

Marta Songin

DOŚWIADCZENIE ETNOGRAFICZNE I POLITYKA USYTUOWANIA

Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci w antropologii toczą się intensywne dyskusje nad granicami poznawczymi, rolą i funkcją podmiotu w procesie wytwarzania wiedzy, a także sposobami przedstawiania rzeczywistości kulturowej w etnograficznych tekstach. W obrębie zainteresowań badawczych znalazły się zagadnienia dotyczące statusu etnograficznej prawdy i zdobywanej w ramach dyscypliny wiedzy. W wątpliwość podana została koncepcja autonomicznego i racjonalnego podmiotu, zakwestionowano możliwość obiektywnego opisu rzeczywistości, odrzucono korespondencyjną teorię prawdy, jak również przekonanie o uniwersalnym charakterze rozumu ludzkiego (Buchowski, Kempny 1999: 11). Na treściowy kształt owych debat wpłynęła krytyka zależności istniejących pomiędzy antropologią, kolonializmem i imperializmem (tzw. kryzys polityczny), badania feministyczne (podejmujące m.in. kwestię wpływu płci i innych „markerów tożsamościowych” na proces poznawczy) oraz odkrycie, ściśle powiązanych z kryzysem epistemologicznym, „literackich mechanizmów wytwarzania światów przedstawianych” (Brocki 2008: 9). Prowadzony namysł w dużej mierze zmienił obraz i sposób postrzegania antropologii; stał się też punktem wyjścia dla refleksji z zakresu teorii poznania, metodologii oraz metodyki badań etnograficznych. Zaowocował on także wyłonieniem się wielu nurtów o interdyscyplinarnym charakterze, powstaniem różnorodnych form pisarstwa etnograficznego i nowatorskich technik badawczych. Ponadto, widoczne stało się stopniowe odchodzenie od pozytywistycznego na rzecz hermeneutycznego lub fenomenologicznego modelu badań, jak i zwrócenie się ku teorii krytycznej.

Wraz z odkryciem dialogicznej natury wiedzy, wyłaniającej się w procesie negocjacji znaczeń i sensów, badacze uczynili przedmiotem oglądu samą antropologię, która, w ich opiniach, wytwarza Inność poprzez swoje osadzenie w zachodnich dyskursach kulturowych. Co więcej, w obrębie tych rozważań Inny to także „antropolog, będący sam swoim antropologicznym wyobrażeniem” (Kaniowska 1999: 135). Jak widać więc, wyjątkową rolę we współczesnej

antropologii pełni refleksyjność, rozumiana jako swoista „autodekonstrukcja” dyscypliny połączona z rozwojem jej samoświadomości. Konstatacja, iż rzeczywistość interpretowana jest przez kulturowo usytuowane podmioty, pozwala jednocześnie postrzegać refleksyjność jako „krytyczne studium ja” (Okely 1992: 2), to z kolei prowokuje do namysłu nad rolą elementów biograficznych w procesie wytwarzania wiedzy.

W niniejszym rozdziale zastanowię się, jakie skutki metodologiczne przyniosła opisane powyżej zmiany oraz w jaki sposób przyczyniają się one nie tyle do pełniejszego zrozumienia tego, czym jest i jak powstaje wiedza (antropologiczna), ile lepszego, bardziej dogłębnego pojmowania badanej przez antropologów rzeczywistości. Problematyce tej przyjrę się w odniesieniu do fundamentalnej dla antropologii kategorii **doświadczenia**. Z jednej strony interesować mnie będzie kwestia powiązań istniejących między *indywidualnym doświadczeniem badacza* a *doświadczeniem etnograficznym* (profesjonalnym), z drugiej zaś, zagadnienie *politycznych uwarunkowań wiedzy antropologicznej*.

*

Jak zauważa Wojciech J. Burszta (1992: 141), już „od czasów [Bronisława] Malinowskiego metoda tzw. obserwacji uczestniczącej ustanawiać miała subtelną równowagę pomiędzy subiektywnością i obiektywnością wiedzy antropologa. Doświadczenia osobiste badacza, a szczególnie partycypacja i empatia z tubylcami, uważane były za centralne dla procesu poznania wchodzącego w grę społeczeństwa i kultury («ja to wiedziałem¹, ja tam byłem»), czyli «ja to wiem najlepiej»). Były one jednak równolegle ograniczane przez bezosobowe standardy obserwacji i «obiektywnego» dystansu”. Widać zatem wyraźnie, iż w owej konstytutywnej dla antropologii metodzie badań terenowych, jaką jest obserwacja uczestnicząca, tkwi pewien paradoks. Od badacza wymaga się mianowicie zarówno całkowitego „zanurzenia” się w tubylczej kulturze, jak i zachowania wobec niej krytycznego dystansu. Od chwili upowszechnienia się i instytucjonalizacji metody długotrwałych badań terenowych, w nauce o człowieku uzewnętrznia się zatem trudna do zdefiniowania granica pomiędzy tym, co *osobiste* i tym, co *profesjonalne*. Podział ten uwidacznia się w warstwie gatunkowej powstających tekstów: monografi, poświęconych analizie badanych społeczności i — pisanych niejako na obrzeżach głównego nurtu — „wspomnień” badaczy (dzienników, sfaularyzowanych opowieści, wierszy, powieści itp.). Co ciekawe, w dużej mierze za sprawą Bronisława Malinowskiego i wydanych po raz pierwszy w roku 1967 dzienników jego autorstwa (Malinowski 2002), kategoria doświadczenia etnograficznego podlega dalszej rekonceptualizacji. Strumień osobistych doznań

