

Wojciech Kruszelnicki

"Antropologia jako rodzaj pisarstwa" : krytyka tekstualna a kwestia refleksyjności w antropologii kulturowej

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (125), 140-155

2010

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wojciech KRUSZELNICKI

„Antropologia jako rodzaj pisarstwa”. Krytyka tekstualna a kwestia refleksyjności w antropologii kulturowej

Debata nad znaczeniem tekstu oraz procesu pisania w tworzeniu etnografii przypada głównie na lata 80. XX wieku i stanowi rozwinięcie Geertzowskiego pierwotnie pomysłu patrzenia na etnografię od strony ujawniających się w tekście strategii reprezentowania i „kreowania” inności kulturowej (zob. Geertz 2005, 2000). Ów spory dystans czasowy, dzielący nas od tamtego okresu, nie zmienia jednak faktu, że komentarze do krytyki tekstualnej, pojawiające się nieprzerwanie w latach 80. i do końca lat 90., wciąż w piśmiennictwie antropologicznym znajdują swoje miejsce i dotyczy to nawet najświeższych publikacji teoretycznych ostatniej dekady. To jasne, że w przypadku tego korpusu idei mamy do czynienia z krytyką o arcyważnym dla antropologii kulturowej znaczeniu.

Celem artykułu jest przybliżenie intelektualnych początków „debaty tekstualnej” na polu antropologii kulturowej, następnie zaś próba połączenia powstałych w jej ramach wglądów w proces interpretacji i tekstualnej obróbki danych etnograficznych z ideą antropologicznej refleksyjności pojętej jako badanie dezobiektywizującego wpływu, jaki na etnograficzny opis kultury wywierają takie czynniki, jak historyczność i polityczność podmiotu piszącego, przyjęta przezeń strategia badawcza i retoryka pisania oraz nieświadomie akceptowane a determinujące proces poznawczy dane socjokulturowe i personalne.

Rozpaczynam od lektury artykułu Jamesa Clifforda *O autorytecie etnograficznym* i wraz z autorem śledzę jego rozwój, następnie zaś „upadek” w teorii antropologicznej. Pokazuję, dlaczego autorytet badacza oraz paradygmat pisarstwa realistycznego spotkał się z krytyką i na jakiej zasadzie krytyka ta traktowana być może jako element konstytutywny dla procesu, który nazywam „refleksywizacją” wiedzy

Kruszelnicki „Antropologia jako rodzaj pisarstwa”

antropologicznej. Następnie przechodzę do rekonstrukcji stanowisk autorów występujących w tomie *Writing Culture*, będącym jakby drugą odsłoną debaty nad znaczeniem tekstu w etnografii. U Mary-Louise Pratt, Jamesa Clifforda i Vincenta Cra-panzano pokazuję kolejne wglądy w interesującą mnie kwestię tekstualnego konstruowania obiektu antropologicznego poznania i wynikającego z tego ograniczenia i uwarunkowania wiedzy antropologicznej. Rozważania podsumowuję kilkoma uwagami, w których zastanawiam się nad praktycznymi wskazówkami płynącymi z debaty tekstualnej dla etnografii uprawianej w sposób bardziej refleksyjny.

James Clifford: konstrukcja i dekonstrukcja autorytetu etnograficznego

Biorąc pod uwagę fakt, że James Clifford ogłosił swój artykuł *On Ethnographic Authority* w 1983 roku, czyli na trzy lata przed publikacją *Writing Culture*, uznać można, że to właśnie od manifestu Geertza debata tekstualistyczna nabrała właściwego sobie rozmachu oraz radykalizmu. Prezentując stanowisko Clifforda, chcę pokazać niektóre spośród ograniczeń i uwarunkowań, jakim rzeczywistość kulturowa i, odpowiednio, wiedza o niej, ulega w momencie, gdy jest przedstawiana w tekście etnograficznym.

Ogólnym celem artykułu Clifforda (1983/2000), jak sam autor wyjaśnia, jest prześledzenie powstania i załamania się autorytetu etnograficznego w dwudziestowiecznej antropologii społecznej. Autor wydziela dwa główne okresy w rozwoju myśli antropologicznej – okres od 1900 do 1960 roku i okres rozpoczynający się wraz z rokiem 1960. W pierwszym z nich nowa koncepcja intensywnych badań terenowych zostaje w antropologii amerykańskiej i europejskiej ustalona za normę i jest postrzegana jako uprzywilejowane i usankcjonowane źródło informacji o ludach egzotycznych: „Wartościowe antropologiczne uogólnienia miały być, kiedy to tylko możliwe, opierane na rzetelnych opisach wykonywanych przez wykwalifikowanych badaczy. Od tego czasu nowy styl stał się popularny, zinstytucjonalizowany i ucieleśniony w konkretnych tekstach” (Clifford 2000, s. 32). W drugim zaś okresie dochodzi, według Clifforda, do coraz większego dystansowania się antropologów od tej konwencji. Zwątpieniu w wiekową tradycję badań terenowych jako głównego generatora autorytetu etnograficznego towarzyszą pytania o to, „jak można przetworzyć niezdyscyplinowane doświadczenie na autorytatywne pisemne sprawozdanie?” i „jak, w rzeczy samej, możliwe jest, aby to przegadane, nadmiernie określone spotkanie międzykulturowe, przeniknięte stosunkami władzy i konfliktami osobistych interesów, zostało opisane jako właściwa wersja mniej czy bardziej wyodrębnionego «innego świata» stworzona przez pojedynczego autora?” (tamże, s. 33). Poczyniwszy swe ogólne rozróżnienie, Clifford stawia tezę, że „etnografia jest, od początku do końca, uwikłana w pisanie”, pisanie zaś zakłada „przełożenie doświadczenia na formę tekstową” (tamże, s. 33). Czytamy: „Pro-

ces ten jest komplikowany przez działanie licznych subiektywnych i politycznych ograniczeń znajdujących się poza kontrolą piszącego. W odpowiedzi na te naciski pisanie etnograficzne przyjmuje szczególną strategię autorytetu. W ujęciu klasycznym do strategii tej niepodważalnie należy roszczenie sobie prawa do bycia dostarczycielem prawdy w tekście” (tamże).

Strategia Clifforda polega na historycznym umiejscowieniu autorytetu antropologii i krytyce leżących u jego podstaw założeń epistemologicznych. Za cel autor stawia sobie wykazanie, iż w erze, w której „Zachód nie może uważać się za jedyne źródło wiedzy antropologicznej o innych” (tamże, s. 30), kiedy wiemy już, że „style opisu kultur są historycznie ograniczone” (tamże, s. 32), a sztucznie konstruowany autorytet badacza terenowego nie wystarcza już, by zdać sprawę z konkretnej różnorodności kultur oraz ich wzajemnych związków, konieczne jest wypracowanie nowych procedur opisu niegrzeszącego ahistorycznością i abstrakcyjnością, a przede wszystkim – własną monologicznością.

