

AGNIESZKA TRĄBKA
Uniwersytet Jagielloński

WYPRAWA NA BADANIA TERENOWE JAKO RYTUAŁ PRZEJŚCIA ANALIZA TREŚCI DZIENNIKÓW ANTROPOLOGICZNYCH*

Rytuał znajdował się w centrum zainteresowania antropologii społecznej od samego początku istnienia tej nauki. Pierwsza połowa XX wieku to badanie obrzędów społeczeństw pierwotnych, a w socjologii — rytuałów religijnych społeczeństw zachodnich. W drugiej połowie XX wieku zainteresowanie rytuałem zmieniło nieco charakter. Z jednej strony było to związane z zanikaniem tradycyjnych społeczności pierwotnych, w których antropologowie prowadzili swoje badania, z drugiej — z coraz mniej istotną rolą tradycyjnych rytuałów religijnych w społeczeństwach zachodnich. Większość autorów jest zgodna co do tego, że tradycyjne obrzędy religijne czy rytuały związane z cyklem rocznym pełnią coraz mniej istotną rolę. Większość z nich jednak przyznaje także, że w ich miejsce pojawiają się nowe rytuały, najczęściej świeckie, i to właśnie one stają się przedmiotem zainteresowania współczesnych socjologów i antropologów. Coraz częściej także antropologowie kierują uwagę na własne społeczeństwa (*anthropology at home*) czy wręcz na samych siebie.

Chciałabym przyjrzeć się tezie, że wyprawa na badania terenowe jest dla antropologa rytuałem przejścia. Jak pisze James Clifford (2004, s. 148): „badania terenowe w antropologii są osadzone w historii dyscypliny i stale funkcjonują jako obrzęd przejścia i znak profesjonalizmu”. Także Paul Rabinow, wspomina, że na Wydziale Antropologii w Chicago ci, którzy nie mieli za sobą doświadczenia badań terenowych, nie byli traktowani jak „prawdziwi” antropologowie. Jemu i innym młodym absolwentom to doświadczenie inicjacji w tajemną wiedzę klanu jawiło się jako niezwykle pociągające (Rabinow 1977, s. 3). Spróbuję się zastanowić, dlaczego mimo zmian, jakim w XX wieku

Adres do korespondencji: a.trabka@gmail.com

* Artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej, obronionej w 2006 r. w Uniwersytecie Jagiellońskim. Praca została napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Marioli Flis, której autorka pragnie podziękować za naukową opiekę i wsparcie.

ulegała antropologia i to, co składa się na przedmiot jej zainteresowania, właśnie metoda intensywnych badań terenowych pozostała jej cechą charakterystyczną, a także dlatego to doświadczenie jest dla młodych antropologów tak ważne, jeśli nie wręcz przełomowe. W tym celu przeprowadzę jakościową analizę treści kilku dzienników i pamiętników z badań terenowych, próbując spojrzeć na wyprawę na badania terenowe jako na rytuał przejścia. Wezmę pod uwagę: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* Bronisława Malinowskiego, *L'Afrique fantôme* Michela Leirisa, *Smutek tropików* Claude'a Lévi-Straussa, *Return to Laughter* Elenore Bowen oraz *Reflections on Fieldwork in Morocco* Paula Rabinowa.

POJĘCIE RYTUAŁU I RYTUAŁU PRZEJŚCIA

W *Encyklopedii socjologii* rytuały zostały zdefiniowane jako „działania społeczne należące do kategorii dramaturgicznej, podejmowane zawsze przez grupę społeczną lub w jej imieniu i zawsze z ważnych społecznie okazji. Komunikują one treści o zasadniczym dla grupy znaczeniu” (Mach 2000, s. 355). Autor zwraca uwagę na symboliczny charakter rytuałów, a także podkreśla fakt, iż ich podmiot zawsze jest zbiorowy. Jedną z najbardziej powszechnych form rytuału są rytuały przejścia. Tłumacząc ich uniwersalny charakter Arnold van Gennep pisze, że w każdym społeczeństwie życie człowieka polega na przechodzeniu z jednej grupy wiekowej do innej, od jednego zajęcia do innego, z jednej „sytuacji społecznej” do innej. Zmiany te nie odbywają się w sposób dowolny — przechodzi się od jednej określonej pozycji do innej określonej pozycji, a przejście to ma związek ze sferą *sacrum*, dlatego zmianom muszą towarzyszyć obrzędy, które zagwarantują ich właściwy przebieg. Autor *Rites de passage* stosuje stosunkowo szeroką definicję rytuałów przejścia: „są to obrzędy towarzyszące każdej zmianie miejsca, stanu, pozycji społecznej i wieku oraz obrzędy związane z cyklem rocznym” (van Gennep 1909, s. 4–5). Kontynuator jego myśli, Victor Turner, w niewielkim stopniu zmodyfikował tę definicję: „takie rytuały sygnalizują i konstytuują przejście pomiędzy dwoma stanami” (Turner 1967, s. 93). Stan rozumiany jest tutaj jako „ustalone i względnie stabilne warunki” i może oznaczać status prawny, zawodowy czy warstwę społeczną, a także kulturowo określony stopień dorosłości czy dojrzałości. Może także oznaczać warunki fizyczne, psychiczne bądź uczuciowe, w jakich znajduje się osoba lub grupa w danym momencie (na przykład ktoś może być w dobrym lub złym stanie zdrowia, społeczność może być w stanie wojny).

Rytuał przejścia składa się najczęściej z trzech faz: fazy separacji lub odłączenia, która obejmuje obrzędy związane z zakończeniem pewnego etapu życia, odłączeniem jednostki od zajmowanej wcześniej pozycji lub roli społecznej, fazy liminalnej lub granicznej, podczas której występują obrzędy podkreślające samo przejście, jego charakter graniczny oraz z fazy, podczas której następuje ponowne włączenie do społeczeństwa, a jednostka zajmuje nową, najczęściej

wyższą pozycję. Oczywiście nie we wszystkich rytuałach owe trzy fazy są równie wyraźnie wyodrębnione.

Wśród rytuałów przejścia największym zainteresowaniem antropologów i etnologów cieszyła się inicjacja. Mircea Eliade (który, nawiasem mówiąc, jest dla Rabinowa przykładem naukowca mimo ogromnej wiedzy nie uważanego za „prawdziwego” antropologa właśnie dlatego, że nie przyjął dogmatu intensywnych badań terenowych; por. Rabinow 1977, s. 3) podaje następującą definicję tego rytuału: „Na ogół przez inicjację rozumie się zespół obrzędów i pouczeń ustnych zmierzających do radykalnej modyfikacji statusu religijnego i społecznego inicjowanego podmiotu [...]. Centralny moment każdej inicjacji stanowi ceremonia symbolizująca śmierć neofity i jego powrót pośród żywych. Do życia powraca jednak człowiek nowy, podejmujący inny sposób bycia. Śmierć inicjacyjna oznacza zarazem kres dzieciństwa, niewiedzy i kondycji świeckiej” (Eliade 1997, s. 8–10). Podobne opisy, często przywołujące metaforę śmierci i zmartwychwstania lub powrotu do życia prenatalnego i ponownych narodzin znajdujemy także u van Gennepa (1909, s. 108–110).

Za najbardziej interesującą część rytuału przejścia uznawana jest faza liminalna. W tej fazie inicjowany opuszcza zajmowaną wcześniej pozycję społeczną, a nowego statusu jeszcze nie ma, jest więc w zasadzie pozbawiony miejsca w strukturze społecznej. Symbolika związana z tym etapem jest ogromnie bogata, wykazuje przy tym pewne charakterystyczne cechy. W wielu kulturach symbole fazy liminalnej odwołują się do śmierci, rozkładu, zaniku, co ma oznaczać śmierć inicjowanego w jego poprzedniej roli. W innych społecznościach ambiwalentny status osób poddanych obrzędowi przejścia oddają rytmy i symbole podkreślające, że są oni traktowani jak embrion lub noworodek: istota nie w pełni żyjąca, a jednak nie martwa. W społecznościach, w których struktura społeczna jest mocno związana z relacjami pokrewieństwa, inicjowani często są pozbawiani atrybutów charakterystycznych dla swojej płci lub, wręcz przeciwnie, są obdarzani atrybutami obu płci równocześnie. Niemożność jednoznacznego stwierdzenia płci podkreśla ich nieokreśloność w strukturze społecznej. Poza tym, na czas obrzędu przejścia inicjowani pozbawiani są wszelkiej własności: ubrań, przedmiotów czy znaków, jakie mogłyby ich wyróżniać spośród innych inicjowanych i wskazywać na ich status, zawód czy pozycję w strukturze pokrewieństwa. Często są izolowani, a obrzędy odbywają się poza miejscem zamieszkania. Jak pokazuje w swojej książce *Czystość i zmaza* Mary Douglas, bardzo często stają się przedmiotem wielu tabu i zakazów.