¹ Cytat dokładny, prawdopodobnie nastąpił błąd drukarski; „wiedziałem” powinno być zastąpione „widziałem” (przyp. — M.S.).

badacza, ukrytych dotychczas pod maską obiektywnego opisu, staje się motywem przewodnim konfesyjnych oraz impresjonistycznych gatunków etnografii eksperymentalnej (por. Van Maanen 1988: 73-100).

Zdaniem Katarzyny Kaniowskiej, zmiana rozumienia empirii w antropologii idzie w parze ze wzrostem roli hermeneutyki i postmodernizmu na gruncie dyscypliny. „Od zawierzania poznaniu za pośrednictwem zmysłów przeszliśmy do pojmowania doświadczenia jako kategorii złożonej, mającej u swych podstaw nie tylko świadectwo zmysłów, ale i świadectwo myśli i emocji. Dodajmy do tego jeszcze świadomość kulturowego jego uwarunkowania” (Kaniowska 2006: 20). Przekształcenia zachodzące w sposobie konceptualizacji doświadczenia skutkują również całkiem nowym definiowaniem metody badawczej (miejsce obserwacji uczestniczącej zajmuje tutaj współuczestnictwo), zaś zdystansowana postawa, która wcześniej stanowiła „warunek zachowania obiektywności”, zastąpiona zostaje m.in. „emocjonalnym czy empatycznym zaangażowaniem” (Kaniowska 2006: 21). Taki sposób traktowania doświadczenia etnograficznego ujawnia specyficzną rolę podmiotu w procesie tworzenia wiedzy; jak podkreśla Katarzyna Kaniowska (2006: 20-21), „we współczesnej antropologii, zdobywanie doświadczenia badawczego przekształciło się w wysiłek na rzecz doświadczenia badanej rzeczywistości”². Warto nadmienić, że nierzadko procesom tym towarzyszy wiara w „prawdziwościowy” wymiar osobistego doświadczenia (zarówno badacza jak i badanego), przekonanie o jego autentyczności. To z kolei prowadzi do podejmowania prób zatarcia granicy istniejącej pomiędzy badaniami (postrzeganymi jako pewnego rodzaju „nienaturalna” sytuacja) a codziennym życiem jako czymś „niezafałszowanym”. Dochodzi tutaj zatem do odrzucenia postawy opartej na rozróżnieniu pomiędzy zaangażowaniem i dystansem, zaś doświadczenie osobiste badacza zostaje bezpośrednio włączone w proces powstawania wiedzy (por. np. Kafar 2004; 2010; Michoń 2010; Pietrowiak 2011). Jednocześnie praktyka ta zyskuje nie tyle *epistemologiczne*, ile *etyczne* uzasadnienie (Kafar 2010; Pietrowiak 2011), co, jak sądzę, po części przynajmniej wynika z przekonania, że bezosobowy tryb wypowiedzi autora zdaje niepełną relację z wydarzeń w terenie

² Warto na marginesie niniejszych rozważań dodać, że doświadczenie staje się także istotnym elementem kształtowania polityki tożsamości w feminizmie oraz w ramach innych nurtów tzw. krytyki opozycyjnej (Gandhi 2008). Perspektywa poznawcza grup podporządkowanych uprawnioną zostaje przez „fakt istnienia odrębnych przestrzeni doświadczeniowych” (Hastrup 2008: 166) podmiotów podlegających uciskowi. Pozycja, jaką „klasy podrzędne” zajmują w strukturze społecznej, staje się elementem uprawnomocnienia wytwarzanej przez nie wiedzy jako prawdziwie obiektywnej i pozbawionej ideologicznego skrzywienia. Jednym z symptomów charakterystycznego dla wielu kierunków współczesnej humanistyki „zwrotu ku doświadczeniu” jest np. koncepcja „wiedzy emotywniej” Alberto López Pulido. W projekcie tym „doświadczenie, emocje, szczerłość i empatia są nie tylko narzędziami metodologicznymi, lecz także wmontowane są w politykę tożsamości, bowiem odgrywają podstawową rolę w ustanawianiu, lokalizacji autora i odzyskiwaniu jego/jej «prawdziwej» tożsamości” (Domańska 2008: 138; por. także Songin 2011).

i tym samym postrzegany jest on jako nieszczerzy, zafałszowujący doświadczenie, pozbawiony niezbędnej wrażliwości oraz empatycznego wglądu (por. Kaniowska 2010). Autobiograficzne teksty są *de facto* intymnymi opisami przeżyć i refleksji autorów oraz ich zmagania z materią doświadczeń terenowych, co przekłada się na odejście od beznamietnego języka realistycznej etnografii. Istotną cechą tych zapisów jest też zaprzestanie traktowania badanego jako informatora, co czyni relację terenową platformą obcowania z drugim człowiekiem³ (por. Kafar 2004; Pietrowiak 2010). Autorzy poszukujący oparcia w etyce są jednocześnie, jak się wydaje, przekonani o tym, iż empatia, współuczestnictwo, (współ)przeżywanie, „stopień moralnych horyzontów” (por. Kafar 2004; 2010), dają gwarancję dotarcia do prawdy, której nie są w stanie przybliżyć standardowe narzędzia naukowego poznania.