Historia umacniania się autorytetu etnograficznego okazuje się ściśle związana z unikalnym doświadczeniem osobistym badacza w terenie. Wzrost wiarygodności etnografa miał swe źródło w rewindykowanej szczególnie przez Bronisława Malinowskiego i Alfreda R. Radcliffe-Browna idei łączenia przez antropologów kwalifikacji profesjonalnie przygotowanego teoretyka z kwalifikacjami badacza terenowego. Badacz taki miał różnić się od wcześniejszych pokoleń mieszkających na miejscu amatorów (podróżników, misjonarzy, zarządców) przede wszystkim zaawansowaną wiedzą z zakresu teorii kultury. Od gabinetowych antropologów odróżniała go natomiast szeroka wiedza z pierwszej ręki o ludach egzotycznych, biorąca się z realnego uczestnictwa w życiu badanych.

Jak twierdzi Clifford, działalność nowych badaczy terenowych-teoretyków wykreowała „silnie oddziałujący naukowy i literacki gatunek – pisarstwo etnograficzne, syntetyczny opis kulturowy oparty na obserwacji uczestniczącej” (tamże, s. 38). W pisarstwie tym dostrzec można coraz większą autonomizację autorytetu etnograficznego opartego na doświadczeniu, promującego badacza do roli onnipotentnego dostarczyciela prawdy o obcej kulturze. Podstawą tak konstruowanego autorytetu jest „wycucie obcego kontekstu, pewien rodzaj nagromadzonej mądrości i wycucie charakteru ludzi czy miejsca” (tamże, s. 43), w tym zaś idea „uczestniczącej obecności”, „wrażliwości na kontakt ze światem, który próbuje się zrozumieć, relacje z żyjącymi w nim ludźmi, konkretność odbioru”, a także wrażenie „skumulowanej, pogłębianej wiedzy” (tamże, s. 46).

Źródłowa ambiwalencja autorytetu etnograficznego opartego na doświadczeniu na tym jednak polega, że bardzo trudno jest dokładnie zdefiniować samo pojęcie doświadczenia. Clifford porusza tę kwestię, zauważając, że przedstawiany przez etnografów „świat”, jakkolwiek jawi się jako „kreacja oparta na doświadczeniu (*experiential creation*), jest subiektywny, a nie dialogiczny lub intersubiektywny”¹.

¹ Fragment ten podaję w przekładzie własnym (Clifford 1983, s. 130). W polskim tłumaczeniu: „jako eksperymentalny wytwór doświadczenia” (Clifford 2000a, s. 46).

Mówiąc dobitniej i wciąż w zgodzie z naszym autorem, można wyciągnąć wniosek, że doświadczenie etnografa w terenie to jednak zawsze tylko j e g o lub j e j doświadczenie i nikogo innego.

Wychodząc z pozycji antropologii interpretatywnej, której ściśle krytyczny walor objawił Geertz w *Dziele i życiu*, Clifford argumentuje, że problem doświadczenia oraz wyłaniającej się na jego kanwie późniejszej interpretacji odzwierciedlanej w tekście etnograficznym domaga się uważnego rozpatrzenia. Pojawia się ważne twierdzenie, że „antropologia interpretatywna demystyfikuje wiele z tego, co wcześniej bezkrytycznie akceptowano w konstruowaniu opowieści etnograficznych, typów, obserwacji i opisów. Dzięki niej twórcze (i w szerokim znaczeniu poetyckie) procesy, w wyniku których obiekty «kulturowe» zostają wynalezione i potraktowane jako znaczące, stają się coraz wyraźniej widoczne” (tamże, s. 46). Kluczowym terminem w tej analizie jest tekstualizacja – zjawisko, które obejmując całą kulturę, jawi się jako niezbędne preludium do etnograficznych zabiegów interpretacyjnych.

Powołując się na ustalenia Paula Ricoeura z pracy *Model tekstu. Działanie znaczące rozważane jako tekst*, Clifford wyjaśnia, że tekstualizacja to „proces, w którym niezapisane zachowania, mowa, wierzenia, tradycja ustna i rytuał zostają oznaczone jako korpus, potencjalnie znaczący całokształt, wyodrębniony z bezpośredniej, dziającej się sytuacji” (tamże, s. 47). Dlaczego taki zabieg tekstualizacji jest w etnografii konieczny? Dlatego, że „świata nie można zrozumieć bezpośrednio, wyciąga się o nim wnioski na podstawie jego części, a części muszą być koncepcyjnie i percepcyjnie wydzielone ze strumienia doświadczenia” (tamże, s. 47). Z taką właśnie strategią mamy do czynienia, gdy czytamy etnografię. Aby z obserwowanych zjawisk kulturowych zorganizować koherentną całość i dokonać w miarę jasnego przekładu obcych znaczeń kulturowych, ich autorzy posługują się własnoręcznie wykoncypowanymi synekdochami lub odwołują się do tych instytucji czy aspektów zachowania, jakie sami uznają za typowe dla danej kultury.

Cały zabieg tekstualizacji jest możliwy dlatego, że w pisarstwie etnograficznym dokonuje się to, co Clifford nazywa za Ricoeurem zamianą dyskursu w tekst. Od tekstu dyskurs różni się tym, że jest „sposobem komunikowania się, względem którego obecność mówiącego podmiotu i bezpośrednia sytuacja, w której następuje komunikacja, są wewnętrzne [...]. Dyskurs nie przekracza konkretnej sytuacji, w której podmiot przywłaszcza sobie możliwości języka w celu dialogicznego komunikowania się” (tamże, s. 47). Dlatego właśnie rozróżnienie między tekstem a dyskursem jest dla Clifforda tak ważne. Zbierając w terenie informacje, etnograf znajduje się bowiem w żywiole dyskursu, w obecności wypowiadających się podmiotów, czyli w czasie nieoddzielonym od konkretnej wypowiedzi i autorskiej intencji. Tymczasem owo żywe doświadczenie musi oderwać się od dyskursu, nie tylko po to, by zamienić się w tekst etnografii, którą będziemy czytać my, lecz także po to, aby móc zostać zinterpretowane na potrzeby generalizacji i wyjaśnienia. Clifford pisze o tym z niezrównaną precyzją, dlatego sięgniemy po dłuższy cytat:

