty; rzadko zdarzają się przypadki, gdy antropolog jest przez badanego (badanych) zapraszany do przeprowadzenia badania, wydania opinii, ekspertyzy. Rzadko jest traktowany na podobieństwo lekarza czy psychoterapeuty, do którego badani (pacjenci) sami przychodzą ze swoim problemem, proszą o zbadanie, za badanie takie i diagnozę płacą i takiego wnikliwego badania i diagnozy oczekują. Po drugie, badani albo zupełnie się nie orientują w badawczych zamierzeniach badacza (to w przypadku obserwacji uczestniczącej bez ujawnienia się – incognito), albo stosunkowo mało wiedzą o szczegółowych celach badania. Dopiero w ostatnich czasach badani są w stanie zdawać sobie sprawę w bardziej szczegółowy sposób z zamierzeń badacza. Jednakże są to cele i zamierzenia, których z natury rzeczy badany nie może z badaczem podzielać. Natomiast może od badacza oczekiwać czegoś zupełnie innego: okazania pomocy w jakiejś sprawie, np. przyjęcia do Polski na studia córki, która wkrótce będzie zdawała maturę, odnalezienia w Polsce grobu dziadka – Jakuta, który zginął w czasie II wojny światowej jako żołnierz Armii Czerwonej, załatwienia dotacji na budowę domu w urzędzie gminy, a także napisania określonego tekstu – książki czy artykułu – z określonymi treściami, które będą wspomagały społeczność lokalną, plemienną, etniczną czy narodową. Tak głęboka odmienność celów życiowych, wzajemnych wizerunków stawia przyjaźń, jako bezinteresowne i zarazem symetryczne uczucie sympatii, pod znakiem zapytania i czyni ją moralnie wątpliwą.

W pierwszej części artykułu będę próbowała ukazać sens, znaczenie przyjaźni między badaczem i badanym w badaniach antropologicznych, następnie spróbuję prześledzić etyczne problemy i wątpliwości, które wiążą się z obecnością w badaniu antropologicznym emocji przyjaźni zarówno po stronie badacza, jak i po stronie badanego.

CZY PRZYJAŹŃ BADACZA Z BADANYM JEST POMOCNA?

Skupię się najpierw na punkcie widzenia antropologa – badacza terenowego. Po pierwsze, musimy sobie odpowiedzieć na pytanie, czy przyjacielskie emocje łączące badacza i badanego pomagają, są istotne, ważne, może nawet niezbędne w pracy antropologa. Ci uczeni, którzy podkreślają trudności w procesie uzyskiwania bezstronności (czasem nazywanej obiektywnością) w pracy antropologa, zwracają uwagę na uwikłanie procedur badawczych w sferę wartości. Zarazem też stwarzają podstawy do myślenia, że emocje w pracy badawczej antropologowi nie przeszkadzają, a wręcz przeciwnie – pomagają mu. Jeśli ma rację Clifford Geertz, który pisze: „...w pracy terenowej antropologa bezstronność nie jest ani naturalnym darem, ani wypracowaną sprawnością; stanowi zdobyte w pocie czoła i niepewne, a przy tym połowiczne osiągnięcie”¹, to właśnie oparty na emocjach wgląd w rzeczywistość społeczną, zwłaszcza gdy ta rzeczywistość społeczna związana jest z odmiennością kulturową, może być uzasadniony.

Geertz dalej wyraziściej jeszcze mówi: „Istotną i charakterystyczną cechą antropologicznych badań terenowych jako formy działania jest to, że nie dopuszczają one żadnej znaczącej separacji zawodowej sfery życia od jego części pozazawodowej. Przeciwnie, wymuszają ich fuzję”². Sprawia to, że w pracy antropologa problemy etyczne pojawiają się na każdym etapie jego badania. Jednocześnie ma to poważne konsekwencje metodologiczne.

W badaniu antropologicznym mamy do czynienia z sytuacją, w której „antropolog należy osobiście do klasy przedmiotów badanych”³. Z faktu tego wynika, że badacz stara się zgłębić rzeczywistość identyczną, a ściślej identycznej kategorii czy natury, co on sam. Stara się rozumieć zachowania, sam zachowując się jakoś w swojej kulturze, pragnie dotrzeć do sensu obrzędów w innej kulturze, a sam w jakichś obrzędach uczestniczy we własnej.

Tego że w określonych sytuacjach przeżywa się lub można przeżywać określone lub przynajmniej jakieś emocje, antropolog dowiaduje się z własnego doświadczenia, a nie z jakichś szczególnych procedur badawczych. Nie ma odczynników, probówek, papierka lakmusowego i testów hormonalnych, aparatów mierzących ciśnienie emocji, zaangażowanie w związek

¹ C. Geertz, *Zastane światło: antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 54.

² Ibidem, s. 55.

³ K. Hastrup, *O ugruntowywaniu się światów – postawy empiryczne antropologii*, tłum. M. Bucholc, w: *Badanie kultury – elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, M. Kempny i E. Nowicka (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s.99.

małżeński czy rodzicielski. Nie pobiera badanym krwi ich wzajemnych zobowiązań, moczu niechęci i zawiści, płwociny agresji i nienawiści. Nie ogląda ich w pojedynkę czy zbiorowo pod mikroskopem, nie poddaje ich sprawdzalnym intersubiektywnie testom chemicznym. A jednak, wiemy to, jako koledzy antropologów i sami antropologowie, że z dnia na dzień, czasami z godziny na godzinę, a nawet z minuty na minutę dowiadujemy się o naszych badanych coraz więcej, że się nam coś w umyśle otwiera, że dokonujemy „odkryć”, doznajemy „olśnień”, że wreszcie mamy poczucie, iż coś wreszcie zrozumieliśmy lub że coś jeszcze trzeba wyjaśnić.

Wiele lat temu Robert Redfield stwierdził, że najważniejszym narzędziem pracy antropologa jest jego własna natura. A więc swoją „naturą” bada antropolog „naturę” innych⁴. Można się oczywiście zastanawiać, czym jest owa „natura” badacza – czy to tylko jego wyposażenie biologiczne, gatunkowe, w którym od badanych nigdy się nie różni, czy też może fakt jego kulturowego uwikłania. (Do tej kwestii wypadnie jeszcze wrócić pod koniec tekstu.) W tym skrótowym, prawie aforystycznym zwrocie Redfield wyraża przekonanie, które w różnych wersjach wraca w wypowiedziach wielu współczesnych antropologów. Rozszerzając, zgodnie z moimi intuicjami, naturę na zaplecze kulturowe, możemy sformułować twierdzenie, iż bez posiadania – z własnych doświadczeń – pewnego zakresu emocji, nie możemy liczyć na możliwość zrozumienia emocji, motywacji, pragnień, dążeń i wrażeń innych od naszych, z którymi się stykamy w odmiennych kulturach.

