

WALDEMAR KULIGOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

EMOCJE, KULTURY, TEKSTY
PERSPEKTYWY ANTROPOLOGICZNE

I

„Poszedłem do opiekuna roku i wyznałem, że nauka mnie nie olśniła i tęsknię za poezją. Byłem przygnębiony. Wiedziałem, że jeśli zajmę się poezją, żona i ojciec będą chcieli mnie zabić. Opiekun się uśmiechnął.

— A może byś chciał studiować poezję, która udaje naukę? — spytał.

— Czy taka istnieje? — spytałem.

— Witaj w katedrze antropologii społecznej lub kulturowej — podał mi rękę i uściśnął. Dodał, że zajmują się tym już Ruth Benedict i Margaret Mead oraz paru wrażliwych panów”.

Kurt Vonnegut¹

Współczesna, krytyczna antropologia pretenduje do miana, jak ujął to P. Steven Sangren, „refleksyjnej i dialogicznej jako najważniejszych walorów antropologii samodekonstruującej się”². W pojęciu tego badacza kamieniem węgielnym orientacji refleksyjnej na gruncie antropologii jest bez wątpienia *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, praca pod wspólną redakcją Jamesa Clifforda i George’a E. Marcusa³. Przypomnijmy, że książka ta, będąca owocem dyskusji i seminariów, została opublikowana w 1986 r. Wypowiedzieli się na jej łamach badacze, zazwyczaj jeszcze relatywnie młodzi, którzy chcieli antropologię, jej cele, metody i sens nadrzędny zrozumieć na nowo,

Adres do korespondencji: walkul@amu.edu.pl

¹ K. Vonnegut, *Wampetery, foma i granfalony*, tłum. D. Dowjat, Da Capo, Warszawa 1997, s. 167.

² P. S. Sangren, *Rhetoric and the Authority of Ethnography: „Post-Modernism” and the Social Reproduction of Texts*, „Current Anthropology” 1992, t. 33, February, Supplement, s. 277.

³ J. Clifford, G. E. Marcus (red.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986.

skonfigurować inaczej, wpisać w inną siatkę współrzędnych (wymieńmy wśród nich Vincenta Crapanzano, Stephen A. Tylera, Paula Rabinowa, Michaela J. Fischera, Renato Rosaldo). „My nie zaczynamy od uczestnictwa-observacji czy od tekstów kulturowych (odpowiednich do interpretacji) — pisał Clifford — ale od pisania, tworzenia tekstów. Pisanie jawi się jako podstawa tego, co robią antropologowie, i nie można tego dłużej marginalizować, demonizować ani umniejszać”⁴.

Cytat ten jednoznacznie wskazuje preferencje zainteresowań autorów *Writing Culture*: antropologię chcą oni widzieć nade wszystko jako rodzaj pisarstwa; stąd częste sięganie w poszczególnych artykułach po tchnący, zdawałoby się, akademicką naftaliną termin „etnografia”, w którym najważniejszy stał się sufiks *graphein*. Tekst antropologiczny stał się oto w pełni autonomicznym obiektem metajęzykowego namysłu. Równie istotne, co porównywanie opisów i interpretacji z zewnętrzną wobec nich rzeczywistością, stało się badanie sposobu bycia w tekście kultury oraz jej badacza. Bycia w obu wypadkach zapośredniczonego przez antropologiczne *milieu*.

Za tezę absolutnie kluczową uznać wypada przekonanie, że o tożsamości antropologii decyduje nie dające się zredukować napięcie między przestrzenią teorii, doświadczaniem w terenie a przestrzenią narracji. Idzie zatem o swoiste przejście od doświadczenia do tekstu, o przyjrzenie się badaczowi, który egzystuje w paradygmatycznym tam, ale i paradygmatycznym tutaj, który działa na odległych archipelagach, ale także w całkowicie swojskich zaciszach bibliotek. Nie jest to bynajmniej sytuacja komfortowa: „Nastąpił zwrot myślowy, «tektoniczny» w swoich następstwach — wyjaśniał Clifford. — Obecnie stawiamy rzeczy na ruchomym gruncie. Nie ma już żadnego punktu widokowego, z którego można by sporządzać mapy sposobów, w jakie ludzie żyją, nie ma żadnego archimedejskiego punktu, z którego można by przedstawić świat”⁵. W tej sytuacji antropologowie sięgnęli po kategorię refleksyjności.