Dociekania

Etnograf zawsze w końcu wyjeżdża, zabierając ze sobą teksty do późniejszej interpretacji (a do tych zabieranych „tekstów” możemy zaliczyć wspomnienia – wydarzenia ułożone według pewnego wzoru, uproszczone, odarte z bezpośredniego kontekstu, aby można je było zinterpretować w późniejszej fazie rekonstrukcji i obrazowania). Tekst, w przeciwieństwie do dyskursu, może podróżować. Nawet jeśli duża część pisanej etnografii ma miejsce w terenie, to jednak swój prawdziwy kształt uzyskuje ona gdzie indziej. Informacje ukonstytuowane w dyskursywnych, dialogicznych okolicznościach są przyswajane tylko w formie stekstualizowanej. Wydarzenia i spotkania z okresu badań stają się notatkami z terenu. Doświadczenia stają się narracjami, znaczącymi wydarzeniami lub przykładami. (Tamże, s. 48)

Widzimy już, w jakim związku pozostaje proces tekstualizacji etnograficznej doświadczenia z kreacją etnograficznego autorytetu. Po pierwsze więc, tekstualizacja jawi się jako „źródło sensu poprzez kolisty ruch wyodrębniający, a następnie kontekstualizujący fakt czy wydarzenie we wcielającej je rzeczywistości” (tamże, s. 47). Po drugie, przełożenie doświadczenia badacza na formę tekstową pozwala na kompensację utraty warunków komunikacji dyskursywnej, a więc bezpośredniej (takiej, w której konkretni autorzy przynależą ściśle do swych wypowiedzi), za pomocą wytwarzanego sztucznie „uogólnionego autora odpowiadającego za świat czy kontekst, w którym teksty te są literacko powtórnie umieszczane. Ten uogólniony autor przyjmuje różne imiona: «Trobriandczycy», «Nuerowie», «Dogonowie»” (tamże, s. 48).

Możemy już zadać interesujące nas pytanie: w jaki sposób rozważania Clifforda przyczyniają się do wzrostu antropologicznej refleksyjności, pojętej jako próba zrozumienia roli, jaką sytuacja badawcza, presupozycje, uprzedzenia, przyjęte strategie badawcze i milcząco przyjmowane przez podmiot dane (historyczne, socjokulturowe, personalne) grają w jego procesie poznawczym a ostatecznie w finalnym efekcie jego badania, jakim jest tekst etnograficzny?

Krytyka tekstualna w łonie antropologii uruchamia pewien osobny typ refleksyjności, który nazwać można refleksyjnością tekstualną. Zadaniem takiej refleksyjności, by przypomnieć słowa Waldemara Kuligowskiego (2001, s. 17), jest „określanie relacji między różnymi odmianami rzeczywistości (zewnętrzną i wewnętrzną) a ich reprezentacjami w postaci tekstów etnograficznych oraz produktem pośrednim, jakim jest wiedza antropologiczna”. Problem stawiany przez Clifforda pozwala połączyć słowa Kuligowskiego z moim przekonaniem, że rozszerzona refleksyjność antropologiczna ma być w pierwszym rzędzie namysłem nad sposobem, w jaki antropologia konstruuje przedmiot swojego poznania w ramach własnych praktyk kulturowych, rozpadających się na wielość różnorodnych strategii reprezentowania obcości. Trzeba pamiętać przy tym – i na to także praktyka refleksyjności zwraca uwagę – że konstruowanie przedmiotu poznania w antropologii oznacza zawsze odbieranie mu czegoś z jego autentyczności. Oznacza ono również odrealnianie obrazu danej kultury i, konsekwentnie, dalsze wyobcowywanie autorytetu etnograficznego. Pytanie w związku z tym jest następujące: co takiego, na skutek swego tekstualnego uwarunkowania, t r a c ą etnografie

Kruszelnicki „Antropologia jako rodzaj pisarstwa”

w stopniu wystarczającym, by Clifford (2000, s. 31) mógł powiedzieć, że żadna metoda naukowa czy stanowisko etyczne nie jest w stanie zagwarantować ich... prawdziwości?

Wiemy już, że jednym z rezultatów koncepcyjnego porządkowania znaczeń kulturowych w tekście jest wytworzenie zupełnie abstrakcyjnego, uniwersalnego podmiotu, o jakim twierdzi się, że jest „reprezentantem” kultury. Do zabiegów subiektywizujących etnografię dodać należy również sformułowania w mowie zależnej, takie na przykład, jakie Clifford wymienia za Danem Sperberem (1985): „Nuerowie myślą...” czy „poczucie czasu u Nuerów”. Ponieważ są one pozbawione określonego „mówcy”, to trudno rozstrzygnąć, czy należą do informatora, czy do etnografa, a więc czy mają cokolwiek wspólnego z prawdziwym stanem rzeczy (por. Clifford 2000, s. 56). Idźmy dalej. Clifford pokazuje, że fakt koniecznego rozdzielenia badań od tekstu sprawia, iż „rzeczywistość sytuacji dyskursywnych i poszczególnych rozmówców zostaje zeń odsączona” (tamże, s. 49). Oznacza to tyle, że źródła, dzięki którym antropolog zdobył potrzebne mu informacje, zostają z tekstu etnograficznego w większości wykasowane. Cóż z tego, że informatorzy są głównymi pośrednikami między antropologiem a obcą rzeczywistością kulturową? „Wiążące się z dialogiem i konkretną sytuacją aspekty interpretacji etnograficznej zostają usunięte z ostatecznego tekstu przedstawiającego” (tamże, s. 49). Spostrzeżenie to pozwala autorowi na wysunięcie kolejnej tezy, że charakter etnograficznej interpretacji jest zawsze asymetryczny, zaś doświadczenie badacza wraz z dokonywaną przezeń interpretacją nie może być uznane za bezstronne (tamże, s. 50). Kolejną kwestią jest wszechwiedza, do jakiej aspirują etnografowie. Jonathan Spencer (1989, s. 154) pisał, że wrażenie wszechwiedzy etnografa budowane jest w czytelnikach dzięki temu, iż w etnografiach brakuje „jakiegokolwiek wyraźnego punktu, z którego się patrzy”. Narrator jest niewidzialny, lecz jakby wszechobecny. Spencer świetnie dostrzegł, że strategia usuwania antropologicznego Ja z etnografii bynajmniej nie zapewnia obiektywności przekazu: zaprzeczenie etnograficznej subiektywnej obecności zamienia po prostu subiektywność uwyrażnioną przez element autobiograficzny, toteż przynajmniej jawną, na subiektywność niejawną, którą jeszcze łatwiej jest zakwestionować (por. tamże, s. 154). Ostatnią sprawą, na jaką warto za Cliffordem zwrócić uwagę, jest strategia radzenia sobie przez etnografów z fenomenem Bachtinowskiej „heteroglosji” doświadczenia etnograficznego. Do etnografa informacje i bodźce docierają w strumieniach przeróżnych języków i głosów. Zostają one jednak w etnografiach stłumione: „wszystkie głosy z terenu zostają wygładzonego do jednego języka przedstawiającego” (Clifford 2000, s. 58). Z tą praktyką łączy się porządkowanie wypowiedzi i cytatów przedstawicieli danej kultury i inscenizowanie ich w taki sposób, by „służyły jedynie za przykłady lub potwierdzające świadectwa” (tamże, s. 59). Nietrudno się domyślić, jak sprzeczny z intencją informatorów obraz kultury może się w ten sposób wyłonić: „jeśli przyzna się im w tekście autonomiczną przestrzeń i zapisze wystarczająco obszernie, wypowiedzi tubylców mają sens różny od sensu, jaki nadaje im porząd-

Dociekania

kujący etnograf” – uczuła Clifford (tamże, s. 60). Tak oto powstaje wniosek, że prawda etnograficzna jest zawsze częściowa (Clifford 1986a), albowiem jest... (s)pisana, zaś antropologia jawić się zaczyna, jak rzecz ujął Spencer (1989), jako „rodzaj pisarstwa”.