Analizując obrzędy inicjacji Turner zastanawia się nad rolą masek oraz postaci potworów w fazie liminalnej i dochodzi do wniosku, że reprezentują one różne poziomy i aspekty rzeczywistości, prowokując inicjowanych do myślenia. W fazie liminalnej inicjowani zmuszeni są bowiem do zastanowienia się nad przedmiotami, osobami czy relacjami w ich otoczeniu, które dawniej przyjmowali bezrefleksyjnie. Analizują prawa panujące w społeczności oraz zmiany, jakim ona podlega. Turner (1967, s. 105) pisze, że fazę tę można wręcz nazwać

etapem refleksji. Wynikiem takiej refleksji, często krytycznej wobec własnej kultury, może być chęć dokonania zmian. We wstępie do książki *Gry społeczne, pola i metafory* Turner pisze: „Van Gennep utrzymywał, że w całym zrytualizowanym ruchu jest przynajmniej jedna chwila, gdy ci, którzy są poddawani przemieszczeniu zgodnie z kulturowym scenariuszem, zastają uwolnieni od wszelkich normatywnych wymogów, znajdują się więc w stanie zawieszenia między kolejnymi przypisaniami do miejsc w systemach polityczno-prawnych. W tej luce między uporządkowanymi światami może się zdarzyć prawie wszystko” (Turner 2005, s. 9). Ten potencjał zmiany tkwiący w rytuale, a szczególnie w jego liminalnej fazie Zdzisław Mach (2000, s. 357) tłumaczy w następujący sposób: „Rytuał dzięki ideologicznej i emocjonalnej zarazem sile swojego symbolicznego przekazu ma zdolność organizowania ludzkich myśli i uczuć. Tworzy wizję porządku społecznego, która nie musi być zgodna z zastanym łaodem, z politycznym czy obyczajowym *status quo*, lecz może postulować jego przeobrażenia. Ludzie uczestniczący w rytuale mogą, jak w teatrze, przeżyć inny, lepszy świat, zechcieć go wprowadzić w życie poza sferą rytuału”.

METODA INTENSYWNYCH BADAŃ TERENOWYCH

Zanim przejdę do analizy dzienników z badań, chciałabym krótko scharakteryzować specyfikę intensywnych badań terenowych. Jak pisał Edmund Leach, Bronisław Malinowski „rościł sobie pretensje do bycia twórcą całkowicie nowej dyscypliny akademickiej. Całe pokolenie jego następców było wychowane w wierze, że antropologia społeczna zaczęła się na Wyspach Trobrianda w 1914 roku” (cyt. za: Paluch 1990, s. 130). Cytat ten doskonale ukazuje, do jakiego stopnia przełomowa była dla antropologii postać autora *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* i stworzona czy raczej udoskonalona przez niego metoda intensywnych badań terenowych. Choć powszechnie uważa się Malinowskiego za jej twórcę, to przecież badania terenowe były prowadzone już w końcu XIX wieku, a William Rivers pisał o potrzebie „nagłych badań terenowych”. Przed pierwszą wojną światową odbyły się badania Lewisa H. Morgana wśród Irokezów, wyprawy do Ziemi Baffina, w których brał udział Franz Boas, oraz kierowane przez Alfreda C. Haddona angielskie badania w rejonie Cieśniny Torresa, w których uczestniczyli William Rivers oraz Charles Seligmann. Badania te miały pewne wady: pobyt badaczy najczęściej był dość krótki i nie znali oni języka tubylców, co powodowało, że zebrane dane były wybiórcze, ale zamysł przypominał już metodę intensywnych badań terenowych. Dlaczego więc to Malinowski został uznany za twórcę tej metody? Wydaje się, że przyczyn jest kilka: to on doprowadził ją do doskonałości i konsekwentnie stosował. Normą uczynił znajomość języka tubylców, i to w takim stopniu, aby badacz mógł swobodnie porozumiewać się i zrezygnować z usług tłumacza. Postulował długi, co najmniej roczny, pobyt w badanej społeczności i zamieszkanie na jej terenie. Idealną postawą antropologa było z jednej strony pełne uczestnictwo

w życiu wioski, poznanie punktu widzenia tubylców, a z drugiej — zachowanie dystansu koniecznego do uzyskania obiektywnej wiedzy. Badacz powinien koncentrować się na wszystkich dziedzinach życia społeczności i starać się poznawać jej poszczególnych członków. Z tym związana jest druga przyczyna przypisania tej metody Malinowskiemu. Otóż metoda intensywnych badań terenowych jest doskonałym dopełnieniem teorii funkcjonalnej, która poniekąd wymusza właśnie takie badania, tymczasem z punktu widzenia wcześniejszej teorii ewolucjonistycznej nie wydawały się one konieczne. Można powiedzieć, że Malinowski zmienił relację między teorią a praktyką: badania przestały pełnić drugorzędną rolę ilustracji przyjętej wcześniej teorii, a wysunęły się na plan pierwszy. Często mówi się w tym kontekście o „teoriotwórczej roli terenu”, mając na myśli właśnie wpływ danych empirycznych na ostateczny kształt teorii.

Metoda intensywnych badań terenowych mimo zmian, jakim podlegała w drugiej połowie XX wieku, i mimo wielu głosów krytycznych pod jej adresem w dalszym ciągu pozostaje osią antropologii społecznej, nawet jeżeli klasyczne definiowanie terenu i badanych zaczęło być problematyczne. Jak pisze James Clifford (2004, s. 142): „Owa społeczność [antropologów] nie tylko używa (definiuje) terminu «badania terenowe», ale sama jest w poważnym stopniu przez ten termin definiowana. Inny zakres znaczeniowy stworzyłby inną społeczność antropologów i odwrotnie”.

CHARAKTERYSTYKA WYBRANYCH DZIENNIKÓW

Większość socjologów opierających się w swojej analizie na dokumentach osobistych odwołuje się do Floriana Znanieckiego i jego koncepcji współczynnika humanistycznego oraz socjologii rozumiejącej. To on, wraz z Williamem Thomasem, uprawomocnił dokumenty osobiste: listy, dzienniki, pamiętniki, jako źródła wiedzy socjologicznej. Te źródła stwarzają badaczowi szansę poznania celów i opinii autora, a także uchwycenia znaczenia, jakie nadawał opisywanym zdarzeniom. Dziennik jest „czynnikiem aktywnym w życiu piszącego” (Głowiński 1973, s. 85), a więc pełni rolę *katharsis*, a także elementu porządkującego i dyscyplinującego. „Malinowski mówił zresztą swym studentom, że osobiste dzienniki badacza terenowego to kłapa bezpieczeństwa, środek kanalizujący osobiste zgrzyoty i uczucia etnografa, dalekie od spostrzeżeń naukowych” (Kuper 1987, s. 24). „Do prywatnych dzienników trafiły złość, frustracja, sądy na temat ludzi, pożądanie czy ambiwalencja” (Clifford 2004, s. 157). Dzienniki Malinowskiego, Lévi-Straussa i Leirisa są tego doskonałym przykładem. Wydaje mi się, że funkcję owej „kłapy bezpieczeństwa” zachowują w dużej mierze także książki Bowen i Rabinowa. Choć pisane były z dystansu, odegrały ważną rolę w kanalizowaniu przeżyć i przemyśleń, na które nie ma miejsca w publikowanej monografii. Tak o swoim dzienniku pisze do żony Malinowski: „W młodości [...] bardzo mocno wierzyłem w wielkie znaczenie dzienników. I miałem rację. Jednocześnie pisanie ich niesie ze sobą pewne

niebezpieczeństwo. Gdyż w nieunikniony sposób przekształcają życie. Mają tendencję do ingerowania w normalną technikę życia: rozwijanie samoanalizy, ciągły krytycyzm w stosunku do siebie samego, ciągłe zmiany wartościowania. Oczywiście pod warunkiem, że nie są jedynie wyliczankami wydarzeń świata zewnętrznego” (cyt. za: Kubica 2002, s. 19).