Dla Marcusa obecność refleksyjności w antropologii oznacza realne istnienie w niej postmodernizmu⁶. Sangren stwierdza z kolei, że refleksyjność aplikowana antropologii oznacza „zwrócenie antropologicznego spojrzenia na samą antropologię oraz podważenie obiektywności autorytetu tej dyscypliny”⁷. Bolesnie trafiając w filary tego autorytetu, Clifford wylicza sześć kluczowych czynników wpływających na budowanie tekstów przez antropologów. Są to

⁴ J. Clifford, *Introduction: Partial Truths*, w: J. Clifford, G. E. Marcus (red.), *Writing Culture*, cyt. wyd., s. 2.

⁵ Tamże, s. 22.

⁶ G. E. Marcus, *Notes on Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake the Human Sciences*, w: K. Geuijen, D. Raven, J. de Wolf (red.), *Post-Modernism and Anthropology: Theory and Practice*, Van Gorcum, Assen 1995, s. 9.

⁷ P. S. Sangren, *Rhetoric...*, cyt. wyd., s. 277–278.

kolejno: kontekstualność (antropologia wyrasta z kultury i jednocześnie tworzy jej znaczenia); retoryczność (zatonienie w obowiązujących konwencjach wyrażania się); instytucjonalność (tworzenie w ramach jakiejś szkoły czy tradycji badawczej albo przeciw niej); gatunkowość (dążenie do odróżniania się od relacji podróżniczych czy różnych typów powieściopisarstwa); polityka (żaden antropolog nie jest li tylko neutralnym ideologicznie, „niewinnym” badaczem); historyczność (stała płynność wszystkich powyższych konwencji)⁸.

Antropologowie z kręgu krytyki refleksyjnej dążyli do porzucenia wyjąłowego już stylu realizmu etnograficznego⁹. Jego luminarze zawierzali bowiem utartym trickom: najpierw należało uraczyć czytelnika malowniczym obrazem lądowania na odległej wyspie albo wkroczenia do egzotycznej wioski, potem zalać mrowiem egzotycznych szczegółów, przytoczyć idiomy z tubylczego języka, wyliczyć nazwy egzotycznych instytucji i wiosek, wszystko po to, aby przekonać, że wszystkie te detale zna się z pierwszej ręki. Po udowodnieniu, że naprawdę tam był, antropolog zniknął z tekstu. Miast niego pozostawał wszystkowiedzący narrator, który prezentował wyłącznie tubylczy — w żadnym wypadku nie swój! — punkt widzenia. Kakofonia terenu ostatecznie zmieniała się w wyważoną, akademicką narrację, która zwykle dość gładko łączyła literalne opisy przedmiotowe z metajęzykiem konkretnej teorii.

Krytycy takiej strategii — „Jak to się dzieje, że antropologowie, którzy są tak interesującymi ludźmi, robiącymi tak interesujące rzeczy, piszą tak nudne książki?”¹⁰ — udowadniali, że nie da się oddzielić tego, co się mówi, od tego, w jaki sposób się to czyni: najrozsądniej jest rozpatrywać treść i formę, substancję i retorykę, *l'écrit* i *l'écriture* razem. Separowanie ich byłoby bowiem dla antropologii tak samo szkodliwe, jak dla poezji czy malarstwa. Najwspanialsze prace antropologiczne, te, które przetrwały próbę czasu i wciąż znajdują czytelników poza wąskim gronem specjalistów, są właśnie naznaczone odrębnym, oryginalnym stylem, łatwo dającą się zidentyfikować autorską sygnaturą. O Samończykach, powiada Clifford, można wręcz mówić jako o kulturze typu Meadowskiego, o Tikopia zaś jako o kulturze Firthialnej¹¹. „Margaret Mead, Edward Sapir i Ruth Benedict uznawali samych siebie zarówno za antropologów, jak i pisarzy”¹², dodaje, a obecnie do tego grona można zaliczyć Clifforda Geertza, Victora Turnera, Mary Douglas, Claude’a Lévi-Straussa, Jeana Duvignauda oraz Edmunda Leacha. Dzięki ich działalności antropologia nie tylko jest specyficznym polem interdyscyplinarności, ale też daje się zdefinio-

