

# Deepa S. Reddy

---

## Przyłapana na współpracy

---

Tematy z Szewskiej nr 2(10), 64-87

---

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# PRZYŁAPANA NA WSPÓŁPRACY<sup>1</sup>

Deepa S. Reddy | Houston

---

## ABSTRAKT

Badania, o których mowa w niniejszym artykule były częścią projektu poświęconego „hinduskiemu i hinduistycznemu podejściu wobec badań nad zmiennością genetyczną” prowadzonego w Houston od 2004 roku. Kieruję moje podziękowania do mojej grupy badawczej w Houston – Rich Sharp, Janis Hutchison, a szczególnie do Jennifer Hamilton – za wszystkie oficjalne i nieoficjalne dyskusje i możliwość współpracy. Niniejszy artykuł był pierwotnie wystąpieniem na warsztatach Centrum Etnograficznego (Center for Ethnography) na Uniwersytecie Kalifornijskim w Irvine, które odbyły się w marcu i kwietniu 2006 roku. Jestem wdzięczna Goerge’owi Marcusowi oraz Jimowi Faubion (jak zawsze) za stworzenie możliwości publikacji, opiekę intelektualną oraz motywację do dokładniejszego opisanie metodologicznych kwestii, których dotyczył projekt ELSI-HapMap. Niniejszy artykuł został przedrukowany w pracy „Fieldwork is Not What it Used to Be: Anthropology’s Culture on Method in Transition”.

**słowa kluczowe:** konsultacje społeczne, współpraca, projekt HapMap, bioetyka, etnografia, badania terenowe

---

## Teren w rozsypce

Według amazon.com, „lubieżne myśli”, „cudowny zachód słońca” i „spacerowałem po wyspie” znajdują się wśród „nieprawdopodobnych statystycznie zdań”, które program Search Inside!<sup>TM</sup> służący do

---

<sup>1</sup> Artykuł ten ukazał się w oryginale w „Collaborative Anthropologies”, zob.: D.S. Reedy, *Caught in Collaboration*, „Collaborative Anthropologies” 2008, nr 1, s. 51–80.

rozpoznawania „najbardziej charakterystycznych wyrażen w tekstach ksiązek” wskazał jako te, którymi można oznaczyć pośmiertnie wydany *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* Bronisława Malinowskiego. Te pozornie nieprawdopodobne zdania rzeczywiście nie są chybione – przez cały *Dziennik* czytamy o tym, jak stopniowo powaby badań terenowych *in situ* zostają zastąpione niekończącą się nudą, pobudzeniem, irytacją, zaabsorbowaniem innymi fascynacjami, pracą fizyczną, czy potrzebą ucieczki. Okazuje się, że to, co „nieprawdopodobne statystycznie” jest nie tyle charakterystyczne, co po prostu staje się dla etnografa codziennością. Poniższy fragment daje nam tego przedsmak:

Potem lunch z drjaniami i rozmowa o czym? Potem po południu kładę się na kwadrans i biorę się do roboty – *bwagau* business. Około piątej przerywam, j'en ai assez [mam tego dosyć]. Podniecenie i niemożność skupienia się na jednym przedmiocie. Jem [- -] apple, piję herbatę, piszę do E.R.M., idę na spacer, gimnastyka intensywna. – Gimnastyka powinna być chwilą skupienia się i samotności; czymś co mi daje możliwość ucieknięcia od nigrów i chandry. Kolacja z drjanem, który mi opowiada des anecdotes imbeciles & peu interessantes [...] [anegdoty idiotyczne i mało interesujące [...]].<sup>2</sup>

Podobne opowieści na temat terenu i samych badań (Malinowski nie jest tu bynajmniej wyjątkiem) sprawiają, że nawet najbardziej mityczne konceptualizacje terenowych badań etnograficznych stają się niespójne – nie są pozbawione sensu, ale zaczynają wydawać się fragmentaryczne. Trzeba z trudem odszukać poszczególne części, przebrać je i złożyć na nowo tak, aby mogły stać się zrozumiałe z analitycznego punktu widzenia. „Wioski” i „społeczności” zanikają obecnie w wyniku przeobrażeń państw narodowych albo są odrzucane przez antropologów jako wątpliwe projekcje, co sprawia, że nie można już mówić bez zająknięcia o terenie jako miejscu, do którego samotny antropolog jedzie, aby poddać się swoim rytuałom przejścia. Niniejszy artykuł przedstawia „teren” jako niemal przypadkowy zbiór stanowisk, który nabiera spójności w samym procesie badawczym. Jest on deterytorializowany, a następnie reterytorializowany w toku badań. Proces ten wymaga oczywiście intensywnego przemieszczania się, zarówno między fizycznymi lokalizacjami położonymi w różnej odległości, jak też pomiędzy stanowiskami ideologicznymi lub, jak je określam, ramami odniesienia. Śledzenie tego ruchu i zrozumienie relacji między poszczególnymi stanowiskami, własną pozycją w ramach każdego z nich oraz wymaganiami, jakie stawia się wobec etnografa to – według mnie – środki, za pomocą których konstruowany jest jednocześnie teren oraz przedmiot badań, które znajdą się potem w centrum etnograficznej uwagi.

Opowieści Malinowskiego sugerują również, że powyższe właściwości terenu etnograficznego nie są niczym nowym – uważam jednak, że zdetytorializowanie terenu jest przejściowe, a wyzwania jakie stawia ono przed etnografią mają istotny wpływ na to, jak antropologowie mogą się w tym terenie poruszać. Chciałabym to wyjaśnić, odwołując się do moich ostatnich badań etnograficznych, które

---

<sup>2</sup> B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i opracowanie Grażyna Kubica, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2002, s. 548.

prowadziłam w ramach projektu „konsultacji społecznych” finansowanego przez Narodowy Instytut Zdrowia/Narodowy Instytut Badań nad Genomem Ludzkim (*National Institute of Health/National Human Genome Research Institute*<sup>3</sup>), który miał na celu zbadać „stosunek społeczności hinduskiej i hinduistycznej w Houston do badań nad zmiennością genetyczną”. Będę go nazywać dalej projektem ELSI-HapMap, gdzie ELSI jest skrótem określenia „etyczne, prawne i społeczne kwestie w genetyce” (*Ethical, Legal, and Social Issues in Genetics*). Rola, która przypadła mi w tym projekcie, mimo pewnej elastyczności i miejsca na innowację, była w dużej mierze z góry zdefiniowana, a mianowicie moja specjalizacja indologiczna miała zostać wykorzystana w ramach inicjatywy bioetycznej. Był to typowy projekt z zakresu antropologii miejskiej – Houston jest ogromną, rozrastającą się metropolią, w której żyje duża i zróżnicowana społeczność hinduska, a same badania miały mieć charakter interdyscyplinarny i opierać się na współpracy. W konsekwencji, teren badań był więc zbiorem ludzi, instytucji, interesów, ideologii, wątpliwości, lokalizacji i specjalizacji, które na siebie wzajemnie oddziaływały wprowadzając badacza w oszołomienie. Praca w tym terenie wymagała więc połączenia wszystkich perspektyw za pomocą przepisanych środków opierających się na współpracy, tak aby zrealizować podstawowy cel – „zrozumieć stosunek społeczności hinduskiej i hinduistycznej do badań nad zmiennością genetyczną”. Zdanie to było jednocześnie kryształowo jasne i frustrująco nieprzeniknione.

Niniejszy artykuł przedstawia rozwój tego projektu z naciskiem na fragmentaryczny charakter terenu i badań terenowych, które wymagają szczególnego rodzaju współpracy. Odwołuje się ona do dawnych modeli „badań społecznościowych” oraz uruchamia „klasyczne” metody praktyki etnograficznej. Współpraca jest w tym kontekście zarówno cenną możliwością, jak i ograniczeniem, ale moim zdaniem stanowi mimo wszystko główny środek, który nadaje mocno zdetyerializowanemu i rozczłonkowanemu terenowi nową (rizonomiczną) spójność oraz pozwala zdefiniować nowe przedmioty badań etnograficznych. Etnograficzna „metoda” rodzi się w szczelinach rozbitego terenu i jest produktem powiązanych ze sobą oczekiwań, stawianych przez antropologię i wobec antropologii. Tematem tego artykułu jest właśnie wyłanianie się takiej metody i przedmiotów jej badań z terenu, który spajają mechanizmy współpracy.

## Wyznaczony teren badań

Zadania projektu ELSI-HapMap, tak jak często mówiłam to społeczności hinduskiej w Houston, były dość proste. Narodowy Instytut Zdrowia zamierzał pobrać próbki krwi od stu czterdziestu Hindusów z regionu Gudżarati, aby dodać nowe dane do istniejącej już mapy haplotypów, która stanowi katalog zmienności genetycznej człowieka<sup>4</sup>. Pierwotna „HapMap” składała się z czterech grup próbek zebranych zagranicą

<sup>3</sup> W artykule będą używane akronimy angielskich nazw instytucji i projektów (przypis tłumacza).

<sup>4</sup> Międzynarodowy Projekt HapMap ([www.hapmap.org](http://www.hapmap.org)) opiera się na współpracy naukowców z Japonii, Chin, Nigerii, Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych i rozpoczął się w 2002 roku. Jego celem jest stworzenie mapy haplotypów ludzkiego genomu,

i oznaczonych według pochodzenia: plemię Yoruba z Ibadan w Nigerii, Japończycy w Tokio, Chińczycy Han w Pekinie oraz CEPH (mieszkańcy Utah, którzy posiadają przodków w północnej i zachodniej Europie). Do czterech pierwotnych grup miała zostać dołączona dłuższa lista obejmująca próbki od Afroamerykanów z Oklahomy, plemienia Luhya z Webuye w Kenii, meksykańskich populacji z Los Angeles, Chińczyków z Denver w stanie Colorado, Toskańczyków z Sesto Fiorentino we Włoszech i wreszcie Hindusów z Gudżarati w Houston. Relacje między różnymi etapami zbierania próbek w projekcie „HapMap” nigdy nie były do końca zanalizowane. Projekt miał być ukończony w październiku 2005 roku, a dane pochodzące od Hindusów z Gudżarati, które w tym czasie nie zostały jeszcze zebrane, miały być w najlepszym razie suplementem do ukończonej HapMap. Projekt w Houston tak naprawdę skorzystał z tego, że był ostatni w kolejce, gdyż prośba o udostępnienie próbek krwi mogła być poprzedzona dwuletnimi badaniami etnograficznymi, co było niespotykane w przypadku innych projektów, gdzie szybki czas zebrania próbek był wartością nadrzędną.