Przed przystąpieniem do analizy krótko przybliżę kontekst powstania wybranych dzienników i pamiętników oraz sylwetki ich autorów¹.

Michel Leiris, żyjący w latach 1901–1990, jest znany raczej ze względu na swoją twórczość literacką, przede wszystkim autobiograficzną, niż z racji działalności etnograficznej. W latach dwudziestych był związany z ruchem surrealistycznym i redagowanym przez Georges’a Bataille’a czasopismem „Documents”, wokół którego gromadzili się paryscy surrealiści i etnografowie. W latach 1931–1933 wziął udział w tzw. Misji Dakar–Dżibuti, z której pochodzi jego dziennik *L’Afrique fantôme*. Była to zorganizowana przez Instytut Etnografii i Muzeum Historii Naturalnej wyprawa mająca na celu między innymi uzupełnienie zbiorów Musée de Trocadéro. Było ono wtedy „rupieciarnią egzotyki” (Clifford 2000, s. 151), ale w związku z panującą w Paryżu w latach trzydziestych niezwykle modą na *l’art nègre*, na egzotyczne zdobycze rodem z Afryki lub Oceanii, pojawiła się konieczność uzupełnienia zbiorów muzeum, a także ich bardziej profesjonalnej klasyfikacji i rozmieszczenia. Szefem wyprawy został Marcel Griaule, Leirisowi powierzono natomiast rolę sekretarza-archiwisty. Podczas dwuletniej podróży udało się zgromadzić ponad 3500 różnych przedmiotów, wiele dokumentów i fotografii (Clifford 2000). Książka *L’Afrique fantôme* jest sprawozdaniem z podróży oraz rejestrem osobistych przeżyć autora. Ta długa i niezwykle szczegółowa relacja budzi bardzo różne reakcje interpretatorów i nie ma wśród nich zgody, jak traktować to dzieło; sam Leiris pisze o nim jako o świadectwie „budzącej się świadomości”.

Elenore Smith Bowen to pseudonim Laury Bohannan. Ukończyła ona antropologię w Oxford University i prowadziła wraz z mężem, także antropologiem, badania wśród plemienia Tiv w północnej Nigerii. Wynikami tych badań są klasyczne monografie terenowe, napisane częściowo wspólnie z mężem oraz powieść antropologiczna napisana na podstawie notatek z badań. Po raz pierwszy została ona wydana w 1954 r. pod pseudonimem, ale już w drugim wydaniu, pochodzącym z 1964 r., autorka ujawnia swoje imię i nazwisko, dodając do oryginalnego tekstu krótką notkę autorską, w której pisze, że wszystkie występujące w książce postacie, poza nią samą, są fikcyjne. Prawdą jest, że jest antropologiem i że prowadziła badania wśród konkretnego plemienia, ale wzbrania się,

¹ Pomijam w tym miejscu powszechnie znane życiorysy Bronisława Malinowskiego i Claude’a Lévi-Straussa. O Malinowskim piszą między innymi Grażyna Kubica-Heller we *Wstępie* i komentarzach do *Dziennika w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* (Malinowski 2002) oraz Adam Kuper w książce *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982* (1987), a o Lévi-Straussie Andrzej Paluch w książce *Mistrzowie antropologii społecznej* (1990) oraz Edmund Leach w książce *Lévi-Strauss* (1998).

by traktowano jej powieść jako monografię lub poradnik, jak prowadzić badania terenowe, jest to raczej świadectwo spotkania Europejczyka z przedstawicielami innej, odmiennej kultury. Rzeczywiście, Bowen nie nazywa badanego przez siebie plemienia, nie mówi także, gdzie położona była zamieszkiwana przez nie wioska. Zaskakuje brak jakiegokolwiek wzmianki o mężu, z którym prowadziła badania. W książce występuje jako kobieta samotna, tymczasem wszystkie dane biograficzne zawierają informację, iż badania prowadzili razem, wspólnie też pisali niektóre monografie. Być może pominięcie osoby męża miało uczynić doświadczenie autorki bardziej wyrazistym, zbliżyć jej badania do mitycznego spotkania samotnego antropologa z zupełnie obcą kulturą.

Paul Rabinow urodził się 21 czerwca 1944 r. w Stanach Zjednoczonych. Ukończył antropologię na Uniwersytecie Chicago w 1967 r., w latach sześćdziesiątych studiował także we Francji, w paryskiej École Pratique des Hautes Études. W 1968 r. wyjeżdża na badania terenowe do Maroka, a w 1970 r. broni doktorat na Uniwersytecie Chicago. Od 1978 r. jest związany z Uniwersyteciem Berkeley, a od 1983 r. zajmuje tam stanowisko profesora antropologii. *Reflections on Fieldwork in Morocco* to dzieło napisane pięć lat po powrocie z badań prowadzonych przezeń w Maroku w latach 1968–1969. W tym projekcie badawczym uczestniczył także Clifford Geertz z żoną oraz kilku młodych antropologów. Książka jest rekonstrukcją, a więc została pomyślana jako pewna całość. Zachowana jest chronologia, ale z mało znaczących, rozproszonych i nie zawsze od razu zrozumiałych zdarzeń, jakich doświadczał autor w terenie, powstała spójna i logiczna opowieść. *Reflections on Fieldwork in Morocco* to z jednej strony relacja z pobytu w terenie, wzbogacona o liczne dygresje, a z drugiej esej poświęcony nowoczesnej antropologii. Jest to także portret, a w zasadzie kilka portretów, marokańskich informatorów Rabinowa i analiza specyficznej relacji, jaka może się wytworzyć między antropologiem a informatorem. Jest to wreszcie próba zrozumienia samego siebie poprzez spotkanie z Innym. Autor, dzieląc w dużej mierze poglądy Clifforda czy Geertza na uprawianie antropologii, prezentuje niespotykaną wcześniej, pełną dystansu do własnej pracy postawę oraz godny pozazdroszczenia poziom autorefleksji.

ANALIZA TREŚCI WYBRANYCH DZIENNIKÓW I PAMIĘTNIKÓW

Wydaje się, że problem uznania intensywnych badań terenowych za rytuał przejścia można rozważać z dwóch perspektyw. Po pierwsze, można potraktować samą wyprawę jako rytuał przejścia, w którym wyjazd z ojczyzny i podróż to faza odłączenia, pobyt w terenie byłby fazą liminalną, powrót natomiast odpowiadałby fazie włączenia. Dlatego w moich rozważaniach kategorie analizy dzienników i pamiętników odpowiadają chronologii pobytu antropologów w terenie, a zasadnicza część analizy dotyczy tego, czy pobyt badaczy w terenie ma cechy sytuacji liminalnej. Możliwe jest jednak także inne podejście: ze względu na charakterystyczny dla metody intensywnych badań terenowych

nacisk na wpływ terenu na teorię oraz pewną dozę nieokreśloności tej metody i zawarty w niej potencjał zmiany całą wyprawę można potraktować jako fazę liminalną w procesie inicjacji do zawodu antropologa.

Analizę rozpocznę od refleksji na temat odczuć antropologów związanych z opuszczeniem kraju i oczekiwań wobec badań. Czy można potraktować ten etap jako fazę wyłączenia w rytuale przejścia? U Rabinowa wyraźna jest chęć zerwania z przeszłością i towarzysząca jej nadzieja na przełom: „Opuszczenie Chicago dwa dni po zamachu na Roberta Kennedy’ego. Moje mieszkanie w Chicago było praktycznie puste. [...] Miałem dość studiowania, miasto mnie męczyło, czułem się politycznie bezsilny. Miałem jechać do Maroka i zostać antropologiem. [...] Dwa dni później ściąłem włosy, złapałem autobus na Orly i wyjechałem do Maroka” (Rabinow 1977, s. 1).