⁸ J. Clifford, *Introduction*, cyt. wyd., s. 6.

⁹ Więcej na ten temat: W. Kuligowski, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 40–43.

¹⁰ J. Clifford, *Introduction*, cyt. wyd., s. 4.

¹¹ Tamże, s. 13.

¹² Tamże, s. 3.

wać jako „hybrydalna działalność tekstowa, przekraczającą gatunki i dyscypliny”¹³.

Refleksyjna krytyka dosięgła wszelako nie tylko tekstualnego wymiaru antropologii, co często temu nurtowi zarzucano. Cytowani przeze mnie badacze jęli się nie tylko odnowienia refleksyjności jako cnoty myślenia filozoficznego, specyficznej samowiedzy, ale także jako działania. Wyraźny odwrót od metodologii empirycznej obserwacji i jednoczesny zwrot ku epistemologii dialogicznej oraz komunikacyjnej stanowił odpowiedź na potrzebę przedefiniowania klasycznego przebiegu badań terenowych, tego rodzaju działalności, która ma tę dziedzinę w sposób bardzo szczególny odróżniać od wszystkich innych. Zwrot ów polegał na kilku zasadniczych postulatach. Po pierwsze, wieszczęł koniec badań opartych za relacji podmiot–przedmiot; odtąd próba zrozumienia Innego musi rozpoczynać się od relacji podmiot–podmiot, w której obie strony są równoprawne i starają się sobie wzajemnie coś powiedzieć. Efektem takiego podejścia są prace relacjonujące spotkania z Innym zapisane w całości w formie dialogu albo książki, w której na okładkach widnieją nazwiska informatorów i tłumaczy jako pełnoprawnych autorów wynegocjowanej rzeczywistości przedstawionej w tekście. Po drugie, istotnym elementem przebiegu badań staje się sam antropolog, jego zainteresowania, jego uczucia, wspomnienia, emocje. Tylko ujawniona subiektywność badacza może stać się legitymacją obiektywności badań — najwymowniejszym tego przykładem jest konfuzja, jaką wielu czytelników odczuwa przy okazji lektury prywatnego dziennika Bronisława Malinowskiego i jednocześnie którejs z jego „oficjalnych”, akademickich monografii. Oto dla czego na wstępie swej klasycznej pracy, jaką jest dziś *Smutek tropików*, Claude Lévi-Strauss przywołuje słowa Chateaubrianda: „Każdy człowiek nosi w sobie świat złożony ze wszystkiego, co widział i kochał, świat, do którego powraca zawsze, nawet wtedy, gdy przebiega i pozornie zamieszkuje inny świat”¹⁴.

Refleksyjny punkt widzenia badań terenowych przekonuje, że jest to wysoce skomplikowane przeżycie egzystencjalne, często traumatyczne doświadczenie kontaktu z innymi ludźmi, które następnie próbuje się mozolnie zamknąć w jakiejś akceptowalnej postaci tekstowej. By zatem uniknąć mielizn kryzysu przedstawiania, by przezwyciężyć autorytet jednego autora, by osłabić epistemologiczną i metodologiczną wielką opowieść antropologii modernistycznej, proponowano kilka rozwiązań: eksperymenty pisarskie, odejście od konkluzywności tekstów, maksymalną ich wielogłosowość, etykę dialogu i otwarcia.

¹³ Tamże, s. 5.

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tłum. A. Steinberg, Opus, Łódź 1992, s. 36.

