

# O autorytecie etnograficznym\*

James Clifford

Clifford traktuje... antropologów... jak tubylców czy informatorów...  
Staliśmy się obiektem obserwacji i zapisu.

Paul Rabinow, *Representations are social facts*

Strona tytułowa dzieła Ojca Lafitau *Moers des sauvages américains* pochodząca z 1724 roku przedstawia etnografa w postaci młodej kobiety, siedzącej przy pulpicie pośród artefaktów z Nowego Świata, Antycznej Grecji i Egiptu. Autorce towarzyszą dwaj cherubi, pomagający jej przy pracach porównawczych, oraz brodata postać Czasu, wskazująca na obraz przedstawiający jedyne źródło prawd wyłaniających się spod pióra pisarki. Młoda kobieta unosi wzrok na wyobrażenie obłoku, na którym ukazani są Adam, Ewa i wąż. Ponad nimi, po obu stronach promieniującego trójkąta noszącego hebrajski napis *Yahweh*, stoją odkupieni mężczyzna i kobieta z Apokalipsy.

Stronę tytułową *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* Malinowskiego stanowi fotografia z podpisem „Akt ceremonii Kula”. Wódz Trobriandczyków, stojący u drzwi swego domostwa, otrzymuje naszyjnik z muszli. Za mężczyzną ofiarującym naszyjnik widać rząd sześciu młodzieńców w pokłonie, z których jeden gra na muszli. Uwaga wszystkich postaci, widzianych z profilu, skupiona jest na rytuale wymiany, prawdziwym wydarzeniu z melanezyjskiego życia. Kiedy się jednak przyjrzeć z bliska, można zauważyć, że jeden z kłaniających się Trobriandczyków patrzy wprost w aparat fotograficzny.

Alegoria Lafitau jest mniej bliska: przedstawiona tam autorka raczej kopiuje niż daje początek. W przeciwieństwie do fotografii Malinowskiego, na szytchu nie ma odniesień do doświadczenia etnograficznego – pomimo pięciu lat badań spędzonych przez Lafitau wśród plemienia Mohawk, badań, które zagwarantowały mu zaszczytne miejsce pośród badaczy wszystkich pokoleń. Jego relacja przedstawiona jest nie jako wynik bezpośrednich obserwacji, lecz pisanie w zatłoczonej pracowni. Strona tytułowa *Argonautów*, jak wszystkie fotografie, potwierdza obecność – sceny znajdującej się przed obiektywem; sugeruje też inną obecność – obecność etnografa, który aktywnie komponuje wycinek trobriandzkiej rzeczywistości. Wymiana Kula, temat książki Malinowskiego, została doskonale uwidoczniła, w centrum ramy percepcyjnej, podczas gdy spojrzenie jej uczestnika przenosi naszą uwagę na punkt widzenia obserwatora, w którym, jako czytelnicy, mamy udział z etnografem i jego aparatem fotograficznym. Zasygnalizowany tu został dominujący model współczesnego autorytetu w badaniach terenowych: „Jesteście tam... bo ja tam byłem”.

Poniższy rozdział ma za zadanie prześledzić powstawanie i załamanie się autorytetu etnograficznego w dwudziestowiecznej antropologii społecznej. Nie jest on pełnym opisem tego zagadnienia ani też nie jest oparty na pełnej realizacji teorii dotyczącej interpretacji i tekstualizacji etnografii.<sup>1</sup> Kontury takiej teorii są problematyczne, jako że w dzisiejszych czasach bardziej niż kiedykolwiek poddaje się w wątpliwość funkcjonowanie przedstawień międzykulturowych. Obecne trudne

położenie wiąże się z rozpadem i powtórny podziałem potęg kolonialnych, który nastąpił po roku 1950 oraz echem tych procesów w radykalnych teoriach kulturowych lat 60. i 70. Po tym jak ruch murzyński zmienił europejskie spojrzenie, po *crise de conscience* w antropologii wiążącym się z jej liberalnym statusem w imperialnym porządku, oraz w sytuacji, w której Zachód nie może uważać się za jedyne źródło wiedzy antropologicznej o innych, niezbędnym stało się wyobrażenie sobie świata uogólnionej etnografii. Wraz ze wzrostem komunikacji i wpływów międzykulturowych, ludzie zaczęli interpretować innych, i samych siebie, w oszalałej różnorodności idiomów – jest to globalne zjawisko, które Michail Bachtin (1953) nazwał „heteroglosją”<sup>2</sup>. Ta wieloznaczność, wielogłosowość świata sprawia, że coraz trudniej jest rozumieć ludzką różnorodność jako wpisaną w odgraniczone, niezależne kultury. Różnica jest wynikiem twórczego synkretyzmu. W ostatnich latach dzieła takie jak *Orientalizm* (1978 [wyd. pol. 1991]) Edwarda Saïda czy *Sur la „philosophie” africaine* (1977) Paulina Hountondji poddały w wątpliwość procedury, które pozwalają na przedstawianie obcych grup ludzkich bez zaproponowania systematycznych, całkiem nowych metod lub epistemologii. Badania te wskazują, że o ile pisarstwo etnograficzne nie może całkowicie uchronić się od redukcjonistycznego postępowania się dychotomiami i ekstraktami, może przynajmniej samoświadomie walczyć o to, aby nie portretować abstrakcyjnych, ahistycznych innych. Bardziej niż kiedykolwiek stało się konieczne, aby różne ludy tworzyły złożone, konkretne obrazy siebie nawzajem, jak i łączących je powiązań wynikających z wiedzy i władzy; żadna jednak suwerenna metoda naukowa czy stanowisko etyczne nie jest w stanie zagwarantować prawdziwości takich obrazów. Są one ustanowione – krytyka kolonialnych sposobów przedstawiania świata tyle przynajmniej wykazała – w konkretnych historycznych powiązaniach dominacji i dialogu.

Próby pisania etnografii, których przegląd przedstawiono w tym rozdziale nie należą do jasno określonego kierunku reformistycznego czy też jednego ciągu ewolucyjnego. Są to pomysły ad hoc i nie można ich traktować jako systematycznej analizy postkolonialnego sposobu przedstawiania. Być może najlepiej spojrzeć na nie jako na „zestaw narzędzi” teorii zaangażowanej zalecanej niedawno przez Gillesa Deleuze’a i Michela Foucaulta: „Koncepcja teorii jako zestawu narzędzi oznacza, że (i) Budowana teoria nie jest systemem, lecz instrumentem, *logiką* szczególnych stosunków władzy i walki wokół nich; (ii) dociekania mogą być prowadzone tylko krok po kroku w oparciu o refleksję (która z konieczności pod pewnymi względami będzie miała charakter historyczny) nad konkretnymi sytuacjami (Foucault 1980: 145; zobacz też 1977: 208). Możemy przyczynić się do praktycznej refleksji nad międzykulturowym przedstawieniem robiąc inwentarz lepszych – choć niedoskonałych – z obecnie przyjętych sposobów podejścia. Spośród nich badania terenowe pozostają niezwykle ciałą metodą. Obserwacja uczestnicząca zmusza praktykujących ją, by doświadczyli, tak na poziomie cielesnym jak i intelektualnym, niestałości tłumaczenia. Wymaga zmuszonego uczenia się języka, w pewnym stopniu bezpośredniego zaangażowania i rozmów, a często wprowadza zaburzenia w osobiste i kulturo-

\* Teksty J. Clifforda, jak i o nim, publikowaliśmy już w numerach 1/91, 3-4/92, 1/93, 3-4/94 naszego pisma. Prezentowany artykuł *On Ethnographic Authority*, pochodzi z książki Jamesa Clifforda *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press 1988. Pierwodruk – © „Representations” 1 (1983): 118-146. Tekst ten ukaże się w przygotowanej przez Michała Buchowskiego antologii tekstów *Amerykańska Antropologia Postmodernistyczna* wydawanej przez Instytut Kultury. Autorowi antologii i Instytutowi Kultury dziękujemy za zgodę na druk artykułu w naszym piśmie.

we oczekiwania. Istnieje, oczywiście, mit badań terenowych. Faktyczne doświadczenie, skazane na nieprzewidziane wypadki, rzadko sięga ideału; lecz jako środek czerpania wiedzy z intensywnego, intersubiektywnego zaangażowania uprawianie etnografii zachowuje swój wzorcowy charakter. Co więcej, nawet jeżeli badania terenowe przez pewien czas identyfikowano z wyłącznie zachodnią dyscypliną i totalizującą nauką – „antropologią”, te skojarzenia nie muszą być trwałe. Obecne style opisu kultur są historycznie ograniczone i podlegają istotnym przemianom.

Rozwoju etnografii jako nauki nie można pojmować całkowicie w oderwaniu od bardziej ogólnych dyskusji polityczno-epistemologicznych na temat pisarstwa i przedstawiania inności. W tym omówieniu skupiłem się jednak na profesjonalnej antropologii, a szczególnie na etnografii po roku 1950<sup>3</sup>. Obecny kryzys – lub lepiej rozproszenie – autorytetu etnograficznego pozwała na wydzielenie okresu zawierającego się mniej więcej między rokiem 1900 i 1960, w którym nowa koncepcja badań terenowych ustaliła się jako norma w antropologii europejskiej i amerykańskiej. Intensywne badania terenowe, prowadzone przez wykształconych na uniwersytetach specjalistów, wyłoniły się jako uprzywilejowane, usankcjonowane źródło informacji o ludach egzotycznych. Nie chodzi tu o dominację pojedynczej metody badawczej. „Intensywna” etnografia była różnie definiowana. (Porównaj Griaule’a 1957 z Malinowskim 1922 [wyd. pol. 1981]: rozdz. 1). Co więcej, hegemonia badań terenowych ustaliła się wcześniej w Stanach Zjednoczonych i Anglii niż we Francji. Wczesne przykłady Franza Boasa i wyprawy do Cieśniny Torresa dopiero później znalazły odpowiednik w założeniu Institut d’Ethnologie w 1925 roku i bardzo nagłaśnianej Misji Dakar-Djibouti z 1932 roku (Karady 1982; Jamin 1982a; Stocking 1983). Niemniej od połowy lat trzydziestych można już mówić o ustalaniu się międzynarodowego konsensusu: wartościowe antropologiczne uogólnienia miały być, kiedy to tylko możliwe, opierane na intensywnych opisach wykonywanych przez wykwalifikowanych badaczy. Od tego czasu nowy styl stał się popularny, zinstytucjonalizowany i ucieleśniony w konkretnych dokonaniach tekstowych.

Dopiero ostatnio stało się możliwe rozpoznanie tych konwencji i nabranie wobec nich pewnego dystansu.<sup>4</sup> Jeśli kulturowe interpretacje powstają w etnografii poprzez intensywne doświadczenia badawcze, jak można przetworzyć niezdyscyplinowane doświadczenie na autorytatywne pisemne sprawozdanie? Jak, w rzeczy samej, możliwe jest, aby to przegadane, nadmierne określone spotkanie międzykulturowe, przeniknięte stosunkami władzy i konfliktami osobistych interesów zostało opisane jako właściwa wersja mniej czy bardziej wyodrębnionego „innego świata” stworzona przez pojedynczego autora?

Analizując tę złożoną transformację trzeba mieć na uwadze fakt, że etnografia jest, od początku do końca, uwikłana w pisanie. Pisanie to zakłada, co najmniej, przełożenie doświadczenia na formę tekstową. Proces ten jest komplikowany przez działanie licznych subiektywnych i politycznych ograniczeń znajdujących się poza kontrolą piszącego. W odpowiedzi na te naciski pisanie etnograficzne przyjmuje szczególną strategię autorytetu. W ujęciu klasycznym do strategii tej niepodważalnie należy roszczenie sobie prawa do bycia dostarczycielem prawdy w tekście. Złożone doświadczenie kulturowe wyrażane jest przez jednostkę: *We the Tikopia* Raymonda Firtha, *Nous avons mangé la forêt* Georges’a Condominasa, *Dojrzwianie na Samoa* Margaret Mead, *The Nuer* E. E. Evans-Pritcharda.

Poniższe omówienie umiejscawia najpierw historycznie ten autorytet w rozwoju dwudziestowiecznej nauki o obserwacji uczestniczącej. Następnie przechodzi do krytyki leżących u jego podłoża założeń i przeglądu wyłaniających się praktyk tekstowych. Przeciwnie do strategii autorytetu etnograficznego można zaobserwować w niedawnych eksperymentach etnografów, którzy samoświadomie odrzucili przedstawienia kulturowe w stylu strony tytułowej Malinowskiego. Pojawiają się różne świeckie wersje zatłoczonej pracowni pisarskiej ojca Lafiteau.

Według nowych paradygmatów autorytetu piszący nie jest już zafascynowany transcendentnymi postaciami – ani hebrajsko-chrześcijańskiego Boga, ani też jego dwudziestowiecznymi substytutami, Człowiekiem i Kulturą. Z niebiańskiego obrazu nie zostaje nic poza pokrytym laserunkiem odbiciem antropologa w lustrze. Cisza pracowni etnograficznej została zakłócona – natarczywymi, wielojęzycznymi głosami, skrzyknięciem innych piór.<sup>5</sup>

\* \* \*

Pod koniec dziewiętnastego wieku – w przeciwieństwie do podróżnika, a zwłaszcza misjonarza i administratora, z których niektórzy spędzali znacznie więcej czasu w terenie, mieli lepsze kontakty i lepszą znajomość miejscowego języka – etnograf nie miał a priori zagwarantowanego statusu najlepszego interpretatora tubylczego życia. Rozwój badań terenowych jaki nastąpił w Ameryce od Franka Hamiltona Cushinga (ekscenryka) aż po Margaret Mead (nieomal bohaterkę narodową) jest znaczący. W tym okresie wytworzył się szczególny rodzaj autorytetu – autorytet zarówno uprawomocniony naukowo, jak też oparty na unikalnym osobistym doświadczeniu. W latach dwudziestych Malinowski odegrał centralną rolę w tworzeniu wiarygodności badacza terenowego, i w tym świetle powinniśmy przypomnieć sobie jego ataki na kompetencje ludzi współzawodniczących w terenie. Na przykład sędzia kolonialny Alex Rentoul, który ośmielił się podważyć odkrycia nauki dotyczące koncepcji ojcostwa na Trobriandach, został na stronach pisma „Man” ekskomunikowany za nieprofesjonalne podejście, właściwe „sądowi policyjnemu” (zobacz Rentoul 1931a,b; Malinowski 1932). Amatorszczyzna w badaniach terenowych spotkała się z jeszcze silniejszym atakiem ze strony A. R. Radcliffe-Browna, który, jak to wykazał Ian Langham, doprowadził do kodyfikacji postawy naukowca-profesjonalisty odkrywającego ściśle prawa społeczne (Langham 1981: rozdz.7). To, co wyłoniło się po sukcesie profesjonalnych badań terenowych w pierwszej połowie dwudziestego wieku było fuzją ogólnej teorii i badań opartych na doświadczeniu, analizy kulturowej z opisem etnograficznym.