Także u Leirisa daje się zaobserwować zniechęcenie, zmęczenie dotychczasowym życiem, rosnącą niechęć w stosunku do kultury zachodniej: „Chory z powodu życia w Paryżu, postrzegając podróż jako poetycką przygodę, metodę zdobycia wiedzy konkretnej, próbę, symboliczny sposób na powstrzymanie starzenia się, zaprzeczenie czasowi poprzez przekraczanie przestrzeni, autor, zainteresowany etnografią ze względu na wartość, którą przypisywał tej nauce w rozjaśnianiu kontaktów międzyludzkich, przyłączył się do wyprawy przemierzającej Afrykę” (cyt. za: Clifford 2000, s. 181).

Trzeba jednak podkreślić, że za tym rozczarowaniem i znudzeniem kulturą Zachodu kryją się także nadzieje, mniej bądź bardziej sprecyzowane, ale zawsze istotne. „Ten wyjazd teraz przedstawia się trochę jako blanco w moim życiu. Jeżeli potrafię coś zrobić, to jeszcze wrócę, i z tego na pewno coś będzie. Jeżeli nie potrafię, to będę miał sumę ciekawych i niezwykłych przeżyć za sobą” (Malinowski 2002, s. 306). Cel podróży określa się już zwykle w kategoriach zawodowych — jako ważne antropologiczne doświadczenie: „Nie ma bardziej podniecającej perspektywy dla etnografa, aniżeli być pierwszym białym, który ma przeniknąć do wspólnoty tubylczej” (Lévi-Strauss 1964, s. 301–302). „Perspektywa wtajemniczenia w sekrety klanu [„prawdziwych” antropologów] była niezwykle pociągająca. W pełni zaakceptowałem ten dogmat” (Rabinow 1977, s. 3).

Wyruszającym antropologom towarzyszy także smutek z powodu rozstania z rodziną i przyjaciółmi. Wprost pisze o nim Malinowski — czytając jego zapiski, wyrażające rozpacz z powodu rozstania z matką, nie sposób nie pomyśleć o tym, że dramatyczne odseparowanie inicjowanych od rodziny i znalezienie się w nowej, nieznannej sytuacji było charakterystycznym elementem rytuału przejścia. Zeszyt mailuski z września 1914 r. rozpoczyna się następującymi słowami: „Pierwszego września rozpoczyna się nowa epoka w moim życiu: samodzielna i samotna wyprawa w tropiki [...]. W Brisbane poczucie opuszczenia i samotności” (Malinowski 2002, s. 364).

Pierwsze wrażenia w terenie to najczęściej niepewność i towarzyszące jej próby odnalezienia się w nowej sytuacji: „Wyobraź sobie czytelniku, że znalazłeś się nagle z całym swym ekwipunkiem sam na tropikalnej plaży w pobliżu

wioski tubylczej, podczas gdy statek czy łódź, która cię tu przywiozła, odpływa i znika na widnokręgu. Ponieważ zapewne zamieszkaż w domu jakiegoś białego człowieka, kupca czy misjonarza, nie pozostaje ci nic innego, jak przystąpić od razu do swojej etnograficznej pracy. Wyobraż sobie ponadto, że jesteś badaczem początkującym, nie masz żadnych uprzednich doświadczeń ani niczego, co mogłoby ci służyć jako przewodnik, ani nikogo, kto mógłby ci pomóc, biały człowiek jest chwilowo nieobecny, lub też nie może, lub nie chce poświęcić ci ani chwili czasu. Tak właśnie wyglądały początki mojej pracy terenowej” (Malinowski 1967, s. 23). Dla tych pierwszych dni w badanej społeczności na pewno charakterystyczne jest pewnego rodzaju zachłyśnięcie się egzotyką i dezorientacja: „W jakim porządku opisać głębokie i pomieszane wrażenia narzucające się przybyszowi we wsi tubylców, których cywilizacja pozostała względnie nieznana? W osiedlach plemion Kaingang i Kaduweo, podobnych do sąsiednich wsi zamieszkałych przez chłopów, uderza przede wszystkim bezmiar nędzy i dlatego pierwszą reakcją jest zmęczenie i zniechęcenie. Wobec społeczeństwa jeszcze żywego i wiernego tradycji szok jest tak silny, że zbija z tropu: w tej plątaniu o tysiącach kolorów, jaką nić należy chwycić i starać się rozwikłać?” (Lévi-Strauss 1964, s. 197). Rabinow po kilku dniach w Maroku notuje: „nie pozostało mi nic innego, jak tylko zacząć «swoje badania terenowe». Jednakże nie było dla mnie do końca jasne, co to oznacza, poza tym, że miałbym powłóczyć się trochę po Sefrou. W końcu teraz, gdy jestem «w terenie», wszystko jest badaniami terenowymi” (Rabinow 1977, s. 11).

To poczucie dezorientacji i niepewności wiąże się także z brakiem kontroli nad procesem prowadzenia badań. Lévi-Strauss pisze: „Wpadłem w złość po raz pierwszy i nie ostatni! Lecz musiałem doznać jeszcze wielu rozczarowań, zanim zrozumiałem, że pojęcie czasu nie miało już znaczenia w świecie, w którym się znalazłem. To nie ja kierowałem wyprawą ani też Fulgencio, tylko woły” (Lévi-Strauss 1964, s. 245).

W niemal wszystkich analizowanych przeze mnie dziennikach widać wyraźną dynamikę: tuż po przyjeździe i nawiązaniu pierwszych kontaktów następuje zachłyśnięcie się pracą; każdy dzień obfituje w nowe informacje, coraz lepiej poznaje się otoczenie i ludzi. Jednak po pewnym czasie następuje kryzys. Okazuje się, że uzyskiwane informacje są dość powierzchowne, że antropolog ma trudności ze sterowaniem sytuacją badawczą w taki sposób, by je pogłębić lub by zdobyć wiedzę o dziedzinach trudnych bądź niewygodnych dla informatorów. Często pojawiają się problemy z dotarciem do sfer zarezerwowanych dla płci przeciwnej. Na przykład Bowen boi się o los swoich badań, jeśli to tubylcy decydują, co powinna wiedzieć, w jakich wydarzeniach powinna uczestniczyć, co powinna zapisać w swoim notesie: „Ciągłe dostawałam jakieś nie znoszące sprzeciwu rady [...]. Daleka od realizowania planu badań byłam ciągnana od jednego gospodarstwa do innego i łajana za brak manier lub za przemoczone buty. Zamiast szkolić potulnych informatorów, stałam się rozrywką tych ludzi, którzy w czasie wolnym mówili mi to, co ich zdaniem warto

było wiedzieć lub to, co w danym momencie ich interesowało” (Bowen 1964, s. 38).