Jakie były założenia przewidzianych w projekcie badań etnograficznych? Ich cel wydawał się jasny, gdyż projekt obejmował konsultacje społeczne. Mieliśmy poddać populację hinduską w Houston badaniom etnograficznym dotyczącym kwestii ich uczestnictwa w HapMap. Badania te obejmowały rozumienie przez tę społeczność genetyki, jej zainteresowanie badaniami medycznymi, decyzję co do uczestniczenia (lub nie) w projekcie, przygotowanie „kulturowo dostosowanych” oświadczeń o wyrażeniu zgody oraz zrozumienie oczekiwań tej społeczności względem ewentualnych korzyści, których mogła się spodziewać w zamian za udostępnienie próbek krwi. Narodowy Instytut Zdrowia (NIH/NHGRI) wspierał tak szeroko zakrojone konsultacje społeczne z uwagi na wcześniejsze kontrowersje wokół badań genetycznych, którym poświęcę nieco więcej miejsca później. Konsultacje społeczne miały więc zapobiec podobnym sporom, które podkopywały wcześniej inicjatywy obejmujące pobieranie próbek krwi, z których najbardziej znany był Projekt Badania Genomu Ludzkiego (*Human Genome Diversity Project*). HapMap był bezpośrednim kontynuatorem tego niesławnego projektu, w związku z czym mocno podkreślał, że jest inicjatywą ELSI, a więc skupia się przede wszystkim na kwestiach etycznych, prawnych i społecznych w badaniach genetycznych; nie zakłada jednogłośniego poparcia populacji oraz nie

---

która posłuży do opisanego wzorów zmienności sekwencji ludzkiego DNA. Różnice w indywidualnych sekwencjach DNA są nazywane polimorfizmami pojedynczego nukleotydu (*single nucleotide polymorphisms*). Zestaw położonych obok siebie w jednym chromosomie polimorfizmów pojedynczego nukleotydu (PPN) jest przekazywany w postaci grup alleli, a wzór bloku sprzężonych ze sobą alleli jest nazywany haplotypem. Blok haplotypowy może zawierać dużą liczbę PPN, ale tylko kilka „oznaczonych PPN” jest potrzebnych do rozpoznania haplotypów w bloku. W ten sposób można ograniczyć liczbę PPN potrzebnych do zbadania całego genomu z dziesięciu milionów zwykłych PPN do pięciuset tysięcy „oznaczonych PPN”. Dzięki temu skanowanie genomu w poszukiwaniu genów wywołujących określone choroby będzie mniej kosztowne i bardziej efektywne. Międzynarodowy Projekt Hap-Map nie zamierzał badać korelacji zmienności genetycznej i chorób. Ma być jedynie źródłem informacji na temat zmienności, które może być udostępnione innym badaczom zainteresowanym prowadzeniem badań nad określonymi chorobami. Wszystkie próbki są przechowywane i udostępniane w Coriell Institute w Camden w stanie New Jersey.

zamierza prowadzić badań nad próbkami krwi bez wyraźnej zgody danej społeczności. Kwestia w jaki sposób „zgoda” ta ma być rozumiana, negocjowana i dokumentowana pozostawała otwarta<sup>5</sup>. Projekt nie dotyczył więc spraw, które miałyby coś wspólnego ze specyfiką kultury hinduskiej, ale zawsze istniała możliwość pojawienia się kontrowersji oraz obawa, że badania mogą wymknąć się spod kontroli, jeśli nie będziemy stosować się do procedur i zadawać odpowiednich pytań. Zadania, które przeprowadzaliśmy pod czujnym okiem niezależnych komisji etycznych (*institutional review boards*), kolegów oraz współpracowników, niewiele różniły się więc od analizy ryzyka i oceny systemu ratowniczego.

W tym miejscu dochodzi do głosu to, co nazywamy „Kulturą” przez duże „K”: Kulturą chińską, meksykańską, masajską, hinduską, „Kulturą” określonego „Narodu”. Warto zauważyć, że nie wszystkie projekty konsultacji społecznych w ramach HapMap przewidywały udział antropologów i nie wszystkie kładły nacisk na badania etnograficzne, niemniej jednak HapMap był projektem dotyczącym „Kultury”. Pojęcie „Kultury” było mi jednocześnie dobrze znane i zadziwiająco obce. Uznawałam ją, rzecz jasna, za właściwy przedmiot badań etnograficznych – źródło fascynacji, linię podziałów, zamknięty teren, który należało wielbić, kontemplować, opisywać i zdobywać. W ramach projektu ELSI, „Kultura” stawała się przedmiotem operacjonalizacji i narzędziem etyki proceduralnej w badaniach genetycznych<sup>6</sup>. Ja natomiast zostałam zatrudniona nie jako niezależny obserwator, ale osoba, która miała ułatwić przebieg całego procesu. Miałam badać kulturę po to, aby mogła ona stać się „koniem pociągowym” bioetyki, na czym mieli w założeniu projektu skorzystać zarówno członkowie (mojej) społeczności, jak i inni badacze. W dalszej części powiem więcej o mojej pozycji wobec tych grup oraz o ich specyficznych interesach, na razie chciałam jedynie podkreślić, że projekt ELSI-HapMap wyznaczył mi swoistą rolę w operacjonalizacji kultury. Niczym tłumacz miałam sprawić, że przekonania hinduskiej populacji staną się użyteczne dla etyki, czyli na przykład, znajdują odzwierciedlenie w oświadczeniach o wyrażeniu zgody na pobranie próbek, które będą przygotowane tak, aby w „odpowiedni” sposób informowały uczestników i nie urażały ich kulturowych uczuć w toku badań. Przypisano mi więc rolę pośrednika kulturowego w łańcuchu transakcyjnym, który prowadził od tak zwanej „społeczności” do tak zwanej „genetyki”<sup>7</sup>. Była to z pewnością całkowicie nowa rola i oczekiwano ode mnie, że wykorzystam kulturę (i moją specjalizację kulturową) w „słusznym” celu oraz zaprzęgnę swoją akademicką pozycję specjalisty regionu na rzecz mojej społeczności. Fakt, że byłam Hinduską nie był tu przypadkowy. Przeciwnie, miało to bardzo precyzyjną

<sup>5</sup> Patrz: M.W. Foster, A.J. Eisenbraun, T.H. Carter, *Communal Discourse as a Supplement to Informed Consent for Genetic Research*, „Nature Genetics” 1997, nr 17, s. 277–279; E.T. Juengst, *What ‘Community Review’ Can and Cannot Do*, „Journal of Law, Medicine, and Ethics” 2000, nr 28 (1), s. 52–54; R.R. Sharp, M. Foster, *Involving Study Populations in the Review of Genetic Research*, „Journal of Law, Medicine, and Ethics” 2000, nr 28, s. 41–51.

<sup>6</sup> C. Kelty, *Punt to Culture*, „Anthropological Quarterly” 2004, nr 77 (3), s. 547–558.

<sup>7</sup> Była to nie tylko moja rola. Wszyscy zatrudnieni w badaniach ELSI-HapMap w Houston pełnili rolę pośredników w mniejszym lub większym stopniu. Sugeruję jednak, że moje „etniczne pochodzenie” miało wpływ na dyskomfort i zobowiązania, które odróżniały mnie od innych badaczy w grupie.

wartość użytkową – moje (zakładane) związki z „kulturą” oraz „społecznością”, a także pozycja antropologa pochodzenia hinduskiego wpłynęły w ruch klasyczne przedmioty badań etnograficznych, tym razem nie na rzecz abstrakcyjnego rozumienia kultury, ale na rzecz konkretnych interesów projektu ELSI.

Mówiąc w skrócie, zastany teren przemienił mnie oraz wszystkich innych badaczy w wytwórców kultury, których pracę chętnie zanalizowałabym w innych okolicznościach<sup>8</sup>. Jak inaczej moglibyśmy zainteresować ludzi badaniami genetycznymi (a szczególnie naszym projektem), przygotować materiały edukacyjne lub po prostu informować społeczność o projekcie? Jak moglibyśmy prowadzić punkty informacyjne w czasie wydarzeń społecznościowych, rekrutować wolontariuszy, którzy wezmą udział w wywiadach i dyskusjach grupowych, gdybyśmy nie potrafili pokazać, że nasz projekt jest godny wysiłku? Mogłam wybierać między autentycznym zaangażowaniem a nieszczerością, ale żaden wybór nie zapewniał mi komfortu. Musiałabym albo całkowicie utożsamić się z projektem ELSI lub zwrócić przeciwko niemu albo zignorować moją zawodową przynależność i zobowiązania. Przyjmowałam do siebie krytyczne uwagi kolegów, którzy lekceważąco wypowiadali się o HapMap jako kontynuatorze projektu HGDP i bardzo mocno oddziaływała na mnie atmosfera głębokiego sceptycyzmu, który dominował wśród wielu (choć nie wszystkich) naukowców zaangażowanych w społeczne/etnograficzne badania dotyczące nauk ścisłych. Prawdziwie etyczną postawą wobec genomiki był według nich sceptycyzm i zdystansowana krytyka. Kelty odnotowuje pewną skłonność antropologów do stawania z boku oraz ich deklarowaną niechęć do „przyłączania się i stawania częścią terenu” po to, aby utrzymać „krytyczny dystans”<sup>9</sup>. Zdarzało mi się zauważyć ulgę, jaką odczuwają antropolodzy, spotykając innych antropologów na spotkaniach członków naszego projektu lub innych interdyscyplinarnych zlotach, jak gdyby byli dawno niewidzianymi towarzyszami z obwarowanego pola walki i jak gdyby etykieta „antropologa” miała usunąć wszystkie interdyscyplinarne różnice w postawie badawczej i wykształceniu. Te wszystkie opory miały wpływ na kształtowanie się możliwości i ograniczeń współpracy, a sceptycyzm z góry przekreślał nadzieje na „przyjaźń z naukami ścisłymi”, zgodnie z przekonaniem, że nauki ścisłe tylko w niewielkim stopniu i troszczą się o przedmioty badań etnograficznych<sup>10</sup>.

Nasza własna nieufność jako naukowców zaangażowanych do badań ELSI-HapMap nie powinna być lekceważona. Nasz projekt był podporządkowany temu, co Mike Fortun nazwał „etyką podejrzliwości”<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> W czerwcu 2006 roku, Jenny Reardon przeprowadziła z każdym z nas wywiad w ramach swojego własnego projektu badawczego finansowanego przez NIH zatytułowanego *Paradoksy uczestnictwa: status „grup” w liberalnych demokracjach w epoce genomiki*.

<sup>9</sup> C. Kelty, *Collaboration, Coordination, and Composition: Fieldwork after the Internet*, [w:] J.D. Faubion, G.E. Marcus (red.), *Fieldwork Is Not What It Used To Be: Anthropology's Culture of Method in Transition*, Ithaca: Cornell University Press, 2009.

<sup>10</sup> K. Fortun, M. Fortun, *Scientific Imaginaries and Ethical Plateaus, Contemporary U.S. Toxicology*, „American Anthropologist” 2005, nr 107 (1), s. 50–51.

<sup>11</sup> M. Fortun, *For an Ethics of Promising, or: A Few Kind Words about James Watson*, „New Genetics and Society” 2005, nr 24 (2), s. 157–173.