Badacz terenowy-teoretyk zastąpił dawniejszy podział na „człowieka na miejscu” (używając słów Jamesa Frazera) i socjologa lub antropologa w metropolii. Ten podział pracy był różny w różnych tradycjach narodowych. Na przykład Morgan w Stanach Zjednoczonych dysponował osobistą wiedzą na temat przynajmniej niektórych z kultur, które stanowiły dla niego materiał do syntezy socjologicznej; a Boas już dość wcześniej uczynił z badań terenowych warunek *sine qua non* poważnego antropologicznego dyskursu. Jednak, ogólnie, zanim Malinowskiemu, Radcliffe-Brownowi i Mead udało się pomyślnie ustanowić normę naukowca z uniwersyteckim przygotowaniem, który testuje i wyprowadza teorie z własnych badań, obowiązywał nieco inny system podziału wiedzy etnograficznej. Na przykład *The Melanesians* (1891) R. H. Codringtona to szczegółowa kompilacja folkloru i zwyczajów, powstała w wyniku dość długich badań, które prowadził jako ewangelista, i oparta na intensywnym i bliskiej współpracy z tubylczymi tłumaczami i informatorami. Książka ta nie jest skonstruowana wokół „doświadczenia” z badań terenowych, nie wysuwa też żadnej jednolitej hipotezy interpretacyjnej, funkcjonalnej, historycznej czy innej. Zadowala się uogólnieniami na niskim poziomie i zgromadzeniem eklektycznego zbioru informacji. Codrington ma dogłębną świadomość niekompletności swojej wiedzy, wierząc, że prawdziwe zrozumienie życia tubylców możliwe jest dopiero po około dekadzie spędzonej na doświadczeniu i badaniu (str. vi–vii). Świadomość trudności w uchwyceniu świata obcych ludów – potrzeby poświęcenia wielu lat na uczenie się i odczucanie, trudności z pełnym opanowaniem języka – w znacznym stopniu zdominowała pracę pokolenia Codringtona. Te założenia wkrótce miały być podważone przez bardziej przekonany o swojej słuszności relatywizm kulturowy w modelu Malinowskiego. Nowi badacze terenowi odcięli się

wyraźnie od wcześniejszych „ludzi na miejscu” – misjonarzy, administratorów, kupców i podróżników – których wiedza na temat tubylców, jak argumentowali, nie była poparta najdoskonalszymi naukowymi hipotezami ani też dostateczną neutralnością.

Przed wyłonieniem się profesjonalnej etnografii, autorzy tacy jak J. F. McLennan, John Lubbock i E. B. Tylor starali się kontrolować jakość sprawozdań, na których opierali swoje antropologiczne syntezы. Czynie to zgodnie ze wskazówkami *Notes and Queries* i, w przypadku Tylora, podtrzymując długotrwałą współpracę z doświadczonymi badaczami w terenie, takimi jak misjonarz Lorimer Fison. Po roku 1883 Tylor, jako nowo mianowany wykładowca antropologii w Oxfordzie, pracował nad tym, aby zbieraniem danych etnograficznych zajmowali się wykwalifikowani profesjonalisci. Za wzór posłużyło zaangażowane już w to przedsięwzięcie Biuro Etnologii Stanów Zjednoczonych. Tylor brał udział w tworzeniu komitetu zajmującego się północno-zachodnimi plemionami Kanady. Pierwszym przedstawicielem komitetu w terenie został misjonarz pracujący przez dziewiętnaście lat wśród Indian Ojibwa, E. F. Wilson. Wkrótce zastąpił go Boas, z zawodu fizyk, który właśnie przekształcał się w profesjonalnego etnografa. George Stocking w przekonywający sposób dowiódł, że zastąpienie Wilsona przez Boasa „wyznacza początek ważnego etapu w rozwoju brytyjskiej metody etnograficznej: zbierania informacji przez przyrodników z akademickim wykształceniem, którzy określali siebie jako antropologów, a także brali udział w tworzeniu i ocenianiu teorii antropologicznej” (1983: 74). Wraz z wczesnymi pracami przeglądowymi Boasa i pojawieniem się w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku innych przyrodników poświęcających się badaniom terenowym, takich jak A. C. Haddon i Baldwin Spencer, rozpoczął się ruch w kierunku profesjonalnej etnografii. Wyprawę do Cieśniny Torresa w 1899 roku można uważać za punkt kulminacyjny dorobku tego, używając określenia Stockinga, „przełomowego pokolenia”. Nowy styl badań był wyraźnie inny od stylu charakteryzującego misjonarzy, jak i innych amatorów pracujących w terenie, i należał do ogólnego potylorowskiego kierunku, którego celem było to, „aby zbliżyć do siebie empiryczne i teoretyczne składniki dociekań antropologicznych” (1983: 72).

Ustalenie intensywnej obserwacji uczestniczącej jako obowiązującej profesjonalnej normy musiało jednak poczekać na generację Malinowskiego. Zazwyczaj przedstawiciele „pokolenia przejściowego” etnografów nie spędzali dłużej niż rok w jednym miejscu, szlifując tubylcze narzeczе i przechodząc osobiste doświadczenie uczenia się, które można by porównać z inicjacją. Nie przemawiali jak ludzie wtajemniczeni w kulturę, lecz zachowywali obserwacyjną postawę przyrodnika doku mentalisty. Głównym wyjątkiem aż do trzeciej dekady, był Frank Hamilton Cushing – pozostał on jednak odosobniony. Zgodnie z sugestią Curtisa Hinsleya długotrwałe badania prowadzone przez Cushinga wśród Indian Zuni, jego silne wtopienie się w ich sposób życia „spowodowało trudności z weryfikacją i wyjaśnialnością... Środowisko antropologii naukowej, biorąc przykład z innych nauk, wymagało wspólnego języka w dyskusji, kanałów regularnego komunikowania się i choćby minimalnego porozumienia co do metod oceny” (1983: 66). Intuicyjne, nadmierne osobiste rozumienie Indian Zuni przez Cushinga nie mogło przydać mu naukowego autorytetu.

Ujmując to schematycznie, prawie do ostatnich lat dziewiętnastego wieku etnograf i antropolog, pierwszy opisując i tłumacząc zwyczaje, drugi budując ogólne teorie na temat ludzkości, działali odrębnie. (Zdolność wyraźnego odczuwania napięcia pomiędzy etnografią i antropologią jest ważna do prawidłowego postrzegania obecnego, i być może czasowego, połączenia tych dwóch sposobów podejścia.) Malinowski ukazuje nam obraz nowego „antropologa” – kucającego przy obozowym ognisku; patrzącego, słuchającego, pytającego; zapisującego i interpretującego życie na Wyspach Trobrianda. Literackim manifes-

tem tego nowego autorytetu jest pierwszy rozdział *Argonautów*, z wyeksponowanymi fotografiami namiotu etnografa postawionego pomiędzy domostwami Kiriwinian. Najbardziej przenikliwe metodologiczne uzasadnienie dla tego nowego stylu można znaleźć w *Andaman Islanders* (1922) Radcliffe-Browna. Obie wspomniane właśnie książki zostały opublikowane w odstępie jednego roku. I chociaż ich autorzy wypracowali całkiem inne style badań terenowych i spojrzenie na naukę o kulturze, oba te ich wczesne teksty dostarczają jasnych argumentów przemawiających za szczególnym autorytetem etnografa-antropologa.

Malinowski, co wyraźnie widać w jego notatkach do krytycznego wprowadzenia do *Argonautów*, bardzo przejmował się retorycznym problemem przekonania czytelników, że podawane przez niego fakty zostały pozyskane w sposób obiektywny i nie są wytworami subiektywnymi (Stocking 1983: 105). Co więcej, był w pełni świadomy, że „w etnografii istnieje ogromny dystans między surowym materiałem informacyjnym – jaki zbiera badacz w trakcie swych obserwacji, z wypowiedzi tubylców, czy w kalejdoskopie ich życia plemiennego – a ostatecznym, w pełni już naukowym przedstawieniem owych rezultatów” (Malinowski 1922: 3–4 [wyd. pol. 1981: 31]). Różne literackie wybiegi wykorzystane w *Argonautach* (wciągające konstrukcje narracyjne, użycie strony czynnej w „etnograficznym czasie teraźniejszym”, zwodnicze dramatyzacje uczestnictwa autora w życiu trobriandzkim), techniki, które Malinowski wykorzystywał, aby „jego własne doświadczenie doświadczenia tubylców mogło się także stać doświadczeniem czytelnika” zostały bardzo dobrze zanalizowane przez Stockinga (Stocking 1983: 106; zobacz też Payne 1981 i rozdział 3). Malinowski wiele rozmyślał o trudnościach z weryfikacją i wyjaśnialnością, które zepchnęły Cushinga na margines profesjonalnego życia. Odbiciem tego niepokoju jest ogromna ilość faktów zawartych w *Argonautach*, 66 fotografii, „Chronologiczna tabela wydarzeń związanych z Kula, których autor był świadkiem”, dzisiaj raczej zaskakująca, ciągłe przechodzenie od bezosobowego opisu typowych zachowań do wypowiedzi w stylu „byłem świadkiem...” i „Nasza załoga, płynąc z północy...”

*Argonautci* są złożoną narracją jednocześnie na temat życia na Trobriandach oraz na temat terenowych badań etnograficznych. Dzieło to urosło do rangi archetypu dla pokolenia pisarstwa etnograficznego, któremu udało się nadać obserwacji uczestniczącej wartość naukową. Opowieść o prowadzeniu badań w budowana w *Argonautach*, w popularne dzieło Mead na temat Samoa oraz w *We the Tikopia* stała się bezwarunkową narracją leżącą u podstaw wszystkich profesjonalnych sprawozdań z egzotycznego świata. Jeśli kolejne pisane etnografie nie musiały zamieszczać rozbudowanych relacji z badań terenowych to tylko dlatego, że badania te były przyjmowane za oczywistość już po stwierdzeniu w rodzaju pojedynczego zdania umieszczonego przez Godfreya Lienhardta na początku *Divinity and Experience* (1961: vii): „Książka ta została oparta na dwuletniej pracy wśród Dinka, zawierającej się w latach 1947–1950.”

W latach dwudziestych nowy badacz terenowy-teoretyk ustalił silnie oddziałujący naukowy i literacki gatunek, pisarstwo etnograficzne, syntetyczny opis kulturowy oparty na obserwacji uczestniczącej (Thornton 1983). Nowy styl przedstawiania opierał się na instytucjonalnych i metodologicznych innowacjach pozwalających na pokonanie przeszkód napotykaných na drodze do szybkiego poznania innych kultur, które absorbowaly najlepszych przedstawicieli pokolenia Codringtona. Omówimy je tu pokrótce.

Po pierwsze, osoba badacza terenowego została uprawomocniona tak publicznie, jak i wewnątrz profesji. Znane na forum publicznym postaci, takie jak Malinowski, Mead i Marcel Griaule, stworzyły obraz etnografii jako zarówno wymagającej naukowych kwalifikacji, jak i bohaterstwa. Zawodowy etnograf był wykształcony w zakresie najnowszych technik analitycznych i naukowych sposobów wyjaśniania. Dawało mu to przewagę nad działającymi w terenie amatorami: profesjonalis-

ta mógł utrzymywać, że dotrze do serca kultury szybciej, wychwytyjąc najistoniejsze instytucje i struktury. Zalecany relatywizm kulturowy odróżniał badacza terenowego od misjonarzy, administratorów i innych, których stosunek do tubylców był przypuszczalnie bardziej emocjonalny i którzy zajęci byli problemami związanymi z rządzeniem lub nawracaniem. Poza naukowym wyrafinowaniem i skłonnością do relatywizmu w nowej formie badań wyłoniło się wiele standardów o charakterze norm: badacz miał mieszkać w tubylej wiosce, posługiwać się tubylczym narzeczem, pozostawać tam przez dostatecznie długi (choć rzadko określony) czas, zgłębiać pewne klasyczne zagadnienia i tak dalej.

Po drugie, istniało milczące porozumienie co do tego, że etnograf „w nowym stylu”, którego pobyt w terenie rzadko przekraczał dwa lata, a częściej był znacznie krótszy, mógł skutecznie „używać” tubylczych języków nie doskonając ich. W ważnym artykule z 1939 roku Margaret Mead argumentowała, że etnograf postępujący zgodnie z zaleceniem Malinowskiego, by unikać pośrednictwa tłumaczy i prowadzić badania w miejscowym narzeczcu, nie musiał w praktyce osiągać „wirtuozerii” w posługiwaniu się językiem, lecz powinien móc „używać” go, aby zadawać pytania, podtrzymywać kontakty i w ogóle radzić sobie w danej kulturze, a jednocześnie osiągać dobre wyniki w badaniu tych jej obszarów, na których się skupiał. W rezultacie usprawiedliwiała to jej własną metodę, opierającą się na krótkich pobytach i koncentrowaniu się na konkretnych dziedzinach, takich jak dzieciństwo czy „osobowość”, które służyły za „typy” do syntezy kultury. Jej stosunek do „używania” języka był generalnie charakterystyczny dla tego pokolenia etnografów, które mogło, na przykład, uznać za autorytatywną monografię pod tytułem *The Nuer*, opartą na zaledwie jedenastu miesiącach bardzo trudnych badań. Artykuł Mead spowodował bardzo ostrą odpowiedź Roberta Lowiego (1940), który występował z punktu widzenia starszej, boasowskiej tradycji, o bardziej filologicznej orientacji. Ale były to już niepokoje ariergardy: ogólnie przyjęto, że wartościowe badania mogły być w praktyce przeprowadzone w oparciu o roczną czy dwuletnią styczność z obcym narzeczem (pomimo że, jak to sugerował Lowie, nikt nie uznałby tłumaczenia dzieł Prousta opartego na takiej właśnie znajomości francuskiego).

Po trzecie, nową etnografię charakteryzował zwiększony nacisk na wagę obserwacji. Kultura rozumiana była jako zbiór charakterystycznych zachowań, ceremonii i gestów dających się zapisać i wyjaśnić przez wyszkolonego obserwatora. Najdalej poszła w tym kierunku Mead (jej zdolność do analizy wizualnej była doprawdy nadzwyczajna). W ogólnej tendencji uczestnik-*obserwator* wyłonił się jako norma badawcza. Oczywiście w udanych badaniach terenowych korzystano ze wszelkich możliwych interakcji, ale zdecydowane pierwszeństwo przyznawano wizualności: interpretacja była ściśle związana z opisem. Powszechnie podejrzliwy stosunek do „uprzywilejowanych informatorów”, jaki pojawił się po Malinowskim, był odbiciem planowego przedkładania (metodycznych) obserwacji etnografa nad (stronnicze) interpretacje miejscowych autoritetów.