Wiąże się z tym problem zachowania równowagi między uczestnictwem w życiu badanej społeczności, zawieraniem znajomości a utrzymaniem profesjonalnego dystansu umożliwiającego prowadzenie obiektywnej obserwacji. O tym, jak trudno znaleźć idealne rozwiązanie tego antropologicznego dylematu, świadczy choćby opisane przez Bowen pierwsze wesele, na jakie została zaproszona: „Próbowałam iść za nimi. Udama zatrzymała mnie: «Musisz się zdecydować» oświadczyła głośno, tak aby wszyscy słyszeli, «czy chcesz być ważnym gościem, czy jedną ze starszych kobiet z gospodarstwa. Jeśli jesteś gościem, to wyprowadzimy jeszcze raz pannę młodą, abys ją mogła zobaczyć. Jeśli jesteś jedną z nas, możesz wejść do środka, ale musisz z nami tańczyć». Bardzo chciałam być zaakceptowana, ale miałam na myśli co innego: raczej przywilej chodzenia własnymi ścieżkami przy pełnym zaufaniu z ich strony [...]. Jeśli w ogóle miałam tańczyć, musiałam skoncentrować się na muzyce i swoich ruchach, ale gdy tańczyłam, moje antropologiczne sumienie dawało mi znać, że coś mi umyka. W odpowiedzi na nie wyciągałam szyję, żeby zobaczyć, jak młodsze kobiety malują pannę młodą. Ilekroć tam patrzyłam, moje stopy zaczynały bezładnie dreptać i któraś z oburzonych starszych kobiet szturchała mnie w żebra: «Tańcz!»” (Bowen 1964, s. 123). Niewątpliwie postawa pełnego uczestnictwa w życiu tubylców, jaką wybrała w tym momencie Bowen, pozwala lepiej ich poznać. Takie pewnego rodzaju „zdanie się” na badaną społeczność nie musi oznaczać rezygnacji ze standardów prowadzenia intensywnych badań terenowych. Często badane są bowiem plemiona, które miały już do czynienia bądź z przedstawicielami administracji kolonialnej, bądź z antropologami prowadzącymi wcześniej badania, w rezultacie „umieją się obchodzić z Europejczykami” i mają swoje wyobrażenie o tym, co antropolog chciałby i powinien wiedzieć. Atakpa — jedna z nigeryjskich przyjaciółek Bowen spontanicznie zaczyna jej wykładać genealogię swojej społeczności. Malik, informator Rabinowa, sam przyszedł do niego, mówiąc, iż jest gotowy rozpocząć pracę jako jego informator, zaproponował spisanie kontraktu w dwóch egzemplarzach (po francusku i arabsku) oraz swoją stawkę za godzinę. Warto jednak zwrócić uwagę, iż z postawą pełnego zaangażowania jest związane ryzyko. Coraz więcej społeczności bowiem nie tylko miało już kontakt z antropologami, ale nauczyło się wykorzystywać ich obecność: „Młodych etnografów uczy się, że tubylcy obawiają się fotografowania i że należy ich uspokajać i wynagradzać, za narażenie się w ich mniemaniu na niebezpieczeństwo, podarkami lub pieniędzmi. Indianie Kaduweo udoskonaliли ten system: nie tylko żądali zapłaty za pozwolenie zrobienia fotografii, lecz wprost zmuszali mnie do fotografowania, abym im zapłacił” (Lévi-Strauss 1964, s. 162). W rezultacie Lévi-Strauss, zmuszony oszczędzać filmy, udawał, że robi zdjęcie i płacił. Krajowcy mogą także próbować wykorzystywać antropologów do pomocy w różnych codziennych zajęciach. W przypadku Bowen było to leczenie rozmaitych dolegliwości,

w przypadku Rabinowa — podwożenie do miasta. Te początkowo drobne przysługi z czasem przybierały rozmiary zupełnie uniemożliwiające prowadzenie badań (Bowen 1964, s. 37; Rabinow 1977, s. 115).

Niemal w każdym dzienniku odnajdujemy także opisy chwil złości na informatorów: „Wczoraj wieczór i dziś na próżno szukam drjani do łódki. To mnie doprowadza do tego stanu białej wściekłości i nienawiści brązowej skóry, skombinowanego z depresją, chęcią «siaść i płakać» i szaloną tęsknotą «to get out of this» [wydostania się stąd]” (Malinowski 2002, s. 620). „Co do etnologii: wizje życia krajowców jako coś absolutnie nieinteresującego, nieistotnego. Coś co — jest tak dalekie jak życie psa. Podczas spaceru «biorę na ambit». Myślę o celu mego istnienia tutaj. O konieczności zebrania dużo dokumentów. Mam ogólne wyobrażenie o ich życiu i pewną znajomość języka, ale jeśli teraz potrafię «zdokumentować» to, to będę miał świetny materiał” (Malinowski 2002, s. 526). „Jestem chwilami wściekły na nich, zwłaszcza, jak po daniu pierwszej porcji tytoniu, wszyscy się rozchodzą. W ogóle moje uczucia dla krajowców stanowczo grawitują w kierunku «Exterminate the Brutes»” (Malinowski 2002, s. 428). „Staram się opanować i przypomnieć, że ja pracuję z wiecznością na oku i że zwracanie uwagi na tych draniów banalizuje po prostu moją pracę” (Malinowski 2002, s. 486).

Zdarza się wreszcie, że złość i frustracja, jaką odczuwa antropolog, jest skutkiem napotkania sytuacji niezrozumiałych lub nieakceptowanych. Opisując poligamiczny system małżeństwa Bowen notuje: „Zaczynałam rozumieć to, co robią. Nie byłam jednak w stanie zrozumieć tego, co czują [...]. Zapomniałam, że to, co myślą, może być w konflikcie z moją moralnością czy etyką zawodową. Nie jest łatwo pamiętać, że żyje się pomiędzy dwoma światami” (Bowen 1964, s. 131). Zwraca ona szczególną uwagę na etyczny wymiar sytuacji antropologa w terenie. Kilkakrotnie była zmuszona zachować się w sposób sprzeczny z podstawowymi zasadami etycznymi kultury europejskiej, takimi jak udzielenie pomocy umierającemu czy choremu. „Ich śmiech z cierpienia innych był jednym z symboli przepaści pomiędzy ich światem a moim. Dziś po raz pierwszy zaczęłam sobie uświadamiać, że nasza uprzejmość w stosunku do chorych i nieszczęśliwych jest luksusem zrodzonym z naszej zdolności użyczania dóbr materialnych czy pomocy. Ale ten luksus stał się moralnym obowiązkiem. Nie mogę z niego zrezygnować” (Bowen 1964, s. 231). Wydaje się, iż takie kryzysy, chwile uświadomienia sobie różnic nie do pogodzenia czy trudności ze zrozumieniem są tym bardziej niepokojące, że często młodzi antropologowie mają wyidealizowaną wizję badań terenowych, czerpaną z monografii terenowych, oczyszczonych już z osadu subiektywnych ocen, odczuć złości czy zawodu. Na tę pułapkę myślową zwraca uwagę Nigel Barley (1998, s. 97–98): „W antropologii zadowolenie stanowi przybliżone kryterium porozumienia. Idea jest taka, że jeśli antropologowi nie podoba się nic, z czym się spotyka u obcego ludu, to jest to etnocentryzm. Jeśli coś potępia, to znak, że posłużył się nieodpowiednimi standardami. [...] Ten dziwny fakt doprowadził do osobliwego

naginania monografii etnograficznych, w których badacz pracujący w terenie jest przedstawiany jako osoba rozkoszująca się wszystkim, czego doświadcza. Zapewne dlatego prawdziwe doświadczenia z terenu stanowią tak wielki szok dla początkującego badacza i w rezultacie stawiają pod znakiem zapytania jego zaangażowanie w dziedzinę, którą uprawia”.

Wydaje się, że autorce *Return to Laughter* nie udało się uniknąć tej pułapki. Kilkakrotnie powraca do wspomnianego wesela, gdy chcąc za wszelką cenę zdobyć akceptację badanej społeczności wybrała pełne uczestnictwo zamiast bezpiecznego dystansu i obserwacji. „Nie miałam zamiaru kwestionować swoich własnych wartości w porównaniu z ich standardami. Postąpiłam bezsensownie i głupio, angażując się emocjonalnie w sprawy, na które powinnam spojrzeć bezosobowo i analitycznie” (Bowen 1964, s. 145). „Uświadomiłam sobie boleśnie, że pomimo moich studiów myślałam, że ci ludzie różnią się tylko cechami zewnętrznymi, ubiorem czy zwyczajami, że ich podstawowe reakcje na pewne podstawowe sytuacje będą takie same jak moje. Uparcie przysmykałam oczy na wszystko, poza najbardziej powierzchownymi różnicami” (Bowen 1964, s. 144). Dlatego odkrycie różnic, które były nie do zaakceptowania, wywołało u Bowen tak głęboki kryzys. Okazuje się więc, że świadomość różnic międzykulturowych i zachowanie pewnego dystansu jest konieczne do prowadzenia badań antropologicznych. Dobrze ilustruje to lapidarne stwierdzenia Barleya (1998, s. 145): „Rozsądna zasada oparta na doświadczeniu mówi, że jeśli obca kultura, którą badasz, zaczyna wydawać ci się normalna, czas wracać do domu”. Ciągłe oscylowanie między postawą „insidera”, który próbuje uczestniczyć w życiu badanej społeczności, a postawą „outsidera”, który zachowuje obiektywny ogląd, wydaje się sednem poznania antropologicznego. Właśnie ze względu na zdolność antropologów do zawieszenia „własnych norm, osądów i nałogów mentalnych, moralnych i estetycznych, aby przeniknąć tak daleko, jak to możliwe w pole widzenia innego”, Leszek Kołakowski (1984, s. 15) nazywa antropologię najbardziej europejską z nauk. Dalej pisze jednak, iż „niepodobna całkowicie osiągnąć pozycji obserwatora, który sam siebie z zewnątrz ogląda, ale można to osiągnąć częściowo. Wydaje się oczywiste, że antropolog mógłby zrozumieć dzikiego w sposób doskonały tylko wtedy, gdyby sam stał się dzikim, a więc antropologiem być przestał. Może zawiesić swoje oceny, ale sam ten akt zawieszenia ma korzenie kulturalne; jest to akt wyrzeczenia, który jest wykonalny tylko wewnątrz szczególnej kultury, takiej mianowicie, co umiała podjąć wysiłek rozumienia innego, ponieważ sama siebie nauczyła się kwestionować” (Kołakowski 1984, s. 15). Do prowadzenia intensywnych badań terenowych niezbędne jest więc wypracowanie równowagi między obserwacją a uczestnictwem.