Przyjrzyjmy się teraz baczniej konstrukcji tekstów, które uznać można za egzemplifikację gatunku etnografii autobiograficznej, charakteryzującego się włączaniem w narrację antropologiczną opisów doświadczeń i przekonań badacza (por. Reed-Danahay 2001). Przedmiotem mojej analizy będą dwa artykuły: Marcina Kafara *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych* (2010) i Kamila Pietrowiaka *Gdzieś Pomiędzy. Przestrzeń spotkania (w terenie)* (2011).

Już sam wstęp publikacji Marcina Kafara sugeruje, że nie mamy do czynienia z klasycznym tekstem etnograficznym. Ale czy aby na pewno? Autor wypowiada się w pierwszej osobie, wyraźnie zaznaczając swoją obecność. Wprowadzeniem staje się opis pierwszej wizyty w Domu, gdzie Czytelnik podąża za Autorem-nowicjuszem, trochę niepewnym i zagubionym. Naszą uwagę niemal od początku przykuwa realistyczny opis. Autor zdaje szczegółowe sprawozdanie z tego, co zaobserwował („żelazna krata”, „osiem schodów”, „duże dzielone na części lustro”, „tekturowa plansza”, „około metrowej wysokości bramka”), czego doświadczył („Zaciskam dłoń na metalowym pręcie, szarpie nim raz i drugi, aż wreszcie zamek puszcza”) i o czym pomyślał („Kim są Ci, w których ręce Mieszkańcy oddają swe «życia dni»? Kim są sami Mieszkańcy?”). Jak zaznacza Marcin Kafar (2010: 203), zamieszczone w tekście refleksje stanowią rodzaj „kontrdyskursu imitującego myśli”, którego wprowadzenie ma na celu „dodatkowe udratyzowanie opowieści”. Zdanie to wyraźnie sugeruje Czytelnikowi, iż ma on do czynienia ze świadomym tworzeniem narracji antropologicznej Autorem. Zastosowane tu zabiegi przypominają starania Bronisława Malinowskiego, zmierzające ku uwiarygodnieniu bycia Tam nie tylko samego Autora, ale i Czytelnika (por. Mokrzyan 2010). Tak jak Malinowski zachęca swoich Czytelników, by „w pełni poddali się

³ Znamienny w tym przypadku jest tytuł rozprawy doktorskiej Marcina Kafara, brzmiący *Ja, Antropolog — Ja Człowiek. O pewnym wariantcie antropologii zaangażowanej* (dysertacja została przygotowana w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ w 2009 r. pod kierunkiem A.P. Wejląnda).

lekturze, by weszli na pokład statku razem z autorem, by byli z nim na Wyspach Trobrianda” (Mokrzyan 2010: 28), tak Kafar zmusza nas, abyśmy razem z nim przemierzali korytarze Domu i „na własnej skórze” odczuwali atmosferę tego miejsca. Celem, jaki stawia i przed sobą, i przed Czytelnikiem, jest wysłuchanie historii życia pensjonariuszek, opowieści, które mają znaczenie nie tylko poznawcze, ale i terapeutyczne. Otwarcie na opowieść Innego ma w efekcie czynić nasze życie lepszym i bardziej wartościowym, ma przełamywać granice dzielące ludzi i pomagać „w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie «Kim jesteśmy?»” (2010: 213). Jak pisze Autor: „wszelkie teorie stają się bezużyteczne, jeśli zapomnimy, że wobec nas najpierw staje osoba, która jest podmiotem” (2010: 208). Badania etnograficzne o takim charakterze przenicowane są wezwaniem do „wypełnienia moralnego obowiązku «bycia dla drugiego»” (2010: 209); nie idzie tu o kulturowe znaczenia lub społeczne konstrukty, lecz o bardziej fundamentalną kwestię — o „istotę człowieczeństwa” (2010: 213).