„Writing Culture”

Debata nad tekstualnym aspektem etnografii osiąga swój paroksyzm wraz z publikacją w 1986 roku książki *Writing Culture*. Historia powstania tej paradygmatycznej – jak bez wątpienia można dziś twierdzić – pracy zaczyna się tak: James Clifford – znany już społeczności akademickiej ze swych wcześniejszych peregrinacji po nieoczywistych dla antropologii rejonach krytyki literackiej (zob. Clifford 1980, 1981) i George Marcus – antropolog o podobnie literackich zainteresowaniach (zob. Marcus 1980; Marcus i Cushman 1982) – pierwszy z nich pracujący na Uniwersytecie Kalifornijskim w Santa Cruz, drugi zaś na Uniwersytecie Rice’a w Houston – organizują w dniach 16-20 kwietnia 1984 seminarium poświęcone zagadnieniu tworzenia tekstów etnograficznych. Spotkanie odbywa się w School of American Research w Santa Fe w Nowym Meksyku i uczestniczy w nim dziesięcioro badaczy: ośmiu antropologów, jeden historyk oraz jedna badaczka zajmująca się krytyką literacką. Publikację poseminaryjną zapowiada podsumowujący raport, w którym Marcus i Clifford (1985) streszczają główne kwestie poruszane w zebranych artykułach oraz w dyskusjach seminaryjnych. Przypomnę teraz najogólniejsze cele i założenia badawcze seminarium, by następnie przejść do prezentacji stanowisk autorów *Writing Culture*. Ponieważ jednak praca ta „podnosi zarówno epistemologiczne, jak i etyczne kwestie” (Birth 1990, s. 549), a „jej powracającym tematem są ustalone dotychczas związki władzy między etnografem, a obiektami etnografii” (tamże, s. 550), zastrzegę, że w kontekście niniejszego punktu rozważań istotne będą dla mnie jedynie głosy dyskutujące związek etnografii z tekstem oraz jego epistemologiczne konsekwencje dla wiedzy o kulturze. Do kwestii etycznych łączących się z pisaniem etnografii wrócę w punkcie ostatnim i podsumowującym.

W raporcie końcowym redaktorzy podają, że celem seminarium było „zidentyfikowanie praktyk, za pomocą których konstruowano teksty etnograficzne na przestrzeni ostatniego wieku, oraz zbadanie współczesnych innowacji w pisarstwie etnograficznym” (Marcus i Clifford 1985, s. 267). U podstaw tej perspektywy badawczej leży przekonanie, iż etnografia jest przedsięwzięciem konstrukcyjnym i historycznie przygodnym, a rozpoznanie jej ściśle tekstualnego charakteru musi pociągać za sobą konieczność spojrzenia na nią spoza granic dyscyplinarnych, skąd docierają do niej kontynentalne dyskursy czyniące z krytyki literackiej narzędzie wyrafinowanej krytyki kultury. Owo nowe spojrzenie na etnografię w jej „eksperymentalnym momencie” (Marcus i Fisher 1986) przynieść ma „reinterpretację niedawnej przeszłości antropologii społeczno-kulturowej i otworzyć przed nią przyszłość nowych możliwości”, w której to „praca w terenie oraz opis kulturowy jawić

Kruszelnicki „Antropologia jako rodzaj pisarstwa”

się będą ponownie jako złożone praktyki, nie zaś obserwacyjne, empiryczne i indukcyjne czynności badawcze” (Marcus i Clifford 1985, s. 267).

W artykule wstępnym do *Writing Culture*, znacząco zatytułowanym *Partial Truths*, James Clifford (1986a) daje do zrozumienia, jaka praktyka etnograficzna znajdzie się w centrum krytycznych rozważań. Przypominając jedno z nowo opublikowanych zdjęć Malinowskiego – nie siedzącego w swym namiocie w znanej pozie, lecz pochylającego się nad tekstem rozłożonym na stole, Clifford stwierdza:

Rozpoczynamy nie od obserwacji uczestniczącej lub od kulturowych tekstów (odpowiednich do interpretacji), lecz od pisania, od tworzenia tekstów. Nie będąc już dłużej marginalnym albo utajnionym wymiarem, pisanie jawi się jako czynność o znaczeniu centralnym dla tego, co antropolodzy robią zarówno w terenie, jak i po jego opuszczeniu. Fakt, iż dopiero od niedawna ukazuje się i na serio dyskutuje ten problem, wskazuje na trwałość ideologii zakładającej transparentną reprezentację oraz oczywistość doświadczenia. (Tamże, s. 2)

Clifford uczula, że autorzy tomu „widzą kulturę jako składającą się z głęboko kwestionowanych kodów i reprezentacji”, przyjmując, iż w konstruowaniu wiedzy o kulturze „wymiaru poetyki i polityki są nierozłączne, zaś nauka sytuuje się wewnątrz historycznych i lingwistycznych procesów, nie zaś ponad nimi” (tamże). Proponowane skupienie się na procesie tworzenia tekstu etnograficznego oraz na jego retoryce „służy naświetleniu konstrukcyjnej, sztucznej natury opisów kulturowych. Podkopuje ono transparentne modele autorytetu i koncentruje uwagę na kłopotliwie historycznym osadzeniu etnografii (*historical predicament of ethnography*), na fakcie, iż zawsze schwytna jest ona w proces wynajdywania (*invention*), nie zaś reprezentowania kultur” (tamże, s. 2). Oba te spojrzenia w sposób konieczny się uzupełniają, czyniąc *Writing Culture* modelowym przykładem połączenia kulturoznawczej i filozoficznej refleksji nad poznaniem naukowym oferowanym przez antropologię kulturową. Poniżej dokonam przeglądu sposobów, w jakie interesujący mnie autorzy podeszli do problemu „pisania kultury” i spróbuję pokazać związek ich koncepcji z ideą antropologicznej refleksyjności.