Z drugiej strony badacze różnych orientacji, ale przede wszystkim antropologii interpretatywnej, kwestionujący model scjentystyczny w tej dyscyplinie, wskazują na konieczność wzbudzenia w sobie lub po prostu posiadania pewnego rodzaju pozytywnej emocji wobec badanej kultury, a ściślej – wobec ludzi badanej kultury, aby badanie antropologiczne mogło dać pożądany efekt w postaci rozumienia tejże kultury. Niektórzy badacze ową gotowość do rozumienia, rodzaj sympatii, życzliwości, zakładającej wspólnotę ogólnoludzką, uznają za absolutnie niezbędny warunek głębokiego opisu kultury obcej.

Jeśli prawdą jest to, co mówi James Clifford w swoim słynnym tekście o autorytecie etnograficznym: „Kontury takiej teorii [chodzi o teorię uwzględniającą interpretację i tekstualizację, czyli rozumienie – E.N.] są problematyczne, jako że w dzisiejszych czasach bardziej niż kiedykolwiek podaje się w wątpliwość funkcjonowanie przedstawień międzykulturo-

⁴ R. Redfield, *The Folk Society*, „American Journal of Sociology”, t. 52, 1947, oraz *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilisation*, University of Chicago Press, Chicago 1956.

wych"⁵. (Clifford 1999: 124). Pojawia się pytanie: czy takie poznanie jest w ogóle możliwe oraz jakie są warunki-głębokiego poznania innej kultury, na którym przecież zależy każdemu antropologowi.

Ten wgląd wymaga przyjęcia pewnej pozycji badawczej. Tak kończy się tekst o szokujących rytuałach ludu Nacirema napisany w 1956 r. przez Horace'a Minera: „Trudno zrozumieć, w jaki sposób udało im się przetrwać tak długo pomimo obciążeń jakie sami na siebie nałożyli. Ale nawet tak egzotyczne zwyczaje nabierają głębokiego znaczenia, jeśli wejrzy się w nie z taką dozą zrozumienia jaką wykazał Malinowski, kiedy pisał: »Patrząc z oddali i z góry, z naszych uprzywilejowanych, bezpiecznych miejsc wewnątrz rozwiniętej cywilizacji, łatwo jest dostrzegać całą brutalność i nieadekwatność magii. Jednakże bez jej siły i przewodnictwa człowiek pierwotny nie mógłby opanować trudności praktycznych, tak jak mu się to udało, ani też wznieść się na wyższe stopnie cywilizacji«⁶. Autor enigmatycznie mówi o „dozie zrozumienia”, która wydaje się tożsama z pewną formą stawiania się w sytuacji badanego.

A więc pierwotne w badaniu antropologicznym nie jest dobre oko i szkiełko, ale właściwe uczucia ze strony badacza wobec przedmiotu badania – rodzaj życzliwości, sympatii, uogólnionej przyjaźni. Praca terenowa jest rodzajem kombinacji paru elementów, kolażem, agregatem: „mieszaniłą obserwacji, dialogu, terminowania i przyjaźni”⁷.

Jednakże emocje są nie do końca uznanym źródłem naszej wiedzy naukowej, choć w gruncie rzeczy są niezbędnym elementem procesu badawczego i poznawczego. Clifford ujmuje to bardzo klarownie: „Emocje, niezbędny składnik kontrolowanej empatii obserwatora uczestniczącego, nie zyskały zasadniczego wyrazu. Nie mogły się stać głównym źródłem publicznych sądów na temat badanego społeczeństwa. W szczególności odnosiło się to do ocen negatywnych. Moralne osądy i przekleństwa pisarza podróżnika związane z frustracją towarzyską, fizycznymi niewygodami i przesadami, podobnie jak pryncypialna krytyka były wykluczone bądź też bagatelizowane. Faworyzowano rozumiejące odniesienie i wyważoną sympatię. Również wyrazy jawnego entuzjazmu i miłości uległy ograniczaniu. Do prywatnych dzienników trafiły złość, frustracja, sądy na temat jedno-

⁵ J. Clifford, *O autorytecie etnograficznym*, tłum. J. Iracka i S. Sikora, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, M. Buchowski (red.), Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1999, s. 124.

⁶ H. Miner, *Rytuály cielesne wśród Nacirena*, tłum. J. Minksztyń, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, M. Buchowski (red.), Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1999.

⁷ J. Clifford, *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące*, tłum. S. Sikora, w: *Badanie kultury – elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, M. Kempny i E. Nowicka (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 143.

stek, pożądanie czy ambiwalencja. Skandal, jaki w niektórych środowiskach wywołała publikacja osobistego dziennika Malinowskiego, wiązał się ze spojrzeniem, jakiego dostarczał on na temat mniej powściągliwego, świadomego seksualności i rasy podmiotu/ciała w terenie"⁸. W długim okresie istnienia antropologii przeważa odcinek, w którym emocje się ukrywa, tłumni. Dopiero w ostatnich czasach emocje stają się uznanym i uprawomocnionym elementem badania antropologicznego i antropologicznej relacji.

STYCZNOŚĆ Z „TERENEM”, ZAPRZYJAŻNIENIE SIĘ I EFEKTY NIEZAMIERZONE

Antropolog pracuje w terenie jedynie przez interakcję z badanymi: w wyniku swoich zabiegów badawczych wywiera wpływ na badaną kulturę. Zmienia przede wszystkim swoich badanych. Dopytuje, tworzy tym samym rzeczywistość, która przedtem nie istniała, formułując pytania, formułuje twierdzenia, a co najmniej uaktywnia pojęcia. Tworzy też z konieczności rzeczywistość poprzez swoje relacje z badanymi: czegoś od nich chce, pojawia się tu i ówdzie w bardziej lub zwykle mniej oczekiwany sposób. Umawia się na rozmowy, spaceruje, zwiedza ważne dla społeczności miejsc, nawiązuje kontakty w sposób, który wydaje mu się uprzejmy, życzliwy i nie ingerujący w życie badanych, tłumaczy, co go sprowadza w to właśnie miejsce, czasem opowiada o swojej rodzinie i kraju, odpowiada na zadane mu pytania mniej lub bardziej osobiste, wreszcie zaprzyjaźnia się z badanymi, (przynajmniej z niektórymi badanymi), a w każdym razie wydaje mu się, że się zaprzyjaźnia. To zaprzyjaźnienie się ma poważne skutki zarówno dla osoby badanej, jak i dla całej badanej zbiorowości. Nigdy nie jest faktem autonomicznym, oderwanym od reszty otoczenia społecznego i kulturowego. Ma też istotny wymiar etyczny. Z pewnością wprowadzenie więzi emocjonalnej badanego z badanym może mieć bardzo istotny wpływ na sytuację określonego badanego w jego własnej społeczności. Zaprzyjaźniając się z badanym, badacz może mu czasem zrobić krzywdę, kiedy indziej może mu zrobić przysługę. W wielu zbiorowościach przyjaźń z osobą obcą negatywnie stygmatyzuje, jest interpretowana jako rodzaj zdrady, niełojalności i z tego powodu wzbudza podejrzliwość ze strony innych członków zbiorowości. Tak jest wśród Romów, jak również w izolowanych społecznościach wiejskich, w których silne poczucie swojskości osobę z zewnątrz czyni obcą. W innych zbiorowościach zbliżenie się do obcego, jeśli ten obcy jest identyfikowany z określonym krajem, kręgiem cywilizacyjnym, nobilituje i staje się źródłem prestiżu. Z takimi sytuacjami stykałam