Kamil Pietrowiak wybiera nieco inną drogę, a mianowicie podąża tropem dialogu, dla którego inspirację stanowi filozofia Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa oraz Józefa Tischnera. Nie jest to jedynie rozmowa dwóch podmiotów, lecz dialog (antropologicznego?) „Ja” z informatorami, czytelnikami, autorami innych tekstów (Ty posiada zatem w tym przypadku liczbę mnogą). Sposób przedstawienia, który wybiera Autor — jak sam przyznaje — wynika z odczuwanego zmęczenia, „niektórymi, przesyconymi intelektualnie tekstami antropologicznymi, których nadrzędnym celem wydaje się być utrudnienie czy wręcz uniemożliwienie czytelnikowi ich lektury i których hermetyczny język wskazuje raczej na słabość niż na poznawcze możliwości badań antropologicznych” (2011: 26); Pietrowiak natomiast chce mówić „po ludzku”, po to by sprawić przyjemność Czytelnikowi (2011: 26-27). Choć przywołany tekst porusza problematykę metodologii badań terenowych, w zamyśle Autora ma być czymś więcej — ma być refleksją nad spotkaniem i rozmową dwóch osób. Można jednocześnie uznać, że jest to opis doświadczeń terenowych, które stają się przyczynkiem do poszukiwania prawdy. Nie idzie tu jednak o prawdę rzeczywistości (poznanie), ale o prawdę jej doświadczania przez badacza i badanych. Gdyby nie obietnica prawdy, jaką daje doświadczenie, „lepiej byłoby siedzieć w domu, czytać kolejne książki, patrzeć raczej niż słuchać, pisać teksty o tekstach” (2011: 28).

Doświadczenie etnograficzne, o którym piszą Kafar i Pietrowiak, jest przez obu autorów rozpatrywane z punktu widzenia etyki i — podobnie jak u Lévinasa — polega ono na bezpośrednim nakierowaniu na Innego. Odpowiedzialność za Drugiego jest, jak uważa filozof, „w swoim nawiedzeniu etycznym nieusuwalna. Jest to odpowiedzialność, przed którą nie można uciec, i dlatego staje się zasadą absolutnego ujednostkowania” (Lorenc 1998: 48). W przywołanych pracach relacja ja – Inny, jest, jak się zdaje, „pojęciem pierwotnym”, „kolebką Prawdziwego Życia” (Buber 1992: 43). Przyjęcie niniejszej perspektywy skutkuje odrzuceniem dystansu i przyznaniem pierwszeństwa związkowi, rodzącemu

się między dwojgiem ludzi; by posłużyć się słowami Martina Bubera: „jedynym podstawowym słowem jest [tu — dod. M.S.] para słów Ja-Ty” (Buber 1992: 39). W konsekwencji, narracja antropologiczna przekształca się w opis doświadczeń własnych i doświadczeń napotykanych osób, jest historią życia, wyrastającą z pragnienia nawiązania autentycznej relacji opartej na wzajemności i (współ)przeżywaniu.

Omówione teksty skłaniają do postawienia następującego pytania: w jaki sposób okoliczności (obcowanie ze śmiercią, Marcin Kafar) i przedmiot badań (kwestia wiary i świętości, Kamil Pietrowiak) determinują narrację i perspektywę badawczą antropologów? Lektura tych publikacji wzbudza też wątpliwość, czy koniecznym warunkiem (współ)uczestnictwa Czytelnika w doświadczeniu (terenowym?) Autorów nie jest przypadkiem podzielenie oglądu świata i pewnego typu wrażliwości, który oni prezentują? Innymi słowy, czy lektury tychże tekstów nie powinna poprzedzać adnotacja zamieszczona przez Rudolfa Otto w książce *Świętość*: „tego, kogo na to nie stać albo kto tego rodzaju elementów w ogóle nie posiada, prosimy, aby dalej nie czytał”? (Otto 1993: 35). Z pewnością błędem byłoby uznać, że bliska Kafarowi i Pietrowiakowi tęsknota za obcowaniem z drugim człowiekiem, tak samo bliska jest wszystkim badaczom i badaczkom.

W drugiej części mojej wypowiedzi omówię sposób konceptualizowania doświadczenia etnograficznego przez badaczki związane z nurtem myśli postrukturalistycznej i feministycznej. Chciałabym jednak zaznaczyć, że zarówno podejście Kafara i Pietrowiaka, jak i te prezentowane poniżej, traktuję jako różne, ale i w równym stopniu pełnoprawne formy namysłu nad specyfiką badań terenowych i rolą podmiotu w procesie wytwarzania wiedzy antropologicznej.

*

Jednym z zagrożeń wiążących się z przyjęciem perspektywy preferowanej przez Kafara i Pietrowiaka jest, moim zdaniem, uznanie, że proces poznawczy ma charakter subiektywny, który zorientowany jest nie na przedmiot badań, lecz — by posłużyć się słowami Roy’a D’Andrade — na to, w jaki sposób antropolog opisujący rzeczywistość reaguje *na* lub odnosi się *do* przedmiotu tego opisu (D’Andrade 1995: 399). Takie przeświadczenie rodzi się z błędnego rozumienia konsekwencji, wynikających z krytyki obiektywizmu. W pozytywistycznym modelu badań budowanie wiedzy zostało zdefiniowane jako proces, z którego eliminowane są jakiegokolwiek czynniki osobiste. Stąd właśnie logika tego procesu opiera się na dychotomiach, takich jak: obiektywny – subiektywny, racjonalny – emocjonalny, umysłowy – cielesny, osobisty – profesjonalny, intuicyjny – analityczny. Doświadczenie podmiotu poznającego jest tu lokowane w sferze osobistej, subiektywnej czy prywatnej i leży poza właściwym obszarem zainteresowań badawczych (profesjonalnych) antropologa. Krytyka obiektywizmu i racjonalności