W artykule zatytułowanym *Fieldwork in Common Places* Mary-Louise Pratt zauważa, że ponieważ „etnografia legitymizuje się poprzez opozycję do innych rodzajów pisarstwa etnograficznego, to pozostaje ona ślepa na fakt, że jej własne praktyki dyskursywne były często dziedziczone po tych innych gatunkach i do dziś łączą ją one z nimi” (*and are still shared with them today*) (Pratt 1986, s. 27). Pratt dołącza do chóru badaczy całkowicie odrzucających ideał etnografii jako „neutralnego, pozbawionego tropów stylistycznych (*tropeless*) dyskursu, przedstawiającego inne rzeczywistości «dokładnie takimi, jakimi one są», nieprzefiltrowanego przez nasze własne wartości i interpretacyjne schematy” (tamże). Za cel badawczy stawia sobie zbadanie kilku tropów obecnych w pisarstwie etnograficznym i pokazanie, że wywodzą się one z wcześniejszych tradycji, ich zadaniem jest zaś

Dociekania

umocnienie autorytetu etnograficznego i zapewnienie w ten sztuczny sposób obiektywności przekazu.

Na początek dowiadujemy się, że tak zwana „osobista opowieść” (*personal narrative*), jakkolwiek przez etnografów unikana jako niepotrzebna intruzja elementu autobiograficznego w dyskurs naukowy, *de facto* stanowi konwencjonalny komponent wszystkich niemal etnografii. Fakt ten nie pozostaje bez znaczenia, Pratt twierdzi bowiem, że owe spersonalizowane, wstępne autonarracje (opisujące m.in. przyjazd na miejsce, sposób przyjęcia przez tubylców, uczenie się języka i pokonywanie barier komunikacyjnych) „odgrywają kluczową rolę w zakotwiczeniu opisu w intensywnym i potwierdzającym autorytet osobistym doświadczeniu pracy w terenie” (tamże, s. 32). Pojawia się argument znany nam z artykułu Clifforda: *fieldwork* to zazwyczaj niezwykle osobiste, subiektywne doświadczenie uczestnictwa w życiu obcych ludzi. Tymczasem tekst naukowy, jaki ma powstać w wyniku tego doświadczenia, musi dostosowywać się do norm dyskursu naukowego, którego autorytet wynika z całkowitego usunięcia mówiącego i doświadczającego podmiotu. Aby przezwyciężyć tę ambiwalencję, etnografowie muszą tylnymi drzwiami wpuścić zabiegi literackie potrzebne do wykreowania wrażenia, że można wierzyć w ich słowa i w ich opis obcej kultury. Dlatego dochodzi w etnografiach do „połączenia osobistej opowieści ze zobiektywizowanym opisem” (tamże, s. 33). Strategia ta, jak wyjaśnia Pratt, ma swą długą, bo sięgającą XVI-wiecznych dzienników z podróży historię, i jej zadaniem jest powetowanie straty autentyczności, jaka nastąpiła wskutek „konwersji spotkania twarzą-w-twarz na formę zobiektywizowanego przekazu naukowego” (tamże).

Inną metaforą etnograficzną jest obraz antropologa jako rozbitka (*castaway*). Jak pamiętamy, Malinowski na pierwszych stronach *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* opisuje siebie w bardzo podobny sposób. Obraz rozbitka, jakim posługują się w odniesieniu do samych siebie antropologowie, jest także poręczną strategią umacniania swego autorytetu i kreowania wrażenia nieomyślności. Jest tak dlatego, że rozbitkowie „spełniają na wiele różnych sposobów ideał uczestniczącego obserwatora” – twierdzi Pratt (tamże, s. 38), a przywołanie podobnej figury mistyfikuje sytuację etnografa w tym sensie, iż przydaje mu waloru swoistej niewinności: etnograf-rozbitek, tudzież etnograf-jeniec w rękach obcych musi mieć inne relacje z tubylcami niż etnograf-naukowiec wchodzący z nimi w trywialne relacje wymiany informacji i oferujący za nie zachodnie towary (por. tamże, s. 38).

Jeszcze innym chwytem będzie motyw skarżenia się etnografów na trudności pracy w terenie, mające służyć za wyjaśnianie ograniczeń własnego badania. Chodzi o wszystkie te momenty, w których antropolodzy mówią o niemożliwości „nawiązania kontaktu z tubylcami”, o „ciężkich warunkach pracy”, o „wrogości”, na jaką natrafiają. „Paradoksalnie – pisze Pratt – warunki pracy w terenie podaje się za przyczynę niemożliwości prowadzenia tychże badań, zamiast przedstawiać je jako część tego, co ma być objęte narracją” (tamże, s. 41).

Kolejny z autorów tomu – Vincent Crapanzano – wychodzi w swym tekście od spostrzeżenia poczynionego za Walterem Benjaminem, że „podobnie jak proces

translacji, etnografia jest w pewnym sensie prowizorycznym sposobem radzenia sobie z obcością języków – [obcością] kultur i społeczeństw” (Crapanzano 1986, s. 51). Od tłumacza tekstów różni jednakże etnografa to, iż nie dysponuje on gotowym i niezależnym tekstem do tłumaczenia, najpierw musi go stworzyć. Etnografa przyrównuje zatem Crapanzano do postaci Hermesa – pośrednika między światem ukrytych bóstw a światem śmiertelników – pośrednika, którego zadaniem jest tłumaczenie ich woli w sposób zrozumiały dla człowieka. Co więc dokładnie robi Hermes-etnograf? Otóż „prezentuje on języki, kultury i społeczeństwa w całej ich niejasności, ich obcości, ich bezsensowności (*meaninglessness*); następnie, niczym magik lub hermeneuta, Hermes rozjaśnia to, co zaciemnione, czyni zrozumiałym to, co obce, i nadaje znaczenie temu, co nic nieznaczące. Dekoduje wiadomość. Interpretuje” (tamże). Etnograf próbuje „łączyć przedstawienie, ukazujące obcość, z interpretacją, która czyni ją czymś znanym” (tamże, s. 52).