II

„Przypominam sobie, że w ostatnich miesiącach swego życia mój sławny amerykański kolega, Robert Lowie — biorę go za przykład, ponieważ nie ma dzieła bardziej obiektywnego, spokojnego, pogodnego, jak właśnie jego: czytając je odnosi się wrażenie, że chodzi o uczonego zupełnie bezinteresownego, bez wprowadzania najmniejszego osobistego współczynnika [...] — mówił mi, że [...] Indianie Crow, pochodzący z Równin i noszący pióropusze [...] budzili w nim sympatię bez żadnych zastrzeżeń [...].

Gdy pytałem, dlaczego tak się dzieje, odpowiedział: «Nie wiem. Gdy jednak Indianin Crow, oszukany przez swoją żonę, ucina jej nos, jest to reakcja, którą mogę zrozumieć i która w pewnym sensie wydaje mi się normalna».

[...] Wszyscy etnologowie mają takie doświadczenia”.

Claude Lévi-Strauss¹⁵

Jedną z uważnych czytelniczek *Writing Culture* była Ruth Behar. Najpierw zwróciła ona uwagę na stronę tytułową tej pracy. Widać na niej fotografię przedstawiającą białego antropologa „w terenie”. Trzyma on na kolanach notatnik, w którym coś zapisuje, najwyraźniej skrywając się przed tubylcami przyglądającymi mu się zza pleców. Clifford tłumaczy, że ta konkretna fotografia — badacz zajęty pisaniem (a konkretnie Stephen Tyler podczas badań w Indiach w 1963 r.) — „nie jest przyjętym obrazem badań terenowych”. Dlaczego? „Bardziej jesteśmy przyzwyczajeni do fotografii Margaret Mead ochoczo bawiącej się z dziećmi na Manus lub przepytującej wieśniaków na Bali”¹⁶, kontynuuje Clifford. „To interesujący trop”¹⁷, komentuje te uwagi Behar. Nie ma co ukrywać: nie tylko dla niej interesujący, ale i nader kontrowersyjny.

Aby dać wyraz owej kontrowersji, Behar wraz z Deborah Gordon zredagowały w 1995 r. zbiór zatytułowany bardzo znacząco, a mianowicie *Women Writing Culture*¹⁸. Wyraźnie podążając śladem *Writing Culture* — a więc pracy inspirowanej debatą na temat poetyki i polityki reprezentacji kulturowych w antropologii — ich książka mówi o tych samych problemach z jedną zasadniczą

¹⁵ G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, tłum. J. Trznadel, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 11–12.

¹⁶ J. Clifford, *Introduction*, cyt. wyd., s. 8.

¹⁷ R. Behar, *Introduction: Out of Exile*, w: D. Gordon, R. Behar (red.), *Women Writing Culture*, University of California Press, Berkeley 1995, s. 8.

¹⁸ Warto w tym miejscu dopowiedzieć, że „Writing Culture debate” — bo tak w literaturze określa się liczne głosy i dyskusje, które narosły wokół tej książki — stała się inspiracją wielu prac. Oprócz zbioru zredagowanego przez Gordon i Behar można tu wymienić inną książkę *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology* (A. James, J. Hockey, A. Dawson [red.], Routledge, New York 1997). Te przykłady dobitnie świadczą o wielkiej sile oddziaływania refleksji Clifforda i Marcusa.

różnicą: odnosi się bowiem do kobiet-antropologów, które Clifford i Marcus całkowicie mieli pominąć. We wstępie obie redaktorki deklarują: „*Women Writing Culture* stwarza przestrzeń dla feministycznych wersji dylematów związanych z pisaniem kultury w XX wieku”¹⁹. To ogólne założenie znalazło rozwinięcie i uszczegółowienie w serii pytań: Co to znaczy w antropologii być kobietą piszącą? Czy poważne potraktowanie kobiet piszących może zmienić widzenie historii antropologii? Czy istnieje taka praktyka antropologiczna, która byłaby *stricte* feministyczna? „Jeśli istnieje — dociekały redaktorki — to jaka jest ta feministyczna etnografia, różna zarówno od «antropologii kobiet» lat siedemdziesiątych, jak i analiz genderowych lat osiemdziesiątych?”²⁰.