nie powinna być wszakże utożsamiana z uprawomocnieniem subiektywizmu i emocji jako dominujących narzędzi poznania, gdyż one same, stojąc w opozycji do oświeceniowych strategii konstytuujących autorytet podmiotu, są włączone w oświeceniowe ramy dyskursu (por. Bar On 1992). Aby przyczyniać się do lepszego rozumienia badanej przez antropologów i antropolożki rzeczywistości, refleksyjność musi, jak sądzę, stać się wysiłkiem zorientowanym na wykraczanie poza kategorie wpisane w pozytywistyczny model konstruowania wiedzy. W realizacji niniejszego założenia pomocna jest m.in. koncepcja „wiedzy usytuowanej” Donny Haraway, która koncentruje się na zagadnieniach „polityki i epistemologii umiejscowienia”⁴. Wynikająca z jego usytuowania wiedza o podmiocie, jest tu rozpatrywana w terminach swoistej semiotyczno-materialnej technologii łączącej ciała i znaczenia. Oznacza to, że próbując zrozumieć siebie, robimy to w symbolicznym trybie języka, narratywizujemy własne doświadczenia. Propozycja Haraway pozwala na zarzucenie pojmowania podmiotu jako tożsamego ze sobą, redukcjonistycznego i transparentnego zarazem (Haraway 1988)⁵. W podobny sposób doświadczenie traktuje Joan Scott, podkreślająca, że należy postrzegać je jako wydarzenie o charakterze dyskursywnym. Według niej nie istnieją jednostki, które posiadają doświadczenia, lecz podmioty, które są przez nie ustanawiane. A zatem, jak twierdzi Scott, to, co da się zaobserwować i to, co można poczuć, nie jest zdolne stawać się gwarantem uzyskania autentycznej wiedzy, lecz powinno być problematyzowane jako coś, co wymaga dalszego wglądu i analizy (Scott 1992). Scott pisze: „doświadczenie zawsze jest kategorią skonstruowaną, która zawiera w sobie ideologiczne ślady kontekstu z którego się wyłania” (Domańska 2008: 135, za: Scott 1991, por. też Scott 1992). Doświadczenie nie jest zatem narzędziem, dającym szansę bezpośredniego dotarcia do prawdziwej, pozaideologicznej rzeczywistości. Przyjęcie odwrotnego założenia prowadziłyby do uznania, że tożsamość badacza i badanego jest zrozumiała sama przez się. Scott mocno zaznacza, że usytuowanie nie może być pojmowane w kategoriach osadzenia w rzeczywistości, ale jako miejsce, w którym przecinają się rozmaite dyskursy, biorące aktywny udział w wytwarzaniu pozycji podmiotowych⁶ (Scott 1992: 25). Argumentacja zastosowana przez obie badaczki przekonuje, iż refleksyjny namysł nad rolą, jaką w procesie powstawania wiedzy odgrywają doświadczenia, nie może ograniczać się do opisywania prywatnych doznań i poglądów badacza

⁴ Podobną wartość ma koncepcja tzw. mocnej obiektywności (*strong objectivity*) Sandry Harding. Autorka wskazuje na konieczność ujawniania historii, usytuowania, wpływów, przekonań i poglądów moralnych badacza na każdym etapie realizacji projektu badawczego. Innymi słowy badacz jest zobowiązany do nieustannego ujawniania pozycji podmiotowej przez cały cykl trwania projektu (por. Harding 1991; 1993).

⁵ Warto zwrócić jednocześnie uwagę na to, że problem usytuowania podmiotu nie jest obcy pozytywistycznemu modelowi badawczemu. Konieczność eliminowania sądów wartościujących zakłada *implicite* owo umiejscowienie.

⁶ Poststrukturalistyczne podejście zakłada, że podmiot jest funkcją dyskursu.

lub jego badanych. Praktyka ta naraża bowiem antropologów na oskarżenia o solipsyzm i narcyzm. Ponadto jest ona jednocześnie wątpliwa pod względem poznawczym.

Cennych podpowiedzi jeśli chodzi o potencjalne sposoby wykorzystania namysłu nad znaczeniem podmiotowego doświadczenia w procesie wytwarzania wiedzy, dostarczają nam teksty badaczek feministycznych⁷. Wskazują one na rolę, jaką w badaniach odgrywają różnego rodzaju, konstruowane dyskursywnie, kategorie tożsamościowe. Zwracają m.in. uwagę na czynniki historyczne, narodowe i pokoleniowe, jak również na rasę, klasę, płeć czy seksualność, biorące czynny udział w kształtowaniu pozycji podmiotowych. Zdaniem feministek dopuszczalne, a nawet zalecane jest rozpatrywanie sposobu bycia jako sposobu poznania. Usytuowanie pozwala zrozumieć dynamiczny charakter wzajemnych oddziaływań pomiędzy poszczególnymi kategoriami tożsamościowymi, warunkującymi sposoby interpretowania rzeczywistości. Usytuowanie — twierdzi Donna Haraway — nie ma statycznego, raz na zawsze zdefiniowanego charakteru, wręcz przeciwnie — znamionuje je zmienność, wynikająca z jego kontekstualnej natury (Haraway 1988). Podejście to kładzie nacisk na zróżnicowanie podmiotowych lokalizacji i punktów widzenia, zachęcając badaczki feministyczne do refleksowania nad ich umiejscowieniem w projektach badawczych. Można zatem uznać, że usytuowanie jest egzemplifikacją aktywnego włączania „ja” w proces produkcji wiedzy. W feminizmie ten ostatni rozpatruje się z punktu widzenia polityki, rozumianej jako synonim strategii i oznaczającej „krytyczną refleksję nad konsekwencjami własnego usytuowania w świecie, nad wartościami, które wyznajemy; celami które staramy się realizować [...]; relacjami władzy, w które wszyscy w ten czy inny sposób jesteśmy uwikłani” (Baer 2005: 7). Krótko mówiąc, podejście to sugeruje, że doświadczenie rodzi się w wyniku usytuowania podmiotu w dyskursach społecznych i kulturowych i tym samym nie może być pojmowane w terminach subiektywnych doznań podmiotu.