Claude Lévi-Strauss zwraca uwagę, że wyobcowanie i zawieszenie między własną kulturą a kulturą, którą się bada, jest poniekąd wpisane w zawód antropologa: „Warunki życia i pracy odcinają etnografa fizycznie od jego grupy na długie okresy czasu. Brutalność zmian, na które się naraża, sprawia, że

jest w pewien sposób stale wyrwany ze swego środowiska, nigdy i nigdzie nie może czuć się u siebie, jest niejako psychicznie okaleczony” (Lévi-Strauss 1964, s. 51). Podobne przemyślenia ma Bowen: „Rzeczywiście, byłam tu obca. Być może zawsze pozostanę obca. Niezależnie od tego, jak wiele mi mówią, zawsze będą coś ukrywać. Nieważne, jak głęboko zdołam dotrzeć, zawsze będzie coś jeszcze pod spodem” (Bowen 1964, s. 43). Także Rabinow ma chwile zwątpienia: „Byłem u kresu emocjonalnej wytrzymałości. Denerwująca irracjonalność tej uwagi wprawiła mnie w stan głębokiej depresji i sprawiła, że zacząłem się zastanawiać, czy kiedykolwiek istniała między nami autentyczna komunikacja i wzajemne zrozumienie. Oszukiwałem się; pomiędzy nami była głęboka przepaść, której nigdy nie uda się zmniejszyć” (Rabinow 1977, s. 114).

U Malinowskiego, podobnie jak u Lévi-Straussa, na pierwszy plan wysuwa się inny aspekt tej liminalnej sytuacji: oddalenie od bliskich, od ojczyzny i swojego kręgu kulturowego. Dystans dzielący od własnej kultury spowodowany jest brakiem informacji, a także świadomością, że w kraju dzieje się coś ważnego, a nie bierze się w tym udziału, nie doświadcza się tych samych przeżyć.

W dzienniku Malinowskiego czytamy: „Wróciłem [z wioski — A.T.] nie znalazłszy tam absolutnie nikogo, z którym bym mógł pracować, i zacząłem czytać listy M[amy]. Jeszcze przed epoką intoksykacji Dumasem, zacząłem czytać i segregować listy N. Teraz czytam je dalej, Chwilami chciałbym napisać szkic mojego życia. Całe epoki wydają mi się już tak obce. Bursa, Ślebodziński — Głowczyński i Górski, Bukowina z Wasserbergiem — Chwistek i przygotowanie doktoratu — te rzeczy wydają mi się prawie że nie połączone ze mną” (Malinowski 2002, s. 422). „Odrywam oczy od książki i ledwo wierzę, że oto jestem wśród dzikusów neolitycznych, i że siedzę sobie tu spokojnie, podczas kiedy tam dzieją się rzeczy straszne” (Malinowski 2002, s. 413). „Gubię się w pustce, reverie [zaduma]; chmury, woda. W ogóle wstręt do niggersów, do monotonii — poczucie więzienia” (Malinowski 2002, s. 522). Dystans fizyczny przekłada się na dystans psychologiczny: „Nie było odwrotu; czułem przerażający dystans w stosunku do mojej własnej cywilizacji” (Rabinow 1977, s. 19). Lévi-Strauss pisze: „Nieliczni kupcy wędrowni [...] przywożą po wielotygodniowej podróży lekarstwa i stare gazety, jednakowo zniszczone przez wilgoć. Z jakiegoś numeru, zapomnianego w chacie poszukiwacza kauczuku dowiedziałem się po czterech miesiącach o układzie w Monachium i mobilizacji” (Lévi-Strauss 1964, s. 335).

Z drugiej strony autorzy wszystkich omawianych dzienników i pamiętników odczuwali także od czasu do czasu potrzebę samotności, wyizolowania się z otaczającej ich obcej kultury i pozostania sam na sam z książkami, muzyką czy zapiskami, które były dla nich często jedyną formą kontaktu z ich własną kulturą: „Mogłam wydostać się z tej kulturowej izolacji jedynie będąc przez chwilę sama ze swoimi książkami i własnymi myślami” (Bowen 1964, s. 173–174). Trzeba dodać, że w większości badanych plemion ta potrzeba była głęboko niezrozumiała, gdyż tam w samotności przebywał tylko ktoś chory lub odrzucony przez swoją społeczność.

Jeżeli przyjmiemy, iż dziennik jest świadectwem rytuału przejścia, to można zadać pytanie o zakończenie tego rytuału. Czy wraz z końcem podróży autor kończy pisanie dziennika, jak wygląda jego życie po powrocie? Czy inicjacja przebiegła pomyślnie?

W przypadku Leirisa ten koniec jest dość pesymistyczny: żadna z rozpoczętych inicjacji nie zakończyła się sukcesem. Inicjacja etnograficzna nie powiodła się, ponieważ autor zwątpił w możliwość prawdziwego poznania innej kultury na gruncie tej nauki. „W swojej misji etnografa, sekretarza nie jest w stanie poznać «prawdziwej» Afryki. Etnografia pozostaje poznawaniem tego, co zewnętrzne”. Z tej afrykańskiej podróży-inicjacji Leiris wychodzi bez skryształizowanej tożsamości. Przez resztę życia będzie jej poszukiwał w swojej autobiograficznej twórczości, ale temu wyborowi życiowemu towarzyszy pewnego rodzaju smutek i rozczarowanie, że nie udało się spełnić młodzieńczych marzeń: „Marzyłem więc o byczym rogu. Trudno mi się było pogodzić, że jestem tylko literatem” (Leiris 1972, s. 10).