Po czwarte, przekonujące i pewne teoretyczne uogólnienia miały pomóc akademickim etnografom „dotrzeć do serca” kultury szybciej niż może to osiągnąć ktoś, kto na przykład starannie kolekcjonuje zwyczaje i wierzenia. Nie spędzając lat na dogłębnym i szczegółowym poznawaniu tubylców, ich złożonych języków i przyzwyczajzeń, badacz mógł skoncentrować się na wybranych informacjach, które miały go doprowadzić do poznania wewnętrznej konstrukcji czy struktury kulturowej całości. „Metoda genealogiczna” Riversa, a także podążający jej śladem model „struktury społecznej” Radcliffe-Browna miały umożliwiać taką właśnie drogę na skróty. Wydawało się, że można wyłowić kluczowe terminy pokrewieństwa nie rozumiejąc w pełni miejscowego narzeczca, a zasięg koniecznej, płynącej z kontekstu wiedzy został dogodnie ograniczony.

Po piąte, ponieważ kultury postrzeganej jako złożona całość

nie da się opanować w krótkim czasie prowadzenia badań, nowy etnograf starał się koncentrować tematycznie na wybranych instytucjach. Celem nie było doprowadzenie do pełnej inwentaryzacji czy opisu obyczajów, lecz raczej dotarcie do całości poprzez jedną czy kilka jej części. Zaznaczyłem już, że w pewnym okresie na miejscu uprzywilejowanym znalazła się struktura społeczna. Indywidualny cykl życia, złożony rytuał, taki jak pierścień Kula czy ceremonia Naven także mogły być wykorzystane, podobnie jak kategorie zachowań związanych z gospodarką, polityką i tym podobne. Z w przeważającej mierze synekdochicznego, retorycznego punktu widzenia nowej etnografii, części uznawano za mikrokosmosy lub analogie całości. Portret spójnego świata z instytucjami w pierwszym planie i podłożem kulturowym w tle sam przez się prowadził do realistycznych konwencji literackich.

Po szóste, przedstawiane w ten sposób całości, będąc wynikiem krótkotrwałych badań, miały zazwyczaj charakter synchroniczny. Intensywny badacz terenowy mógł wiarygodnie naszkicować zarysy „teraźniejszości etnograficznej” – cykl roczny, szereg rytuałny, wzór typowych zachowań. Wprowadzenie długotrwałych dociekań historycznych niepomiernie skomplikowałoby zadanie stawiane pracy terenowej w nowym stylu. Tak więc, po tym jak Malinowski i Radcliffe-Brown skrytykowali „domniemaną historię” dyfuzjonistów, nietrudno było wyłączyć z kręgu badań terenowych procesy diachroniczne, prowadzące do skutków, które zostały już dostatecznie zdemaskowane.

\* \* \*

Te innowacje posłużyły uwiarygodnieniu skutecznej etnografii opartej na naukowej obserwacji uczestniczącej. Ich łączny wpływ można zobaczyć w pracy Evans-Pritcharda *The Nuer*, opublikowanej w 1940 roku, którą można by nazwać pokazem siły nowej etnografii. W oparciu o jedenaście miesięcy badań przeprowadzonych – jak dowiadujemy się z godnego uwagi wstępu – w niezwykle trudnych warunkach, Evans-Pritchard był mimo wszystko w stanie stworzyć klasyczne dzieło. Przybył do Kraju Nuerów [Nuerland] na tyłach karnej wyprawy wojskowej i na wyraźne życzenie angielsko-egipskiego rządu w Sudanie. Był przedmiotem ciągłych, silnych podejrzeń. Dopiero w ostatnich kilku miesiącach swojego pobytu był w stanie rozmawiać z pewnym skutkiem z informantami, którzy, jak to sam mówi, wprawnie uchylali się przed pytaniami.

Roszącą sobie niewielkie pretensje i nie ukrywając trudności w prowadzeniu badań Evans-Pritchard zdołał przedstawić swoje opracowanie jako dowód na skuteczność teorii. Skupił się na politycznej i społecznej „strukturze” Nuerów, analizowanej jako oderwany zespół relacji pomiędzy jednostkami terytorialnymi, rodami, grupami wiekowymi i innymi bardziej płynnymi kategoriami. Ten analitycznie dobrany zespół przedstawiony jest na tle „ekologicznej” osnowy stworzonej ze zwyczajów migracyjnych, stosunku do bydła, kategorii czasu i przestrzeni. Evans-Pritchard wyraźnie odróżnia swoją metodę od, jak ją nazywa, „przypadkowej” [„haphazard”] dokumentacji Malinowskiego. *The Nuer* nie jest szeroko zakrojonym kompendium obserwacji i tekstów w oryginalnym narzeczcu w stylu *Argonautów* lub *Ogrodów koralowych* Malinowskiego. Evans-Pritchard kategorycznie dowodzi, że „fakty można wyselekcjonować i uporządkować tylko w świetle teorii”. Proste wyodrębnienie struktury polityczno-społecznej dostarcza niezbędnej ramy. Jeżeli zarzuca mi się podawanie faktów jako uzasadnienia dla mojej teorii, zauważa dalej, to znaczy, że zostałem zrozumiany (1969: 261).

W *The Nuer* Evans-Pritchard stanowczo domaga się uznania prawomocności naukowego uogólnienia do ukierunkowywania badań i porządkowania złożonych informacji. Książka w wielu miejscach ma raczej charakter dyskusji niż opisu, choć nie jest w tym w pełni konsekwentna: teoretyczna dyskusja występuje w otoczeniu umiejętnie zaobserwowanych i opowiedzianych przywołań i interpretacji życia Nuerów. Fragmenty te spełniają

retoryczną funkcję czegoś więcej niż tylko „ilustracji”, ponieważ skutecznie wciągają czytelników w złożoną subiektywność obserwacji uczestniczącej. Widać to w charakterystycznym fragmencie, w którym następuje przejście przez kolejne oderwane, dyskursywne punkty widzenia:

Trudno jest znaleźć angielski odpowiednik, który właściwie oddawałby pozycję społeczną *diel* w plemienu. Nazywaliśmy ich arystokratami, nie chcemy jednak przez to powiedzieć, że Nuerowie uważają ich za wyższych rangą, ponieważ, jak to wyraźnie powiedzieliśmy, idea, aby jeden człowiek rozkazywał innym jest dla nich odrażająca. Ogólnie mówiąc – później uzasadnimy to twierdzenie – *diel* ma raczej prestiż niż rangę i raczej wpływy niż władzę. Jeżeli jesteś *dil* plemienia, w którym żyjesz, jesteś więcej niż zwykłym jego członkiem. Jesteś jednym z właścicieli kraju, wioski, pastwisk, stawów rybnych i studni. Inni ludzie żyją tam dzięki wżenieniu się w twój klan, adopcji do twojego rodu lub innym więzom społecznym. Jesteś przywódcą plemienia i nazwa oszczepu twojego klanu wznoszona jest jak okrzyk bojowy, gdy plemię rusza na wojnę. W każdej wiosce, w której jest *dil*, jej mieszkańcy grupują się wokół niego tak jak by było grupuje się wokół byka. (1969: 215)

Pierwsze trzy zdania mają formę dyskusji nad przekładem, przy okazji przypisują jednak „Nuerom” zestaw ustalonych postaw. (Będę miał później więcej do powiedzenia na temat tego stylu przypisywania.) Dalej, w czterech zdaniach rozpoczynających się od „Jeżeli jesteś *dil* ...” użycie drugiej osoby [liczby pojedynczej] łączy czytelnika z tubylcem poprzez tekstowe uczestnictwo. Ostatnie zdanie, podane w formie bezpośredniego opisu typowej sytuacji (które czytelnik odbiera teraz z punktu widzenia uczestnika-obszwaratora), przywołuje ją wykorzystując przenośnie Nuerów odwołujące się do bydła. W ośmiu zdaniach tego fragmentu dyskusja na temat przekładu przechodzi poprzez fikcyjne uczestnictwo do metaforycznego zlania opisu kulturowego dokonanego z zewnątrz i od wewnątrz. Subiektywne połączenie oderwanej analizy i konkretnego doświadczenia zostało osiągnięte.

W późniejszym okresie Evans-Pritchard odszedł od teoretycznego stanowiska jakie zajął w *The Nuer*, odrzucając orędniczo za „strukturą społeczną” jako uprzywilejowaną ramą. Każdy z wymienionych wcześniej „skróców” był i pozostaje dyskusyjny. Jednak dzięki wykorzystaniu ich w różnych kombinacjach w latach 1920–1950 ustalił się autorytet akademickiego badacza terenowego-teoretyka. Ten szczególnie amalgamat powstały ze stopienia intensywnego doświadczenia osobistego i naukowej analizy (rozumianej w tym okresie zarówno jako „obrzęd przejścia”, jak i „laboratorium”) wyłonił się jako metoda – obserwacja uczestnicząca. Choć różnie rozumiana i obecnie kwestionowana w wielu ośrodkach, metoda ta pozostaje główną cechą wyróżniającą profesjonalną antropologię. Jej złożona subiektywność jest wciąż rutynowo odtwarzana tak w pisanej, jak i wykładanej etnografii.

\* \* \*

„Obserwacja uczestnicząca” służy za stenografię [shorthand] przy ciągłym lawirowaniu pomiędzy wewnętrznym i zewnętrznym oglądem wydarzeń; z jednej strony empatycznym odbieraniem istoty konkretnych zajęć i gestów, z drugiej cofaniem się o krok, aby umiejscowić te znaczenia w szerszym kontekście. W ten sposób konkretne wydarzenia nabierają głębszego lub ogólniejszego znaczenia, strukturalnych reguł itd. W rozumieniu dosłownym „obserwacja uczestnicząca” jest terminem paradoksalnym i mylącym, ale można ją potraktować poważnie jeśli przeformułuje się ją w terminologii hermeneutycznej jako dialektykę doświadczenia i interpretacji. Tak właśnie przeformulowali tę metodę najbardziej przekonujący z ostatnich jej obrońców, w tradycji, która prowadzi od Wilhelma Diltheya, poprzez Maxa Webera do antropologów spod znaku „symbolu

i znaczenia”, takich jak Clifford Geertz. Jednak gdy doświadczenie i interpretację wysuwano jako podstawę do uznania autorytetu, przyznawano im różne znaczenie. Ostatnio nastąpiło wyraźne przeniesienie nacisku z pierwszego elementu na drugi. W tej i następnej części zajmiemy się zgłębianiem nieco różnych rozszczeń związanych z doświadczeniem i interpretacją, jak też rozwojem ich wzajemnych powiązań.

Rosnący prestiż badacza terenowego-teoretyka ograniczył (nie eliminując) liczbę procedur i pośredników, które zajmowały ważniejsze miejsce w poprzednich metodach. Widzieliśmy, jak wymaganie biegłości w języku zostało sprowadzone do poziomu wystarczającego, by zgromadzić wybrany zestaw danych w ograniczonym czasie. Zadania transkrypcji tekstowej i tłumaczenia wraz z kluczową dialogiczną funkcją tłumaczy i „uprzywilejowanych informatorów” zostały zepchnięte do drugorzędnej, a czasem nawet pogardzanej roli. Praca terenowa ogniskowała się w *doświadczeniu* naukowca-obszwaratora uczestniczącego. Ostry obraz czy opowieść zwiastowały pojawienie się człowieka z zewnątrz, laika, wchodzącego w pewną kulturę, przechodzącego coś w rodzaju inicjacji prowadzącej do „relacji” (polegającej przynajmniej na akceptacji i empatii, a zwykle oznaczającej coś pokrewnego przyjaźni). Z tego doświadczenia, w nieokreślony sposób wyłaniał się reprezentatywny tekst pisany przez uczestnika-obszwaratora. Jak to zobaczymy, ta wersja twórczości tekstowej w tym samym stopniu zaciemniała, co wyjaśniała. Warto jednak poważnie potraktować jej najważniejsze założenie, że doświadczenie badacza może służyć za jednoznaczne źródło autorytetu w terenie.

Podstawą autorytetu opartego na doświadczeniu jest wyczuwanie obcego kontekstu, pewien rodzaj nagromadzonej mądrości i wyczuwanie charakteru ludzi czy miejsca. Tego rodzaju odwołanie jest często wyraźne w tekstach wczesnych profesjonalnych obszwaratorów uczestniczących. Doskonałym przykładem może tu być przekonanie Margaret Mead o tym, że możliwe jest uchwycenie fundamentalnych zasad czy etosu kultury poprzez wzmoczoną wrażliwość na formę, intonację, gest i sposoby zachowania się, czy też nacisk kładziony przez Malinowskiego na jego życie w wiosce tubylczej i zrozumienie płynące z „imponderabilów” życia codziennego. Wiele pisanej etnografii, na przykład *Leśni ludzie* Colina Turnbulla (1962; [wyd. pol. 1967]), stale jeszcze odwołuje się do trybu eksperymentalnego, wysuwając na pierwszy plan, przed sformułowaniem jakiegokolwiek konkretnej hipotezy badawczej, owo szczególne „Ja tam byłem” etnografa, odgrywającego rolę wtajemniczonego i uczestnika.

Oczywiście trudno jest wiele powiedzieć o doświadczeniu. Podobnie jak w przypadku „intuicji”, jest to coś, co ktoś ma lub nie, i powoływanie się na nie ma często posmak mistyfikacji. Niemniej należy oprzeć się pokusie przełożenia całego znaczącego doświadczenia na interpretację. Choć są one wzajemnie powiązane, to jednak nie są tożsame. Słuszne jest ich rozdzielanie, choćby dlatego, że odwołanie się do doświadczenia często służy uwiarygodnieniu autorytetu etnograficznego.

Najpoważniejsza dyskusja nad rolą doświadczenia w naukach historycznych i naukach o kulturze zawiera się w ogólnym pojęciu *Verstehen*.<sup>6</sup> We wpływowej opinii Diltheya (1914) rozumienie innych wyływa początkowo z prostego faktu koegzystencji w wspólnym świecie; lecz ten empiryczny świat, intersubiektywne podłoże dla obiektywnych form wiedzy jest dokładnie tym, czego brakuje etnografowi wchodzącemu w obcą kulturę lub co jest dla niego problematyczne. Tak więc, w ciągu pierwszych miesięcy w terenie (a tak naprawdę, w trakcie całości badań) ma miejsce nauka języka rozumianego w najszerszym sensie. „Wspólna sfera” Diltheya musi być wciąż na nowo ustanawiana przez budowanie wspólnego świata empirycznego, w odniesieniu do którego będą konstruowane wszystkie „fakty”, „teksty”, „wydarzenia” i ich interpretacje. Taki proces indywidualnego „wzywania się” w obcy świat ma zawsze charakter subiektywny, lecz szybko zostaje uzależniony od tego, co Dilthey nazywa „trwale ustalonymi ekspresjami”, czyli stałych form, do których może się odwoływać rozumienie.