Antropolożki feministyczne problematyzują doświadczenie etnograficzne, uwrażliwiając nas m.in. na sposoby postrzegania badaczki i jej kobiecości przez badanych. Peggy Golde wskazuje, że kobiety w trakcie prowadzonych badań terenowych bywają traktowane jako androgyne, zacni mężczyźni (*honourable man*), dzieci lub jako słabe istoty, które potrzebują stałej opieki i ochrony (Golde 1986: 8). Czasem zdarza się także, że aby móc uczestniczyć w życiu lokalnej społeczności muszą one przejść szereg rytuałów inicjacyjnych, na mocy których

⁷ Duże znaczenie dla rozwoju zainteresowań tą tematyką miały także debaty prowadzone przez antropologów radykalnych w latach 1970. Chodzi tu przede wszystkim o namysł nad tzw. „wiedzą natywną” (Jones 1970) i „perspektywiczną” (Bell 1970), wpływem czynników światopoglądowych i ideologicznych, a także „markerów tożsamościowych”, takich jak: kultura, klasa czy narodowość na sposób konstruowania wiedzy w antropologii.

otrzymują określoną tożsamość symboliczną, wyznaczającą im miejsce w obrębie badanej kultury. Carol Warren dowodzi z kolei, że antropolożki posiadają zazwyczaj niższy status w badanych społecznościach, zaś ich autorytet budowany jest poprzez przynależność rasową, klasową lub kulturową (Warren 1988). Badania Elizabeth Enslin pokazują natomiast, że rozróżnienia, takie jak: ja – Inny/a czy dystans – zaangażowanie, stają się dziś niepotrzebne i często bezzasadne. Enslin, Amerykanka, żona hinduskiego antropologa, absolwenta Oxfordu, podjęła się przeprowadzenia badań w rodzinnej wiosce męża. Jej zainteresowania skupiły się głównie wokół problemów kobiet bezrolnych. Oprócz powiązań rodzinnych, dodatkową trudność w realizacji projektu badawczego stanowił fakt, że krewni ze strony męża — podejmujący działalność aktywistyczną na rzecz stworzenia Centrum Pomocy dla Kobiet — wymagali od Enslin angażowania się wraz z nimi w lokalną politykę. Sytuacja, w której znalazła się badaczka, zaowocowała poważnym dylematem, dotyczącym przebiegu granicy pomiędzy nią a tymi Innymi, którzy w wyniku zawarcia małżeństwa stali się częścią jej rodziny. Dylemat ten, w szerszym horyzoncie, dotyczył konieczności rozróżnienia poziomów bliskości i dystansu (Enslin 1994).

Refleksja nad usytuowaniem podmiotu kobiecego pozwala wyróżnić wiele ważnych — z punktu widzenia procesu badawczego oraz kulturowych sposobów definiowania płci — zależności. Jedną ze strategii stosowanych w trakcie badań terenowych jest przestrzeganie zakazów i nakazów płciowych właściwych dla danego obszaru kulturowego. Badaczki wykorzystują w ten sposób perspektywę „spojrzenia z wewnątrz”, którą podbudowuje koncepcja „ucieleśnionej subiektywności” (*embodied subjectivity*) (Smith 1987)⁸. Niejednokrotnie już sam tylko fakt bycia kobietą zmusza badaczkę do podporządkowywania się lokalnym normom w sposób dużo bardziej dotkliwy, niż dzieje się to w przypadku mężczyzn-antropologów (Wolf 1996). Diane Wolf uświadamia nam, że szczególne trudności napotykały zwłaszcza te antropolożki, które prowadziły badania w społeczeństwach silnie spatriarchalizowanych, do których dostęp uzyskiwały częstokroć dzięki uprzywilejowanej pozycji mężczyzn: ich ojców, mężów lub braci (Oboler 1986; Berik 1996). Feministki realizujące projekty badawcze na Środkowym Wschodzie lub w Południowej Azji wskazują też na konieczność noszenia tradycyjnych, lokalnych strojów oraz przestrzegania pewnych zasad np. zakazu patrzenia na mężczyzn lub rozmawiania z nimi w określonych sytuacjach (Wolf 1996, por. Pettigrew 1981; Abu-Lughod 1986; Schenk-Sandbergen 1992). Podobne restrykcje obowiązują kobiety prowadzące badania w społecznościach kastowych, gdzie od antropolożek wymaga się postępowania zgodnie z przyjętymi kulturowo regułami. Nie mogą one wykonywać czynności tradycyjnie przypisanych innym warstwom społecznym, takich jak