Z góry zakładaliśmy, że wszystko może źle się skończyć, szczególnie gdy jest w to zamieszana genetyka. Stało się to rzeczywiście obawą całej grupy badawczej. Podkreślaliśmy od samego początku, że etap pobierania próbek nie może rozpocząć się bez aktywnego zaangażowania i poparcia społeczności. W naszych prezentacjach, które przedstawialiśmy na corocznych warsztatach NIH/NHGRI dotyczących konsultacji społecznych, staraliśmy się przede wszystkim powiedzieć, jakich obaw i jakiego ryzyka nie zaobserwowaliśmy w hinduskiej społeczności w Houston. To, co zaobserwowaliśmy uznaliśmy wręcz za „rozczarowujące”, jak wyraziła się kiedyś moja asystentka Corrie Manigoled, a był to po prostu szacunek dla wiedzy naukowej, który w innym kontekście uznalibyśmy z zadowoleniem za potwierdzenie „czystej”, niepodlegającej operacjonalizacji wiedzy o kulturze. Przyjmowanie zaangażowanego stanowiska w ramach projektu ELSI-HapMap zamiast utrzymywania dystansu wiązało się z dużym ryzykiem. Teren naszych badań, a my wraz z nim, był mocno spolaryzowany i działaliśmy pod presją zarzutów, iż badania ELSI były jedynie posunięciem, które miało za zadanie, jak to zgrzyliwie określił James Watson, „uprzędzić krytyków”<sup>12</sup>. Nasz stosunek do współpracy był więc pełen paradoksów.

Określenie „przyłapaną” w tytule tego artykułu ma więc dwa znaczenia, które odnoszą się jednocześnie do terenu, jak i do jego tworzenia. Chodzi tu o poczucie bycia złapanym w sieć relacji, z którymi wiązały się rozbieżne wymagania, ale także o poczucie bycia przyłapanym z ręką w słoiku z cukierkami, gdy tylko próbowaliśmy sprostać tym wymaganiom, pozwalając najpierw, aby etnografia była narzędziem w cudzych rękach, reprezentując krytykowane interesy, a później starając się wyjaśniać własne działania i współudział w ramach tych samych schematów. Nie chodzi o to, że etnografia jest zawodem ryzykownym, ale o to, że wyznaczony teren badań ustawił mnie w dwóch różnych pozycjach, nie dając mi przy tym zbyt wiele wolnej przestrzeni. Z jednej strony, znalazłam się w społeczności badawczej, w której skład wchodził bioetycy, antropologowie fizyczni, genetycy populacyjni, historycy prawa i socjologowie, a z drugiej strony, wśród „społeczności” obejmującej różne religijno-kulturalne organizacje oraz, rzecz jasna, ludzi, którzy tymi organizacjami kierowali z całą ich różnorodnością zawodową i osobistą. Znalazienie sposobu na poruszanie się między tak nieprecyzyjnie zdefiniowanymi „grupami” było dla mnie, jako Hinduski i indolog, dużo trudniejsze, niż w przypadku moich kolegów, a poczucie sprzecznych zobowiązań wobec różnych interesów (po jednej i po drugiej stronie) stało się bardzo wyczerpujące w sensie zawodowym i osobistym. Często marzyłam o ananasach, herbacie i gimnastyce Malinowskiego, a także o innych sposobach ucieczki.

## Współpraca jako metoda

Wyraźny dyskomfort spowodowany moją szczególną pozycją w terenie wyczuł mi na pewną cechę samego terenu badań, a mianowicie jego rozczłonkowanie. Teren był przytłaczającym zbiorem

<sup>12</sup> Cyt. za: J. Weiner, *Time, Love, Memory: A Great Biologist and His Quest for the Origins of Behavior*. New York: Vintage Books. 2000, s. 169.



elementów – miejsc, pozycji, zobowiązań – niepowiązanych ze sobą i domagających się etnograficznego ugruntowania. Spotkałam się z podobnym terenem we wcześniejszym projekcie, który badał sposoby wyrażania przez Hindusów politycznej tożsamości w domach klasy średniej, biurach partii politycznych i medialnych debatach, w których etniczna retoryka napędzała nową krytykę i tożsamość feministyczną w przestrzeni należącej do grup kobiecych i lewicowej polityki w Indiach<sup>13</sup>. Brak określonej pozycji i miejsca były sytuacją komfortową dla mnie jako antropologa wywodzącego się z Indii, hinduizmu, klasy średniej, wyższej kasty, a nawet Hinduski żyjącej poza Indiami (*nonresident Indian*). Przynależność do każdej z tych kategorii wymagała pewnego współudziału z całym etycznym bagażem, który ten współudział ze sobą niesie<sup>14</sup>.

W projekcie ELSI-HapMap również mieliśmy do czynienia z wieloma rodzajami stanowisk, które na siebie oddziałują. W historii badań genetycznych, krytyka pobierania próbek spowodowała ustanowienie szeregu procedur, które na zarzuty i dylematy współudziału odpowiadają metodologią opierającą się na „współpracy” i kształtowaniu badań terenowych. Współpraca nie określa tu możliwości prowadzenia badań z informatorami i rozmówcami<sup>15</sup>, choć nie jest to wykluczone, ale raczej uznanie różnic dyscyplinarnych, specjalizacji i kultur eksperckich, a także praktykę zawodową oraz metodę, która pozwala na badanie problemów usytuowanych na styku nauki, etyki, kultury, prawa, czy religii<sup>16</sup>. Termin

---

<sup>13</sup> D.S. Reddy, *Religious Identity and Political Destiny: Hindutva in the Culture of Ethnicism*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2006.

<sup>14</sup> Etnograficzna literatura dotycząca tych niewygodnych powiązań świadczy o tym, że takie doświadczenia nie są niczym szczególnym. Patrz m.in.: „Science as Culture” z 1998 roku, gościnnie zredagowany przez K. Fortun i T. Cherkasky.

<sup>15</sup> L.E. Lassiter, *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago: University of Chicago Press, 2005; Tenze, *Collaborative Ethnography and Public Anthropology*, „Current Anthropology” 2005, nr 46 (1), s. 83–106.

<sup>16</sup> Nasz pierwotny protokół badań przewidywał współpracę z naszymi rozmówcami poprzez utworzenie tak zwanych „grup roboczych”, niewielkich grup osób zainteresowanych, z którymi ustalilibyśmy szczegóły oświadczeń o wyrażeniu zgody, aby przede wszystkim uwzględniły różnice kulturowe i były wystarczająco komunikatywne. Szybko jednak odkryliśmy, że nasi rozmówcy nie byli zainteresowani prawno-etycznymi sposobami na okazanie zaufania (tym bardziej, że byliśmy powiązani z renomowanymi instytucjami regionalnymi) i byli bardziej zainteresowani społecznymi korzyściami płynącymi z ich udziału w badaniach takich jak ELSI-HapMap. Nasze plany odnośnie działań grup roboczych zbiegły się z serią dyskusji grupowych w konkretnych instytucjach i zgromadziliśmy doradczą grupę społecznościową (*community advisory group*) nieco wcześniej, niż planowaliśmy. Model doradczych grup społecznościowych był oparty na współpracy w mniej czytelny sposób – ich członkowie mieli wyrażać swoje opinie i komentarze lub sprzeciw wobec decyzji, które podejmowaliśmy odnośnie pobierania próbek, czy oznakowywania ich. Stanowił on raczej rodzaj okresowego „przeglądu” z udziałem społeczności, który był przeprowadzany po etapie pobierania próbek. Grupy doradcze były również powołane po to, by utrzymywać kontakt ze „społecznością” i móc informować ją o tym, co dzieje się z próbkami krwi, które zostały dzięki niej zebrane. Nasze ostatnie spotkanie z grupą doradczą miało miejsce w kwietniu 2008 roku, niedługo po oficjalnym zakończeniu projektu. Sukces tego modelu współpracy był nie tylko osiągnięciem samym w sobie, ale również pozwolił na ustanowieniu zasad etycznych projektu ELSI-HapMap. Pozostając w kontakcie z naszymi rozmówcami, pokazaliśmy, że nasz projekt *nie był* „powierzchnowym badaniem”, jak zauważył później jeden z kolegów. Oba modele

„współpraca” nie pojawiał się w naszych wnioskach o granty jako zracjonalizowana strategia badawcza, ani nie jest to uznana „metoda” badań etnograficznych. W okresie prowadzenia naszych badań była to jednak przyjęta strategia przemiany pluralizmu dyscyplinarnego w strategiczne zasoby<sup>17</sup>. Polegała ona na zaprzęgnięciu różnych form ekspertyzy do jednego wózka tak, aby każda z nich mogła ten wózek uciągnąć. Różnice są tutaj istotniejsze niż cechy wspólne, ale muszą one stać się środkiem, który będzie służył wyższemu celowi. Tożsamość badacza terenowego jako osoby nieprzynależącej do żadnej z grup, która była przydatna, kiedy musiałam usytuować się w terenie feministycznego aktywizmu w Indiach oraz polityki religijnej, tutaj okazywała się niepotrzebna, czy wręcz kontrproduktywna. Ważniejsza stawała się specyfika dyscypliny, ocena i waloryzacja różnic pomiędzy dyscyplinami.

Uznanie i ocena różnic dyscyplinarnych oraz niełatwe działanie „w poprzek” dyscyplin (co Fortun i Cherkasky uznają za cechę właściwą współpracy) mają co najmniej jedną metodologiczną konsekwencję, którą chciałabym tutaj podkreślić. Jeśli uznamy antropologię za klucz do „kultury”, a więc tę dyscyplinę, która może być pomostem między naukami społecznymi i biologicznymi za pośrednictwem „etyki”<sup>18</sup>, okaże się, że współpraca między naukami biologicznymi i „humanistycznymi” jest również „antropologią” w tym sensie, że wytwarza pewien rodzaj oczekiwań wobec tego, jak antropologowie *postępują*. Antropologia, jak już podkreślałam, jest odpowiedzialna za operacjonalizację wiedzy o kulturze. W jaki sposób jednak antropologowie powinni zbierać dane, tak aby ich obserwacje zachowały dyscyplinarną wyjątkowość? Nie przez wywiady, które występują również w innych dyscyplinach lub bezpośredni kontakt z ludźmi, ale głównie za pośrednictwem tak zwanej „obserwacji uczestniczącej”. Metoda ta wymaga więcej uzasadnień, niż wyjaśnień. Z pewnością należy określić w jaki sposób dane ilościowe będą wydobywane z „luźnej” naturalistycznej obserwacji? Jak konkretne cele mogą zostać osiągnięte dzięki tak nieprecyzyjnym środkom? Jak poradzić sobie etycznie z brakiem formalnie udokumentowanej zgody na badania? Sama metoda, jako forma „zanurzenia się w kulturze” nie wymaga jednak większych wyjaśnień. W tym kontekście, „obserwacja uczestnicząca” staje się synonimem badań terenowych w antropologii, zwiążym i chwytliwym hasłem, które wyraża wyjątkowość metody etnograficznej i samej antropologii. Staje się ona również (w osobliwy sposób) rodzajem dyscyplinarnej tarczy, znakiem jakości i ezoterycznej nieprzenikalności dyscypliny, która chroni miejsce antropologa przy okrągłym stole, przy którym zasiadają przyzwyczajeni wynagradzani uczestnicy badań ELSI. „Obserwacja uczestnicząca” jest motywem współpracy i jednocześnie środkiem, za pomocą którego etnografia staje się istotna dla zagadnień etyki w nauce. Jeśli współpraca jako metodologia łączy poszczególne dyscypliny w ramach badań ELSI, to dzieje się tak między innymi dzięki temu, że dostarcza trafnych określeń tego, czym etnografia faktycznie jest.