W przypadku Malinowskiego zakończenie tego etapu trudno jednoznacznie ocenić. Wydaje się, że odpowiedź zależy od tego, na jakiej dziedzinie jego życia się skoncentrujemy. Po powrocie z badań Malinowski „zaakceptował trzy główne zobowiązania: (1) wobec pisarstwa, (2) wobec małżeństwa i (3) wobec określonej publiczności, a także określonego języka i kultury” (Clifford, 2000, s. 126). W wymiarze życia zawodowego za pozytywne zakończenie inicjacji trobriandzkiej możemy uznać niewątpliwie monografie, które przyniosły Malinowskiemu uznanie i światową sławę, a które Clifford (2000, s. 112) nazywa „ocalającą fikcją”, w tym sensie, że choć nie są może w stu procentach szczerze, to pozwalają na pozytywny bilans wyprawy. Malinowskiemu udało się bowiem z subiektywnych, fragmentarycznych obserwacji zbudować spójne, wiarygodne dzieło. Zdaniem Clifforda (2000, s. 125), tworzeniu tych monografii towarzyszyło nie mniej istotne kreowanie postaci nowoczesnego antropologa funkcjonalnego — Bronisława Malinowskiego, badacza terenowego. Znacznie trudniej ocenić wynik tej inicjacji w dwóch kolejnych sferach, które są ze sobą związane. Wiemy, że gdy po powrocie przebywał na Wyspach Kanaryjskich i pisał *Argonautów*, dostał propozycję objęcia katedry na UJ, wahał się wówczas, czy wrócić do ojczyzny, czy związać się z Anglią, jej kulturą i językiem. O tych wahaniach świadczy list od żony z 20 sierpnia 1921 r.: „Uważam, że jesteś na rozstajach dróg, Broniu, i że to jest ten punkt, kiedy się podejmuje ważne decyzje. Jeżeli odrzucisz krakowską propozycję w nadziei na coś lepszego, bardziej nęcącego lub przynoszącego więcej kudos, sądzę, że później będzie ci się to wydawało jedną z tych «zdrad», o których mówił Conrad, i że staniesz się kimś w rodzaju Conrada i będziesz musiał porzucić tę fikcję, że kiedyś znowu będziesz Polakiem” (cyt. za: Kubica-Heller 1997, s. 144). Decyzja osiedlenia się w Wielkiej Brytanii przyczyniła się prawdopodobnie do jego sukcesu w dziedzinie antropologii. Równocześnie ten krok życiowy oraz małżeństwo z Elsie Masson oznaczały wybór języka angielskiego. Wtedy też Malinowski przestaje

pisać swój dziennik. Dlaczego? Zdaniem Joanny Tokarskiej-Bakir (2002, s. 65), zaprzestanie pisania dziennika oznacza zerwanie ze szczerością i witalnością, cechami charakterystycznymi dla tego tekstu. Jej ocena tego etapu życia Malinowskiego jest pesymistyczna: uważa, że nie tyle dojrzał do „prawdziwego życia”, do wierności małżeńskiej, ile był zmuszony stłumić tę część swojej osobowości, aby przystosować się do powściągliwej, wiktoriańskiej Anglii. Podobnie pesymistycznie, a zarazem radykalnie widzi ten moment Clifford (2000, s. 126): „Tęsknota za szczerą wymianą myśli ustępuje przed grą pisanych namiastek”.

Liminalny charakter pobytu w terenie na pierwszy plan wysuwa się w przypadku Lévi-Straussa. Zwraca on uwagę na to, iż antropolog jest oderwany na pewien czas od swojego środowiska, a tam, gdzie przebywa, nie może czuć się „u siebie”, co prowadzi do „psychicznego okaleczenia”. Dalej jednak pisze, że etnografia jest powołaniem, które trzeba w sobie odkryć w toku takich właśnie doświadczeń, i że nie zastąpią ich wykłady i teoretyczna wiedza (Lévi-Strauss 1964, s. 51). Badania w Brazylii z pewnością przyczyniły się do powstania teorii strukturalistycznej oraz pozwoliły zilustrować strukturalistyczną tezę, iż „całokształt obyczajów narodu zawsze znamionuje pewien styl: obyczaje tworzą systemy” (Lévi-Strauss 1964, s. 164). Z pewnością jednak ich rola nie była tak istotna, jak w przypadku Malinowskiego i nie można tu mówić o „teoriotwórczej roli terenu”, raczej o ilustracji pewnych tez. Zdaniem Clifforda Geertza, pobyt Lévi-Straussa w Brazylii doskonale wpisuje się w trójfazowy schemat rytuału przejścia: „opuszczenia znanych, nudnych, dziwnie groźnych brzegów; podróży z przygodami do innego, mroczniejszego świata, pełnego różnorodnych fantazmatów i dziwnych odkryć; kulminacyjnej tajemnicy, prawdziwego innego, oderwanego i nieprzezroczyściego, napotkanego twarzą w twarz w głębokiej *sertao*; powrotu do domu, by snuć opowieści, nieco tęskne i nieco nużące, nierozumiejącym, którzy, bojąc się ryzyka, pozostali z tyłu” (Geertz 2000, s. 66). Wynikiem tej podróży-przygody są także przemyślenia pesymistyczne, dotyczące — podobnie jak u Leirisa — ograniczeń poznania antropologicznego: „Chciałem dojść do ostatecznego kresu dzikości; czy pragnienie moje nie zostało zaspokojone przez tych czarujących tubylców, których nikt przede mną nie widział, których może nikt już po mnie nie zobaczy? U kresu podniecającej podróży napotkałem moich dzikich. Niestety, byli oni zanadto dzicy! Ponieważ ich istnienie ujawniło mi się w ostatniej chwili, nie mogłem poświęcić dosyć czasu, aby ich poznać. Ograniczone środki, jakimi rozporządzałem, opłakany stan fizyczny moich towarzyszy i mój własny — który miał się jeszcze pogorszyć wskutek gorączki jako następstwa deszczów — pozwalały mi tylko na rodzaj wypadu zamiast miesiący badań. Byli tutaj, gotowi pouczyć mnie o swoich zwyczajach i wierzeniach, a ja nie znałem ich języka. Byli tak bliscy jak odbicie w zwierciadle, mogłem ich dotykać, lecz nie potrafiłem ich zrozumieć. Otrzymałem zarazem moją nagrodę i karę. Bo czyż nie było błędem z mojej strony i błędem mojego zawodu myśleć, że ludzie nie zawsze są tylko ludźmi?

„Że niektórzy zasługują na więcej zainteresowania i uwagi, dlatego że kolor ich skóry i obyczaje budzą w nas zdziwienie?” (Lévi-Strauss 1964, s. 308). „Jak Indianin, bohater mitów, zaszedłem tak daleko, jak sięga ziemia, badałem ludzi i rzeczy i dotarłem do krańca świata po to, aby odleźć to samo rozczarowanie: [...] nie spłynęła nań żadna moc” (Lévi-Strauss 1964, s. 38).

*

Sądzę, że powyższa analiza treści pokazuje, iż wyprawa na badania terenowe może być z powodzeniem ujmowana jako rytuał przejścia. Wyjazd z kraju można traktować jako fazę separacji, wyłączenia z własnego kontekstu kulturowego, rozstania z bliskimi. Pobyt w obcym, często egzotycznym i niezrozumiałym otoczeniu byłby odpowiednikiem fazy granicznej rytuału przejścia, powrót z badań to ponowne włączenie do społeczeństwa, przy czym powracający staje się już innym człowiekiem. Za takim ujęciem przemawia pojawiające się niemal u wszystkich poczucie wyobcowania ze swojej kultury i jego implikacje. Z jednej strony oznacza ono porzucenie dotychczasowych obowiązków, rutyny, wyzwolenie się, przynajmniej częściowe, od panujących w kraju norm i nakazów, a oddanie się egzotycznym przeżyciom i przygodom. Z drugiej strony jednak ta swoboda często przeradza się w zagubienie, niepokój i tęsknotę za znajomym kontekstem kulturowym. Zdaniem Turnera (2005, s. 39–40), sytuacja liminalna „może implikować raczej samotność niż otoczenie społeczne, dobrowolne lub niedobrowolne wycofanie się jednostki poza matrycę struktury społecznej”. Definicja ta doskonale odpowiada położeniu antropologa w terenie. Wyjazdowi na badania często towarzyszą także czysto fizyczne niewygody i wyzwania. Malinowskiego trapią liczne dolegliwości somatyczne, które skrzętnie odnotowuje w swoim dzienniku, a w chwilach kryzysu obawia się, iż „wyciągnie tu nogi” (Malinowski 2002, s. 557), Lévi-Strauss jest wyczerpany i obolały wskutek trudów podróży, a Bowen przechodzi w Nigerii ciężką chorobę.