⁸ Ibidem, s. 157.

się w Chinach i w niektórych zbiorowościach Syberii. Antropolog powinien to rozpoznać, aby mieć jasność, czy stawia swojego badanego w sytuacji trudnej czy też nagradza go samym faktem bliższego kontaktu; na pewno nie może ignorować tego aspektu badanej kultury.

DLACZEGO PRZYJAŹŃ?

Względy metodologiczne

Jedną z przyczyn „zaprzyjaźniania się” z badanymi leży w zawodowym dążeniu antropologa do zgłębienia tajemnic odmiennej kultury, motywacji ludzi, którzy są jej nosicielami, ich specyficznych motywów działania, konstrukcji myślowych, wartości, aspiracji i dążeń. Bez pewnego stopnia życzliwości i chęci współdziałania badanych, nie ma w ogóle mowy o pracy antropologa w terenie. Antropolog musi rozmawiać, pytać, dowiadywać się, musi więc znaleźć kogoś, kto wśród badanych zechce rozmawiać z nim na interesujące go tematy. Bez bezpośredniego kontaktu werbalnego badacz nie może zinterpretować zmysłowo obserwowanych zjawisk. Obserwując zewnętrzny obraz kultury: ludzkie zachowania na poziomie ich motoryki, świat przedmiotów materialnych ich otaczający, niewiele rozumie ze sfery wyobraźniowej, która go interesuje w pierwszej kolejności. Im bezpośredni kontakt słowny z badanymi bliższy, im większe zaufanie badacz wzbudza wśród badanych, im większą otwartość uda mu się osiągnąć u badanych, tym głębszy, a więc lepszy materiał uzyska. Zatem badacz stara się być miły, wzbudzić zaufanie i wywołać otwartość. Zachowuje się przyjacielsko, często zapewnia o swoich dobrych, a nawet jak najlepszych intencjach, szacunku, podziwie i zainteresowaniu badanymi. Badani mają prawo zinterpretować takie zachowania jako przejaw przyjaźni, podczas gdy są one jedynie wyrazem skutecznych zabiegów dobrego profesjonalisty. Zarazem trzeba pamiętać, że zaprzyjaźnienie się z badanym metodologicznie nie pozostaje bez znaczenia dla efektu badania. Poprzez przyjaźń dokonują się zmiany w stanach psychicznych badacza, w jego odczuciach, a nawet trwałych przekonaniach, pośrednio mogą oddziaływać również na społeczność badacza.

Względy osobiste

Dążenie do przyjaźni z badanymi nie jest z punktu widzenia psychiki badacza ani niezrozumiałe, ani bezzasadne. Prześledźmy fazy pracy terenowej, w której może pojawić się przyjaźń i odegrać rolę swoistego narzędzia

dzia badania. Do zawierania przyjaźni z badanymi antropologa popychają względy czysto zawodowe, jak i czysto ludzkie. Poznając w trakcie badania terenowego innych ludzi, jakkolwiek odmiennych kulturowo, antropolog chce się jak najbardziej zbliżyć do nich nie tylko ze względów czysto profesjonalnych. Często czuje się przecież podczas pracy w terenie, jak pisze Clifford Geertz, „bardziej wyobcowany niżby tego chciał”, a zarazem „i mniej intelektualnie chłodny niż mu się to wydaje”⁹. Okres badania terenowego, nawet jeśli nie trwa sakramentalnych 12 miesięcy, a tylko 3 miesiące czy nawet 3 tygodnie, jest czasem wielkiej próby koncentracji, operatywności i umiejętności profesjonalnych, a jednocześnie jest okresem życia badacza, w którym nie przestaje być on człowiekiem o pewnych potrzebach emocjonalnych, od których nie może całkowicie uciec. Stara się „włączyć bieg »badania terenowe«”¹⁰, ale nie może tego robić 24 godziny na dobę: ma chwile słabości, zmęczenia fizycznego i psychicznego, załamania zdrowotnych, poczucia niezrozumienia niczego w badanej rzeczywistości, bezsensownego tracenia czasu, oczekiwania na ludzi, z którymi jest nieudolnie umówiony, na śmigłowce, które nie wiadomo kiedy przylecą, na decyzję o podjęciu zaplanowanego działania, w którym mają uczestniczyć jego badani. Te uciążliwości skłaniają go tym bardziej do nawiązania bliższego kontaktu tam, gdzie się to wydaje możliwe.

Jest to tym bardziej pociągająca i sensowna strategia, im dłuższe jest badanie terenowe. W zakresie wymagań co do długości i rozbicia w czasie badań terenowych dokonują się zresztą pewne zmiany, które mogą przeciwdziałać motywom psychologicznym skłaniającym badacza do zaprzyjaźniania się z badanymi. Otóż tradycyjny wzór spędzenia co najmniej roku – właśnie roku! – w badanej zbiorowości, który wystawiał badacza na wielką próbę sił, ostatnio coraz częściej zastępowany jest wzorem badań krótszych i ponawianych po upływie pewnego odcinka czasu spędzonego już w gabinecie, na terenie własnej kultury. Bronisław Malinowski spędził na Trobriandach z przerwami dwa lata, a w sumie działo się to w ciągu czterech lat. Jednak co parę miesięcy „odświeżał się”, „odnawiał siły”, „regenerował się” zanurzając się we własnej kulturze poprzez wyjazdy do Australii i wizyty na uniwersytetach i w miastach typu europejskiego, w otoczeniu ludzi własnego kręgu. Z psychologicznego punktu widzenia nie jest bez znaczenia, że właśnie w okresie swoich badań terenowych, podczas tych miesięcy „odnawiania sił” Malinowski nawiązał bliski związek miłosny, który zakończył się upragnionym małżeństwem. Czytając dziennik Mali-

⁹ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 55.