---

współpracy, pierwszy dotyczący społeczności, drugi kolegów, przecinają się w tym miejscu. Stałe konsultacje społeczne, w jakiegokolwiek formie są prowadzone, są odpowiedzią na krytykę ze strony informatorów i kolegów dotyczącą pobierania próbek.

<sup>17</sup> K. Fortun, T. Cherkasky, *Counter-Expertise and the Politics of Collaboration*, „Science as Culture” 1998, nr 7 (2), s. s. 146.

<sup>18</sup> G. Marcus, *Intimate Strangers*...

Powinam dodać, że kilka innych projektów obejmujących konsultacje społeczne przewidywało również w swoich protokołach miejsce na „obserwację uczestniczącą”. Antropologowie, których spotkałam na warsztatach poświęconych konsultacjom społecznym finansowanym przez NIH/NHGRI, zauważyli jednak, że mieliśmy szczęście, posiadając takie wsparcie dla etnograficznych metod w naszej praktyce współpracy. W większości projektów dyskusje grupowe i wywiady były podstawowymi sposobami zbierania danych i oddzielano je od typowo etnograficznych metod badawczych. Szeroko pojęte badania jakościowe były tam uważane za badania etnograficzne, a od etnografów wymagano po prostu, aby sprawnie posługiwali się technikami jakościowymi. Nawet dyskusje grupowe, które są metodą używaną bardziej w badaniach rynkowych, niż w etnografii, stawały się metodą etnograficzną przez połączenie ich z badaniami jakościowymi. Rezultat jednak był taki sam – antropologia i uprawiającą ją badacze dostosowywali się do potrzeb badań i współpracy w ramach projektów ELSI.

Cel naszych badań był jasny. Chcieliśmy zrozumieć postawę danej społeczności wobec genetyki (aby móc zlokalizować ryzyko i potrzeby), wypracować „dostosowane kulturowo” strategie rekrutacyjne, przygotować „dostosowane kulturowo” oświadczenia o wyrażeniu zgody oraz, co najistotniejsze, zebrać sto czterdzieści próbek krwi od populacji hinduskiej z Gudźarati. Mimo tego, że odnosiliśmy się do dobrze zdefiniowanej „kultury” „hinduskiej i hinduistycznej”, rezultaty naszych badań dla NIH/NHGRI są mniej uchwytnie. Antropologia staje się w tym kontekście instrumentem, sposobem na wykorzystanie „kultury” na rzecz (bio)etyki oraz w interesie Nauki. Właśnie jako środek służący nieantropologicznym celom, etnograficzne metody stosowane w terenie z naciskiem na podejście jakościowe są znacznie ważniejsze, niż etnograficzne sposoby analizy, które przecież również nadają tej dyscyplinie wyjątkowość. Kolektywne wypracowywanie metod współpracy na tym etapie badań nie służyło określeniu celów NIH/NHGRI, gdyż dokonały tego już inne projekty oparte na współpracy (takie jak HapMap Consortium). Wypracowywanie metod współpracy służyło raczej stworzeniu środków, dzięki którym te cele zostaną osiągnięte oraz ich implementację z większym lub mniejszym naciskiem na samą etnografię. Antropologia została zredukowana tutaj do swojej pierwotnej fascynacji „kulturą” jako przedmiotem badań i do swoich klasycznych metod, takich jak obserwacja uczestnicząca oraz do nacisku na badania jakościowe. Została ona nie tyle dostosowana do projektu badań ELSI, ile po prostu zredukowana do swojej istoty.

To nie przypadek, że tak osobliwie klasyczne sformułowania jak „kultura” i „obserwacja uczestnicząca” stały się symbolem stawianej na cokołe etnografii w momencie, kiedy „kultura” (jako przedmiot badań) oraz metody terenowe od kilku dekad przechodzą proces dyscyplinarnych przemian. Nie jest też zbiegiem okoliczności, że „kultura” w swoim powiązaniu z narodem jest pojęciem używanym przez projekt HapMap obok kategorii „populacji”, którą Międzynarodowe Konsorcjum HapMap uznało za wartościową naukowo, choć niezbyt precyzyjną kulturowo<sup>19</sup>. Nie chcę przez to krytykować HapMap, staram

---

<sup>19</sup> International HapMap Consortium, *Integrating Ethics and Science in the International HapMap Project*, „Nature Reviews Genetics” 2004, nr 5, s. 469.

się jedynie pokazać, że pewne „niemodne” wyobrażenia o etnografii, o tym „jakimi metodami się już nie posługujemy”, stają się zatwierdzonymi i zalecanymi środkami w kontekście innych zmieniających się równoległe z nimi przedmiotów badań (takich jak genetyka). „Współpraca” jako *modus operandi* takich badań jest nieuchronnie źródłem nierozsądnych oczekiwań względem etnograficznej praktyki. Jednocześnie skutkuje to instrumentalizacją antropologii na potrzeby „światowego zdrowia”, która sama staje się nowym przedmiotem badań etnograficznych<sup>20</sup>. „Współpraca”, podobnie jak kultura, to słowo pojawiające się obecnie wszędzie. Często jest ono „zbyt gładkim i zbyt przyjaznym określeniem ciężaru zobowiązań, konfliktów i kompromisów, które ponoszą antropolodzy poszukujący konceptualnej innowacji”. Współpraca jest także słowem

zbyt słabym, aby opisać splot powiązań, które stały się normą w antropologii kulturowej – powiązania współdziałania, odpowiedzialności, wzajemnego nastawienia, podejrzliwości i paranoi, zobowiązań i zaangażowania, zaufania i władzy, oraz obowiązku wytwarzania miarodajnej wiedzy, która sprostą nie w pełni wyrażonym oczekiwaniom organizacji, instytucji, uniwersytetów, korporacji i rządów<sup>21</sup>.

Jednak to właśnie ten „gładki i przyjazny” aspekt sprawia, że współpraca staje się mocnym narzędziem pomagającym „rozbić problem na mniejsze jednostki”, które torują drogę do „pracy konceptualnej i teoretycznej”<sup>22</sup>. To, czy rzeczywiście konceptualna i teoretyczna praca ma miejsce, lub i czy współpraca sprowadza się po prostu do „koordynacji”, tak jak rozumie to Kelty, to osobne kwestie. W swojej gęstej lub rozrzedzonej formie, współpraca jest starannie zsynchronizowanym narzędziem, którym się obecnie *posługujemy*, a liczne splecione powiązania, które się za nią kryją są świeżym materiałem do oddzielnej etnograficznej refleksji (czego przykładem jest oczywiście niniejszy artykuł). Konceptualne i metodologiczne narzędzia, które taka współpraca wykorzystuje mogą być przestarzałe, niemodne, lub słabe z czysto etnograficznego punktu widzenia, są jednak nadal przydatne z punktu widzenia interdyscyplinarnych zadań, jakie stawia przed nią ELSI-HapMap. Projekty takie jak ELSI-HapMap są nowym przedmiotem badań etnograficznych. Na początku badań poradzono mi i Jennifer Hamilton (która, z wyjątkiem ostatniego roku, była managerem badań przez cały okres trwania projektu), żebyśmy „obserwowały, jak projekt będzie się rozwijał”. Innymi słowy, nasze zaangażowanie w projekt było cenne ze względu na fakt, że mogłyśmy stać się świadkami tego, w jaki sposób funkcjonuje nauka, bioetyka, a nawet kultura. Operacjonalizacja starszych metod etnograficznych zaprowadziła nas na zupełnie nowy obszar etnografii.

Na czym polegała moja praca poza operacjonalizacją wiedzy etnograficznej? Co oznacza stwierdzenie, że projekt HapMap sam stał się przedmiotem badań sprawnie opisywanym przez starsze pojęcia

<sup>20</sup>» Tamże, s. 474.

<sup>21</sup>» C. Kelty, *Collaboration, Coordination, and Composition...*

<sup>22</sup>» Tamże.

etnograficzne? Kiedy jako doktorantka pisałam wnioski o granty na realizację badań, nauczyłam się odpowiadać na takie pytania na samym początku. W tym wypadku jednak dokumenty projektowe określały cele NIH, które stały się moimi celami na najbliższe cztery lata. Wypracowanie niezależnych, etnograficznych celów było jednak oddzielnym zadaniem. Cele i metody były dobrze zdefiniowane, jednak moje własne zadania pozostawały raczej mgliste i niejasne. Mój uniwersytecki dziekan, który szybko zrozumiał ten problem, spytał mnie, czy moje badania w ramach „HapMap” można rzeczywiście nazwać „badaniami”, które przyniosą mi naukowe zyski i czy ich wyniki będzie można opublikować? Zgodnie z jego radą założyłam, że muszę przede wszystkim przyjąć odpowiednią pozycję, znaleźć dostęp do terenu, który dostarczy mi odpowiednich wyników badań. Jak wyglądał ten teren i co chciałam w nim badać? Zanim zadam te pytania, muszę najpierw przedstawić przedmiot moich badań czyli „społeczność” oraz drugi sposób współpracy, który również pozwala zrozumieć rozczłonkowany teren i jego elementy.

### **„Konsultacje społeczne” jako współpraca**

Podobnie jak „kultura”, pojęcie „społeczności” było mi również jednocześnie dobrze znane oraz zadziwiająco obce. Z jednej strony, był to spójny przedmiot badań, który stanowił moją etnograficzną specjalizację, z drugiej strony miałam do czynienia z rozproszoną i różnorodną populacją w Houston, „nęćącą fikcją językową”, pełną nieuchwytnych odniesień<sup>23</sup>. Relacje między badaczami a „społecznością” były określane przez metodologię „konsultacji społecznych”. Należało konsultować się z daną społecznością i włączać ją do spraw związanych z genetyką, aby móc zrozumieć ryzyko, możliwe szkody oraz oczekiwania danej populacji względem korzyści, które może odnieść z udostępnienia próbek krwi. Mieliśmy zająć się następującymi sprawami: (1) ustanowić „społecznościową grupę doradczą” lub inną strukturę, która byłaby łącznikiem między społecznością a grupą badaczy. Kto wypowiada się w imieniu hinduskiej populacji? Gdzie znajdują się centra decyzyjne? Jak stanowisko centrów decyzyjnych jest wyrażane? Ponadto, aby móc ocenić korzyści i ryzyko, musieliśmy zrozumieć: (2) Jakie były oczekiwania badaczy odnośnie całego procesu pobierania próbek? „Społeczność”, która była już z pewnością w pełni zrozumiała dla antropologów, szczególnie hinduskiego pochodzenia, miała stać się teraz sterowanym pojęciem na usługach etyki w projekcie ELSI.