Sądzę, iż można także porównać wiedzę zdobywaną podczas badań terenowych z wiedzą, jaką w trakcie inicjacji uzyskują nowicjusze. Jest to wiedza specyficzna: można ją zdobyć tylko drogą osobistego doświadczenia, proces jej zdobywania owiany jest mgiełką tajemnicy i w dużej mierze zmitologizowany. Każdy jednak, kto był w terenie, uważa ten etap swojej pracy za niezwykle wartościowy czy wręcz przełomowy. Doskonałą tego ilustracją są przytaczane przez Clifforda słowa Joan Larcom, znajomej antropolog: „Badania terenowe dostarczyły mi pewnych doświadczeń, o których nie sądziłam, bym na nie zasługiwała” (Clifford 2004, s. 179). Niektóre fragmenty analizowanych tu dzienników wskazują na jeszcze jedną analogię: sytuacja badacza terenowego przypomina trochę sytuację inicjowanych, którzy udają czasem dzieci uczące się od początku podstawowych czynności życiowych. Przemyślenia Bowen, a także wypowiedzi jej informatorów bezpośrednio na to wskazują — antropolog znajdujący się w obcej sobie kulturze musi uczyć się rzeczy zupełnie podstawo-

wych dla jej członków. Jak zwraca uwagę Rabinow, zdolność zobiektywizowania i przedstawienia przybyszowi swojej kultury, jest umiejętnością, którą posiadają jedynie najlepsi informatorzy.

Victor Turner nazywa w pewnym momencie fazę liminalną rytuału przejścia „fazą refleksji”. Wydaje się, że pobyt na badaniach terenowych przypomina ją także w tym aspekcie. Analiza oczekiwań i motywów, jakie skłoniły antropologów do podróży, wyraźnie pokazuje, że moment wyjazdu oznaczał także wzmożone krytyczne spojrzenie na własną kulturę. Jednocześnie zetknięcie się z inną kulturą, odmiennymi normami i wartościami sprawia, że człowiek zastanawia się nad tymi aspektami własnej kultury, które wcześniej przyjmował bezrefleksyjnie. Nie oznacza to oczywiście, że zostaną one zakwestionowane czy porzucone — przykład Bowen pokazuje, że czasem zetknięcie z zupełnie innymi wzorami zachowań uświadamia nam, do jakiego stopnia przywiązani jesteśmy do swoich własnych standardów, ale dopóki nie zostaną one zakwestionowane, nie jesteśmy tego świadomi. Rabinow zwraca uwagę, że w tym konkretnym wymiarze sytuacja badań terenowych jest sytuacją liminalną także dla badanego plemienia czy społeczności. Czasami wyjaśnianie antropologowi tych aspektów swojej kultury, które zwykle uznaje się za naturalne i nie wymagające refleksji, prowokuje do zastanowienia, czasami jest bodźcem do pogłębienia wiedzy o swojej kulturze, czasami wreszcie prowadzi do zmiany podejścia do niej (Rabinow 1977, s. 38–39, 153). Pobyt antropologa w terenie jest więc liminalnym „etapem refleksji” także dla badanych.

Na koniec trzeba wspomnieć o pewnych zastrzeżeniach. Powyżej zostały przytoczone jedynie fragmenty dzienników bezpośrednio związane z rozważaną tezą. Być może wyłania się z nich obraz antropologa zagubionego, zmagającego się z brakiem zrozumienia i różnicami kulturowymi, przeżywającego głównie frustracje i tęskniącego bez przerwy za cywilizacją. Nie jest to oczywiście obraz kompletny, a jedynie jeden z aspektów pracy w terenie. Bardzo często pracy antropologicznej towarzyszyły również pozytywne emocje. Może o tym świadczyć choćby wypowiedź Malinowskiego (2002, s. 616): „Znów przyплыw radości z tego otwartego, swobodnego istnienia wśród bajecznego (sic!) pejzażu, wśród warunków egzotycznych [...] ten piknik, oparty na istotnej pracy”.

Dla analizowanych w tej pracy młodych ludzi (niemal wszyscy mieli mniej niż trzydzieści lat) badania terenowe były niewątpliwie ważnym etapem w ich karierze². Nie tylko pomogły im zdobyć pozycję w akademickim świecie, ale także wykształciły określone spojrzenie na swoją kulturę i sposób uprawiania antropologii. Obecnie „teren”, a co za tym idzie — sposób prowadzenia intensywnych badań terenowych, ulega istotnym zmianom (Clifford 2004), ale wydaje się, iż doświadczenie spotkania z Innym pozostaje „praktyką przestrzenną” wyróżniającą antropologię społeczną i nie traci nic ze swojej fundamentalnej roli.

² Wyjątkiem jest Michel Leiris, który jednak po powrocie z Afryki raczej oddala się od etnografii.

BIBLIOGRAFIA

- Barley Nigel, 1998, *Plaga gąsienic. Powrót do afrykańskiego buszu*, tłum. Ewa T. Szyler, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Bowen Elenore Smith, 1964, *Return to Laughter*, Anchor Books, New York.
- Burszta Wojciech Józef, 1992, «Rites de passage», w: Michał Buchowski, Wojciech J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, PWN, Warszawa.
- Clifford James, 2000, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. Ewa Dżurak, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Clifford James, 2004, *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące*, w: Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, PWN, Warszawa.
- Eliade Mircea, 1997, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. Krzysztof Kocjan, Znak, Kraków.
- Geertz Clifford, 2000, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. Ewa Dżurak, Sławomir Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Gennep Arnold van, 2006 [1909], *Obrzędy przejścia: systematyczne studium ceremonii: o bramie i progu, o gościnności i adopcji*, tłum. Beata Biały, PIW, Warszawa.
- Głowiński Michał, 1973, *Powieść a dziennik intymny*, w: Michał Głowiński, *Gry powieściowe. Szkice z teorii i historii form narracyjnych*, PWN, Warszawa.
- Kołąkowski Leszek, 1984, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego, w: Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn.
- Kubica-Heller Grażyna, 1997, *Spotkanie z córką Bronisława Malinowskiego i jego biografem*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1997, nr 1–2.
- Kubica-Heller Grażyna, 2002, *Wstęp*, w: Bronisław Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Kuligowski Waldemar, 1996, *Antropologia, czyli tam i z powrotem*, w: Wojciech J. Burszta (red.) *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Kuper Adam, 1987, *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Leiris Michel, 1934, *L'Afrique fantôme*, Gallimard, Paris.
- Leiris Michel, 1972, *Literatura a tauromachia*, w: Michel Leiris, *Wiek męski*, tłum. Teresa i Jan Błoński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Lévi-Strauss Claude, 1964, *Smutek tropików*, tłum. Aniela Steinsberg, PIW, Warszawa.
- Mach Zdzisław, 2000, *Rytuał*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Malinowski Bronisław, 1967, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, tłum. Barbara Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szykiewicz, PWN, Warszawa.
- Malinowski Bronisław, 2002, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Paluch Andrzej, 1990, *Mistrzowie antropologii społecznej*, PWN, Warszawa.
- Rabinow Paul, 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley.
- Szerszeń Tomasz, 2004, *Brisées czyli ślady Afryki. O dziennikach afrykańskich Michela Leirisa*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2004, nr 3–4
- Tokarska-Bakir Joanna, 2002, *Malinowski czyli paradoks kłamcy*, „Res Publica Nowa”, 2002, nr 11.

- Turner Victor, 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press.
- Turner Victor, 2004, *Liminalność i communitas*, w: Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, PWN, Warszawa.
- Turner Victor, 2005, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. Wojciech Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

FIELD TRIPS AS RITES OF PASSAGE

Summary

The article is an attempt to answer the question whether field trips can be considered to be rituals of passage. For this purpose the author uses a qualitative analysis of the following journals and memoirs: *A Journal in the Strictest Meaning of the Word* by Bronisław Malinowski, *L'Afrique fantôme* by Michel Leiris, *Tristes tropiques* by Claude Lévi-Strauss, *Return to Laughter* by Elenore Smith-Bowen and *Reflections on Fieldwork in Morocco* by Paul Rabinow. The starting point for the deliberations is the classic rites of passage theory proposed by Arnold van Gennep and its interpretation in the spirit of symbolic anthropology as conducted by Victor Turner. We then encounter a short description of the nature of the intensive field studies and a brief review of the context in which the aforementioned journals and memoirs were written. The main part of the article seeks an answer to the question of whether the experiences of the researchers may show that the research in itself is a kind of initiation for them.

Key words/słowa kluczowe

anthropology / antropologia; ritual / rytuał; rites of passage / rytuał przejścia; fieldwork / badania terenowe; journal / dziennik