Egzegeza tych ustalonych form stanowi treść całej usystematyzowanej wiedzy historyczno-kulturowej. Tak więc doświadczenie jest blisko związane z interpretacją. (Dilthey, jako jeden z pierwszych nowoczesnych teoretyków, przyrównał rozumienie form kulturowych do czytania „tekstów”.) Jednak ten rodzaj czytania czy egzegezy jest niemożliwy bez głębokiego osobistego uczestnictwa, czynnego „czucia się u siebie” we wspólnym świecie.

Za Diltheyem „doświadczenie” etnograficzne można rozumieć jako budowanie wspólnego, znaczącego świata czerpiącego z odczuwania bliskiego intuicji, postrzeganiu i przypuszczeniu. Działanie to wykorzystuje wskazówki, ślady, gesty i strzępki sensów zanim dopracuje się mocnej interpretacji. Takie fragmentaryczne doświadczenia można zaklasyfikować jako estetyczne i/lub związane z przecuciami. W tym miejscu możemy poświęcić tylko kilka słów tym stylom rozumienia w zakresie, w jakim odnoszą się do etnografii. Dogodnego przykładu trybu estetycznego dostarcza napisana w 1931 przez A. L. Kroebera recenzja z książki Margaret Mead *Dojrzwianie na Nowej Gwinei*.

Przede wszystkim jasno widać, że ma ona w niezwykłym stopniu zdolność szybkiego dostrzegania najważniejszych nurtów oddziałujących na jednostkę w danej kulturze i nakreślenia ich w zwięzłych szkicach o zadziwiającej ostrości, których rezultatem jest przedstawienie o niezwykłej żywości i pozorze życia. Oczywiście, u podłoża tej zdolności leży dar zintelektualizowanej, lecz silnej sensualności, jak również, wysokiej klasy intuicji rozumianej jako umiejętność dopełniania przekonywającego obrazu na podstawie wskazówek, ponieważ tylko tym mogły być niektóre z jej danych, jeśli weźmiemy pod uwagę, że miała zaledwie sześć miesięcy na naukę języka i wejście do wnętrza kultury jako całości, koncentrując się oprócz tego na zachowaniu dzieci. W każdym razie, gdy chodzi o obraz, jest on całkowicie przekonujący dla recenzenta, który nie skrywa podziwu dla pewności wglądu i biegłości pociągnięć pióra, z których powstaje opis. (s. 248)

Inaczej formułuje to Maurice Leenhardt w *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World* (1937), książce, która ze względu na cokolwiek tajemniczy sposób opisu wymaga od czytelników dokładnie tego rodzaju estetycznego, „postaciowego” postrzegania [gestaltist perception], który Mead i Leenhardt doprowadzili do doskonałości. Poparcie Leenhardta dla tego sposobu podejścia ma szczególne znaczenie, ponieważ, biorąc pod uwagę jego niezwykle długi pobyt w terenie i dogłębne poznanie języka melanezyjskiego, jego „metoda” nie może być postrzegana jako racjonalizacja ograniczonej czasowo etnografii: „W rzeczywistości, kontaktu z innym nie osiągamy poprzez analizę. Raczej rozumiemy go w jego całości. Z początku możemy naszkicować jego obraz za pomocą zarysu lub symbolicznego szczegółu, który zawiera w sobie całość i przywołuje jego naturę w prawdziwej formie. Ta ostatnia umyka nam jeśli podchodzimy do naszego bliźniego posługując się jedynie kategoriami intelektualnymi” (s. 2).

Inny sposób poważnego traktowania doświadczenia jako źródła wiedzy etnograficznej znajdujemy u Carlo Ginzburga (1980), który studiował złożoną tradycję wróżenia. Jego badania sięgają od interpretacji śladów zwierząt przez wczesnych myślicieli, poprzez mezopotamskie formy przepowiedni, odszyfrowywanie objawów w medycynie hippokratycznej, skupienie się na szczegółach w wykrywaniu fałszerstwa sztuki, po Freuda, Sherlocka Holmesa i Prousta. Nieekstatyczne style wróżenia pozwalają uchwycić specyficzne warunkowe powiązania znaczeń i opierają się na przypuszczeniach, odczytywaniu pozornie zasadniczo odmiennych wskazówek oraz przypadkowych wydarzeń. Ginzburg proponuje model wiedzy przypuszczalnej jako zdyscyplinowany, nieuogólniający, odwodzący sposób pojmowania [abductive mode of comprehension], który ma zasadnicze, choć nieuznane, znaczenie dla nauk o kulturze. Można go dołączyć do raczej skromnego zbioru środków

służących ścisłemu zrozumieniu w jaki sposób ostrożnie wchodzi się w nieznaną sytuację etnograficzną.

Właśnie dlatego, że trudno je dokładnie zdefiniować, „doświadczenie” skutecznie służyło za gwarancję autorytetu etnograficznego. W tym określeniu zawarta jest oczywiście znacząca dwuznaczność. Doświadczenie przywołuje uczestniczącą obecność, wrażliwość na kontakt ze światem, który próbuje się zrozumieć, relacje z żyjącymi w nim ludźmi, konkretność odbioru. Sugeruje również skumulowaną, pogłębianą wiedzę („jej dziesięcioletnie doświadczenie Nowej Gwinei”). Wspólny wysiłek zmysłów służy usankcjonowaniu rzeczywistego, choć niewysłowionego, uczucia czy drygu etnografa do „jego” ludzi. Warto jednak zauważyć, że ten „świat”, kiedy rozumie się go jako eksperymentalny wytwór doświadczenia, jest subiektywny, a nie dialogiczny lub intersubiektywny. Etnograf gromadzi osobistą wiedzę na temat badanego terenu (forma dzierżawcza *moi* ludzie była do niedawna powszechnie wykorzystywana w kręgach antropologicznych – sformułowanie to w praktyce oznacza jednak tyle co „moje doświadczenie”).

\* \* \*

Biorąc pod uwagę mglistość opartych na doświadczeniu kryteriów autorytetu – nie poddanej badaniu wiary w „metodę” obserwacji uczestniczącej, w siłę płynącą z relacji, empatię i tym podobne – zrozumiałym się staje, że musiały one w końcu napotkać krytykę ze strony antropologów doświadczonych w metodzie hermeneutycznej. Problem dialektyki doświadczenia i interpretacji doczekał się wzmożonej uwagi i opracowania (zobacz, na przykład, Geertz 1973, 1976; Rabinow i Sullivan 1979; Winner 1976; Sperber 1981). Interpretacja, oparta na filologicznym modelu „czytania” tekstów wyłoniła się jako wyrafinowana alternatywa wobec dziś łatwo dostrzegalnej naiwności roszczeń do autorytetu opartego na doświadczeniu. Antropologia interpretatywna demistyfikuje wiele z tego, co wcześniej bezkrytycznie akceptowano w konstruowaniu opowieści etnograficznych, typów, obserwacji i opisów. Dzięki niej twórcze (i w szerokim znaczeniu poetyckie) procesy, w wyniku których obiekty „kulturowe” zostają wynalezione i potraktowane jako znaczące stają się coraz wyraźniej widoczne.

Na czym polega spojrzenie na kulturę jako zbiór tekstów podlegających interpretacji? Klasyczne wyjaśnienie tego zagadnienia można znaleźć w eseju Paula Ricoeura *Model tekstu. Działanie znaczące rozważane jako tekst* (1971 [wyd. pol. 1984]). W kilku pobudzających i subtelnych rozważaniach Clifford Geertz przystosował teorię Ricoeura do antropologicznej pracy terenowej (1973: rozdz. 1). „Tekstualizacja” rozumiana jest jako wstęp do interpretacji, utworzenie diltheyowskich „ustalonych ekspresji”. Jest to proces, w którym niezapisane zachowania, mowa, wierzenia, tradycja ustna i rytuał zostają oznaczone jako korpus, potencjalnie znaczący całokształt wyodrębniony z bezpośredniej dziającej się i płynnej sytuacji. W momencie tekstualizacji ten znaczący korpus przyjmuje mniej czy bardziej stałe odniesienie w ramach kontekstu. Końcowy rezultat tego procesu jest nam znany w postaci znacznej części tego, co określa się jako etnograficzny opis zagęszczony [thick description]. Na przykład mówimy, że pewne instytucje lub aspekty zachowania są typowe dla pewnej kultury lub stanowią element komunikowania się w jej obrębie, jak to ma miejsce na przykład w przypadku słynnych waleń jakogutów opisywanych przez Geertza (1973: rozdz. 15), które stają się bardzo istotnym toposem w kulturze Balijskiej. Tworzą się obszary synekdoch, w których części mają odniesienie do całości, i z których składa się to, co czasem nazywamy kulturą.

Ricoeur w rzeczy samej nie uprzywilejowuje stosunków część-całość ani specyficznego rodzaju analogii, które składają się na funkcjonalistyczne lub realistyczne wyobrażenia. Złóżka on tylko konieczność wzajemnego odniesienia pomiędzy tekstem i „światem”. Świata nie można zrozumieć bezpośrednio

nio; wyciąga się o nim wnioski na podstawie jego części, a części muszą być koncepcyjnie i percepcyjnie wydzielone ze strumienia doświadczenia. Tak więc tekstualizacja jest źródłem sensu poprzez kolistyczny ruch wyodrębniający, a następnie kontekstualizujący fakt czy wydarzenie we wcielającej je rzeczywistości. Wytwarza się znany rodzaj autorytetu, rozszczepiający sobie prawo do przedstawiania odrębnych, znaczących światów. Etnografia jest interpretacją kultur.

Drugim zasadniczym krokiem w analizie Ricoeura jest opis procesu, w którym „dyskurs” staje się tekstem. Dyskurs, według klasycznej rozprawy Emile’a Benveniste’a (1971: 217–230) jest sposobem komunikowania się, względem którego obecność mówiącego podmiotu i bezpośrednia sytuacja, w której następuje komunikacja, są wewnętrzne. Dyskurs naznaczony jest zaimkami [osobowymi] (wypowiedzianymi lub domyślnymi) *ja* i *ty*, i zaimkami wskazującymi *ten*, *tamten*, *teraz* i tak dalej – sygnalizującymi raczej teraźniejszą chwilę dyskursu niż coś poza nim. Dyskurs nie przekracza konkretnej sytuacji, w której podmiot przywłaszcza sobie możliwości języka w celu dialogicznego komunikowania się. Ricoeur dowodzi, że dyskursu nie można interpretować w nie zamknięty, potencjalnie publiczny sposób, w jaki „czyta” się tekst. Aby zrozumieć dyskurs „musiałbyś tam być”, w obecności wypowiadającego się podmiotu. Aby dyskurs stał się tekstem, musi – w terminologii Ricoeura – się stać „autonomiczny”, oddzielony od konkretnej wypowiedzi i autorytarnej intencji. Interpretacja nie jest dialogiem. Nie jest uzależniona od bycia w obecności mówiącego.

Znaczenie tego rozróżnienia dla etnografii jest być może aż nazbyt oczywiste. Etnograf zawsze w końcu wyjeżdża, zabierając ze sobą teksty do późniejszej interpretacji (a do tych zabieranych „tekstów” możemy zaliczyć wspomnienia – wydarzenia ułożone według pewnego wzoru, uproszczone, odarte z bezpośredniego kontekstu, aby można je było zinterpretować w późniejszej fazie rekonstrukcji i obrazowania). Tekst, w przeciwieństwie do dyskursu może podróżować. Nawet jeśli większość pisania etnografii ma miejsce w terenie, to jednak swą ostateczną formę uzyskuje ona gdzie indziej. Informacje ukształtowane w dyskursywnych, dialogicznych okolicznościach są przyswajane tylko w formie tekstualizowanej. Wydarzenia i spotkania z okresu badań stają się notatkami z terenu. Doświadczenia stają się narracjami, znaczącymi wydarzeniami lub przykładami.

To przekładanie doświadczenia badacza na formę tekstową oddzieloną od dyskursywnych okoliczności tworzenia ma ważne konsekwencje dla autorytetu etnograficznego. Tak przeformułowane dane nie muszą być już traktowane jako komunikowanie się konkretnych osób. Wyjaśnień czy opisu zwyczajów dokonanych przez informatora nie trzeba ujmować w formę uwzględniającą przesłanie „ten powiedział tak a tak”. Zapisane w postaci tekstu rytuał czy wydarzenie nie są już blisko związane z twórcami je konkretnymi aktorami. Teksty te stają się natomiast świadectwem wcielającego kontekstu, „kulturową” rzeczywistością. Co więcej, wobec faktu, że konkretni autorzy zostają oderwani od swoich wytworów, trzeba wymyśleć uogólnionego „autora” odpowiadającego za świat czy kontekst, w którym teksty te są literacko powtórnie umieszczane. Ten uogólniony autor przyjmuje różne imiona: punkt widzenia tubylców, „Trobriandzcy”, „Nuerowie”, „Dogonowie”, kiedy te i im podobne sformułowania pojawiają się w pisanych etnografiach. „Balijszczy” przyjmują rolę autora tekstowej formie walki kogutów Geertza.

Etnograf ma więc szczególną relację ze źródłem kultury czy „podmiotem absolutnym” (Michel-Jones 1978: 14). Kuszące wydaje się przyrównanie etnografa do interpretatora literatury (i to porównanie jest coraz bardziej powszechne) – a konkretniej do tradycyjnego krytyka, który za swoje zadanie uważa umieszczanie niedyscyplinowanych znaczeń tekstu w jednej, spójnej intencji. Przedstawiając Nuerów, Trobriandczyków czy Balijszczyków jako całościowe podmioty, źródła znaczących intencji, etnograf przekształca związane z sytuacją badawczą dwuznacz-

ności i różnorodne znaczenia w zintegrowany obraz. Ważne jest jednak, aby zauważyć coś, co zostało przeoczone. Prowadzenie badań jest oddzielone od tekstów, które powstają na ich podstawie, jak również od fikcyjnego świata, który teksty te mają przywoływać. Rzeczywistość sytuacji dyskursywnych i poszczególnych rozmówców zostaje odsączona. Jednak informatorzy – wraz z notatkami z terenu – są głównymi pośrednikami, zazwyczaj wyłączanymi z autorytatywnych pisanych etnografii. Wiążące się z dialogiem i konkretną sytuacją aspekty interpretacji etnograficznej zostają usunięte z ostatecznego tekstu przedstawiającego. Oczywiście nie całkowicie usunięte; istnieje zatwierdzony topos przyjęty w celu zobrazowania procesu badawczego.