Metoda „konsultacji społecznych” zyskała na znaczeniu jako odpowiedź na potrzebę uznania kolektywnego samostanowienia i tożsamości, które „zmieniały kontekst i istotę badań nad genetyką populacyjną” i w ten sposób pomagały określić, co oznacza w praktyce „prowadzenie badań w oparciu zasady etyczne”<sup>24</sup>. Konsultacje społeczne mają tak naprawdę jedną podstawową przesłankę – to społeczność decyduje o własnej przyszłości i tym, kto ją reprezentuje i dlatego powinna być świadoma

<sup>23</sup> J. Comaroff, *The End of History, Again? Pursuing the Past in the Postcolony*, [w:] A. Loomba, S. Kaul, M. Bunzl, A. Burton, J. Esty (red.), *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham, NC: Duke University Press, 2005, s. 127.

<sup>24</sup> P. Brodwin, 'Bioethics in Action' and Human Population Genetics Research, „Culture, Medicine, and Psychiatry” 2005, nr 29, s. 148.

i zaangażowana w badania, które jej dotyczą. Ta przesłanka zrodziła się z wcześniejszych kontaktów między społecznościami i badaczami, ale upowszechniła się w burzliwym kontekście projektu zmienności ludzkiego genomu (*Human Genome Diversity Project*), międzynarodowej inicjatywy pobierania próbek krwi od lokalnych populacji w celu zrozumienia ludzkiej ewolucji. Grupy wyselekcjonowane do badania ostro krytykowały projekt jako przykład „biopiractwa” i „biokolonializmu”, domagając się udziału w przygotowywaniu kalendarza badań, interpretacji faktów oraz prawa do (finansowych) korzyści z uczestnictwa w projekcie. Druzgocąca krytyka projektu HGDP, który nie uznawał praw społeczności, przyczyniła się, jak to zauważył Paul Brodwin, do określenia genetyki populacyjnej jako kwestii „politycznie delikatnej”<sup>25</sup>. Chcę w związku z tym podkreślić, że „konsultacje społeczne” były odpowiedzią na pogłębiające się przekonanie, że prowadzimy badania „politycznie delikatne”.

Idea kontroli społecznościowej – wraz z wcześniejszym pojęciem „społeczności” oraz przesłankami kontroli – pojawiła w ramach projektu ELSI w Houston, aby upредить ataki polityczne. Zdefiniowała ona charakter kontaktów, które miałam nawiązać ze społecznością hinduską w Houston oraz zdeterminowała rodzaj pytań, które należało jej postawić. Konsultacje społeczne mają charakter przedstawicielski, co oznacza, że uczestnicy powinni utożsamiać się z zasadami reprezentacji oraz z faktem, że niektóre grupy lub kultury i genetyczne populacje, a także pewne poglądy były dotychczas niewystarczająco reprezentowane i że nasze wysiłki są odpowiedzią na te historyczne różnice. Konsultacje społeczne wiążą się więc z założeniem, że dana społeczność postrzega się jako politycznie słaba<sup>26</sup>. Etyka pozwala pogodzić ze sobą słabość społeczności badaczy oraz społeczności badanych: „powiedz mi, gdzie zaczynają się twoje prawa, a powiem ci, gdzie kończą się moje”, można by powiedzieć, trawestując znane przysłowie. Taki model etyki uwarunkowany jest nie tylko kulturowo i historycznie, ale również proceduralnie. Wszystkie nasze decyzje były rozpatrywane przez niezależne komisje etyczne. Musieliśmy bezustannie wyjaśniać zasady poufności i udzielania zgody, podpisywać papiery, przygotowywać dokumentację począwszy od protokołów przebiegu spotkań, aż do dokładnych danych ilościowych dotyczących „obserwacji uczestniczącej”. Trzeba było podjąć decyzję od kogo będziemy pobierać próbki – wyłącznie od Hindusów mieszkających w Houston, którzy wzięli udział w konsultacjach, czy również od Hindusów odwiedzających miasto z okazji kongresu regionalnego, którzy nie wiedzieli nic o zaangażowaniu hinduskiej społeczności w nasze badania? Czy takie rozróżnienia są istotne? Przez cały proces badawczy prowadziła nas infrastruktura etyczna jako podstawa konsultacji społecznych wynikających z poczucia poruszania się w kwestiach politycznie delikatnych.

Osoby, które spotkałam w toku badań z reguły nie były zaznajomione z powyższym kontekstem i poświęcały mu niewiele uwagi. Jedyne ci, którzy zajmowali się zawodowo kwestiami zdrowia i nierówności między różnymi grupami rasowymi i etnicznymi w Houston chętnie utożsamiali się z przesłankami

<sup>25</sup> » Tamże, s. 148 i 169.

<sup>26</sup> » Jednak nie zbyt słaba: rdzenni Amerykanie celowo nie zostali wybrani do udziału w projekcie ze względu na ich miazdzącą krytykę poprzedniego projektu HGDP (*International HapMap Consortium*).

naszycy badań. Wszyscy inni nie przywiązywali wagi do oświadczeń o wyrażeniu zgody, uważając je za „prawniczy bełkot” lub po prostu za krępujący przymus, w ramach którego musimy działać jako naukowcy. Pytania, które im zadawaliśmy były ważne, jednak wydawały się nieistotne z punktu widzenia „społeczności”, co potwierdziła niechęć niektórych instytucji do wsparcia naszych wysiłków: „nie chodzi o to, że genetyka nie jest ważna” mówiono mi czasem grzecznie, „po prostu nie jesteśmy lekarzami i mamy inne priorytety”<sup>27</sup>.

Z drugiej strony, był również inny model „współpracy”, której domagało się wielu moich rozmówców. Był on wprawdzie mniej steoretyzowany, niż „konsultacje społeczne”, faktem jest jednak, że postawiono przede mną szereg oczekiwań ze względu na moją pozycję w ramach projektu ELSI-HapMap. Oczekiwano zatem, że będę śpiewać w świątyni, pomagać w organizacji targów zdrowotnych oraz wydarzeń społecznościowych (organizowanych w Houston z niestrudzoną regularnością), uczestniczyć w nich, wspierać przeróżne inicjatywy kulturalne oraz lobbować na rzecz wprowadzenia kierunku indologicznego na uniwersytecie (otrzymałam wzór plakatu, który określał mnie jako jego założyciela). Chodziło więc o współpracę rozumianą jako chęć oddania osobistej przysługi i zaangażowanie w sprawy „społecznościowe”, przy czym „społeczność” nie była tu pojęciem nacechowanym antropologicznie, stanowiła po prostu odniesienie do „Hindusów” jako diaspory w Stanach Zjednoczonych. Potrzeby społeczne tej diaspory nie dotyczyły braku reprezentacji, tym bardziej, że hinduskie instytucje, organizacje i aktywności są wystarczająco upowszechnione. Amerykanie hinduskiego pochodzenia są coraz bardziej widoczni w lokalnej, stanowej, czy nawet narodowej polityce, a wszelkie indeksy rozwoju wskazują na znaczny postęp tej społeczności. Nie mieliśmy więc do czynienia z polityczną, czy kulturową słabością, na której przecież opiera się idea „konsultacji społecznych”. Rysowała się raczej paląca potrzeba utrzymania związków z tradycjami kulturowymi w sytuacji, gdy nowe pokolenia rodzą się i dorastają poza Indiami, a także działań na rzecz tego, by „hinduska kultura” stała się częścią amerykańskiego życia<sup>28</sup>. Moje uczestnictwo w projekcie HapMap zyskało na znaczeniu i wartości, ponieważ wpisywało się w te zada-

---

<sup>27</sup>\* Komentarz „Nie jesteśmy lekarzami” zakłada, że tylko lekarze są zainteresowani wynikami badań genetycznych, co w osobliwy sposób pozostaje w zgodzie z uprzywilejowaniem przez Międzynarodowy Projekt HapMap wyników badań dotyczących kwestii zdrowotnych. Komentarz ten nie bierze pod uwagę Hindusów będących lekarzami w Houston, ani Amerykańskiego Stowarzyszenia Lekarzy Hinduskiego Pochodzenia (AAPI) na szczeblu narodowym. Ma na celu po prostu ucięcie dalszych dyskusji, ale wskazuje również na rozdźwięk między „społecznością” a „badaniami genetycznymi”, które są łączone tylko w kontekście studiów nad zaangażowaniem wspólnotowym.

<sup>28</sup>\* W ostatnich latach miały miejsce regularne występy muzyczne i taneczne przygotowane przez studentów oraz lokalnych artystów w Miller Outdoor Theater w Hermann Park, pomnik Gandhiego góruje nad kuriozalnym zbiorem popiersi przywódców z Ameryki Południowej w Rose Garden, a lokalna organizacja Kannada organizuje co roku seminaria we współpracy z Muzeum Sztuk Pięknych w Houston, na które zapraszani są naukowcy z Europy, Indii i Stanów Zjednoczonych. Do tego samego nurtu należy inicjatywa utworzenia programu lub katedry studiów indologicznych na Uniwersytecie w Houston. Byliśmy bardzo chwaleni przez przedstawicieli społeczności za zorganizowanie serii wykładów w Baylor College of Medicine i w szpitalu metodystów na temat etyki nie stosowania przemocy i praktyki medycznej propagowanych przez Gandhiego.

nia: było czymś, co pozwala na rozwój „społeczności”. Przypisana mi pozycja sprawiała, że czułam się tym bardziej w obowiązku, aby ten abstrakcyjny cel realizować.