Bezspornie najważniejszą — mimo podjęcia wielu ważkich kwestii teoretycznych — bohaterką tej książki, jej duchowym i intelektualnym patronem, jej racją i uzasadnieniem jest Margaret Mead. Mead postrzegana przez autorki jako najbardziej legendarna kobieta-antropolog, nazwana „Matką Świata” (przez dziennikarzy „Time”). W latach 1925–1975 opublikowała ponad 1300 naukowych i popularnych prac. To dzieło zaiste ogromne, wszelako retrospektywne analizy jej profesjonalnej kariery wyjawiają, że w świadomości akademickiej przetrwał raczej sielski obraz Mead bawiącej się z dziećmi na Manus (to największa z Wysp Admiralicji, gdzie podczas swojego pierwszego pobytu badaczka była zainteresowana głównie dziećmi przed piątym rokiem życia) niż Mead piszącej kulturę. Dlaczego tak się stało, co zaważyło na ocenie jej dorobku?

Behar zauważa, że w początkowym okresie istnienia antropologii w Stanach Zjednoczonych, kobiety często musiały walczyć o pozycje akademickie. Ich jedyną bronią było wyjątkowe spojrzenie i jedyne w swoim rodzaju piarstwo. Przypomina postaci Mead, Ruth Benedict, Zory Neale Hurston i Elli Cara Delorii, twierdząc: „Tym, co łączyło te cztery kobiety (poza ich powszechnym infantylizowaniem jako «córek» papy Boasa), była ich niecierpliwość wobec płaskiego i nieosobistego stylu, który stawał się w ich czasach etnograficzną normą. One świetnie to dostrzegały”²¹. Kluczową pozycję zajmowały tu pisma Mead zebrane w pracy *Dojrzewanie na Samoa*, pionierskie ze względu na wyjątkowy sposób uprawiania etnografii²². W tej dyscyplinie, która tradycyjnie, jak chce Behar, wyklucza piszące kobiety, praca Mead w pełni zasługuje na miano „etnografii feministycznej”.

Przypomnę, że nie jest to pogląd powszechny ani akceptowany. Badania terenowe i dorobek pisarski Mead krytykowano wielokrotnie, czasem w sposób fundamentalny. Najbardziej bodaj głośnym, bo współczesnym atakiem na Mead była książka Dereka Freemana *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking*

¹⁹ D. Gordon, R. Behar, *Preface*, w: D. Gordon, R. Behar (red.), *Women Writing Culture*, cyt. wyd., s. xii.

²⁰ Tamże, s. xi.

²¹ R. Behar, *Introduction: Out of Exile*, cyt. wyd., s. 17–18.

²² Zob. M. Mead, *Trzy studia*, tłum. E. Życińska, PIW, Warszawa 1986.

*ing of an Anthropological Myth*²³. Praca zyskała szerokie zainteresowanie amerykańskich mediów, stała się także przedmiotem gorących sporów na corocznym spotkaniu American Anthropological Association w 1983 r.²⁴ Freeman generalnie zakwestionował naukowe zdolności Mead, opisując ją za pomocą wielu negatywnych terminów: „młoda, niezdecydowana, przewrażliwiona, drobna fizycznie i traktowana przez otoczenie z pobłażaniem”. Jej samozańskie badanie terenowe określił jako „krótki, siedmiomiesięczny pobyt”, przeciwstawiając mu własną pracę badawczą w tym regionie w latach czterdziestych, potem w okresie 1965–1968 oraz w roku 1981²⁵.