¹⁰ Por. N. Barley, *Niewinny antropolog*, tłum. E. Szylar, Pruszyński i Spółka, Warszawa 1997.

nowskiego z tego okresu nie mamy wątpliwości, że świeża i głęboka miłość dodawała mu energii i pozwalała przetrwać wyalienowanie z własnej kultury. Malinowski nie miał szansy bliższego zaprzyjaźnienia się ze swoimi badanymi – za duży był wówczas dzielący badacza Europejczyka i badanego „dzikiego” dystans kulturowy; odnowienia sił musiał szukać w kontaktach z ludźmi z własnego kręgu kulturowego. W sumie jednak niepewność, wyobcowanie i zawieszenie ma swoje dobre strony – jest traktowane jako mechanizm pobudzający antropologa do działań badawczych.

To były prywatne, osobiste, niejako niezwiązane z celem badania przyczyny i motywy zaprzyjaźniania się z badanymi. Poza nimi, oraz tymi, o których za chwilę, są też względy bardzo indywidualne: wszak jedni z naszych badanych są po prostu paskudni, wredni, niemili, niechętni, a nawet usposobieni wrogo, a inni sympatyczni, życzliwi, kontaktowi, pociągający i usposobieni przyjaźnie – w każdym razie takimi jawią się badaczowi. Antropolog z zasady nie pracuje w laboratorium; styka się z żywymi ludźmi i bez względu na to, czy są to ludzie jego czy nie jego kultury, są dla niego istotami ludzkimi, które po prostu lubi, z którymi lubi lub nie lubi przebywać. Każdy badacz terenowy spotyka na swojej drodze kultury, w których czuje się lepiej, a nawet doskonale i takie, w których czuje się gorzej, a nawet fatalnie. Evans-Prichard – ze swoimi fatalnymi doświadczeniami ze społeczności Nuerów, nie tylko trudnych w kontakcie, ale zwyczajnie nieprzystępnych, nieprzyjaznych, niemiłych, ostentacyjnie niezależnych i niezależność tę manifestujących – może być tu dobrym przykładem¹¹. Clifford Geertz pisze w sposób znamieny: „Większość badań w naukach społecznych wymaga bezpośredniego, intymnego zetknięcia z konkretnymi szczegółami współczesnego życia, co staje się źródłem większych lub mniejszych zakłóceń. Jest to ten rodzaj zetknięcia, który niezbyt pomaga, lecz pobudza wrażliwość uczestniczących w nim osób. A ponieważ charakter każdej dyscypliny naukowej zależy od sposobu, w jaki jest ona uprawiana, ta wrażliwość staje się częścią jej natury podobnie jak stała się nią wrażliwość wprowadzona do niej przez własną kulturę. Ocena implikacji moralnych naukowego studium ludzkiego życia, która nie sprowadzałaby się do wytwornych drwin czy pozbawionych znaczenia gestów, musi zacząć się od refleksji nad naukowymi badaniami społecznymi jako obszarem moralnego doświadczenia”¹².

¹¹ E.E. Evans-Pritchard, *O wodzu w lamparciej skórze*, w: *Etnologia*, Z. Sokolewicz (red.), 1972.

¹² C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 35.

PRZYJAŹŃ JAKO ZOBOWIĄZANIE

Prowadząc badanie terenowe, antropolog nieustannie korzysta z różnego typu pomocy swoich badanych – z ich czasu, rad praktycznych dotyczących codziennego życia w obcym terenie, a siłą rzeczy także najczęściej z gościnności badanych, bez której często badanie w ogóle nie byłoby możliwe. Tyle dostając od badanych, badacz zgodnie z trobriandzką zasadą wyrażoną w łacińskiej formule *do ut des* czuje się zobowiązany do przeciwdarowania, jest nim lojalność.

Poczucie więzi z badanymi, lojalność wobec nich, od zarania dziejów naszej dyscypliny towarzyszyło zresztą badaniom antropologicznym; co więcej – w moim przekonaniu, leży ono u podstaw pojawienia się antropologii. Wiadomo, że pierwszym przejawom zainteresowania odmiennymi kulturami towarzyszyły działania na rzecz „tubylców”, „aborygenów”, „dzikich”. Były to zarówno działania po prostu humanitarne, jak i skierowane na oświecenie, w tym chrystianizację, ucywilizowanie i poniekąd włączenie w zakres oddziaływań kultury europejskiej.

Dziś sytuacja może niewiele się zmieniła poza tym, że antropolog jest mniej zadufany w swojej mocy zmieniania losu obcych kulturowo współbraci i mniej naiwny w swoim przekonaniu o jasności tego, w czym leży ich dobro. Myśląc o relacjach badacz – badany właśnie w krajach postkolonialnych w dobie obecnej, Clifford Geertz pisał z dużą dozą pesymizmu i goryczy o zasadniczej bezradności antropologa w sytuacji, gdy ma on, co zakładamy, najlepsze chęci i pragnie być wobec swych badanych lojalny: „Skoro bowiem antropolog przeważnie nie ma żadnego wpływu na losy swoich informatorów, a jego interesy nie mają – poza bardzo powierzchowną zbieżnością – żadnych punktów stykowych z ich interesami, to na jakiej podstawie można oczekiwać, że się zostanie przez nich zaakceptowanym i że będą oni skłonni do pomocy? W tym typie pracy, jaką wykonuje antropolog, wchodzi się między ludzi o niezaspokojonych potrzebach, którzy oczekują radykalnej poprawy warunków życia, poprawy, której nadejście nie wydaje się jednak zbyt bliskie. Co więcej, jest się dla tych ludzi rodzajem szafarza upragnionego polepszenia życia, zobowiązanym przy tym do zainteresowania się, czy nie trzeba im wsparcia i – co gorsza – do udzielenia go. Doświadczenie tego typu powinno być upokarzające, a zatem budujące; najczęściej jednak powoduje tylko dezorientację. Wszystkie znane racjonalizacje powołujące się na wiedzę naukową, postęp, filantropię, oświecenie i bezinteresowne poświęcenie brzmią fałszywie i w tym stanie etycznego rozbrojenia trzeba borykać się z problemem ludzkich relacji oraz znaleźć dla nich usprawiedliwienie odwołujące się do najbardziej bezpośrednich kategorii. Pod względem moralnym oznacza to wycofanie się na pozy-