Jak już wcześniej podkreślałam, korzyść społeczności była uzasadnieniem udziału danej populacji w naszym badaniu, zarówno w części etnograficznej, jak i na etapie pobierania próbek. Innymi słowy, poświęcanie własnego czasu i zgoda na pobranie próbek krwi były równoznaczne z działaniem na rzecz własnej społeczności<sup>29</sup>. Oczywiście znaczenie tych kwestii uświadomiło mi różnice między zachodzącymi na siebie modelami współpracy – pierwszy wiązał się z „płatnym pełnomocnictwem” (które po upływie czterech lat przestałoby istnieć), drugi z całkowicie dobrowolnym etycznym zobowiązaniem wobec społeczności; pierwszy był zakorzeniony w historii kontrowersji naukowych, drugi w nakazach diaspory; pierwszy wynikał z proceduralnej etyki projektu ELSI, drugi z etycznych zobowiązań, których ELSI było zupełnie nieświadome. Oba rodzaje współpracy opierały się na pojęciach „kultury” i „społeczności”, ale ich cele stały ze sobą w sprzeczności. Byłam świadoma istnienia dwóch przeciwstawnych modeli współpracy, ale byłam również między nimi uwięziona. Oczekiwano, że będę poświęcać mój czas i energię na kwestie wybiegające poza moje zawodowe, płatne obowiązki, których projekt ELSI nie uwzględniał i które były związane ze społecznością hinduską. Moja społeczność, z którą się identyfikowałam uważała, że jestem jej częścią, zupełnie nie biorąc pod uwagę faktu, że mój roczny udział w grantie wynosił trzydzieści procent. Przypominano mi natomiast, że ludzie, którzy naprawdę przyczynili się do rozwoju naszej społeczności działali na jej rzecz po zakończeniu dziesięciogodzinnego dnia pracy. Zostałam zatrudniona w projekcie ELSI-HapMap jako indolog właśnie ze względu na moje powiązania ze społecznością hinduską i będąc jedyną osobą hinduskiego pochodzenia w naszej grupie badawczej, czułam się zobowiązana do podtrzymywania tych więzów. Byłam więc przygnieciona oczekiwaniami i wymaganiami, które napływały z obu stron. Obie strony posługiwały się pojęciami „społeczności” i „współpracy”, a także kierowały się założeniem, że antropologia powinna dysponować gotowymi sposobami na ich pogodzenie.

Jakie korzyści z udziału w badaniach genetycznych miała odnieść hinduska społeczność w Houston? Dla nas jako badaczy, moralny obowiązek odwdzięczenia się za udział w badaniach wynikał z naszego stosunku do porażki projektu HGDP, a także szerszych ruchów, które doprowadziły do podpisania deklaracji z Belém, która wprowadziła zasadę sprawiedliwości dystrybutywnej jako podstawę badań zgodnych z zasadami etycznymi<sup>30</sup>. Było dla nas oczywiste, że powinniśmy się odwdzięczyć za poświęcony czas i za udostępnienie próbek krwi, tylko w jaki sposób? Nie pobieraliśmy próbek do użytku komercyjnego, nie było więc możliwości udziału w zyskach, mimo że genetycy mogli mieć do nich prawo. Hindusi w Houston nie potrzebują projektów rozwoju społeczności, społecznościowych toalet czy szkół, potrzebują natomiast wsparcia

<sup>29</sup>» Patr: D.S. Reddy, *Good Gifts for the Common Good: A Story of Blood in the Market of Genetic Research*, „Cultural Anthropology” 2007, nr 22 (3), s. 429–472.

<sup>30</sup>» Nie tylko w badaniach – wystarczy pomyśleć o „społecznej odpowiedzialności korporacji” (*corporate social responsibility*), która staje się główną oznaką kierowania się etyką biznesową przejawiającą się w obietnicy odwdzięczenia się. Retoryką „społecznej odpowiedzialności korporacji” kierują się tak wszechobecne przedsiębiorstwa jak Target i Starbucks.



w tworzeniu powiązań z „kulturą indyjską”, która powinna stać się częścią amerykańskiego życia. Zamiast korzyści finansowych, należało odwdzięczyć się pracą, wysiłkiem, czasem oraz gotowością do deklarowania swoich związków z kulturą społecznościową. Mogłam to zrobić, przedstawiając prezentacje poświęcone genetyce w instytucjach kulturalnych lub wygłaszając wykłady na temat zasad praktyki medycznej propagowanych przez Gandhiego na uniwersytetach i w innych instytucjach badawczych. Jako antropolog hinduskiego pochodzenia rozumiałam, że należy nie tylko opisać, ale również włączyć te potrzeby i priorytety do naszych badań. Z kolei jako indolog z własnymi przekonaniem, nie mogłam sprostać oczekiwaniom, które skupiały się w przeważającej mierze na postaci Gandhiego (podczas gdy ostra krytyka pewnych środowisk umocniła przywiązanie do zaleceń Gandhiego u innych badaczy). Jako naukowiec zatrudniony w ramach ELSI-HapMap rozumiałam, że nie mogę prosić moich kolegów o zaangażowanie, które wykraczałoby poza godziny pracy określone w protokole lub ich trzyletnie pełnomocnictwo przewidziane przez nasz grant. Oczekiwania społeczności znacznie przekroczyły możliwości i warunki, jakie mogły zapewnić nasze badania.

## Podwójne wiązanie

Zdeterioralizowany teren uwikłał mnie w szereg oczekiwań, które ujawniały się na poszczególnych polach oraz nieuniknione zobowiązania wobec różnych grup. Warunki, które stworzył projekt ELSI-HapMap były podobne do klasycznego podwójnego wiązania, w którym moje zobowiązania etnografa wobec badanej przeze mnie społeczności były tak samo istotne, jak moje zobowiązania wobec społeczności hinduskiej, do której należałam. Mimo to, pomysłów na sposoby radzenia sobie z tym podwójnym wiązaniem nie można było znaleźć w środowisku antropologów. Dlaczego? Tu również tu pojawiały się dodatkowe oczekiwania, które trzeba było wziąć pod uwagę.

Przekonanie o „polityczności nauki” stało się aksjomatem w dyskursie nauk społecznych i nazbyt oczywistą konkluzją, która mimo wszystko wciąż napędza „etykę krytyki opozycyjnej”, o której pisał Mike Fortun<sup>31</sup>. Krytyczny etos, który dominował w mojej dyscyplinie miał głęboki wpływ na kierunek moich badań, o czym szybko się przekonałam. Biorąc pod uwagę niezaprzeczalnie polityczny charakter HapMap oraz kontrowersje, które wzbudził poprzedzający go projekt HGDP, jak mogłam go lekceważyć czy odsunąć na bok, mimo całkowicie apolitycznego stosunku społeczności hinduskiej do etyki w genetyce? Co oznaczał mój wybór i jakie było jego racjonalne uzasadnienie? Tak brzmiały pytania, które zadano mi (zupełnie życzliwie) na panelowej prezentacji, którą przedstawiłam jako indolog na spotkaniu Stowarzyszenia Antropologii Kulturowej (*Society for Cultural Anthropology*). Stałam więc przed nowymi oczekiwaniami, które miały wpływ na moje badania i zostały mi narzucone tym razem przez antropologiczne gremium. Wiązały się one, między innymi, z klimatem głębokiego sceptycyzmu wobec nauki i genomiki otaczającego nasz projekt od samego początku i którego nie można było ignorować. Wyrażna „niechęć” towarzysząca licznym

---

<sup>31</sup>» M. Fortun, dz. cyt., s. 161.

publikacjom w dziedzinie nauk społecznych cechowała również reakcję wielu genetyków na analizy, które przedstawiał nasz projekt badawczy. Krytyka była nadrzędnym kontekstem naszych badań, należało więc uznać jej wielorakie formy, nie zakładając jednak, że jest ona jedyną treścią nauk społecznych. W jaki rozsądny sposób odpowiedzieć na frustrację genetyków wobec faktu, że „rasa” jest jednym z centralnym pojęć w dyskursie nauk społecznych? Jak można uniknąć otwartych lub niewyraźnych założeń, z których wynika, że gdyby naukowcy kierujący badaniami genetycznymi byli „bardziej ludzcy, etyczni i odpowiedzialni oraz kierowali się odpowiednimi wartościami, nie byłibyśmy konfrontowani z konsekwencjami, które słusznie ściągają na nas uwagę”<sup>32</sup>. Jak można metodologicznie i konceptualnie zrozumieć fakt domagania się, aby genetycy mieli na względzie ludzi, etykę i odpowiedzialność? Wiązały się z tym antyrasistowskie motywacje twórców projektu HapMap i innych naukowców, co należało wziąć pod uwagę, tak jak to zrobiła Jenny Reardon pisząc o projekcie HGDP<sup>33</sup>, jednak nie tylko jako osobliwość lub pozorną sprzeczność. W końcu, poszukiwałam sposobu na włączenie tak zwanej „emiki” oraz, jak się wydawało, apolitycznego stosunku Hindusów do wartości „nauki” jako takiej i do badań w ramach projektu ELSI HapMap. Jeśli nie wzięłabym tych poglądów pod uwagę, zgodziłabym się z tym, co sugerowali mi moi koledzy antropologowie, a mianowicie, że etnograficzna perspektywa była w najgorszym razie naiwna i niewystarczająco udokumentowana, a w najlepszym – że należy ona do oddzielnego, „kulturowego” dyskursu, którego nie można łączyć z głównymi badaniami. Wszystkie rozwiązania, które wyznaczała wewnątrz dyscyplina krytyka, wydawały się nie do utrzymania, mimo że stanowiły ramy wszystkich badań w projekcie ELSI-HapMap.

Jako mniejsze zło wybrałam moje zobowiązania wobec „społeczności” indologicznej oraz przypisaną mi tożsamość indologa. Kwestia podziału specjalizacji nadal mnie jednak niepokoiła. Teren studiów o nauce i technologii oraz studia o naukach społecznych stały się specjalizacjami działającymi na własnych prawach, gdzie więc wpisywały się w ten intelektualny krajobraz starsze modele „studiów regionalnych”? „Hinduska i hinduistyczna” perspektywa była w ramach projektu ELSI-HapMap interesującym suplementem do roczników bioetycznych, ale tylko jako oddzielny rozdział bez dodatkowej wartości. Zbyt ściśle trzymanie się tożsamości indologa w środowisku nauk społecznych byłoby narażone na takie samo ryzyko – tutaj również moje badania byłyby interesujące dla Hindusów i indologów, ale poza tym kręgiem byłyby uważane co najwyżej za ciekawy rozdział o „kulturze” dodany do roczników o naukach społecznych; kolejny model, który można dodać do istniejących zestawień. W tej walce o własną tożsamość, wyzwaniem było nie tylko manewrowanie wobec ograniczeń narzucanych przez projekt ELSI-HapMap, ale nauczenie się mówienia do różnych grup w ramach dyscypliny antropologicznej, biorąc pod uwagę ich profesjonalne i intelektualne nawyki. Podmiot i przedmiot wymagały integracji, tym bardziej, że projekt ELSI-HapMap połączył je w ramach swoich oczekiwań.

<sup>32</sup>» Tamże, s. 164.

<sup>33</sup>» J. Reardon, *Race to the Finish: Identity and Governance in an Age of Genomics*, Princetown, NJ: Princetown University Press, 2004.