Mead krytykowano nie tylko za metodę prowadzenia badań terenowych, za to, co mówiła i do jakich wniosków dochodziła, ale także za sposób, w jaki je formułowała. W tomie *Women Writing Culture* zajęła się tym problemem Nancy Lutkehaus. Interpretuje ona krytykę pisarstwa Mead przede wszystkim w kategoriach genderowych. Przypomina, że autorkę *Trzech studiów* dyskredytowano najczęściej za artystyczny, kobiecy wyraz jej prozy, odmienny rzekomo i daleki od stylu naukowego, męskiego²⁶. Tym tropem podążył wspomniany wyżej Freeman, stwierdzając, że Meadowski styl składa się z „konstrukcji, obrazków, dziwaczności, prób portretowania, anegdot”²⁷. Nie mieści się zatem w kanonie naukowym, ale należy raczej do dziedziny sztuki, co oznacza tym samym rezygnację z dyskursywnego autorytetu etnografii. Ponadto dowodzono, że praca *Dojrzewanie na Samoa* jest ciągiem lirycznych klisz²⁸, a Alfred C. Haddon ocenił ją jako „coś odrobnię więcej niż obserwacje kobiety-pisarki”. Edwarda E. Evans-Pritcharda drażnił jej „romantyzm”, skłonność do opisów, styl na poły tylko akademicki, który można „nazwać stylem wiatru-szeleszczącego-w-liściach-drzew palmowych”. Dla brytyjskiego antropologa relacja z Samoa stanowi przykład prozy „rozszczebiotanej i kobiecej, z wyraźnym nachyleniem ku malowniczości”²⁹. On sam znacznie wyżej cenił pisarstwo pozbawione emocji, ozdobników, anegdot, maksymalnie unaukowane, słowem — męskie.

Często wytykano Mead zaangażowanie w publikowanie tekstów popularnych, poradnikowych, w czasopismach o charakterze masowym. Rzeczywiście, badaczka miała swoją comiesięczną kolumnę w popularnym magazynie kobiecym, co cierpko skomentował Marshall Sahlins: „Mead opisując w «Redbook Magazine» swoje rodzicielstwo, menopauzę i inne doświadczenia z dorosłego

²³ D. Freeman, *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Harvard University Press, Cambridge 1983.

²⁴ M. Marshall, *The Wizard from Oz Meets the Wicked Witch of the East: Freeman, Mead and Ethnographic Authority*, „American Ethnologist” 1993, t. 20, nr 3, s. 604–617.

²⁵ Tamże, s. 605.

²⁶ N. Lutkehaus, *Margaret Mead and the „Rustling-of-the-Wind-in-the-Palm-Trees School” of Ethnographic Writing*, w: D. Gordon, R. Behar (red.), *Women Writing Culture*, cyt. wyd., s. 188.

²⁷ J. MacClancy, *Popularizing Anthropology*, w: J. MacClancy, Ch. McDonough (red.), *Popularizing Anthropology*, Routledge, London–New York 1996, s. 43.

²⁸ N. Lutkehaus, *Margaret Mead...*, cyt. wyd., s. 190.

²⁹ Cyt. za: tamże, s. 203.

życia, nauczała białe Amerykanki z klasy średniej, jak żyć”³⁰. Wyrażał tym samym cynizm i lekceważenie środowiska, dla którego życiowe doświadczenia kobiet były kwestiami błahymi, niegodnymi tego, by odrywać się dla nich od konwencjonalnej pracy akademickiej.

Według autorek tomu *Women Writing Culture*, tego rodzaju oceny są niesprawiedliwe i krzywdzące. W sposób oczywisty wynikają one z androcentrycznego skrzywienia nauki, w tym antropologii. Przyjęcie innych kryteriów oceny nieuchronnie powoduje, że pisarstwo Mead — które miało trafiać nie tylko do kręgu profesjonalistów, lecz także do szerokich rzesz odbiorców-amatorów i rzeczywiście trafiało do milionów czytelników — nabiera nowych walorów. Zwraca się uwagę na to, że zaangażowanie Mead w antropologię było zaangażowaniem się w poszerzanie wiedzy. Stąd tysiące jej publicznych wykładów, prelekcji i spotkań, które pozwalały jej zabłysnąć jako świetnej gawędziarce. Stąd jej obecność w 1950 r. w telewizyjnym *talk show*, którą wykorzystała do rozważań na temat miejsca antropologii we współczesnym społeczeństwie. A miała w tej kwestii wyrobioną opinię: „Antropologia nie tylko dostarcza wyjątkowego spojrzenia na «inność» świata, ale także jest wiedzą pozwalającą wniknąć w nasze własne problemy”³¹. Mead przyjęła rolę intelektualisty, który nie tylko wypowiada się o życiu egzotycznych krajowców (co jest zwykle dość bezpieczne), ale również zabiera głos w sprawach swego własnego kraju i społeczeństwa (co jest zawsze ryzykowne). Należy to docenić.