W hermeneutycznym procesie interpretacji Crapanzano dostrzega jednakże pewną niekonsekwencję. O ile bowiem etnograf zazwyczaj uznaje prowizoryczność swych interpretacji, o tyle nie przestaje przy tym liczyć na nadejście interpretacji ostatecznej, jakiegoś rozstrzygającego czytania (*definitive reading*) (tamże, s. 51). W przeciwieństwie do krytyka literackiego, który wie, że jednej, „właściwej” interpretacji tekstu i jednego stylu lektury nie ma, etnograf jest przekonany, że w ł a ś c i w a interpretacja kultury jest możliwa i najpewniej on sam ją proponuje. Dlatego idea zaistnienia narracji innej, konkurencyjnej, alternatywnej jest dla etnografa tak nieoczywista: „Zamknięte we własnej interpretacji, jego przedstawienia ograniczają reinterpretacje” (tamże, s. 52). Cały problem z konwencjonalną etnografią sprowadza się do tego, że nie jest zdolna dostrzec w sobie fikcji, przekonujących tylko w takim stopniu, w jakim działają stosowane w nich zabiegi literackie. Do sposobów czynienia swego przekazu bardziej przekonującym Crapanzano zalicza nie tylko znaną nam już figurę etnograficznego autorytetu (zawsze jest to badacz wszechobecny i wszechwiedzący, choć jego obecność – jak się sądzi – w ogóle nie wpływa na bieg wydarzeń), lecz również specyficzne wybuchy stylu, mające na celu autentyfikację obrazów. Na przykładzie George’a Catlina Crapanzano zauważa, że opis kultury wyglądać też może i tak, iż etnograf „rozdgaduje się (*rambles*), powtarza się, upraszcza, przesadza i koloryzuje” (tamże, s. 56). Skoro wiarygodność zależy od stylu, to etnograf czyni wszystko, aby jego język był obrazowy, lecz w ten właśnie sposób podkopuje realizm własnej etnografii. Poprzez stosowanie metafor, wykrzyknień, wołaczy i innych narzędzi Catlin próbuje zapewnić swym opisom nieodparte wrażenie wiarygodności, lecz dokładnie te same strategie uniemożliwiają jego zamiar. „Realizm wymaga bowiem stylistycznej trzeźwości” – konkluduje Crapanzano (tamże, s. 58).

Sięgnijmy na koniec do drugiego artykułu Clifforda zamieszczonego w tomie, zatytułowanego *On Ethnographic Allegory* (1986b). Stanowi on kolejny ważny głos w sprawie tekstualnego konstruowania autorytetu etnograficznego. Autor zapowiada, że etnografię chce traktować jako „spektakl fabularyzowany przez sugę-

stywne historie” (*a performance emplotted by powerful stories*) (tamże, s. 98). Clifford wprowadza pojęcie etnograficznej alegorii, twierdząc, że „pisarstwo etnograficzne jest alegoryczne zarówno na poziomie swej zawartości (tego, co mówi o kulturach i ich historii), jak i formy (tego, co implikuje w nim proces tekstualizacji)” (tamże, s. 98). Jak wiemy, alegoria to w literaturze i sztuce obraz mający, poza dosłownym, sens przenośny, jednoznacznie określony i ustalony konwencjonalnie. Często mamy z nim do czynienia w bajkach, w których postaci – wyposażone w charakterystyczne atrybuty – są rewelatorami znaczeń symbolicznych. Co interesujące, Clifford ma dobry powód, by twierdzić, iż etnografia jest alegorią. Badacz raz jeszcze wskazuje bowiem na konwencję, w pisarstwie etnograficznym dość jawną, lecz rzadko problematyzowaną: „Ucieleśnione w pisemnych raportach, historie te jednocześnie opisują prawdziwe kulturowe zdarzenia i stawiają dodatkowe moralne, ideologiczne, a nawet kosmologiczne twierdzenia” (tamże, s. 98). Mówiąc precyzyjniej, etnografowie posługują się obrazami inności kulturowej i interpretują jej znaczenia, czyniąc z nich opowieści ewokujące wzór pewnych uniwersalnych idei i wartości. Owe idee i wartości pochodzą, rzecz jasna, wyłącznie z zachodniego kręgu kulturowego – wszakże to zachodni badacze najdłużej posiadali monopol na badania antropologiczne – stąd też powiedzieć można, że alegoryzacja inności kulturowej w narracjach etnograficznych ma swą pierwszą przyczynę w próbie wyjaśnienia i przybliżenia tej inności, „uczynienia innych sposobów życia humanistycznie zrozumiałymi” (tamże, s. 101). Ponieważ jednak chodzi zazwyczaj o uczynienie ich zrozumiałymi dla czytelnika będącego reprezentantem kultury Zachodu, mówić można o nieuniknionym elemencie etnocentryzmu, jaki alegoryzacja wprowadza do etnografii.

Clifford świetnie pokazuje ową konwencję na przykładzie fragmentów etnografii Marjorie Shostak zatytułowanej *Nisa, the Life and Words of a !Kung Woman* (tamże, s. 98-99). W pracy tej przedstawiany w dobrej wierze obraz rodzącej kobiety, z ewokacji obcej nam kulturowej normy (kobieta rodzi zupełnie sama, w buszu, w izolacji) bezwiednie osuwa się w rewindykację pewnego „wspólnego” ludzkości doświadczenia oraz jego „uniwersalnej” prawdy (heroizm rodzącej kobiety, niepokój po porodzie). W ten sposób cała historia, ukazując lokalne znaczenia kulturowe, jednocześnie opowiada pewną uniwersalną historię narodzin. W wyniku tego zabiegu doświadczenie rodzącej kobiety staje się rewindykacją „kobiecego humanizmu” – jak rzecz nazywa Clifford – jeśli nie wręcz alegorią feministycznego „siostrzeństwa”. Doświadczenie tego, co inne, zostaje przedstawione poprzez odwołanie się do pojęć, norm, wreszcie zaś politycznych interesów myślenia zachodniego. Właśnie dlatego Clifford może powiedzieć, że „etnograficzna narracja zakłada i zawsze odnosi się do abstrakcyjnego pola podobieństwa” (tamże, s. 101), zaś antropologiczne opisy innych ludów „nieodmiennie odsyłają do transcendentnych poziomów prawdy” (tamże, s. 102), przenikających zachodnie obrazy innych kultur i zabarwiających je ideologicznie.

Do typowych ideologicznych wzorów, pojawiających się w konwencjonalnych etnografiach, Clifford zalicza również tak zwany „pastoralny” sposób przedsta-

wiania społeczeństw prymitywnych oraz związany z nim motyw zanikającej dzikości. Jest faktem ogólnie znanym, że etnografowie mają zwyczaj ubolewania nad ginieniem prawdziwie heterogenicznych, autentycznych kultur. Clifford zwraca jednakże uwagę, iż owo Rousseauśkie poszukiwanie „elementarnych” form ludzkiej wspólnotowości i stale towarzyszący mu temat zanikającego przedmiotu badań etnograficznych także nie jest niczym innym, jak „retorycznym konstruktem uprawomocniającym pewną praktykę reprezentacyjną” (tamże, s. 112). Jeśli bowiem „prawdziwy dziki” faktycznie znika, to szansą na utrwalenie jego kultury i jej powierzenie pamięci kultury zachodniej jest zapisanie go, zakłęcie go w tekst. Clifford pokazuje, w jaki sposób założenie to – samo w sobie zresztą dyskusyjne, jak dowodzą najnowsze badania nad kulturami rdzennymi – bierze udział we wzmacnianiu moralnego i naukowego autorytetu etnograficznego: „Przyjmuje się, że obce społeczeństwo jest słabe i «potrzebuje» reprezentacji ze strony obserwatora zewnętrznego. [...] Ten, kto utrwała i interpretuje rzadki (*fragile*) zwyczaj, jest strażnikiem tejże esencji, niekwestionowanym świadkiem autentyczności”. A z racji, że wpływowa ideologia mówi, iż „«prawdziwych» kultur rdzennych już nie ma, to ich wersje przedstawiane w etnografiach ocalających nie mogą zostać zbyt łatwo podważone” (tamże, s. 113).