cję barterową; waluta okazuje się niewymienialna, kredyt wyczerpany. Jedynie, co można ofiarować rzeczywiście, unikając w ten sposób żebrani (czy też przekupstwa metodą błyskotek i paciorków), to my sami. Jest to myśl niepokojąca i pierwszą reakcją na nią jest pojawienie się namiętnego pragnienia, by zdobyć osobiste uznanie własnych informatorów – tj. zostać ich przyjacielem¹³ (Geertz o moralnym aspekcie badań). Taki problem moralny, a zarazem emocjonalny, staje przed antropologiem nie tylko przebywającym zawodowo w krajach trzeciego świata. Nawet jeśli bada społeczność, której od jego kultury własnej nie dzieli taka przepaść normatywna czy też cywilizacyjna, rozbieżność zainteresowań i interesów dzieląca badacza i badanych jest głęboka. Jeśli antropolog nie-luteranin bada społeczność luterancką we własnym mieście, społeczność składającą się z osób w dużym procencie posiadającą wyższe wykształcenie i doskonałą orientację w dziedzinie, którą badacz reprezentuje, to mimo wielorakiej wspólnoty łączącej antropologa i jego przedmiot badania, pozostanie ta specyficzna odmiennosc celów, która jest nieredukowalna. To antropolog zwraca się do przedstawicieli zbiorowości luteranckiej, a nie oni do niego, to on szuka z nimi kontaktu, a nie oni z nim. Poza tym to, czego oni mogą oczekiwać w „zamian” za spędzony podczas wywiadów czas, to publikacja książki odkłamującej potoczną wiedzę o Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce, o jego polskości i odmiennosci. Tu nie paciorki, ale określona wizja rzeczywistości upowszechniona dzięki profesjonalnym umiejętnościom antropologa jest wartością dla badanych, a równocześnie kartą przetargową badacza.

Wracając do związków osobistych, które pojawiają się w procesie badań, trzeba podkreślić, że przyjaźń musi się przełożyć na konkrety, jeśli ma zadowalać badanych. Historyczne paciorki rzadko już są dla badanych wystarczające, choć antropolog wciąż często je ze sobą przynosi. Czasem też sam bywa traktowany „paciorkami” w postaci opowieści lub raczej „opowieści starej babuni” specjalnie naszykowanych dla antropologa, o którym się dziś wie trochę więcej niż w czasach Boasa czy Malinowskiego. Stara koriacka szamanka, nie pytana jeszcze o nic, wyciąga z szafy wszystkie akcesoria szamańskie, snuje gotowe opowieści, gdyż nie pierwszy raz ma do czynienia z etnografami rosyjskimi, których zresztą ostatecznie przegoniła w przekonaniu, że ją wykorzystują. Romowie wiedzą, że gadziów fascynuje cygańska muzyka i taniec, a więc to pokazują, starannie ukrywając swoje własne najistotniejsze elementy kulturowe, np. przekonania na temat skałań czy pochodzenia i reguła działania kastowej struktury ich społeczności.

¹³ C. Geertz, *Anty-antyrelatywizm*, tłum. J. Minksztyń, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, M. Buchowski (red.), Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1999.

Badacz, nawet poprzez pozorne czy powierzchowne przejawy przyjaźni czy raczej przyjacielskości, uzyskuje swój cel – konkret ma już w ręku, gdy rozmawia i gdy zaprzyjaźnienie się uzyskuje. To przełożenie się na konkret za pośrednictwem przyjaźni z punktu widzenia badanego może przybierać postać bardzo prostą: wręczenie 20, 50 lub 10 zł, torebki cukierków dla dzieci, zabawek i książeczek w domu romskim. Może też skutkować – i coraz częściej badani tego oczekują – wstawieniem i reprezentowaniem interesów grupy badanej w różnych instytucjach, np. w urzędzie gminy, odnośnych departamentach i komisjach określonego ministerstwa lub też przedstawieniem danych treści, ważnych dla badanej zbiorowości w mediach. James Clifford pisał właśnie o tej sprawie: „W obecnym kontekście – zmiany dobrych stosunków na przymierze, przedstawiania na wyartykułowanie – pojawia się tendencja do twardego występowania w czyjejś sprawie”¹⁴.

PRZYJAŹŃ, ALE Z ODDALI

W początkach antropologii, czyli w okresie, który nazwać można formatywnym, bo formowała się wtedy i nabierała instytucjonalnych kształtów nasza dyscyplina, badacze raczej nie angażowali się osobiście w badanie terenowe, a korzystając z danych dostarczonych przez innych obserwatorów, nie mieli okazji kontaktować się z ludźmi innej kultury, a jedynie z danymi na ich temat. Jednak wyjątek potwierdza regułę – jeszcze w tych czasach formatywnych długoletni badacz kultury Indian Zuni, Frank Hamilton Cushing, tak głęboko „wszedł” w kulturę Zuni, tak się z nimi głęboko utożsamiał, że z tego właśnie powodu kwestionowane są zebrane przez niego dane etnograficzne, zresztą absolutnie unikatowe i zupełnie dziś nieocenione.

James Clifford pisał o przeciętnych antropologach czasów Cushinga: „Nie przemawiali jak ludzie wtajemniczeni w kulturę, lecz zachowywali obserwacyjną postawę przyrodnika dokumentalisty”¹⁵. Nie „wchodzili” w odmienną kulturę przeżywając inicjację, „tak jak się wchodzi w określoną rolę czy do określonej kategorii społecznej w każdej kulturze. To dlatego »intuicyjne, przesadnie osobiste rozumienie Indian Zuni przez Cushinga nie mogło przydać mu naukowego autorytetu«”¹⁶.

¹⁴ J. Clifford, *Praktyki przestrzenne...*, op. cit., s. 175.

¹⁵ J. Clifford, *O autorytecie etnograficznym...*, op. cit., s. 130-131.

¹⁶ *Ibidem*, s. 131.

W latach 1920-1940 ustaliła się formuła dzisiejszego badania antropologicznego jako długofalowego badania terenowego, obserwacji uczestniczącej, polegającej na bezpośrednim kontakcie z ludźmi (sic!) badanej kultury¹⁷.

Za kamień probierczy kompetencji zawodowych antropologa uznano obowiązkowy roczny pobyt w społeczności badanej – mieszkanie razem z badanymi. Zastanawia okrągłość owego okresu – właśnie rok. Czyż roczny pobyt, właśnie co najmniej roczny, nie miał tego sensu inicjacyjnego? Rok to bardzo znamieny okres – jest to cykl kosmiczny, cykl biologiczny, istotny także społecznie, zważywszy na zmiany pór roku, który w różnych kulturach, w tym i w europejskiej (w każdym razie w co najmniej jej niektórych odmianach), odgrywa pewną istotną rolę. Nadawany jest mu sens właśnie metafizyczny, zostaje naznaczony i znaczący. Rok trwa żałoba, po roku owdowiały współmałżonek może zawierać nowy związek małżeński itd. Czyżby antropolog przebywa w stałym, ciągłym i bliskim kontakcie, aby przeżyć inicjację rozumianą jako pełne zrozumienie? Czy chodzi o to, aby w nim dokonały się zmiany? Po roku między „obcymi” bez wątplenia następują jakieś zmiany w osobie badacza – takie zmiany, które go czynią niezupełnie swoim w domu. Antropolog powracający do domu po rocznym pobycie w terenie jest repatriantem, reemigrantem, migrantem powrotnym, home-commerem, który na własną kulturę i na siebie patrzy inaczej niż przed rokiem i inaczej niż jego rodacy. Stąd też koncepcja raczej licznych i krótszych powtarzalnych wyjazdów, które mają uchronić badacza przed uleganiem głębszemu przeobrażeniu. Nie sądzę, aby dopuszczanie w dzisiejszej antropologii krótszych i ponawiających się wizyt w terenie było spowodowane taką motywacją, ale istotnie prowadzi do mniejszych przemian wewnętrznych, słabszej „socjalizacji” badacza w kulturze badanej, a – co za tym idzie – powoduje zmniejszenie się szansy zaprzyjaźnienia się z badanymi.