⁸ Podejście to umożliwia włączenie w proces wytwarzania wiedzy własnych doświadczeń oraz przekonań badaczki.

sprzątanie własnych domów lub toalet, czy gotowanie i spożywanie posiłków z osobami wywodzącymi się z określonych kast⁹ (Wolf 1996; por. Kumar 1992; Schenk-Sandbergen 1992). Niezamężne antropolożki muszą liczyć się z różnymi naciskami ze strony badanych odnośnie do zmiany ich statusu społecznego lub być przygotowane na to, iż będą im składane propozycje matrymonialne. Mężatki z kolei mogą zostać upomniane, że właściwe im miejsce jest nie w „terenie”, lecz w domu razem z ich dziećmi (Enslin 1990 za: Wolf 1996: 9). Badaczki spotykały się także z sytuacjami, kiedy będąc w ciąży przypisywano im status kobiet nieczystych (Enslin 1990).

Antropolożki feministyczne pokazują wyraźnie, iż wiedza wytwarzana jest przez podmioty posiadające płeć, narodowość, seksualność czy wiek, i choć przyznają, że „autobiografia badań terenowych jest sumą przeżywanych interakcji, doświadczeniem uczestnictwa i cielesną wiedzą” (Okely 1992: 3), nie oznacza to jednocześnie, że nie wymaga ona pogłębionego namysłu teoretycznego; jak stwierdza Ewa Domańska: „doświadczenie (obok innych towarzyszących mu pojęć, takich jak: pamięć, świadectwo, emocje, trauma, empatia i współczucie) należy do kategorii «zaangażowanych», które wymagają szczególnej czujności” (Domańska 2008: 131).

W moim mniemaniu, doświadczenie etnograficzne, choć nieuchronnie powiązane jest z tym, co indywidualne, powinno pozostać daleko od praktyki, której celem jest opis osobistych przeżyć badacza i badanych, gdyż, jak poucza Clifford Geertz, „rzecz nie polega na nawiązaniu duchowej łączności z informatorami” (2005: 65). Ujmowanie procesu badawczego jako „złożonej międzykulturowej mediacji, dynamicznego doświadczenia interpersonalnego” (Scholte 1974: 438), pozwala wyprowadzić wniosek, że doświadczenie rzeczywistości rodzi się gdzieś „pomiędzy nami i innymi” (Hastrup 1987). Uwidacznia się w tym miejscu szczególne znaczenie słówka „pomiędzy”, wskazującego zarówno na ważną, mediacyjną rolę języka oraz na fakt, iż „ja” zawsze ma charakter relacyjny, jest definiowane w odniesieniu do Innego. Doświadczenie nie odpowiada zatem kategorii autentyczności, gdyż aby stało się dla badacza (lub badanego) zrozumiałe musi on na nie patrzeć z boku, z dystansu, z oddali. Tym sposobem pragnienie dążenia do bezpośredniego dotarcia do Innego, towarzyszące próbom wymazania granicy pomiędzy *życiem* i *badaniami*, zawsze kończy się fiaskiem. Wysiłek zorientowany na zmniejszenie odległości pomiędzy mną a Innym, zostaje bowiem zaprzepaszczone w procesie rozumienia, które nieuchronnie zakłada przynajmniej minimalny narratywistyczny dystans (por. Songin 2010: 77-80).

⁹ Warto jedynie na marginesie zaznaczyć, że ograniczenia te dotyczą w równym stopniu mężczyzn i kobiet antropologów.

Bibliografia

- Abu-Lughod L.
1986 *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkley.
- Baer M.
2005 *Ku pluralistycznej wspólnotowości*, „(op.cit.)”. Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne”, nr 6 (27), s. 6-7.
- Bar On B.
1993 *Marginality and Epistemic Privilege*, [w:] L. Alcoff, E. Potter (red.), *Feminist Epistemologies*, New York – London, s. 83-100.
- Berik G.
1996 *Understanding the Gender System in Rural Turkey: Fieldwork Dilemmas of Conformity and Intervention*, [w:] D.L. Wolf (red.), *Situating Feminist Dilemmas in Fieldwork*, Boulder, Colorado, s. 56-71.
- Brocki M.
2008 *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*, Wrocław.
- Buber M.
1992 *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa.
- Buchowski M., Kempny M.
1999 *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa, s. 9-28.
- Burszta W.
1992 *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań.
- D’Andrade R.
1995 *Moral Models in Anthropology*, „Current Anthropology”, nr 36 (3), s. 399-408.
- Domańska E.
2008 *Doświadczenie jako kategoria badawcza i polityczna we współczesnej anglo-amerykańskiej refleksji o przeszłości*, [w:] A. Zeidler-Janiszewska, R. Nycz (red.), *Nowoczesność jako doświadczenie: dyscypliny – paradygmaty – dyskursy*, Warszawa, s. 130-142.
- Enslin E.
1994 *Beyond Writing: Feminist Practice and the Limitations of Ethnography*, „Critical Anthropology”, nr 9(4), s. 537-568.
1990 *The Dynamics of Gender, Class, and Caste in Women’s Movement in Rural Nepal*, Praca doktorska, Stanford University.
- Gandhi L.
2008 *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań.
- Geertz C.
2005 *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków.
- Golde P.
1986 *Introduction*, [w:] P. Golde (red.), *Women in the Field: Anthropological Experiences*, Berkeley, s. 1-19.
- Haraway D.
1988 *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies”, nr 14 (3), s. 575-599.
- Harding S.
1993 *Rethinking Standpoint Methodology: What is Strong “Objectivity”?*, [w:] L. Alcoff, E. Potter (red.), *Feminist Epistemologies*, New York – London, s. 49-82.
1991 *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women’s Lives*, Ithaca.

- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków.
1987 *Fieldwork among Friends. Ethnographic Exchange within the Northern Civilisation*, [w:] A. Jackson (red.), *Anthropology at Home*, London, s. 94-108.
- Jones J.D.
1970 *Toward a Native Anthropology*, „Human Organization”, nr 29, s. 251-259.
- Kafar M.
2010 *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych*, [w:] K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań etnograficznych*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 49, Wrocław – Łódź, s. 203-227.
2004 *Od spotkania do wspólnoty. Autobiograficzny raport z trenu*, [w:] G.E. Karpińska (red.), *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 43, Łódź, s. 79-101.
- Kaniowska K.,
2010 *Skąd się biorą etyczne problemy badań antropologicznych?*, [w:] K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań etnograficznych*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 49, Wrocław – Łódź, s. 7-16.
2006 *Dialog i interpretacja we współczesnej antropologii*, „Etnografia Polska”, t. 50 (1-2), s. 17-34.
1999 *Opis. Klucz do rozumienia kultury*, Wrocław.
- Kumar N.
1992 *Friends, Brothers and Informants: Fieldwork Memoirs of Banaras*, Berkley.
- Lewis D.
1973 *Anthropology and Colonialism*, „Current Anthropology”, nr 14 (5), s. 581-602.
- Lorenc W.
1998 *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej. Heidegger, Lévinas, Foucault, Rorty, Gadamer*, Warszawa.
- Malinowski B.
2002 *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Kraków.
- Michoń Ł.
2010 *Spowiedź*, „Tematy z Szewskiej”, nr 1(4), s. 83-88.
- Mokrzan M.
2010 *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wrocław.
- Oboler S.R.
1986 *For Better and Worse: Anthropologists and Husbands in the Field*, [w:] T.L. Whitehead, M.E. Conaway (red.), *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, Urbana, s. 28-51.
- Okely J.
1992 *Anthropology and Autobiography. Participatory Experience and Embodied Knowledge*, [w:] J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and Autobiography*, London, New York, s. 1-28.
- Otto R.
1993 *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław.
- Pettigrew J.
1981 *Reminiscences of Fieldwork Among the Sikhs*, [w:] H. Roberts (red.), *Doing Feminist Research*, Boston, s. 62-82.
- Pietrowiak K.
2011 *Gdzieś Pomiędzy. Przestrzeń spotkania (w terenie)*, „Tematy z Szewskiej”, nr 1(5), s. 25-34.

Reed-Danahay D.

2001 *Autobiography, Intimacy and Ethnography*, [w:] P. Atkinson, M. Coffey, S. Delamont, J. Lofland, L. Lofland (red.), *Handbook of Ethnography*, London, s. 407-422.

Scholte B.

1974 *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing Anthropology*, New York, s. 430-457.

Scott J.

1991 *The Evidence of Experience*, „Critical Inquiry”, nr 17(4), s. 773-797.

1992 *Experience*, [w:] J. Butler, J.W. Scott (red.), *Feminists Feminists Theorize the Political*, New York – London, s. 22-40.

Schenk-Sandbergen L.C.

1992 *Gender in Fields Research: Experiences in India*, Occasional Paper, IDPAD, The Netherlands.

Smith D.

1987 *The Everyday World as Problematic*, Boston.

Songin M.

2011 *Z podporządkowanego punktu widzenia. Roszczenia poznawcze klas podrzędnych*, [w:] T. Rakowski (red.), *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań*, Olsztyn (w druku).

2010 *Etyczny wymiar spotkania etnograficznego w świetle antropologii zaangażowanej*, [w:] K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań etnograficznych*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 49, Wrocław – Łódź, s. 69-86.

Van Mannen J.

1988 *Tales of the Field: On Writing Ethnography*, Chicago.

Warren C.

1988 *Gender Issues in Field Research*, „Qualitative Research Methods Series”, nr 9, California.

Wolf L.D.

1996 *Situating Feminist Dilemmas in Fieldwork*, [w:] D.L. Wolf (red.), *Feminist Dilemmas in Fieldwork*, Colorado, s. 1-55.