Przejdźmy do podsumowania. Potraktowanie rozważań Pratt, Crapanzano i Clifforda jako przykładu refleksyjności tekstualnej w znaczeniu nadanemu temu pojęciu przez Kuligowskiego uzmysławia, że połączenie doświadczenia w terenie – zawsze subiektywnego – z dyskursem naukowym zgłaszającym roszczenia do obiektywności jest tym ideałem etnografii, który od zarania próbuje ona osiągnąć, lecz który bezustannie wymyka się jej z rąk. Fuzja tego, co subiektywne, z tym, co obiektywne, musi odbyć się bowiem w piśmie, przy użyciu praktyk i strategii pisania. Strategie te, mając na celu rewindykację autorytetu i obiektywności, paradoksalnie okazują się zabiegami, które kompromitują te ideały. Ich krytyczne rozpatrzenie w pełni ujawnia fakt, iż etnografie nie są obiektywnymi prawdami, lecz opisami, które swą obiektywność muszą dopiero skonstruować. Uchwycenie rzeczywistości kulturowej, „takiej, jaką jest ona naprawdę”, okazuje się nieziszczalnym marzeniem, ponieważ w trakcie pisania duża część tej rzeczywistości ulega bezpowrotnej utracie. Jak więc konkluduje Mary-Louise Pratt, „pisma etnograficzne pozostawiają w tle albo beznadziejnie zubożają część z najistotniejszej wiedzy, jaką osiągnięto, w tym zaś własną samo-wiedzę” (Pratt 1986, s. 33). Epistemologiczne znaczenie obserwacji poczynionych w tomie *Writing Culture* zawiera się tedy w stawianej przez autorów tezie, iż nie da się w żaden sposób rozdzielić w narracji etnograficznej tego, co faktualne, od tego, co subiektywne i retoryczne, w tym zaś metaforyczne, alegoryczne i ostatecznie – ideologiczne; wiedza o kulturze jawić się zaczyna jako efekt wcześniejszej interpretacji i reprezentacji kultury: „dane etnografii nabierają sensu jedynie w obrębie ukształtowanych aranżacji i narracji, te zaś są czymś konwencjonalnym i politycznym i posiadają znaczenie w sensie szerszym niż tylko referencyjnym. [...] W naukach humanistycznych zwią-

Dociekania

zek faktu z alegorią jest domeną walki a także instytucjonalnego reżimu (*institutional discipline*)” (Clifford 1986b, s. 119). Jednej „prawdy” nie ma, tak samo jak nie istnieje żaden „przezroczysty” obraz kultury, którego autor nie dopuścił się w trakcie interpretacji swoistego jej modelowania i przykrawania do własnych schematów poznawczych.

Pożytki z refleksyjności tekstualnej

Po wskazaniu, jakie nowe idee krytyka tekstualna wnosi do teorii antropologicznej i jakie konsekwencje epistemologiczne ma dla antropologii namysł nad procesem tworzenia tekstu etnograficznego, nadszedł czas, by przemyśleć praktyczne wskazówki wynikające z tegoż procesu dla antropologii uprawianej w sposób bardziej refleksyjny. W moim przekonaniu debata wokół „pisanja kultury” dostarcza ich na tym polu całkiem sporo. Uzmysławiając fakt, że proces tekstualizacji na przeróżne sposoby rzeźbi rzeczywistość kulturową przedstawianą w etnografii, dyskutowani autorzy uczą nas, że dzięki tej wiedzy jesteśmy w stanie wypracować nowe, eksperymentalne strategie pisania opisów kulturowych, które będą lepiej, a jeśli nie lepiej, to przynajmniej „symetryczniej”, „etyczniej” i bardziej refleksyjnie reprezentować obiekt swych zainteresowań badawczych. George Marcus (1986, s. 262) nazwał to „literacką terapią” antropologii, pozwalającą dostrzec istotny związek między epistemologicznymi konsekwencjami krytyki tekstualnej a etycznym i politycznym wymiarem, jaki wprowadza ona do wiedzy o kulturze.

W rzeczy samej, nasze finalne rozważania znów sytuują się zarówno na poziomie epistemologicznym, jak i na złączonym z nim poziomie etyczno-politycznym. Z punktu widzenia epistemologicznego, krytyka tekstualna, jakkolwiek nie wykazała uzależnienia etnografii od praktyk retorycznych i tekstualnych, bynajmniej nie podkopuje statusu obiektu badań etnograficznych, twierdząc, że ów język figuralny nie odnosi do żadnej empirycznie dostępnej rzeczywistości. Dlatego Paul Atkinson (1990, s. 176) ma pełne prawo powiedzieć, że „uznanie istnienia tekstualnych konwencji etnografii nie pozbawia tej dyscypliny referencyjnej wartości, ani nie releguje jej do drugiego szeregu nie-nauk”. Z faktu, iż etnografie są „przekonującymi fikcjami”, nie wynika wcale, że mówią one o fikcyjnych rzeczach: fikcyjnych ludziach, fikcyjnych światach i kulturach. Nie mamy tu do czynienia z zamachem zupełnie likwidującym obiekt antropologicznego poznania. Johannes Fabian (1990, s. 761) wysuwał wręcz argument, niemniej w tej debacie istotny, że krytyka tekstualna, jaka w latach 80. zatrzęsa bastionem etnograficznego realizmu, nie miała na celu destrukcji obiektywizmu, lecz raczej próbę wskazania na niebezpieczeństwa płynące z zastępowania realizmu literackimi konwencjami stosującymi uprzywilejowane narzędzia reprezentacji.