A *Dojrzewanie na Samoa?* Co z tą nieszczęsną, kontrowersyjną, wyśmiewaną książką? Według autorek omawianego zbioru, praca ta prefigurowała nowy styl pisania, inny niż jednowymiarowy, bezosobowy, pozaemocjonalny i nie zaangażowany. Zdaniem Lutkehaus, amerykańska antropolożka „wystąpiła przeciw dominującemu, modernistycznemu stylowi etnografii”³². Jeszcze dalej posuwa się Behar, formułująca wniosek o charakterze uogólniającym: „praca kobiet w antropologii jest po cichu przekreślana przez utrzymującą się hierarchię wewnątrz dyscypliny, która potwierdza kanon (męski) tego, co uważa się za uznaną wiedzę”³³. Współredagowany przez nią zbiór miał na celu refigurację kanonu wiedzy antropologicznej przez wprowadzenie doń kobiet-badaczek, ich stylu pracy oraz ich stylu pisania. Kontrapunktując *Writing Culture*, tom *Women Writing Culture* mówi o kobietach-antropologach, które Clifford i Marcus wykluczyli z dyskusji; wzywa do rewizji kobiecej tradycji pisarskiej w antropologii, wprowadzenia starych tekstów w nowy krytyczny zakres. Behar zdecydowanie występuje przeciw projektowi antropologicznego pisarstwa, o którym pisali jej poprzednicy. Atakuje go za reprodukcję homoerotycznych terminów, na

³⁰ J. MacClancy, *Popularizing Anthropology*, cyt. wyd., s. 18–19.

³¹ Cyt. za: W. Mitchell, *Communicating Culture: Margaret Mead and the Practice of Popular Anthropology*, w: J. MacClancy, Ch. McDonough (red.), *Popularizing Anthropology*, cyt. wyd., s. 124.

³² N. Lutkehaus, *Margaret Mead...*, cyt. wyd., s. 192.

³³ R. Behar, *Introduction*, cyt. wyd., s. 9.

czym — jej zdaniem — polegała gra męskich akademików. „Nie jest zaskoczeniem, że *Writing Culture* jednocześnie smuci i doprowadza do furii wiele kobiet antropologów. Nie ma tam dwóch stron poświęconych historii antropologicznego pisarstwa, które nie raniłyby feministycznych czytelników”³⁴. Dlaczego? Behar jest precyzyjna: „W rzeczywistości, praca *Writing Culture* była ponurą rewolucją dokonaną przez naszych męskich kolegów, którzy kontynuowali trwanie w genderowej hierarchii, reprodukującej zwykle struktury autorytetu w antropologii, akademii i społeczeństwie w ogóle”³⁵.

III

„Przy całej goryczy zawodu, którego spodziewać się musi każdy, kto duszą i ciałem poświęcił się profesji etnografa, zapragnąwszy zgłębić rzeczywisty obraz natury Człowieka [...], przy całej świadomości, iż da się wydobyć z mroków jedynie prawdy względne [...], najgorsze z przeciwieństw, z jakim przyszło mi się zmierzyć, było całkiem odmiennego rodzaju [...]. Gdy wreszcie — u kresu emocjonującej wędrówki — udało mi się ich odnaleźć [tubylców — przyp. W.K.], oni mnie nie chcieli; nie byli gotowi wtajemniczyć mnie we własne obyczaje, objaśnić swe wierzenia! [...] Myślę, że doprawdy nieobce są mi cierpienia ciała. Po stokroć jednak gorzej jest czuć, jak umiera dusza...”