Ale czyż tym, którzy roczną „inicjację” podtrzymują jako kamień węgielny pracy antropologa nie chodzi o taką właśnie transformację myślenia, a może nawet osobowości badacza? Nakaz ten formułowany byłby zatem w przekonaniu, że jedynie poprzez takie zmiany może dojść do zgłębienia i zrozumienia „obcości”. Efektem tak głębokiego zanurzenia się w kulturze badanej, a być może także przyczyną tego zanurzenia się, jest przyjaźń rozumiana w jej najgłębszym sensie, odróżniającym to uczucie od przyjacielskości.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 131-134.

GRANICE PRZYJAŹNI Z BADANYMI

Badacz w terenie, będąc z konieczności aktywnym uczestnikiem wydarzeń, jest człowiekiem określonej płci, rasy, wieku, pochodzenia narodowego, religijnego wyznania, a także określonego temperamentu i cech indywidualnych. To te cechy wyznaczają rodzaje wpływu na przedmiot badania i rodzaje uwikłań emocjonalnych w środowisko społeczne, które stanowi dla badacza przedmiot obserwacji.

W efekcie badania terenowe zawierają różnego typu emocje, stanowiąc „szczególną mieszankę sojuszu, współdziałania, przyjaźni, poważania, przymusu i nie wolnej od ironii tolerancji, prowadzącą do »dobrych stosunków«; hermeneutyczną uwagę skierowaną na głębokie czy ukryte struktury i znaczenia”¹⁸. Uznane powszechnie sposoby zdobywania wiedzy przez antropologa w terenie zmuszają badacza do przeżywania różnych stanów i różnych elementów procesu akulturacji i asymilacji. Dla Jamesa Clifforda „badania terenowe jako proces tworzenia dobrych stosunków z innymi, adaptacji, inicjacji, nauki miejscowych norm – w dużym stopniu [przebiega] podobnie, jak uczą się tego dzieci”¹⁹.

Najróżniejszych typu emocje, które przeżywa badacz podczas pracy terenowej, w tym nie zawsze przyjazne i ogólnie pozytywne, bywają jeśli nie tolerowane, to w każdym razie dopuszczane i usprawiedliwiane. Jednakże niektóre dalej posunięte związki przyjacielskie, wykraczające poza standardową przyjaźń, są zwykle potępiane. Niektóre bliskie emocjonalne związki międzyludzkie zwykle się wyklucza z praktyki antropologa terenowego. „Być może najbardziej bezwzględnie kultywuje się tabu dotyczące kontaktów seksualnych”²⁰ – jak pisze Clifford. Mówi on dalej z ironią: „Badacze terenowi mogą kochać, lecz nie mogą pożądać »obiektów« swego zainteresowania. Na linii możliwych relacji, zaangażowanie płciowe zdefiniowano jako niebezpieczne i nazbyt bliskie. Obserwacja uczestnicząca, delikatne posługiwanie się dystansem i bliskością, nie powinna obejmować zaangażowania, w przypadku którego zdolność utrzymania perspektywy mogłaby zostać utracona. Związki seksualne nie mogły stać się uznanym źródłem wiedzy badawczej. Podobnie jak uleganie transowi czy przyjmowanie halucynogenów, choć tabu w tych ostatnich przypadkach było nieco mniej ścisłe, zaś pewną dozę »eksperymentowania« czasem usprawiedliwiano w imię obserwacji uczestniczącej. Doświadczenia seksualne stanowiły jednak sferę zakazaną. Zdyscyplinowane ciało obserwatora uczestniczącego selektywnie

¹⁸ J. Clifford, *Praktyki przestrzenne...*, op. cit., s. 159.

¹⁹ Ibidem, s. 159.

²⁰ Ibidem, s. 159.

»przystaje« do życia tubylczego²¹. Kontakty seksualne z tubylcami były związane z praktykami podróżników, którzy dążyli do doświadczania we wszystkich formach kulturowej odmienności, lecz surowo zakazane badaczom terenowym. Godne podkreślenia jest to, że nie zakazywano nigdy w antropologii zaprzyjaźniania się z badanymi, które przecież może też tak bardzo skracać dystans, że staje się niebezpieczne dla bezstronności i obiektywizmu obserwacji prowadzonej przez badacza. Jednak dopiero związek cielesny, wspólnota seksualna jest odrzucona całkowicie zarówno z powodów metodologicznych, o których pisze Clifford, jak i z powodów moralnych; badany jest bowiem jednocześnie przedmiotem i podmiotem. Clifford przewrotnie podważa takie tabu; zadaje pytanie: „Dlaczego wspólne łożę miałoby być mniej właściwym źródłem wiedzy o badaniach terenowych niż wspólne jedzenie?”²² Podejrzewa on, że to względy czysto praktyczne mogą leżeć u podłoża takiego zakazu, ale nie ma innych powodów, żeby antropologowi zakazywać związków seksualnych podczas pracy w terenie. Argumentacja ta wydaje się jednak zapoznawać istotę przyjaźni, miłości, czy innego tej klasy uczucia, które zakłada wszak podmiotowe, a nie przedmiotowe traktowanie drugiej osoby. Badacz wobec osoby ukochanej czy choćby ulubionej nie może być badaczem. Obserwacja niszczy istotę przyjaźni, a na pewno miłości.

POZYCJA ANTROPOLOGA I JEJ PRZEMIANY

W obrębie naszej dyscypliny dokonały się nie tylko przemiany o charakterze epistemologicznym i metodologicznym, ale także głębokie przemiany w zakresie samoświadomości etycznej; nastąpiło podważenie pełnych uprawnień antropologa do podejmowania, przeprowadzania badania i publikacji jego wyników. Zachwianiu uległo samozadowolenie w zakresie racji moralnych uprawiania antropologii, co do których wcześniej antropologowie nie mieli wątpliwości. Kryzys objął zatem nie tylko sferę poznawczą i metodologiczną uprawiania naszej dyscypliny, lecz również jej sferę moralną. Szczególnie poważny wpływ zaznaczyły w sferze ocen etycznych zmiany, jakie się dokonały w relacji badacz – badany. W coraz większym stopniu badacz i badani uczestniczą w tej samej rzeczywistości społecznej i kulturowej, a uczestnictwo to zaciera dystans, który pozwolił Boasowi i Malinowskiemu bez zmruczenia oka pisać o „dzikich”. Dziś badamy, jak określiła Barbara Fatyga, „dzikich z naszej ulicy”²³ (co wiąże się ze wspomnia-

²¹ Ibidem, s. 159-160.