Tym, na co krytyka tekstualna zwraca szczególną uwagę, jest samoświadomość nauk społecznych w kwestii konwencjonalności ich własnego języka i zrozumienie, że nie jest on jedynie medium przedstawiania rzeczywistości, lecz jest rów-

niez tej rzeczywistości tworzywem. Debata tekstualna w łonie antropologii budzi świadomość, że język użyty nieodpowiedzialnie albo redundantnie okazać się może k r z y w y m lustrem rzeczywistości. W *Writing Culture* podobne zagadnienia etyczno-polityczne poruszyli Talal Asad i Renato Rosaldo. Pierwszy z badaczy postawił problem przekładu kulturowego zwyczajowo krytykowanego za swą etnocentryczność i asymetryczność. Właściwym etycznie rozwiązaniem jest, według Asada, modyfikowanie w procesie przekładu własnego języka, nie zaś modyfikowanie fenomenów, które się tłumaczy, w taki sposób, aby dopasować je do własnego języka i własnego kulturowego konceptuarium. Rosaldo rozważał natomiast problem nierówności między etnografem a obiektami jego badań, stawiając tezę, że niewiele etnografii potrafi realnie wywikłać się z wciąż wyczuwalnego w ich stylistyce kolonialnego nastawienia wobec inności kulturowej.

Wydaje się, że dzięki rozpoznaniom i postulatam poczynionym w toku debaty tekstualnej sygnalizowane przez obu autorów problemy mogą zostać rozwiązane. Pierwszą wskazówką praktyczną, jakiej udzieliliby nam uczestnicy debaty, byłaby – powtórzmy to raz jeszcze – zwiększona refleksyjność językowa etnografów w chwili, gdy piszą oni swe prace, gotowość do zakwestionowania konwencji zawiadujących spod powierzchni tekstu całym zawartym w nim opisem kultury. Etnograf uczy się zadawać sobie pytania: jakich środków literackich należy użyć, by zarówno móc reprezentować przed własną kulturą doświadczenie totalnej obcość, jak i zdać sprawę z jej rzeczywistego, lokalnego znaczenia? Druga wskazówka łączyłaby się z Cliffordowskim wezwaniem, aby „różne ludy tworzyły złożone i konkretne obrazy siebie nawzajem, jak i łączących je powiązań wynikających z wiedzy i władzy” (Clifford 2000a, s. 31). W spluralizowanym świecie, w którym odbiorcami etnografii nie są już jedynie reprezentacji kręgu kultury zachodniej, autorytet etnograficzny oparty na samej osobie badacza terenowego legł w gruzach. Jak więc przypomina Clifford (tamże, s. 50) w sławnym fragmencie swego eseju, „niezbędne staje się myślenie o etnografii nie jako o doświadczeniu i interpretacji wyodrębnionej, «innej» rzeczywistości, lecz raczej jako o twórczym negocjowaniu pomiędzy co najmniej dwoma – a zwykle jest ich więcej – świadomymi, politycznie znaczącymi podmiotami. Paradygmaty doświadczenia i interpretacji ustępują w ten sposób dyskursywnym paradygmatom dialogu i polifonii”.

Pisanie etnografii po wystąpieniach Jamesa Clifforda i po edycji *Writing Culture* wymaga odważnego wprowadzania do swego opisu nowych elementów, które także z istoty swej byłyby zabiegami literackimi, ale ich celem nie byłoby już impregnowanie autorytetu badacza, lecz sprawiedliwsze przedstawianie inności kulturowej. W pierwszym rzędzie chodziłoby tu o wprowadzenie do etnografii elementu heteroglosji oraz trybu dialogowego, a także zrezygnowanie z postawy niezaangażowanego badacza dysponującego spojrzeniem znikąd. To z kolei musiałoby pociągać za sobą chwalebłą zmianę statusu antropologa w tekście, objawiającą jego ludzki brak i niedoskonałą kontrolę nad procesem badawczym – jego humanizm.

Dociekania

Cytowana literatura przedmiotu

- Asad T., 1986, *The Concept of Cultural translation in British Social Anthropology*, [w:] *Writing Culture*.
- Atkinson P., 1990, *Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality*, London: Routledge.
- Birth K.K., 1990, *Reading and Righting of Writing Ethnographies*, „American Ethnologist”, vol. 17, no 3.
- Clifford J., 1980, *Fieldwork, Reciprocity and the Making of Ethnographic Texts: The Example of Maurice Leenhardt*, „Man” – New Series.
- Clifford J., 1981, *On Ethnographic Surrealism*, „Comparative Studies on Society and History”, vol. 23, no 4.
- Clifford J., 1983, *On Ethnographic Authority*, „Representations”, no 2.
- Clifford J., 1986a, *Partial Truths*, [w:] *Writing Culture*.
- Clifford J., 1986b, *On Ethnographic Allegory*, [w:] *Writing Culture*.
- Clifford J., 2000, *O autorytecie etnograficznym*, [w:] tegoż, *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dżurak, Warszawa: KR.
- Crapanzano V., 1986, *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*, [w:] *Writing Culture*.
- Fabian J., 1990, *Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing*, „Critical Inquiry”, vol. 16, no 4.
- Geertz C., 2000, *Dzieło i życie*, przeł. E. Dżurak i S. Sikora, Warszawa: KR.
- Geertz C., 2005, *Opis gesty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur*, przeł. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Kuligowski W., 2001, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Marcus G.E., 1986, *Ethnographic Writing and Anthropological Careers*, [w:] *Writing Culture*.
- Marcus G.E., Clifford J., 1985, *The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report*, „Current Anthropology”, vol. 26, nr 2.
- Marcus G.E., Fischer M.J., 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus G.E., 1980, *Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research*, „Current Anthropology”, vol. 21, nr 4, s. 507-510.
- Marcus G.E., Cushman D., 1982, *Ethnographies as Texts*, „Annual Review of Anthropology”, vol. 11.
- Pratt M.-L., 1986, *Fieldwork in Common Places*, [w:] *Writing Culture*.
- Rosaldo R., 1986, *From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor*, [w:] *Writing Culture*.
- Spencer J., 1989, *Anthropology as a Kind of Writing*, „Man” – New Series, vol. 24, no 1.
- Sperber D., 1985, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge: University Press.
- Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, J. Clifford, G. Marcus (eds.), Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1986.

Kruszelnicki „Antropologia jako rodzaj pisarstwa”

Abstract

Wojciech KRUSZELNICKI
University of Lower Silesia (Wrocław)

“Anthropology as a Type of Penmanship”. Textual Criticism vs. Reflectiveness in Cultural Anthropology

This article offers a closer look at the intellectual origins of 'textual debate' in the field of cultural anthropology – as initiated by Clifford Geertz in *The Interpretation of Cultures and Works and Lives*, and continued then on by James Clifford and George Marcus in their volume *Writing Culture*. An attempt subsequently followed at combining the insights, having appeared within the debate's confines, into interpretation and textual processing of ethnographic data with the idea of anthropological reflectiveness conceived as examination of de-objectivising influence exerted upon the ethnographic description of culture by factors such as historicity and politicality of the writing individual; his/her assumed research strategy and writing rhetoric; and, unconsciously accepted socio-cultural and personal data determining the cognitive process.