Coraz lepiej znany oderwane sprawozdania z badań terenowych (subkategorię, którą ciągle jeszcze klasyfikuje się jako subiektywną, „miękką” czy nienaukową), nawet jednak w ramach klasycznych pisanych etnografii, mniej czy więcej stereotypowe „opowieści [fables] o bliskich relacjach” donoszą o uzyskaniu w pełni statusu obserwatora uczestniczącego. Opowieści te mogą być podawane z namaszczeniem lub mimochodem, naiwnie lub ironicznie. Zazwyczaj ukazują one początkową ignorancję etnografa, nieporozumienia, brak kontaktu – często status odpowiadający w badanej kulturze statusowi dziecka. W *Bildungsgeschichte* etnografii miejsce tych stanów niewinności czy pomieszenia zajmuje wiedza pewna, charakterystyczna dla człowieka dorosłego, który uwolnił się od iluzji i nabrał pewności siebie. Możemy tu ponownie przywołać przykład walk kogutów u Geertza – początkowe wyobcowanie spośród Balijszczyków, niejasny „nieosobowy” status zmienia się w trakcie pociągającej opowieści o obławie policyjnej ukazującej współudział autora w nielegalnym zwyczaju (1973: 412–417). Anegdota wprowadza założenie łączności, umożliwiającej piszącemu występowanie w dalszej analizie w roli wszechobecnego, dobrze poinformowanego egzegety i rzeczownika. Jako interpretator traktuje on ten rytualny sport jako tekst umieszczony w skontekstualizowanym świecie i błyskotliwie „odczytuje” jego znaczenia kulturowe. Gwałtowne rozplynięcie się Geertza w relacji – niemal niewidoczność związana z obserwacją uczestniczącą – ma rangę paradygmatu. Wykorzystuje on tutaj przyjętą konwencję odgrywając zdobywanie autorytetu etnograficznego. W rezultacie rzadko uświadamia się nam fakt, że głównym elementem skonstruowanej w postaci tekstu walki kogutów jest dialog – autor rozmawiający twarzą w twarz z konkretnym Balijszczykiem – a nie odczytywanie kultury „przez (jego) ramię” (1973: 452).

\* \* \*

Antropologia interpretatywna, patrząca na kulturę jak na zbiory tekstów, luźno a czasem przeciwstawnie połączonych, oraz podkreślająca kreatywną poetyckość we wszystkich zbiorowych przedstawieniach, przyczyniła się istotnie do wyobcowania autorytetu etnograficznego. Jednak ze względu na swe zasadnicze wątki realistyczne nie uchroniła się ona od ogólnej ostrej krytyki ze strony przeciwników „kolonialnego” przedstawiania, którzy od 1950 roku odrzucili dyskursy obrazujące rzeczywistość kulturową innych ludów bez jednoczesnego zagrożenia bezpieczeństwa swojej własnej rzeczywistości. Poczynając od wczesnych pism krytycznych Michela Leirisa, przez Jacquesa Maqueta, Talala Asada i wielu innych, zaczęto wskazywać na sytuację braku wzajemności [unreciprocal quality] interpretacji etnograficznej (Leiris 1950; Maquet 1964; Asad 1973). Od tego czasu ani doświadczenie badacza, ani dokonywana przezeń interpretacja nie mogą być już uznawane za bezstronne. Niezbędnym staje się myślenie o etnografii nie jako o doświadczeniu i interpretacji wyodrębnionej „innej” rzeczywistości, lecz raczej jako o twórczym negocjowaniu pomiędzy co najmniej dwoma – a zwykle jest ich więcej – świadomymi, politycznie znaczącymi podmiotami. Paradygmaty doświadczenia i interpretacji ustępują dyskursywnym paradygmatom

dialogu i polifonii. W pozostałej części tego rozdziału przyjrzymy się wyłanianiu się takich form autorytetu.

Dyskursywny model praktykowania etnografii wysuwa na czoło intersubiektywność mowy w ogóle, wraz z bezpośrednim kontekstem wypowiedziania. Praca Benveniste'a dotycząca konstytutywnej roli zaimków osobowych i deixis [wskazywania] uwypukla ten właśnie wymiar. Każde użycie *ja* zakłada jakieś *ty*, a każdy moment dyskursu jest natychmiast wiązany z konkretną, wspólną sytuacją: oznacza to, że bez dialogu i kontekstu nie ma dyskursywnego znaczenia. Znaczenie tak położonego nacisku dla etnografii jest oczywiste. Praca terenowa jest w dużym stopniu złożona z wydarzeń językowych; język zaś, według słów Bachtina, „leży na granicy pomiędzy mną a innym. W języku słowo w połowie należy do kogoś innego.” Rosyjski krytyk nalega na ponowne przemyślenie języka w odniesieniu do konkretnych sytuacji dyskursywnych: „Nie ma” – pisze – „słów i form 'neutralnych' – słów i form nie należących do 'nikogo'; język został w całości przejęty, przesiąknięty intencjami i akcentami.” Tak więc słowa w pismach etnograficznych nie mogą być interpretowane monologicznie, jako autorytatywne stwierdzenia czy interpretacje dotyczące abstrakcyjnej, tekstowej rzeczywistości. Język etnografii jest przeniknięty innymi subiektywnościami i szczególnie, związanymi z kontekstem, niuansami, bo każdy język, według Bachtina, jest „konkretną wielojęzyczną [heteroglot] koncepcją świata” (1953: 293).

Formy pisarstwa etnograficznego przyjmujące tryb „dyskursywny” dbają o przedstawianie kontekstu badań i sytuacji rozmowy. Tak na przykład książka Paula Rabinowa *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977) poświęca uwagę przedstawieniu konkretnej sytuacji badawczej (szeregu wyodrębnionych czasów i miejsc) i (w nieco literackiej wersji) kolejnych rozmówców. Całą nową subkategorię „sprawozdań z pracy terenowej” (spośród których praca Rabinowa jest najbardziej stanowcza) można umiejscowić w dyskursywnym paradygmacie pisarstwa etnograficznego. *Les mots, la mort, les sorts* (1977) Jeanne Favret-Saady jest uporczywym, samoświadomym eksperymentowaniem z pisaniem etnografii w trybie dyskursywnym.<sup>7</sup> Dowodzi ona, że wydarzenie rozmowy przypisuje zawsze etnografowi szczególne miejsce w sieci intersubiektywnych relacji. Nie istnieje neutralne stanowisko na szierarchizowanym pod względem siły polu dyskursywnych stanowisk, w zmieniającej się matrycy relacji różnych *ja* i różnych *ty*.

Autorzy kilku niedawnych prac zdecydowali się ukazać dyskursywny proces pisania etnografii w formie dialogu pomiędzy dwiema osobami. Warto tu wspomnieć o *Dialogue des femmes en ethnologie* Camille Lacoste-Dujardin (1977), *The Headman and I* Jean-Paula Dumonta (1978) czy o *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* Marjorie Shostak (1981). Dwa inne teksty w wyrafinowany sposób postulują tryb dialogowy. Pierwszy, teoretyczne refleksje Kevina Dwyera nad „dialogicznością etnologii”, wyrasta z serii wywiadów z najważniejszym informatorem i usprawiedliwia decyzję Dwyera o skonstruowaniu etnografii w formie dość dostojnego zapisu rozmów (1977, 1979, 1982). Drugi to bardziej złożona praca Vincenta Crapanzano *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, kolejne sprawozdanie z serii wywiadów odrzucające ostre rozdzielanie interpretującego „ja” od tekstualizowanego innego (1980; zobacz też 1977). Zarówno Dwyer jak Crapanzano umieszczają etnografię w procesie dialogu, w którym rozmówcy aktywnie negocjują wspólną wizję rzeczywistości. Crapanzano dowodzi, że to obustronne konstruowanie ma miejsce w każdym spotkaniu etnograficznym, choć jego uczestnicy mają skłonność przyjmować, że po prostu zaakceptowali rzeczywistość drugiej strony. Tak na przykład etnograf opisujący mieszkańców Wysp Trobrianda raczej interpretuje „punkt widzenia Wyspiarzy Trobriandzkich” niż otwarcie stwarza pewną wersję rzeczywistości we współpracy z informatorami. Crapanzano i Dwyer oferują wyrafinowane próby zerwania z tą literacko-hermeneutyczną konwencją. W procesie tym autorytet etnografa jako narratora

i interpretatora ulega zmianie. Dwyer proponuje hermeneutykę „podatności na zranienie” [vulnerability], kładąc nacisk na rozdarcia [ruptures] przeżywane w czasie badań terenowych, podzielne stanowisko [divided position] i niedoskonałą kontrolę jaką posiada etnograf. Tak Crapanzano jak Dwyer szukają dróg do przedstawienia doświadczeń z badań, które odsoniłyby tekstualizowaną strukturę drugiego człowieka, a więc także i interpretującego *ja*.<sup>8</sup> (Etymologia ma tutaj znaczenie przywołujące: słowo *tekst*, jak dobrze wiadomo, jest pokrewne tkaniu, *vulnerability* [podatność na zranienie] – rozdzieraniu czy ranieniu, a w tym przypadku otwieraniu zamkniętego autorytetu.)

Model dialogowy uwypukla dokładnie te dyskursywne – warunkowe i intersubiektywne – elementy, które Ricoeur musiał wyłączyć ze swojego modelu tekstu. Lecz jeżeli autorytet interpretacyjny opiera się na wyłączeniu dialogu, to prawdziwe jest także stwierdzenie przeciwne: autorytet dialogiczny tłumnie nieunikniony fakt tekstualizacji. Podczas gdy pisane etnografie skonstruowane na kształt spotkań pomiędzy dwiema jednostkami mogą skutecznie udratyzować dawanie-i-branie, które ma miejsce podczas pracy terenowej i wprowadzić kontrpunkt autorytatywnych głosów, pozostają *przedstawieniem* dialogu. Struktura tekstu nie musi być dialogowa, bo, jak zauważył Steven Tyler (1981), chociaż Sokrates wydaje się uczestnikiem rozbijającym monologiczność [decentered participant] swoich spotkań, Platon zachowuje nad dialogiem pełną kontrolę. To przemieszczenie, lecz nie wyeliminowanie autorytetu monologicznego, jest charakterystyczne dla każdego podejścia, które w narracji z badań terenowych przedstawia etnografa jako odrębnego bohatera. Co więcej, często w dialogu literackim występuje tendencja, aby rozmówcę etnografa ukazywać jako przedstawiciela jego własnej kultury – typ, w języku tradycyjnego realizmu – przez który ujawniają się ogólne zjawiska społeczne.<sup>9</sup> Takie obrazowanie przywraca związany z synekdochą autorytet interpretacyjny, w oparciu o który etnograf odczytuje tekst w odniesieniu do kontekstu, tworząc w ten sposób znaczący „inny” świat. O ile trudno jest uniknąć w dialogowych portretach odwoływania się do typów, to jednak mogą się one w znacznym stopniu oprzeć tendencji do autorytatywnego przedstawiania innych. Jest to zależne od ich zdolności do literackiego [fictionally] zachowania obcości drugiego głosu i eksponowania konkretnych warunków wymiany.

\* \* \*

Stwierdzenie, że etnografia złożona jest z dyskursów oraz że poszczególne jej składniki pozostają ze sobą w dialogu nie oznacza, że powinna przyjąć tekstową formę literalnego dialogu. Jak na to wskazuje Crapanzano w *Tuhami*, trzeci uczestnik, rzeczywisty czy wyobrażony, musi pełnić rolę pośrednika w każdym spotkaniu pomiędzy dwiema osobami (1980: 147–151). Literacki [fictional] dialog faktycznie jest kondensacją, uproszczonym przedstawieniem złożonego, wielogłosowego procesu. Innym sposobem przedstawienia tej dyskursywnej złożoności jest pojmowanie przebiegu całych badań jako trwającej negocjacji. Przypadek Marcela Griaule'a i Dogonów jest dobrze znany i wyjątkowo przejrzysty. Sprawozdanie Griaule'a z nauk pobranych w dziedzinie wiedzy kosmologicznej Dogonów, *Dieu d'eau* (1948a), było jedną z pierwszych wprawek w dialogowej narracji etnograficznej. Jednak poza tym szczególnym zdarzeniem rozmowy, miał miejsce bardziej złożony proces, ponieważ jasne jest, że treść i okres, w którym zespół Griaule'a prowadził długotrwałe, obejmujące dziesięciolecie badania, był starannie śledzony i istotnie kształtowany przez autorytety plemienne Dogonów (zobacz moje omówienie w rozdziale 2)<sup>10</sup>. Nie jest to już nowina. Wielu etnografów wspominało o sposobach, tak subtelnych jak drastycznych, w jakie ich badania były ukierunkowywane lub ograniczane przez informatorów. W swoich prowokacyjnych rozważaniach na ten temat Ioan Lewis (1973) nazywa nawet antropologiczną formą plagiatstwa.

Proces dawania-i-brania w etnografii został jasno zobrazowany w pracy Renato Rosalda z 1980 roku pt. *Ilongt Headhunting*; warto o nim wspomnieć ze względu na to, że ukazuje ona zarówno interpretowaną inną rzeczywistość, jak i sam przebieg badań. Rosaldo przybywa na wyżyny filipińskie z zamiarem napisania synchronicznego opracowania na temat struktury społecznej; wciąż jednak, mimo prób sprzeciwu, zmuszany jest do wysłuchiwania niekończących się opowiadań Ilongotów dotyczących miejscowej historii. W poczuciu obowiązku, milcząc, znudzony, w stanie jakby transu zapisuje opowieści, zapelniając notatnik za notatnikiem tekstami, które uważa za łatwe do odrzucenia. Dopiero po powrocie z terenu, w długotrwałym procesie ponownej interpretacji (o którym mówi w swojej spisanej etnografii) naprawdę zdał sobie sprawę, że te niejasne opowieści faktycznie dostarczyły mu ostatecznie tematu: różniącego się kulturowo poczucia narracji i historii Ilongotów. Doświadczenie przez Rosalda czegoś, co można by nazwać „pisanem pod dyktando” zmusza do postawienia zasadniczego pytania: Kto właściwie jest autorem notatek z terenu?