²² Ibidem, s. 160.

²³ B. Fatyga, *Dzicy z Naszej Ulicy. Antropologia kultury młodzieżowej*, Ośrodek Badań Młodzieży ISNS UW, Warszawa 1999.

nym już zacieraniem się granic między socjologią i antropologią). Prowadząc – w ramach badań antropologicznych – obserwację i rozmowy również w odległych i egzotycznych obszarach, np. w Autonomicznym Okręgu Koriackim na Kamczatce, mamy do czynienia ze światem ludzi posiadających wspólne z nami płaszczyzny – doświadczenia życiowe, odbyte lektury, typ wykształcenia, zasób wiedzy.

Dystans społeczny, psychologiczny i intelektualny dzielący badacza i badanego w czasach Boasa i Malinowskiego jest dziś nieporównanie mniejszy. Badany staje się w coraz większym stopniu partnerem społecznym, politycznym, intelektualnym a także, *last but not least*, emocjonalnym.

Trzeba też zwrócić uwagę na pojawienie się antropologów o pochodzeniu etnicznym. Zasadniczo zmienia ono sytuację badaczy, którzy osobiście nie mają doświadczenia wewnątrzkułturowego, zawsze może stać się ostatcznym argumentem w dyskusjach nad tym, jak wygląda prawdziwy wizerunek kultury danej grupy. Ponadto tzw. badacz tubylczy jest z natury rzeczy pozbawiony wielu elementów dystansu, które towarzyszą nieuchronnie badaczowi zewnętrznemu. Jednakże w momencie, gdy „swoją osobą” staje się badaczem, zyskuje on wiele cech, których przedtem dla przedstawicieli jego społeczności, dziś przez niego badanej, do tej pory nie miał.

MORALNA WRAŻLIWOŚĆ BADACZA: ILUZJA CZY TWARDY WYMÓG

Wrażliwość etyczna antropologa wydaje się jego niezbędnym wyposażeniem emocjonalnym i intelektualnym, gdyż ma on w ręku narzędzia szkodzenia w znacznie większym stopniu niż pomagania. Jednakże niektórzy uczeni z goryczą stwierdzają, że owa wrażliwość jest zawsze gołosłowna i czysto teoretyczna. Geertz np. twierdzi, że rozważania etyczne są rodzajem teoretycznych przemyśleń wykazujących jedynie subtelność odczuć moralnych badacza, lecz w ogóle nie posiadających praktycznego wpływu na rzeczywistość społeczną. Geertz powołuje się na Nietzschego, stwierdzając, że rozważania o etycznych aspektach naszego badania podejmowanego przez uczonego zawsze obłudnie mają świadczyć o jego wrażliwości. Píše on: „Jak zauważył kiedyś Nietzsche, nawet człowiek zżerany przez chroniczną nienawiść do samego siebie chełpi się swą wrażliwością moralną, dzięki której tak wnikliwie rozpoznaje własną podłość”²⁴.

²⁴ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 35.

Geertz wyraża zarazem przekonanie, że możliwość ponadkulturowej przyjaźni jest niepodważalna i jej doświadczanie pozwala wytrwać przy wykonywaniu zawodu antropologa²⁵. Jest tak, że „bynajmniej nieprzypadkowo relacje między antropologiem a informatorem tworzą częściowo iluzoryczny i połowicznie tylko przejrzysty układ. [...] Antropologowi dodaje się przyświecający mu naukowy cel gromadzenia danych i, być może, pewną ulgę przynosi mu odkrycie, że nie jest to całkowicie syzyfowa praca. Co się tyczy informatora to jego interes polega na całym szeregu wtórnych korzyści: poczucie bycia niezbędnym współpracownikiem w ważnym, choć mgliście rozumianym przedsięwzięciu; duma z własnej kultury i kompetentnej jej znajomości; szansa wyrażenia prywatnych idei i opinii (oraz plotkarskich niedyskrecji) wobec neutralnego outsidera; jak również, o czym nie można zapominać, pewna ilość bezpośrednich lub pośrednich materialnych satysfakcji rozmaitego rodzaju”²⁶. Jednakże przyjaźń taka jest zagrożona przez istotną odmienność punktów wyjścia, celów i możliwości realnego działania badacza i badanego. Tak więc interesować nas musi zarówno faza nawiązania, faza trwania, jak i faza zerwania przyjaźni, która, zdaniem Geertza, zawsze wiąże się z poczuciem odrzucenia i oszukania.

Przyjaźń taka wygasa, jak pisze Geertz. Dodajmy – wygasa jako uczucie międzyludzkie, które zwykliśmy nazywać przyjaźnią, ale zdołało spełnić swoje zadanie jako narzędzie badawcze. Antropolog, który z całą świadomością wdaje się w taką przyjaźń z góry wiedząc, że przyjaźń ta nie ma przyszłości i który uczucie takie pozwala wzbudzić w sobie, nie tylko w badanym, jest ciągle szczerzy – szczerze lubi przebywać; rozmawiać, bawić się z badanymi, ale też oni nigdy nie przestają być równocześnie przedmiotem (sic!) badania.

Etyczny aspekt emocjonalnych związków z badanymi polega na trudności w połączeniu podmiotowego i przedmiotowego traktowania badanych przez badacza. Czasem on sam zaczyna zauważać, że jest traktowany przedmiotowo przez swoich badanych – będąc nawet wykorzystywany. Zawsze jednak to badacz inicjuje sytuację kontaktu z badanymi, zawsze więc to on jest tym pierwszym.

GLOBALIZACJA, PRZEMIANY ETNICZNOŚCI A PRZYJAŹNIE ANTROPOLOGICZNE

Zaprzyjaźnianie się badacza i badanego nie jest zjawiskiem nowym, choć w sytuacji równościowej lub prawie równościowej, narastającym. Czasem dochodzi do zaprzyjaźnienia głębokiego, co nie musi się wiązać z peł-

²⁵ Ibidem, s. 48.