Arthur Kleinman rozróżnił procesy moralne i dyskurs etyczny, gdzie „moralność” odnosi się do praktycznych i konkretnych zobowiązań wobec poszczególnych środowisk społecznych, a „etyczność” do abstrakcyjnej debaty o skodyfikowanych wartościach i przestrzeni samej (bio)etyki<sup>34</sup>. Dla „moralnej” społeczności, której przedstawicielami są Hindusi z Houston, krew jest powszechnie uważana za własność, ale własność łatwo zbywalną, którą można odstąpić na rzecz „wyższego dobra”, które reprezentują badania genetyczne. Dla społeczności naukowców, a w szczególności bioetyków i tych, którzy współpracują przy bioetycznych inicjatywach (w tym antropologów), krew jest abstrakcyjnym, ale etycznym problemem, który wyznacza teren pełen niepokoju, stałego zagrożenia kontrowersjami oraz prawnymi i instytucjonalnymi środkami ochronnymi i zapobiegawczymi. Kleinman proponuje więc, aby „w pełni wykorzystać doświadczenie”, twierdząc, że „troska o dyskurs etyczny przeważa nad zorientowaniem na doświadczenie”, jednak jego własna pozycja badawcza ułatwiała mu takie stwierdzenie<sup>35</sup>. W niniejszym artykule chciałam wykazać, że w przypadku projektu ELSI-HapMap dokonanie tego wyboru było trudniejsze. Fakt, że utożsamialiśmy się z obiema stronami w kwestiach takich jak pobieranie próbek krwi jest najlepszym komentarzem do obecnych problemów antropologii jako dyscypliny. Byliśmy etnografami badającymi zasięg praktycznych i lokalnych związków z konkretnymi środowiskami społecznymi oraz etnografami pracującymi na rusztowaniach projektów bioetycznych (takich jak HapMap), z których widzą abstrakcyjne debaty na temat skodyfikowanych wartości w lokalnych kontekstach. Co więcej, uważam, że jesteśmy uwięzieni między „przedmiotem” a „specjalizacją regionalną”, szczególnie, kiedy jako antropolodzy musimy decydować, w jaki sposób powinniśmy lub nie powinniśmy prowadzić badań. Specjalizacja regionalna jest oczywiście istotna dla etnografii z punktu widzenia zawodowej tożsamości oraz rynku pracy. Niesie ona jednak za sobą ryzyko utknięcia w niszy w czasach, kiedy specjalizacja w ramach etnografii jest wypierana przez zorientowane na przedmiot, interdyscyplinarne podejście w studiach kulturowych, czy naukach społecznych. „Moralne doświadczenie”, o którym mówi Kleinman stoi w centrum lokalnych i kulturowych powiązań, ale jest jednocześnie marginalizowane w ramach dyscypliny w podobny sposób jak „hinduska i hinduistyczna perspektywa” jest marginalizowana w dyskusjach nad bioetyką w badaniach genetycznych. Zmieniając kontekst współpracy, etnografia musi siłą rzeczy radzić sobie ze zmieniającą się wartością swojego przedmiotu badań.

Podwójne wiązanie, poczucie bycia uwięzionym między wieloma sprzecznymi oczekiwaniami, które towarzyszy nie tylko konkretnym projektom, ale badaniom w naukach społecznych jako takim, wydaje się coraz bardziej charakterystyczne dla badań terenowych i coraz mocniej określa parametry kolejnych analiz. To, co nazywamy „etnografią” podlega nieustannej dekonstrukcji oraz rekonstrukcji i w rezultacie staje się nazbyt chronionym lub swobodnie interpretowanym fetyszem. Etnograficzna „wartość” podlega procesowi wiecznego stawania się, odtwarzania i cyrkulacji. Etnografia rodzi się, kiedy badacz przemierza poszczególne stanowiska badawcze

---

<sup>34</sup> » A. Kleinman, *Experience and Its Moral Modes: Culture, Human Conditions, and Disorder*, „Tanner Lectures on Human Values” 1998, [www.tannerlectures.utah.edu/lectures/Kleinman99.pdf](http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/Kleinman99.pdf), s. 363–365.

<sup>35</sup> » Tamże, s. 373.

i konteksty współpracy, które nadają jej znaczenie. Etnograf staje się nie tylko wytwórcą kultury na swoich własnych prawach, ale sama etnografia staje się półproduktem i produktem końcowym jego wysiłków.

## Między opisem gęstym a rozrzedzonym

Półprodukty projektu ELSI-HapMap (komunikaty prasowe, dane statystyczne, streszczenia stanowisk społecznościowych) są oczywiście w pewnym sensie produktami końcowymi, choć nieco innymi od tych, które antropologia wyobrażałaby sobie jako wyniki badań – badań, w których ja i wszyscy inni badacze jesteśmy jednocześnie obserwatorami i przedmiotami obserwacji. Nazwałabym to zjawisko obserwacją uczestniczącą z elementem zemsty. Trzeba stwierdzić, że projekt ELSI-HapMap akceptował w pewnym stopniu metodologiczne „majsterkowanie”. Jako inicjatywa finansowana przez NIH pozwalał on na pewną swobodę, ale i narzucał obowiązki przedstawiania jasnych i precyzyjnych danych, które będą zrozumiałe dla różnorodnych grup odbiorców wśród personelu medycznego i naukowców. Mimo etnograficznej różnorodności i ogólnej przydatności analiz, są to dane niekoniecznie zrozumiałe dla innych grup poza badaczami nauk społecznych. Ma to negatywny wpływ na realizację celów projektu, ale także, i mówię to w duchu współpracy, na rezultat badań etnograficznych jako takich. Metoda kuli śnieżnej czy metoda wielostanowiskowa, która podąża za obiektem, metaforą, wątkiem/opowieścią/alegorią, czy konfliktem są już niekwestionowaną oczywistością w etnograficznych badaniach terenowych. Te same strategie metodologiczne są jednak czerwoną flagą dla odbiorców zorientowanych bardziej pozytywistycznie, do których antropolog powinien mówić z antropologicznej pozycji. Porażka komunikacyjna jest nie tylko porażką współpracy badawczej, ale oznacza również zaprzepaszczenie nadziei na uwolnienie „antropologii” od nadanego jej normatywnego charakteru i umożliwienie powiązania jej z medycznymi lub naukowymi badaniami. Metody używane w projekcie podlegały więc stałej weryfikacji jako środek służący do osiągnięcia celów określonych przez niezależne komisje etyczne, instytucje finansujące, antropologów fizycznych, antropologów medycznych i nas samych. Metoda nie może być tworzona na podstawie „retoryki okoliczności” nie dlatego, że etnografowie mają nieskończone możliwości eksperymentowania, ale dlatego właśnie, że podlega ona powyższym ograniczeniom.

Kwestia metody jest osobnym problemem, który wykracza poza terminy, pełnomocnictwa i regulacje projektu ELSI-HapMap. Gotowe metodologie są tutaj rzadkością, gdyż trudno jest sformułować pytania i metody dla projektu, w którego realizację jesteśmy zaangażowani. George Marcus stwierdzał, iż „w klasycznej etnografii”:

gęsty opis był zaletą, w przeciwieństwie do opisu rozrzedzonego. W wielostanowiskowych badaniach terenowych oczekuje się zarówno jednego, jak i drugiego, a analiza różnic w jakości i intensywności opisu wyników badań terenowych jest jednym z kluczy i objaśniających funkcji analizy etnograficznej. Analiza zmienności opisów gęstych i rozrzedzonych jest jedną z najważniejszych form autorefleksyjności w projektach wielostanowiskowych<sup>36</sup>.

<sup>36</sup>» G. Marcus, *Beyond Malinowski and after Writing Culture: On the Future of Cultural Anthropology and the Predicament of Ethnography*, „The Australian Journal of Anthropology” 2002, nr 13 (2), s. 196.

Ośmielę się dodać, że nie tylko analiza zmienności, ale również (refleksyjne) mechanizmy tropienia opisów gęstych i rozrzedzonych, śledzenie przekształcania się opisów gęstych w opisy rozrzedzone, są kluczem do połączenia fragmentów terenu, który uległ rozczłonkowaniu na dyscypliny. Poruszanie się 'do', 'od' i 'pomiędzy' kontekstami współpracy w badaniach wielostanowiskowych sprawia, że ich znaczenie nie jest ani jednolite ani stałe. Definicja „Kultury” jako „warstwowej hierarchii znaczących struktur, w ramach których drgnienia, mruknięcia i fałszywe mruknięcia, parodie i próby parodii są wytwarzane, postrzegane i interpretowane” musi być przefiltrowana, oczyszczona i dostosowana do projektu HapMap w swojej rozrzedzonej wersji<sup>37</sup>. Mimo to, projekt HapMap jest „gęsty” ze względu na swoje rozumienie „nauki” i „etyki”, które domaga się opracowania dostosowanego do wyników, a więc zdefiniowania nowego podejścia do genetyki populacji i nowych przedmiotów badań etnograficznych. Stanowiska nie są „gęste” lub „rozrzedzone”, ale tworzą znaczenia i domagają się spójności poprzez połączenie podejścia gęstego i rozrzedzonego, tak aby osiągnąć wyznaczone cele.

Poszukuję praktyki, która bierze pod uwagę fakt, że stanowiska terenowe (oraz etnografowie, którzy je napotykają) mogą mieć wielorakie formy. Nawet, kiedy teren ulega rozbiciu na węzły, ścieżki i znaki wskazujące jednocześnie oba kierunki, zachowuje on spójność podobną do stosu odłamków i fragmentów, ale rzadko wydaje się być dla naszych rozmówców logiczną całością. Sarah Strauss w swoich badaniach nad jogą jako zjawiskiem transnarodowym stwierdziła, że mogła napisać tradycyjną monografię etnograficzną, ale gdyby to zrobiła „nie udałoby się jej przedstawić miasta Rishikesh, w sposób, w jaki je doświadczyła i które można poznać tylko w kontekście ruchu i zmiany”<sup>38</sup>. Ma ona oczywiście rację, ale można się zastanawiać, czy jej komentarz mógłby odnosić się także do mieszkańców ashramu i przyjezdnych, którzy przybywają do Rishikesh w innych celach, niż naukowe, w poszukiwaniu miejsca, które trwa i którego spójność jest dla nich ochroną. W swoich własnych badaniach nad kastami musiałam również borykać się z faktem, iż podczas gdy etnograficzna teoria potrafi obecnie przekreślić z łatwością wszelkie esencjalistyczne podejścia, które wydają się zbyt rozrzedzone, te same pomijane określenia są nadal kluczowe dla nowej politycznej tożsamości pariasów<sup>39</sup>. Stałą jest tylko zmienność opisów gęstych i rozrzedzonych występująca jednocześnie z ewolucją potrzeb dotyczących spójności i znaczenia, przynajmniej do następnego przesunięcia do nowej dyscyplinarnej, konceptualnej lub politycznej przestrzeni.

„Czy nie jest to po prostu rozróżnienie między «etyką» i «emiką» w klasycznej teorii antropologicznej?” – takie pytanie zadano mi po mojej prezentacji na spotkaniu Stowarzyszenia Antropologów Kulturowych w 2006 roku (które zorganizowałam wspólnie z Jennifer Hamilton). Odpowiedziałam na nie jako indolog używając różnych rodzajów danych, ale nie wspominałam o zewnętrznym kontekście projektu HapMap. Traktuję to pytanie nie jako zachętę do dokonania wyboru między etyką a emiką, czy między „tradycyjną

<sup>37</sup> C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, s. 7.