Zagadnienie jest bardzo delikatne i wymaga starannego zbadania. Dość zostało jednak powiedziane, aby postawić tezę, że tubylcy mogą mieć istotną, a nawet decydującą kontrolę nad wiedzą zdobytą w terenie. Współczesne pisarstwo etnograficzne poszukuje nowych sposobów właściwego ukazywania autorytetu informatorów. Nie ma wielu modeli do wyboru, warto jednak ponownie wziąć pod uwagę starsze kompilacje tekstowe Boasa, Malinowskiego, Leenhardta i innych. W pracach tych styl etnograficzny nie zjednoczył się wokół nowoczesnej interpretacyjnej monografii blisko utożsamianej z osobistym doświadczeniem badań terenowych. Możemy przypatrywać się procedurze etnograficznej, która nie stała się jeszcze autorytatywna w ten szczególny sposób, który obecnie poddaje się w wątpliwość ze względów politycznych i epistemologicznych. Te starsze zbiory zawierają wiele materiału, który właściwie poza samym zapisem w całości należy do informatorów. Przychodzi tu na myśl rola George'a Hunta w etnograficznej pracy Boasa czy piętnastu transkryptorów wymienionych w *Documents néocalédoniens* (1932) Leenhardta.<sup>10</sup>

Malinowski jest złożonym przypadkiem przejściowym. Jego pisane etnografie odzwierciedlają niepełną fuzję współczesnej monografii. Choć Malinowski w przeważającej mierze przyczynił się do ukucia autorytetu profesjonalnego badacza terenowego opartego na teorii i opisie, to jednak włączał także materiał, który nie popierał bezpośrednio jego cokolwiek nazbyt jasno interpretacyjnego nastawienia. Wśród licznych podyktowanych mitów i zaklęć, które wypełniają jego książki, opublikował wiele niezrozumiałych dla siebie danych, co otwarcie przyznawał. W rezultacie powstał tekst otwarty, podlegający ponownym interpretacjom. Warto porównać takie starsze zbiory ze współczesnym modelem pisanej etnografii, w którym podaje się dowody na poparcie ukierunkowanej interpretacji i już niewiele więcej.<sup>11</sup> W nowoczesnej, autorytatywnej monografii nie ma praktycznie żadnych istotnych głosów poza głosem autora; ale w *Argonautach* (1922) i *Ogrodach koralowych* (1935 [wyd. polskie 1986]) kartka za kartką czytamy magiczne zaklęcia, z których żadne nie ma – według słów etnografa – istotnego znaczenia. Te podyktowane teksty są w całości poza fizycznym zapisem napisane przez konkretnych, choć nienazwanych Trobriandczyków. W rzeczy samej, każde etnograficzne przedstawienie obejmuje rozmaite opisy, transkrypcje i interpretacje podane przez różnych miejscowych „autorów”. W jaki sposób te autorskie obecności winny być uwidocznione?

\* \* \*

Użyteczne – choć ekstremalne – stanowisko wyrażone zostało przez Bachtina w analizie powieści polifonicznej. Podstawową cechą tego gatunku, jak dowodzi, jest przedstawienie mówią-

cych podmiotów na płaszczyźnie złożonych dyskursów. Powieść boryka się z heteroglosją i ją odtwarza. Dla Bachtina, zajętego przedstawianiem niejednorodnych całości, nie istnieją zintegrowane kulturowe światy ani języki. Wszelkie próby ustalenia takich abstrakcyjnych jedności są konstrukcjami monologicznej władzy. Konkretnie mówiąc, „kultura” jest niekończącym się dialogiem subkultur, wtajemniczonych i laików, różnorodnych frakcji. „Język” jest miejscem wzajemnego oddziaływania i zmagania się regionalnych dialektów, profesjonalnych żargonów, powszechnych banałów, mowy różnych grup wiekowych, jednostek i tak dalej. Dla Bachtina powieść polifoniczna nie jest pokazem siły kulturowej czy historycznej totalizacji (jak tego dowodzili krytycy związani z realizmem, tacy jak Georg Lukacs i Erich Auerbach), lecz raczej karnawałową areną różnorodności. Bachtin odkrywa utopijną tekstualną przestrzeń, która może pomieścić dyskursywną złożoność, dialogiczne wzajemne oddziaływanie głosów. To, co ceni w powieściach Dostojewskiego czy Dickensa, to właśnie nie poddawanie się totalizacji, a za idealnego powieściopisarza uważa brzechomowcę – w dziewiętnastowiecznej mowie „polifonistę”. „On naśladuje policję różnymi głosami” wykrzyknął słuchacz zachwycony Słoppym, chłopcem, który czytał na głos gazetę w *Naszym wspólnym przyjacieliu*. Lecz Dickensa, jako aktora, oratora i polifonistę trzeba przeciwstawić Flaubertowi, mistrzowi autorskiej kontroli, który jak bóg porusza się między myślami i uczuciami swoich bohaterów. Etnografia, tak jak powieść, zmagą się z tymi alternatywami. Czy pisarz etnograficzny obrazuje to, co myślą tubylcy, posługując się flaubertowską „mową pozornie zależną”, stylem, który tłumaczy głosy bezpośrednich cytatów na rzecz kontrolującego dyskursu, zawsze w mniejszym czy większym stopniu pochodzącego od autora? (Dan Sperber 1981, biorąc za przykład Evans-Pritcharda, przekonywająco wykazał, że *mowa zależna* jest w istocie preferowanym sposobem interpretacji etnograficznej.) Czy też może obrazowanie subiektywnych założeń wymaga mniej stylistycznie jednorodnych wersji, pełnych dickensowskich „różnych głosów”?

Do pewnego stopnia użycie mowy zależnej jest nieuniknione, chyba że powieść lub pisana etnografia są skonstruowane wyłącznie z cytatów, do czego rzadko się dąży, choć jest to teoretycznie możliwe.<sup>12</sup> Jednak w praktyce pisana etnografia i powieść uciekają się do mowy zależnej na różnych poziomach abstrakcji. Nie musimy zadawać sobie pytania, skąd Flaubert wie, co myśli Emma Bovary, ale zdolność badacza terenowego do zamieszkiwania tubylczych umysłów zawsze budzi wątpliwość. Jest to rzeczywiście stały, nierozwiązany problem w etnografii. Zazwyczaj etnografowie powstrzymują się od przypisywania wierzeń, uczuć i myśli jednostkom. Nie wahają się jednak przypisywać subiektywne stany kulturom. Analiza Sperbera ukazuje jak sformułowania w rodzaju „Nuerowie myślą...” czy „poczucie czasu Nuerów...” są zasadniczo różne od cytowania czy przekładów tubylczego dyskursu. Takie wypowiedzi są „pobawione określonego mówcy” i są literacko dwuznaczne, łącząc w sobie bez rozróżnienia stwierdzenia etnografa oraz informatora czy informatorów (1981: 78). Pisane etnografie obfitują w nieprzypisane konkretnym osobom zdania takie jak „Duchy wracają do wioski nocą”, opisy wierzeń, w których autor przybiera w rezultacie głos kultury.

Na tym „kulturowym” poziomie etnografowie aspirują do flaubertowskiej wszechwiedzy, która swobodnie przenika przez świat tubylczych podmiotów. Pod powierzchnią ich teksty są jednak bardziej niezdiscyplinowane i wewnętrznie skłócone. Praca Victora Turnera jest w tej kwestii wiele mówiącym przykładem, któremu warto się bliżej przyjrzeć, przykładem wzajemnego oddziaływania pomiędzy monofonicznym i polifonicznym przedstawieniem. Prace etnograficzne Turnera w nadzwyczaj złożony sposób obrazują rytualne symbole i wierzenia plemienia Ndembu; można w nich też znaleźć niezwykle wyraźne spojrzenia poza te sceny. W esejach zebranych w *The Forest of Symbols*, jego trzeciej książce

poświęconej plemienu Ndembu, Turner przedstawia w rozdziale *Muchona the Hornet, Interpreter of Religion* (1967: 131–150) portret swojego najlepszego informatora. Muchonę, rytualnego uzdrowiciela, i Turnera przyciągnęło ku sobie wspólne zainteresowanie tradycyjnymi symbolami, etymologią i ezoterycznymi znaczeniami. Obaj są „intelektualistami”, zagorzałymi interpretatorami niuansów i głębi zwyczajów; obaj są wykorzenionymi ze swych środowisk naukowcami [uprooted scholars] odczuwającymi ten sam „niezaspokojony głód wiedzy obiektywnej”. Turner przyrównuje Muchonę do wykładowcy uniwersyteckiego; w sprawozdaniu z ich współpracy zawarł więcej niż tylko przelotne napomknienia o silnym psychologicznym dublowaniu się [doubling].

W ich dialogu obecna jest jednak jeszcze trzecia osoba, Windson Kashinakaji, starszy nauczyciel z miejscowej szkoły misyjnej, należącej do plemienia Ndembu. To on doprowadził do spotkania Muchony z Turnerem i podziela ich pasję interpretacji tradycyjnej religii. Dzięki studiowaniu Biblii „posiadł umiejętność wyjaśniania zagmatwanych pytań”. Od niedawna sceptyczny w stosunku do dogmatów chrześcijańskich, przyjaźnie zapatrywał się na pogańską religię. Kashinakaji, jak mówi Turner, „pokonał dzielący nas dystans kulturowy, przekładając techniczny żargon i pikantną wioskową gwarę małego doktora na łatwiejszą dla mnie do uchwycenia prozę”. Wkrótce trzej intelektualiści „rozpoczęli poważne codzienne seminaria na temat religii”. Sprawozdania Turnera z tych seminariów są wystylizowane: „osiem miesięcy ożywiających, błyskotliwych rozmów w gronie naszej trójki, głównie na temat rytuałów plemienia Ndembu”. Odsłaniają one niezwykłość etnograficznej „rozmowy”; znaczące jest jednak, że Turner nie czyni tej potrzebnej współpracy sednem swojego eseju. Koncentruje się raczej na Muchonie, sprowadzając w ten sposób rozmowę trzech osób do dialogu i spłaszczając złożoną twórczą relację do „portretu” „informatora”. (To uproszczenie było do pewnego stopnia wymogiem formuły książki, w której esej ten ukazał się po raz pierwszy, antologii Josepha Casagrande’a *In the Company of Man: Twenty Portraits of Anthropological Informants* z 1960.)<sup>13</sup>

Opublikowane prace Turnera różnią się znacznie pod względem struktury dyskursywnej. Niektóre składają się w znacznej mierze z cytatów; w co najmniej jednym eseju Muchona zostaje wskazany jako główne źródło całej interpretacji; w innym miejscu przywoływany jest anonimowo, na przykład jako „mężczyzna, specjalista od rytuałów” (1975: 40–42, 87, 154–156, 244). Windson Kashinakaji nazywany jest raczej asystentem i tłumaczem niż źródłem interpretacji. Ogólnie, pisane etnografie Turnera są niezwykle polifoniczne, otwarcie zbudowane z cytatów („Według tego, co mówi biegły...” czy „Jeden z informatorów przypuszcza...”). Nie oddaje on jednak Ndembu różnymi głosami i nie spotykamy wiele „pikantnej wioskowej gwary”. Wszystkie głosy z terenu zostały wygładzone do języka przedstawiającego [expository prose] mniej czy bardziej wymiennych „informatorów”. Inscenizacja miejscowej mowy w pisanej etnografii, konieczny stopień przetłumaczenia i przyswojenia stanowią skomplikowany problem praktyczny i retoryczny.<sup>14</sup> Prace Turnera, umieszczając tubylcze interpretacje zwyczajów na widocznym miejscu, w konkretny sposób ukazują zagadnienia tekstowego dialogu i polifonii.

Włączenie Turnerowskiego portretu Muchony do *The Forest of Symbols* można uważać za znak czasu. Antologia Casagrandego, w której ukazał się on po raz pierwszy, wywarła skutek w postaci wydzielenia najważniejszego zagadnienia relacji pomiędzy etnografami i ich tubylczymi współpracownikami. Dotąd nie było na ten temat dyskusji w ramach naukowej etnografii, ale antologia Casagrandego wstrząsnęła zawodowym tabu dotyczącym „uprzywilejowanych informatorów”, jakie pojawiło się po Malinowskim. Raymond Firth o Pa Fenuatarze, Robert Lowie o Jimie Carpenterze – długa lista wybitnych antropologów opisujących tubylczych „etnografów”, z którymi dzielili do pewnego stopnia zdystansowane,

analityczne, nawet ironiczne spojrzenie na zwyczaje. Osoby te stały się cenionymi informatorami, ponieważ rozumiały, często z prawdziwą przenikliwością, na czym polega etnograficzne podejście do kultury. W cytowanej przez Lowiego wypowiedzi tłumacza (i kolegi „filologa”) z plemienia Crow Jima Carpentera, wyczuwa się wspólną perspektywę: „Kiedy słyszy się starych mężczyzn opowiadających swoje wizje, po prostu trzeba im wierzyć” (Casagrande 1960: 428). W opowiadaniu Firtha o jego najlepszym przyjacielu i informatorze z Tikopia wyczuwa się znacznie więcej niż tylko porozumiewawcze mrugnięcie i ukłon:

Przy innej okazji rozmowa przeszła na sieci zastawione w jeziorze na łososio-pstrąga. Sieci czerniały, prawdopodobnie za sprawą jakiegoś planktonu, i szybciej ulegały zepsuciu. Wtedy Pa Fenuatar opowiedział zgromadzonym w domu ludziom o tym, jak, kiedy był pewnego razu na jeziorze ze swoimi sieciami, poczuł, że przez sieć przeszedł duch i uczynił ją miękką. Kiedy wyciągnął sieć okazało się, że jest śliska. Zadziałał duch. Zapytałem go wtedy, czy przekonanie o tym, że duchy są odpowiedzialne za niszczenie sieci było częścią tradycyjnej wiedzy. Odpowiedział: „Nie, to moja własna myśl”. A potem dodał ze śmiechem: „To moja własna część tradycyjnej wiedzy” (Casagrande 1960: 17–18)

Wciąż nie ujawnił się w pełni wpływ antologii Casagrandego na metodologię, a zwłaszcza znaczenie tych relacji dla stworzenia dialogicznych etnograficznych tekstów i interpretacji. Jej znaczenie zaciemnia jest przez tendencję do zaszeregowania tej książki jako uniwersalizującego humanistycznego dokumentu, ukazującego „salon luster... pełną różnorodność niekończącego się odbitego obrazu człowieka” (Casagrande 1960: xii). W świetle obecnego kryzysu autorytetu etnograficznego te odkrywcze portrety przelały się do dzieł swoich autorów, zmieniając sposób, w jaki się ich czyta. Jeśli etnografia jest częścią tego, co Roy Wagner (1980) nazywa „wynalezieniem kultury” to jej pole działania jest wielowymiarowe: znajduje się poza kontrolą jakiegokolwiek jednostki.

\* \* \*

Jednym z coraz częściej spotykanych sposobów ukazywania współpracy przy tworzeniu wiedzy etnograficznej jest regularne i obszerne cytowanie informatorów. (Uderzającym przykładem jest *We Eat the Mines, the Mines Eat Us* [1979] June Nash.) Ale ta metoda dopiero zaczyna burzyć monofoniczny autorytet. Cytaty zawsze są inscenizowane przez cytującego i służą zwykle jedynie za przykłady lub potwierdzające świadectwa. Wybiegając poza cytaty można by sobie wyobrazić radykalniejszą polifonię, w której „tubylcy i etnograf mówiliby innymi głosami”; lecz i to jedynie przemieściłoby autorytet etnograficzny, wciąż będąc potwierdzeniem faktu, że ostateczna wirtuozeria orkiestracja wszystkich dyskursów w tekście jest dziełem pojedynczego autora. W tym sensie polifonia Bachtina, zbyt wąsko utożsamiana z powieścią, jest udomowioną heteroglosją. Dyskursy etnograficzne w żadnym wypadku nie są mową wymyślonych bohaterów. Informatorzy są konkretnymi osobami mającymi prawdziwe imiona – imiona, które można cytować, w zmienionej formie jeżeli wymaga tego takt. Intencje informatorów są nadmiernie zdeterminowane, a ich słowa politycznie i metaforycznie złożone. Jeżeli przyzna się im w tekście autonomiczną przestrzeń i zapisze wystarczająco obszernie, wypowiedzi tubylców mają sens różny od sensu, jaki nadaje im porządkujący etnograf. Etnografia zalana jest heteroglosją.