²⁶ Ibidem, s. 48.

nym wzajemnym zrozumieniem, ale z pewnością wiąże się z wzajemnym szacunkiem, który zakłada pewną wspólną płaszczyznę ocen i kryteriów tych ocen. Kiedy czytamy dzienniki Bronisława Malinowskiego, mamy wrażenie, że tego rodzaju związek badacz – badany był w ogóle nie do pomyslenia, mimo że Malinowskiego irytował lekceważący stosunek niektórych przedstawicieli brytyjskiej administracji, nigdy związki z badanymi nie były tak bliskie, że moglibyśmy mówić o przyjaźni. Badany nie rozumiał badacza. Dziś badany ma szansę lepiej niż kiedyś rozumieć cele badawcze, sens pracy antropologa, co więcej – obecnie może się pojawiać wspólnota celów ich działania, co kiedyś było wykluczone, choć badacz, na mocy milcząco przyjmowanej zasady, zawsze był i jest po stronie badanego.

W wyniku procesów kulturowej unifikacji, globalizacji w zakresie wartości i stylów życia następują pewne zmiany w emocjonalnych stosunkach, które mogą połączyć badacza i badanego. James Clifford pisze: „W etnografii to, co wcześniej było rozumiane w kategoriach »porozumienia« – rodzaj nawiązanej przyjaźni, pokrewieństwo, współczucie – obecnie wydaje się czymś bliższym »budowaniu przymierza«. Stosowne pytanie brzmi więc w mniejszym stopniu »Co zasadniczo nas łączy bądź dzieli?«, a bardziej »Co możemy dla siebie wzajemnie zrobić?«²⁷

Badanego i antropologa łączy dziś często wspólnota instytucjonalna, badany w ciągu swego życia uczestniczy w instytucjach podobnych czy analogicznych do instytucji badacza – chodzi do szkół, czasem kończy wyższą uczelnię lub pragnie swoje dziecko na niej uczyć. Co więcej – coraz częściej badacz i badany pracuje w tych samych instytucjach. Powstają instytucje, w których niejako „z urzędu” pracują osoby pochodzące z określonych grup etnicznych. To antropolog-badacz jest wtedy ich współpracownikiem. Po raz pierwszy antropolog może występować w jednych ramach instytucjonalnych; może być także po prostu wynajęty przez grupę etniczną, a więc przez badanych. W czasach Boasa i Malinowskiego badacz był niepodzielnym „panem sytuacji”, dziś bywa różnie – badacz czasami musi się uporać z sytuacją, gdy bywa przedmiotem zabiegów politycznych, perswazji, nacisków, a nawet manipulacji również ze strony badanego.

Ideologowie grup etnicznych czerpią wsparcie intelektualne, argumentację i materiał faktograficzny z efektów badania tej dziedziny. Podpierając się więc wynikami badań antropologicznych, wskazują zagrożenia, dyskryminację, upośledzenie, możliwy upadek, „śmierć” grupy etnicznej lub narodu na skutek roztopienia się w innych zbiorowościach etnicznych, udowadniają w ten sposób konieczność podjęcia działań zapobiegawczych. Od antropologa oczekuje się w tej sytuacji określonych opinii, materiałów

²⁷ J. Clifford, *Praktyki przestrzenne...*, op. cit., s. 175.

i dowodów. Z wynikami jego badania mają kontakt już nie tylko uczeni na kongresach i w bibliotekach, ale także intelektualiści badanych grup, którzy najczęściej biorą udział w badaniu. Zdarza się, że etniczni liderzy chcą mieć kontrolę nad wynikami badań, protestują przeciwko publikacji jednych danych i zalecają publikowanie innych. Grupy etniczne dążą do „oswojenia” pewnych antropologów, konkretnych osób im sprzyjających i zarazem poddających się wpływowi. Czasem proponują tego rodzaju dyspozycyjnym badaczom wymierne zyski, częściej jednak po prostu dostęp do własnej kultury w zamian za publikowanie opracowań o określonym profilu, zawierających określone treści i wnioski praktyczne, zgodne z interesami grupy, rozumianymi przez etnicznych ideologów-działaczy. Tak więc antropolog staje się rzecznikiem badanych. Badacz bywa raczej narzędziem w rękach badanych, niż – jak to miało miejsce jeszcze kilkadziesiąt lat temu – badany narzędziem w rękach badacza. Antropologia staje się służebna już nie wobec władz kolonialnych czy innych zewnętrznych względem społeczności badanej, ale wobec zbiorowości etnicznej, a ściślej – jej kręgów przywódczych. Wszystkie narzekania biorą się z przyzwyczajenia antropologów do roli „panów sytuacji”; musimy jednak uznać, że antropologia zawsze pełniła rolę służebną, zawsze przez kogoś była wykorzystywana, a sytuacja zmieniła się tylko w tym, że obecnie tymi, którzy chcą ją – z pełnym uprawnieniem – wykorzystywać, są członkowie zbiorowości badanych.

Zakończyć tę wypowiedź pragnę sformułowaniem Geertza, który stara się ocalić antropologię przed wyborem: tłumienie własnego człowieczeństwa bądź tłumienie własnego racjonalizmu (czyli postawy obserwacyjnej): „Trzeba znaleźć przyjaciół wśród swoich informatorów i informatorów wśród swoich przyjaciół. Trzeba traktować idee, postawy i wartości jako fakty kulturowe, a postępować nadal zgodnie z tymi, które określają nasze własne kulturowe zobowiązania”. I dalej: „W terenie antropolog musi nauczyć się jednocześnie żyć i myśleć”²⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Barley N. (1997). *Niewinny antropolog*, tłum. E. Szyler. Warszawa: Pruszyński i Spółka
Clifford J. (2004). *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące*, tłum. S. Sikora. W: M. Kempny i E. Nowicka (red.), *Badanie kultury – elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN

²⁸ Ibidem, s. 55.

- Clifford J. (1999). O autorytecie etnograficznym, tłum. J. Iracka i S. Sikora. W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Kultury
- Evans-Pritchard E.E. (1972). O wodzu w lamparcej skórze. W: Z. Sokolewicz (red.), *Etnologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Fatyga B. (1999). *Dzicy z Naszej Ulicy. Antropologia kultury młodzieżowej*. Warszawa: Ośrodek Badań Młodzieży ISNS UW
- Geertz C. (2003). *Zastane światło: antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek. Kraków: Universitas
- Geertz C. (1999). Anty-antyrelatywizm, tłum. J. Minksztyn. W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Kultury
- Hastrup K. (2004). O ugruntowywaniu się światów – postawy empiryczne antropologii, tłum. M. Bucholc. W: M. Kempny i E. Nowicka (red.), *Badanie kultury – elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Miner H. (1999). Rytuály cielesne wśród Nacirena, tłum. J. Minksztyn. W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Kultury
- Redfield R. (1947). The Folk Society. *American Journal of Sociology*, t. 52
- Redfield R. (1956). *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilisation*. Chicago: University of Chicago Press