<sup>38</sup> S. Strauss, *Locating Yoga: Ethnography and Transnational Practice*, [w:] V. Amit (red.), *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, New York: Routledge, 1999, s. 189.

<sup>39</sup> D.S. Reddy, *The Ethnicity of Caste*...

monografią etnograficzną” i monografią, którą można zrozumieć tylko „w kontekście ruchu i zmiany”, ale raczej jako zachętę do zestawienia tych przeciwstawnych konceptów (zrobiłam to w eseju na temat krwi, opierając się na naszych badaniach w ramach projektu HapMap, co było przedsięwzięciem z konieczności indywidualnym<sup>40</sup>). Jest to trudne zadanie. Jak można połączyć zobowiązania wobec nauki i wartości wiedzy naukowej z piętnującym zarzutem o to, że Hindusi zostali wybrani do udziału w projekcie HapMap dlatego, że nie będą przeciwstawiać się jego celom, po to, aby stworzyć, jak wyraziła się kiedyś Jennifer Hamilton, mapę haplotypową „etycznie uległych”<sup>41</sup>? Jak mogłabym, jako ogniwo łączące społeczność badaczy i społeczność Hindusów, przekazać moim rozmówcom tę opinię lub wziąć ją pod uwagę? Metoda, która wyłoni się z nachodzących na siebie kontekstów współpracy, musi sprostać niełatwemu zadaniu połączenia rozdzielonych i przeciwstawnych terenów współpracy – lub też terenów przeciwstawionych sobie (paradoksalnie) przez sam kontekst współpracy. Jakie stanowiska wymagają uspoźnienia? O jaką spójność chodzi i jak jest ona ustanawiana, „wytwarzana, postrzegana i interpretowana”<sup>42</sup>? W jaki sposób przedmiot i podmiot, temat i specjalizacja oddziałują na siebie i co ich wzajemne oddziaływanie wnosi do analizy?

Wyłania się tu nowy przedmiot badań etnograficznych, a tym przedmiotem jest sam projekt HapMap. Ponadto, różne porządki współpracy na jakich opiera się projekt HapMap (oraz spora liczba innych tego typu projektów) pociągają za sobą zawodowe, osobiste oraz polityczne oczekiwania i zobowiązania. Powinny one zostać przemyślane, gdyż wyznaczają parametry, które ograniczają, ale również określają możliwości etnograficznych metod i analiz. Powinny one być powiązane tak, aby uchwycić „kulturę”, która wydaje się czasem pojęciem niezmiennym, a innym razem uchyla się stałemu definiowaniu.

## Przekodowanie terenu

Powinam w konkluzji wrócić do metafory kłacza, którą dotychczas zaniedbywałam. „Kaźde kłacze”, jak twierdzą Deleuze i Guattari:

zawiera linie segmentacji, według których jest ono stratyfikowane, terytorializowane, organizowane, oznaczane, atrybuowane, etc., ale również linie deterytorializacji, którym ciągle umyka. W kłaczu następuje zerwanie każdorazowo, kiedy linie segmentacji eksplodują na linii ujścia, ale linia należy do kłacza. Linie te nieprzerwanie wzajemnie się do siebie odnoszą<sup>43</sup>.

Współpraca ma moim zdaniem wyraźnie rizomatyczny posmak – zawiera linie segmentacji, które ją określają i stymulują. Opierając się ona i wytwarza teren wielokrotności, ale i zawiera mechanizmy

<sup>40</sup>» Taże, *Good Gifts for the Common Good*...

<sup>41</sup>» Uwaga prywatna.

<sup>42</sup>» C. Geertz, dz. cyt., s. 7.

<sup>43</sup>» G. Deleuze, F. Guattari, *Kłacze*, tłum. Bogdan Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3(36–38), s. 225.

detytorializacji. Jednakże linie ujścia, które istnieją w strukturze kłęba nie zapewniają możliwości ucieczki, które opisywał Malinowski. Przeciwnie, wiążą się one ze sobą, ponieważ należą do kłęba, tak samo jak praktyka współpracy nieuchronnie prowadzi do ponownego zejścia się wektorów kierunkowych. Dualizmy są bez znaczenia, a ponowna stratyfikacja jest nieuchronna.

Wartość metafory kłęba, która zamyka ten artykuł, wynika szczególnie z faktu, że sugeruje, iż teren etnograficzny ma nie tylko rozczłonkowany charakter, ale również, że jest sfragmentaryzowany na poszczególne dyscypliny, które powinny być sukcesywnie łączone w samym procesie współpracy. Teren jest tworzony przy współpracy antropologów, którzy go sobie przywłaszczają, dyskutują o nim lub o niego rywalizują. Pracą „przekodowania” terenu kierują w związku z tym oczekiwania, zobowiązania i parametry powstające w ramach i poza ramami antropologii, w samym procesie współpracy. W przypadku projektu ELSI-HapMap były to etyczne nadużycia, które stały się powodem jego powołania, metodologia i uzasadnienie konsultacji społecznych, nadzór niezależnych komisji etycznych, wymagania stawiane przez antropologię i antropologów, czy kolegów z tej samej oraz z innych dyscyplin. To, ile miejsca pozostaje tu na innowację – a było na nią miejsce w naszym badaniu w związku z obecnością trzech antropologów – zależy od sposobu, w jaki mamy wypełniać funkcję etnografów w ramach projektu ELSI i poza nim, pomijając zadania pozycjonowania, ekspertyzy i inne kwestie zawodowe. Metoda tworzy się w sposób niepełny i niedoskonały w terenie, który jest określony przez te ograniczenia.

Rizomatyczny charakter współpracy jest również widoczny w tym, że nie ma ona ostatecznych wyników. Badania, jakie prowadziliśmy w ramach projektu ELSI-HapMap zwykle kończą się wraz z wyczerpaniem funduszy (mimo, że Coriell Institute, gdzie złożone są zebrane przez nas próbki, przeznaczył pewne środki na utrzymanie kontaktu z grupami doradczymi społeczności) i szybko stają się „wstępnymi danymi” w nowych projektach R01 (chyba najbardziej rozchwytywanej kategorii w ramach grantów NIH) i we wnioskach o finansowanie kierowanych do NIH. Najprawdopodobniej, jak zapewniały ciała doradcze, wszystko zależy od pozycjonowania. Sukces projektu ELSI-HapMap toruje drogę kolejnym badaniom prowadzonym na „biodostępnej” społeczności, jeśli mogą użyć wyrażenia Lawrence Cohen w tym kontekście<sup>44</sup>. Jest to taka społeczność, której członkowie jasno rozumieją, że ich gotowość do wzięcia udziału w badaniach genetycznych stawia ich w strategicznej pozycji, z której mogą obserwować rozwój nauki, zadawać pytania o logikę, która rządzi selekcją próbek oraz o kolejność dalszych badań z użyciem mapy haplotypów. Dostosowanie etyczne, jeśli tak określimy gotowość Hindusów do wzięcia udziału w badaniach, nie wyklucza dalszych pytań i oczekiwań, o czym przekonałam się na spotkaniu doradczej grupy społecznościowej pod koniec kwietnia 2008 roku, czyli krótko po oficjalnym zakończeniu projektu ELSI-HapMap. Operacjonalizacja etnografii pozwoliła na osiągnięcie strategicznej pozycji nie tylko naszej grupie badawczej, ale także tym rozmówcom, którzy się jej domagali (aby prosić o pomoc

---

<sup>44</sup> L. Cohen, *Operability, Bioavailability, and Exception*, [w:] A. Ong, S.J. Collier (red.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005, s. 79–90.

w poszukiwaniu pracy dla bratanków i synów, pisaniu wniosków o granty i prowadzeniu innych badań związanych z HapMap, czy utworzeniu kierunku indologicznego na uniwersytecie). Współpraca odświeżyła przestarzałe antropologiczne ścieżki, dostarczając nowych biodostępnych odbiorców i przedmiotów badań etnograficznych. Współpraca wyznaczyła też teren strategicznych pozycji dla wszystkich, którzy byli w nią zaangażowani. tym sensie, szybkość rozwoju nauki, a w szczególności dyscyplin technicznych takich jak genomika, wraz z ich wymogami odnośnie współpracy, sprawia, że są one ruchomymi celami etnografii, której „nieznośna powolność”, jak się wyraził George Marcus<sup>45</sup> jest tak dojmująca, że katalizująca moc współpracy staje się konieczna, aby mogła ona pozostać przedmiotem zainteresowania. Linie ujęcia są tak liczne, że trzeba za nimi podążać w poprzek terenu rozczłonkowanego na wiele gęstych i rozrzedzonych elementów. Etnograficzna praktyka, która jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem w tym krajobrazie, jest niezmiennie przyłapywana na współpracy.

*Tłumaczenie: Natalia Obukowicz*

### **Deepa S. Reddy**

Jest adiunktem na Uniwersytecie Houston Clear Lake, gdzie wykłada antropologię oraz studia międzykulturowe i gdzie w latach 2002 – 2004 kierowała *Programem Studiów Kobięcych*. Pisała o kontestacji polityki tożsamościowej w Indiach, globalizacji kast poprzez dyskurs rasowy i dyskurs praw człowieka, oraz o tym jak inicjatywy zbierania próbek i rejestracji dawców, tj. projekt HapMap oraz Amerykański Narodowy Program Dawców Szpiku Kostnego (*U.S. National Marrow Donor Program*) ułatwiają rekonceptualizację bioetyki, tożsamości obywatelskiej, a nawet roli rynku w medycynie i genetyce. Jej książka *Religious Identity and Political Destiny* została opublikowana w 2006 roku. Jej obecne zainteresowania badawcze rozciągają się od bio(etyki) w studiach nad człowiekiem i zwierzętami, aż do turystyki medycznej i systemu wprowadzania leków na rynek w Indiach.

---

#### SUMMARY

### **Caught in Collaboration**

This essay is based on ethnographic work conducted as part of a bioethics study and blood sample collection initiative within the International Haplotype Map Project sponsored by the National Institute of Health and the National Human Genome Research Institute. The study entitled „Indian and Hindu Perspectives on Genetic Variation Research” consisted in undertaking community consultations with the

---

<sup>45</sup> G. Marcus, *Ethnography in/of the World System...*



population of Indian Gujaratis in Houston in order to understand community perspectives on genetics, develop „culturally appropriate“ recruitment strategies and consent documents, and, finally, collect blood samples. The article exemplifies how this new kinds of collaboration, in this case with scientists, are shaping anthropological research and fieldwork methods.

**Keywords:** community consultation, collaboration, HapMap project, bioethics, ethnography, fieldwork.

---