Ta możliwość sugeruje naprzemienną strategię tekstu, utopię mnogiego autorstwa, przyznającego współpracownikom nie tylko status zaledwie niezależnych wyrażycieli opinii, lecz status autorów. Jako forma autorytetu możliwość ta wciąż musi być traktowana z dwóch powodów jako utopia. Po pierwsze, kilka

niedawnych eksperymentów z pracami mającymi wielu autorów wydaje się wskazywać, że zainteresowanie badaniami ze strony etnografa działa jako siła napędowa i że to on w końcu zajmuje kierownicze, redaktorskie stanowisko. Autorytatywnej pozycji tego, który „udziela głosu” innym nie da się w pełni przekroczyć. Po drugie, sama idea wielu autorów jest wyzwaniem dla głęboko zakorzenionego na Zachodzie utożsamiania porządku wszelkich tekstów z zamysłem pojedynczego autora. Nawet jeśli utożsamianie to było mniej wyraźne w czasach, gdy Lafitau napisał *Moeurs des sauvages américains*, i jeśli współczesna krytyka poddała je w wątpliwość, to jednak wciąż pozostaje ono skutecznym ograniczeniem pisarstwa etnograficznego. Niemniej widać oznaki zmian w tej dziedzinie. W coraz większym stopniu antropologowie będą musieli uznawać współautorstwo tekstów, a czasem także dzielić strony tytułowe, ze współpracującymi z nimi tubylcami, w stosunku do których określenie *informator* przestało być, jeśli kiedykolwiek było, adekwatne.

Ważnym prototypem jest tu książka Ralpa Bulmera i Iana Majnepa *Birds of My Kalam Country* (1977). (Wkład etnografa i mieszkańca Nowej Gwinei, którzy współpracowali ze sobą przez ponad dziesięć lat, zostały w zestawieniu wyodrębnione innym krojem czcionki.) Bardziej jeszcze znaczące jest powstałe w 1974 roku studium *Piman Shamanism and Staying Sickness (Kacim Munkidag)*, na którego stronie tytułowej występują bez żadnego wyróżnienia (choć, na co należałoby zwrócić uwagę, nie w porządku alfabetycznym): Donald M. Bahr, antropolog; Juan Gregorio, szaman; David I. Lopez, tłumacz; oraz Albert Alvarez, redaktor. Trzej spośród nich to Indianie Papago, a świadomym celem książki jest „przekazanie szamanowi możliwie największej liczby funkcji przypisywanych zwykle autorowi. Zalicza się do nich wybór stylu przedstawienia, obowiązek interpretowania i wyjaśniania oraz prawo oceny, które rzeczy są ważne, a które nie” (s. 7). Bahr, inicjator i organizator tego przedsięwzięcia, opowiada się za najdalej idącym podziałem autorytetu. Gregorio, szaman, występuje jako główne źródło „teorii choroby”, zapisanej w transkrypcji i tłumaczeniu na dwóch niezależnych poziomach przez Lopeza i Alvarę. Teksty Gregoria zapisane w rodzimym narzeczu zawierają zwięzłe, często gnomiczne wyjaśnienia, które podlegają interpretacji i kontekstualizacji w oddzielnych komentarzach Baha. Książka jest niezwykle pod względem tekstowej realizacji interpretacji interpretacji.

W *Piman Shamanism* przechodzenie od wypowiedzi jednostek do uogólnień kulturowych jest wyraźnie widoczne w rozdzieleniu głosów Gregoria i Baha. Autorytet Lopeza, mniej widoczny, przypomina autorytet Windsona Kashiakaji w pracach Turnera. Biegła dwujęzyczność Baha prowadzi go przez subtelności języka Gregoria, w ten sposób pozwalając szamanowi „obszernie mówić o zagadnieniach teoretycznych”. Ani Lopez, ani Alvarez nie pojawiają się w tekście jako odrębne głosy, a ich udział w tej spisanej etnografii pozostaje w dużym stopniu niewidoczny dla wszystkich z wyjątkiem wyedukowanych Indian Papago, którzy potrafią ocenić wierność przekładu tekstów i oddającą niuanse miejscowego narzecza interpretację Baha. Autorytet Alvarę zawiera się w fakcie, że *Piman Shamanism* to książka skierowana do odrębnych grup odbiorców. Dla większości czytelników koncentrujących się na tłumaczeniu i wyjaśnieniach, teksty wydrukowane w języku Piman są mało interesujące. Jednak lingwista Alvarez poprawił transkrypcje i przekład z myślą o ich wykorzystaniu do nauki języka, wprowadzając opracowane przez siebie w tym celu zasady ortografii. W ten sposób książka przyczynia się do wynalezienia przez Indian Papago literackiej formy ich kultury. To inne odczytanie w budowane w *Piman Shamanism*, ma znaczenie szersze niż tylko lokalne.

Dla rozpadu monologicznego autorytetu istotne jest, aby pisane etnografie przestały być adresowane do jednego rodzaju czytelników. Mnożenie możliwych sposobów odczytywania odzwierciedla fakt, że świadomości „etnograficznej” nie moż-

na dłużej traktować jako monopolu określonych zachodnich kultur i klas społecznych. Nawet w pisanych etnografiach, w których nie występują teksty w oryginalnym narzeczu, tubylcy odmiennie odczytują zapisane tekstowo interpretacje i wiedzę. Prace polifoniczne są szczególnie otwarte na nie zamierzone z góry sposoby odczytywania. Czytelnicy z Tobiandów uznają być może interpretacje Malinowskiego za nużące, natomiast przykłady i obszerne transkrypcje za poruszające. Ndembu nie prześlizgną się tak jak czytelnicy europejscy ponad różnymi głosami występującymi w pracach Turnera.

Nowa teoria literacka sugeruje, że zdolność tekstu do bycia zrozumiałym w spójny sposób zależy w mniejszym stopniu od zamierzonych intencji autora niż od twórczej postawy czytelnika. Aby przytoczyć tu słowa Rolanda Barthesa, jeżeli tekst jest „utkany z cytatów pochodzących z niezliczonych centrów kultury”, to „jedność tekstu leży nie w jego pochodzeniu, a w jego przeznaczeniu” (1977: 146, 148). Pisanie prac etnograficznych, działanie niezdyscyplinowane i wielopodmiotowe nabiera spójności w konkretnych sytuacjach czytania. Zawsze jednak istnieje wiele różnych możliwych sposobów odczytania (poza tylko osobistym przyswojeniem), sposobów odczytania znajdujących się poza kontrolą jakiegokolwiek pojedynczego autorytetu. Do klasycznej pisanej etnografii można podejść po prostu w poszukiwaniu znaczeń, które badacz podaje w oparciu o przedstawione fakty kulturowe. Lub również, jak to sugerowałem, można czytać na przykład dominującemu w tekście głosowi, poszukując innych na wpol ukrytych autorytetów, ponownie interpretując opisy, teksty i cytaty zebrane przez autora. Wraz z poddaniem obecnie w wątpliwość kolonialnych stylów przedstawiania, wraz z szerzeniem się literackiej i etnograficznej świadomości, wyłaniają się nowe możliwości odczytywania (a zatem i pisania) opisów kulturowych.<sup>15</sup>

Tekstowe wcielenie autorytetu stanowi powracający problem we współczesnym eksperymentowaniu z pisaniem etnografii.<sup>16</sup> Starszy, realistyczny styl – wyobrażony na stronie tytułowej *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* i oparty na konstrukcji kulturowego *tableau vivant*, przeznaczony do oglądania z jednego tylko punktu widzenia, to znaczy punktu widzenia piszącego i czytelnika – można obecnie uznać tylko za jeden z możliwych paradygmatów autorytetu. W ten, jak i inne style pisania wplecione są polityczne i epistemologiczne założenia, których autor pisanych etnografii nie może już dłużej nie zauważać. Omówione tutaj formy autorytetu – doświadczalna, interpretacyjna, dialogiczna, polifoniczna – są dostępne wszystkim autorom tekstów etnograficznych, tak zachodnich jak i niezachodnich. Żadna nie jest przestarzała, żadna nie jest czysta: w ramach każdego paradygmatu jest miejsce na wynalazczość. Zobaczyliśmy, jak poprzez nowe sposoby podejścia ponownie odkrywane są zaniechane praktyki. Autorytet polifoniczny z odwiezioną sympatią patrzy na kompendia tekstów w oryginalnych narzeczach – formy wypowiedzi zasadniczo różne od zogniskowanych monografii związanych z obserwacją uczestniczącą. Teraz, kiedy naiwne roszczenie sobie prawa do autorytetu opartego na doświadczeniu zostało poddane w hermeneutyczną wątpliwość, możemy spodziewać się odnowienia zainteresowania subtelnym wzajemnym oddziaływaniem osobistych i związanych z dyscypliną składników badań etnograficznych.

Procesy związane z doświadczeniem, interpretacją, dialogiczne i polifoniczne zachodzą, nieharmonijnie, w każdej pisanej etnografii, ale ich spójne przedstawienie zakłada istnienie kontrolującego autorytetu. Staralem się dowieść, że ten nakaz spójności nakładany na niezdyscyplinowane procesy tekstualizacji jest obecnie nieuniknione sprawą strategicznego wyboru. Próbowałem rozróżnić ważniejsze style autorytetu, jakie ujawniły się w ostatnich dziesięcioleciach. Jeżeli pisarstwo etnograficzne żyje, a wierzę, że tak, walczy ono w obrębie tych możliwości i przeciwko nim.

Przełożyli: Joanna Iracka i Sławomir Sikora

<sup>1</sup> Omówione zostały jedynie przykłady angielskie, amerykańskie i francuskie. Choć prawdopodobnie jest, że analizowane tu formy autorytetu można szeroko uogólnić, nie podejmowano żadnych prób przeniesienia ich na inne tradycje narodowe. Zgodnie z antropozystywną tradycją Wilhelma Diltheya, przyjęte zostało także założenie, że etnografia jest interpretowaniem, a nie wyjaśnianiem. Formy autorytetu oparte na epistemologii nauk przyrodniczych nie zostały omówione. Koncentrując się na obserwacji uczestniczącej, jako na intersubiektywnym procesie znajdującym się w sercu dwudziestowiecznej etnografii, poniższe omówienie pomija kilka dodatkowych źródeł autorytetu: na przykład wagę nagromadzonej „archiwalnej” wiedzy o poszczególnych grupach, perspektywy porównywania międzykulturowego i badania statystyczne.

<sup>2</sup> „Heteroglosja” zakłada, że „języki nie wykluczają się wzajemnie, lecz raczej przecinają się ze sobą na wiele różnych sposobów (język ukraiński, język poeumaty epickiego, wczesnego symbolizmu, studenta, konkretnego pokolenia dzieci, poślednich intelektualistów, nietscheański i tak dalej). Może się nawet wydawać, że samo słowo 'język' traci w tym procesie wszelkie znaczenie – ponieważ najwyraźniej nie istnieje płaszczyzna, na której te wszystkie 'języki' można by zestawić” (291). To, co zostało powiedziane o językach w równym stopniu odnosi się do „kultur” i „subkultur”. Zobacz też Wołoszynow (Bachtin?) 1953: 291, zwłaszcza rozdziały 1–3; oraz Todorov 1981: 88–93.

<sup>3</sup> Nie podjąłem się przeglądu nowych stylów pisarstwa etnograficznego mających swe źródło poza Zachodem. Jak wskazywali na to Edward Said, Paulin Hountondji i inni, pozostaje wiele do zrobienia w dziedzinie ideologicznego „rozjaśniania”, polemicznej pracy krytycznej; temu właśnie zagadnieniu niezachodni intelektualiści poświęcają znaczną część swoich wysiłków. Moje rozważania pozostają w obrębie, choć na eksperymentalnej granicy, realistycznej nauki o kulturze wypracowanej na Zachodzie. Co więcej, „paraetnograficznych” rodzajów tradycji ustnej [oral history], powieści faktu, „nowego dziennikarstwa”, literatury podróżniczej ani filmu dokumentalnego nie traktuję w nich jako obszarów innowacji.

<sup>4</sup> W obecnym kryzysie autorytetu etnografia wyłoniła się jako podmiot historycznych dociekań. Nowe krytyczne podejście można znaleźć w: Hartog 1971; Asad 1973; Burridge 1973: rozdz. 1; Duchet 1971; Boon 1982; De Certeau 1980; Said 1978; Stocking 1983; oraz Rupp-Eisenreich 1984.

<sup>5</sup> Na temat sformułowania dialogu na stronie tytułowej Lafitau i ustanowienia stekstualizowanej, ahistorycznej i wizualnie zorientowanej „antropologii” można przeczytać w szczegółowej analizie Michela de Certeau (1980).

<sup>6</sup> Pojęcie to jest czasem zbyt chętnie łączone z intuicją czy empatią, lecz jako opis wiedzy etnograficznej *Verstehen* oznacza właściwie krytykę doświadczenia empatycznego. Precyzyjne znaczenie tego terminu jest przedmiotem dyskusji wśród badaczy Diltheya (Makreel 1975: 6–7).

<sup>7</sup> Angielskie tłumaczenie książki Favret-Saady nosi tytuł *Deadly Words* (1981); zobacz zwłaszcza rozdział 2. Jej doświadczenie zostało ponownie spisane na innym poziomie literackości u Favret-Saady i Contrerasa 1981.

<sup>8</sup> Błędem byłoby prześlizgnięcie się nad różnicami w teoretycznych zapatrywaniach Dwyera i Crapanzana. Dwyer, za Georgem Lukacsem przekłada dialogiczność na marksowsko-hegłowską dialektykę, obiecującą możliwość odbudowy podmiotu, rodzaj dopełnienia w i poprzez drugiego człowieka. Crapanzano odmawia jakiegokolwiek zakotwiczenia w scalającej teorii, a jego jedynym autorytetem jest autorytet piszącego dialog, autorytet osłabiony niekonkluzywnością opowieści o spotkaniu, rozdarciu [rupture] i stanie pomieszania. (Warto zwrócić uwagę, że określenia dialogiczny, zgodnie z tym, jak tego słowa użył Bachtin, nie można sprowadzić do dialektyki.) Jednym z pierwszych orędowników antropologii dialogicznej był Tedlock (1979).

<sup>9</sup> Na temat realistycznych „typów” zobacz Lukacs 1964, *passim*. Tendencję do przekształcania jednostki w wyraziciela kultury można zaobserwować u Marcela Griaule'a w *Dieu d'eau* (1948a). Występuje ona także ambiwalentnie w *Nisa* Shostak (1981). Omówienie tej ambiwalencji i wynikającej z niej dyskursywnej złożoności książki można znaleźć u Clifforda 1986b: 103–109.

<sup>10</sup> Rozdział ten nosi tytuł *Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation* (w: *The Predicament of Culture*, ss. 55–91) [przyp. tłum.].

<sup>11</sup> Opracowanie tego sposobu twórczości tekstowej znajduje się u Clifforda 1980a. W tym kontekście zobacz też Fontana 1975, *Wprowadzenie do The Pima Indians* Franka Russella na temat ukrytego współautora książki, Indianina Papago, Jose Lewisa; Leiris 1948 porusza problem współpracy jako współautorstwa, podobnie jak Lewis 1973. Na temat obrony nacisku, który Boas kładł na teksty w oryginalnym narzeczu i jego współpracy z Huntelem zobacz Goldman 1980.

<sup>12</sup> Opracowanie Jamesa Fernandeza *Bwiti* (1985) jest samoświadomym przekraczaniem ciasnej formy monograficznej, powrotem do skali Malinowskiego i ożywieniem „archiwalnych” funkcji etnografii.

<sup>13</sup> Taki zamiar ogłosił Evans-Pritchard we wstępie do *Man and Woman among the Azande* (1974), jednej z późniejszych prac, którą można uważać za reakcję przeciw zamkniętemu, analitycznemu charakterowi jego własnych wcześniejszych pisanych etnografii. Przyznaje, że inspiracją był dla niego Malinowski. (Idea książki złożonej wyłącznie z cytatów to modernistyczne marzenie związane z Walterem Benjaminem.)

<sup>14</sup> W sprawie podejścia „dynamiki grupowej” [„group dynamics”] w etnografii zobacz: Yannopoulos i Martin 1978. Przykład etnografii opartej wprost na „seminariach” z tubylcami – zob. Jones i Konner 1976.

<sup>15</sup> Wykorzystanie przez Favret-Saadę dialektu i kursywy w *Les mots, la mort, les sorts* (1977) jest jednym z wielu rozwiązań problemu, który od dawna zajmują powieściopisarzy realistów.

<sup>16</sup> Niezwykle sugestywny model polifonicznego przedstawienia zaproponowano w czterotomowym projekcie wydania tekstów etnograficznych napisanych, wywołanych i transkrybowanych w latach 1896–1914 przez Jamesa Walkera na temat Rezerwatu Indian Siou Pine Ridge. Do tej pory ukazały się trzy tytuły pod redakcją Raymonda J. DeMaillego i Elaine Jahner: *Lakota Belief and Ritual* (1982a), *Lakota Society* (1982b) i *Lakota Myth* (1983). Rozrastające się tomy powtórnie otwierają tekstową homogenność klasycznej monografii Walkera z 1917 roku, *The Sun Dance*, zbioru indywidualnych wypowiedzi wydanych tutaj w tłumaczeniu. Te wypowiedzi ponad trzydziestu „autorytetów” o znanych imionach dopełniają i przekraczają syntezę Walkera. Duży dział *Lakota Belief and Ritual* został napisany przez Thomasa Tyona, zajmującego się interpretowaniem i objaśnianiem Walkera. Czwarty tom będzie tłumaczeniem pism George'a aSworda, wojownika i sędziego plemienia Oglala, napisanych za namową Walkera, aby utrwalić i zinterpretować tradycyjny sposób życia. Pierwsze dwa tomy prezentują w tej samej konwencji niepublikowane teksty wykształconych członków plemienia Lakota i opisy samego Walkera. Pisanie etnografii jawi się jako proces zbiorowego tworzenia. Bardzo ważne jest zwrócenie uwagi na to, że na decyzję Towarzystwa Historycznego Stanu Colorado (Colorado Historical Society) o wydaniu tych tekstów miały wpływ coraz częstsze prośby napływające ze wspólnoty Oglala z Pine Ridge o kopie materiałów Walkera w celu wykorzystania ich w nauczaniu historii Oglala. (Na temat Walkera zobacz też Clifford 1986a: 15–17.)

<sup>17</sup> Bardzo przydatny i pełny przegląd współczesnych pisanych etnografii eksperymentalnych można znaleźć u Marcusa i Cushmana 1982; zobacz też Webster 1982; Fahim 1982; oraz Clifford i Marcus 1986.

## BIBLIOGRAFIA

- Asad T. (wyd.).  
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press.
- Bahr D. M., Gregorio J., Lopez D. I., Alvarez A.,  
1974 *Piman Shamanism and Staying Sickness (Ka:cim Mumkidag)*. Tucson: Univ. of Arizona Press
- Bachtin M.,  
1953 *Discourse in the Novel*, w: *The Dialogic Imagination*, wyd. Michael Holquist, s. 259–442. Austin: Univ. of Texas Press, 1981
- Barthes R.,  
1977 *Image Music Text*. New York: Hill and Wang
- Benveniste E.,  
1971 *Problems in General Linguistics*. Coral Gables, Fla.: Univ. of Miami Press
- Boon J.,  
1982 *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Text*. Cambridge: Cambridge Univ. Press
- Bulmer R. i Majnep I.,  
1977 *Birds of My Kalam Country*. Auckland: Univ. Of Auckland Press
- Burridge K. O. L.,  
1973 *Encountering Aborigines*. New York: Pergamon
- Casagrande J. (wyd.).  
1960 *In the Company of Man: Twenty Portraits of Anthropological Informants*. New York: Harper and Row
- Clifford J.,  
1986a *Partial Truths*, w: *Writing Culture*, wyd. James Clifford i George Marcus, s. 1–26. Berkeley: Univ. of California Press
- 1986b *On Ethnographic Allegory*, w: *Writing Culture*, s. 98–121
- Clifford J. i Marcus G. (wyd.).  
1986 *Writing Culture*, Berkeley: Univ. of California Press
- Codrington R. H.,  
1891 *The Melanesians*. Reprint, New York: Dover, 1972
- Crapanzano V.,  
1977 *The Writing of Ethnography*, „Dialectical Anthropology” 2 (1): 69–71
- 1980 *Tahumi: Portrait of a Moroccan*. Chicago: Univ. of Chicago Press
- De Certeau M.,  
1980 *Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau*, *Year French Studies* 59: 37–64
- Dilthey W.,  
1914 *The Construction of the Historical World in the Human Sciences*, w: *Dilthey: Selected Writings*, wyd. H.P. Rickman, s. 168–245. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1976
- Duchet M.,  
1971 *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Maspéro
- Dumont, J.-P.,  
1978 *The Headman and I*. Austin: Univ. of Texas Press

- Dwyer K.,  
1977 *On the Dialogic of Fieldwork*. „Dialogical Anthropology” 2(2): 143-151
- 1979 *The Dialogic of Ethnology*, „Dialogical Anthropology” 4(3): 205-224
- 1982 *Moroccan Dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press
- Evans-Pritchard E.E.,  
1969 *The Nuer*. Oxford: Oxford Univ. Press
- 1974 *Man and Woman among the Azande*. London: Faber and Faber
- Fahim H. (wyd.),  
1982 *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Univ. of North Carolina Press
- Favret-Saada J.,  
1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard. Trans. Catherine Cullen as *Deadly Words*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981
- Favret-Saada J. i Contreras J.,  
1981 *Corps pour corps: Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard
- Fernandez J.,  
1985 *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton Univ. Press
- Fontana B.,  
1975 *Introduction*, w: Frank Russell, *The Pima Indians*. Tucson: Univ. of Arizona Press
- Foucault M.,  
1977 *Nietzsche, Genealogy, History*. w: *Language, Counter-Memory, Practice*, s. 139-164. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press
- 1980 *Power/Knowledge*. New York: Pantheon
- Geertz C.,  
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
- 1976 *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*, w: *Meaning in Anthropology*, wyd. K. Basso i H. Selby, s. 221-238. Albuquerque: Univ. of New Mexico Press
- Ginzburg C.,  
1980 *Moreeli, Freud and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method*, „History Workshop” 9 (Spring): 5-36
- Goldman I.,  
1980 *Boas on the Kwakiutl: The Ethnographic Tradition*, w: *Theory and Practice: Essays Presented to Gene Weltfish*, wyd. S. Diamond, s. 334-336. The Hague: Mouton
- Griaule M.,  
1948a *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemméli*. Paris: Editions du Chêne. Trans. R. Butler i A. Richards as *Conversations with Ogotemméli*. London: Oxford Univ. Press for the International African Institute, 1965
- 1957 *Méthode de l'ethnographie*. Paris: Presses Universitaires de France
- Hartog F.,  
1971 *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard
- Hinsley C.,  
1983 *Ethnographic Charisma and Scientific Routine: Cushing and Fewkes in American Southwest, 1879-1893*, w: *History and Anthropology*, Vol. 1, *Observers Observed*, wyd. G. Stocking, s. 53-69. Madison: Univ. of Wisconsin Press
- Hountondji P.,  
1977 *Sur la „philosophie” africaine*. Trans. H. Evans as *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1983
- Jamin J.,  
1982a *Objets trouvés des paradis perdus: A propos de la Mission Dakar-Djibouti*, w: *Collections passion*, wyd. J. Hainard i R. Kaehr, s. 69-100. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie
- Jones N.B. i Konner M.,  
1976 *Kung Knowledge of Animal Behavior*, w: *Kalahari Hunter-Gatherers*, wyd. R. Lee i I. De Vore, s. 325-348. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press
- Karady V.,  
1982 *Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française*, „Revue française de sociologie” 32(1): 17-36
- Kroeber A.L.,  
1931 *Review of „Growing Up in New Guinea” by Margaret Mead*, „American Anthropologist” 36:248
- Lacoste-Dujardin C.,  
1977 *Dialogue des femmes en ethnologie*. Paris: Maspéro
- Langham I.,  
1981 *The Building of British Social Anthropology*. New York: Dover
- Leenhardt M.,  
1932 *Documents néo-calédoniens*. Paris: Institut d'Ethnologie
- 1957 *Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard. Trans. B. Gulati as *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: Univ. of Chicago Press
- Leenhardt G.,  
1961 *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Oxford Univ. Press
- Lewis M.,  
1950 *L'ethnologue devant le colonialisme*, „Le temps modernes” 58. Reprint *Brisées*, s. 125-145. Paris: Mercure de France, 1966
- Lewis I.M.,  
1973 *The Anthropologist's Muse*. London: London School of Economics and Political Science
- Lewis R.,  
1940 *Native Languages as Ethnographic Tools*, „American Anthropologist” 42(1): 81-89
- Makreel R.,  
1975 *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences*. Princeton: Princeton Univ. Press
- Malinowski B.,  
1922 *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge. Tłum. pol. *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1981
- 1932 *Pigs, Papuans and Police Court Perspective*, „Man” 32: 33-38
- 1935 *Coral Cadens and Their Magic*. Bloomington: Univ. of Indiana Press. Tłum. pol. *Ogrody koralowowe i ich magia*, Warszawa 1986
- Maquet J.,  
1964 *Objectivity in Anthropology*, „Current Anthropology” 5: 47-55
- Marcus G. i Cushman D.,  
1982 *Ethnographies as Texts*, „Annual Review of Anthropology” 11: 25-69
- Mead M.,  
1939 *Native Languages as Field-Work Tools*, „American Anthropologist” 42(20): 189-205
- Michel-Jones F.,  
1978 *Retour au Dogon: Figure du double et ambivalence*. Paris: Le Sycomore
- Nash J.,  
1979 *We Eat the Mines, the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia Univ. Press
- Payne H.,  
1981 *Malinowski's Style*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 125: 416-440
- Rabinow P.,  
1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: Univ. of California Press
- Rabinow P. i Sullivan W. (wyd.),  
1979 *Interpretive Social Science*. Berkeley: Univ. of California Press
- Radcliffe-Brown A.R.,  
1922 *The Andaman Islanders*. Reprint. New York: The Free Press, 1948
- Rentoul A.,  
1931a *Physiological Paternity and the Trobrianders*, „Man” 31: 153-154
- 1931b *Papuans, Professors and Platitudes*, „Man” 31: 274-276
- Ricoeur P.,  
1971 *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, „Social Research” 38: 529-562. Tłum. pol. J. Falkowska *Model tekstu: działanie znaczące rozważane jako tekst*, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 2
- Rosaldo R.,  
1980 *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford: Stanford Univ. Press
- Rupp-Eisenreich B. (wyd.),  
1984 *Histoires de l'anthropologie*. Paris: Klicksiek Editions
- Said E.,  
1978 *Orientalism*. New York: Pantheon Books. Tłum. pol. W. Kalinowski *Orientalizm*, Warszawa 1991
- Shostak M.,  
1981 *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press
- Sperber D.,  
1981 *L'interprétation en anthropologie*, „L'Homme” 21(1): 69-92. Trans. in *On Anthropological Knowledge*, s. 9-34. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985
- Stocking G. (wyd.),  
1983 *History of Anthropology*. Vol. 1, *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, w szczególności *The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski*, s. 70-119. Madison: Univ. of Wisconsin Press
- Tedlock D.,  
1979 *The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology*, „Journal of Anthropological Research” 35(4): 387-400. Reprint w: D. Tedlock, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, s. 321-338. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1983
- Thornton R.,  
1983 *Narrative Ethnography in Africa, 1850-1920*, „Man” 18: 502-520
- Todorov Tz.,  
1981 *Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique*. Paris: Editions du Seuil
- Turnbull C.,  
1962 *The Forest People*. New York: Simon and Schuster. Tłum. pol. *Leśni ludzie*, 1967
- Turner V.,  
1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press
- 1975 *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press
- Tyler S.,  
1981 *Word for Deeds and the Doctrine of the Secret World*, w: *Papers from the Parassession on Language and Behavior*, s. 34-57. *Proceedings of the Chicago Linguistic Society*. Chicago: Chicago Univ. Press
- Wagner R.,  
1980 *The Invention of Culture*. Rev. ed. Chicago: Chicago Univ. Press
- Webster S.,  
1982 *Dialogue and Fiction in Ethnography*, „Dialectical Anthropology” 7(2): 91-114
- Winner Th.,  
1976 *The Semiotics of Cultural Texts*, „Semiotica” 18(2): 101-156
- Yannopoulos T. i Martin D.,  
1978 *De la question au dialogue: A propos des enquêtes en Afrique noire*, „Cahiers d'études africaines” 71: 421-442