Georges Perec³⁶

Studia nad pokrewieństwem, wiedzą, systemami wierzeń czy sposobami klasyfikacji to uznane tematy dwudziestowiecznej antropologicznej refleksji. Innym wymiarom kultury badacze tradycyjnie poświęcali mniej miejsca. Stał za tym i program teoretyczny poszczególnych szkół czy orientacji, i wciąż utrzymujący się „paradygmat ocalania”, który nakazywał chronić przez zaginięciem, porzuceniem albo majoryzacją te elementy zbiorowego życia, które najpełniej definiowały zarówno odmienność innych światów/innych ludów, jak i sens pracy samych antropologów. W takich warunkach dyskretne, ukryte, nie narzucające się elementy kulturowych ekumen musiały dopiero czekać na uznanie. Wśród tych zapoznanych elementów znalazła się między innymi sfera emocji. Poza wymienionymi czynnikami zadecydowało o tym także długo pokutujące przekonanie, że emocje są czymś wrodzonym³⁷. O ile zgadzano się co do tego, że pokrewieństwo, wiedza, systemy wierzeń i sposoby klasyfikacji są konstrukcjami kulturowymi, o tyle emocje zapisywano w poczet przyrodzonych ludziom

³⁴ Tamże, s. 4–5.

³⁵ Tamże, s. 5.

³⁶ G. Perec, *Życie. Instrukcja obsługi*, tłum. W. Brzozowski, Fundacja „Literatura Światowa”, Warszawa 2001, s. 146–147.

³⁷ T. H. Eriksen, *Small Places, Lagre Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, Pluto Press, London–Chicago 1995, s. 227.

właściwości. Skoro, argumentowano, zdolności kochania, nienawidzenia, sympatii albo wrogości są dość równomiernie rozlokowane w świecie, tedy należy przyjąć, że mają one te same funkcje w różnych kulturach. To milczące (w większości wypadków) założenie starano się przepracować właściwie dopiero od końca lat siedemdziesiątych XX wieku.

Podobnie spoglądali na tę kwestię George E. Marcus i Michael M. J. Fischer, autorzy cenionej pracy *Anthropology as Cultural Critique*. Byli oni zdania, że: „Jeśli antropologowie nie chcą już być uzależnieni od swoich tradycyjnych tematów, takich jak publiczne rytuały, skodyfikowane systemy wierzeń i uznane struktury rodzinne oraz społeczne, muszą zwrócić się do tych wymiarów kultury, które mają mniej powierzchowny system znaczeń [...]. Skupienie się na osobie, na «ja» i emocjach — na tych wszystkich tematach słabo wysondowanych przez tradycyjną etnografię — jest sposobem na sięgnięcie poziomu, na którym różnice kulturowe są znacznie głębiej zakorzenione”³⁸. Badanie osobowości jako bazy dla działań ludzkich, idei „ja” i emocji miało konstytuować, jak rozumieli to Marcus i Fischer, „eksperymentalny moment” w rozwoju antropologii, która na nowo definiowała własny status, metody, zakres zainteresowań i styl pisarstwa.

Przyjrzenie się antropologicznym studiom nad „emocjami”, „namiętnościami”, „uczuciami”, „sentymentami” — które podejmowano w trzech ostatnich dekadach XX wieku — przekonuje, że najczęściej odwoływano się w nich do koncepcji działań symbolicznych. Priorytetem było w nich dotarcie do znaczeń związanych z emocjami, nakreślenie „mapy przestrzeni pojęciowej pokrywanej przez te znaczenia”³⁹. Emocjonalność rozpatrywano jako integralny element kultury, tworzony przez i współtworzący systemy wierzeń, stosunki społeczne, wiedzę o świecie. Projekty z zakresu etnomedycyny, badającej lokalne pojęcia choroby i zdrowia; etnoestetyki, zajmującej się muzyką i barwą; etnometaforyczne, dotyczące opętań i czarownictwa; etnopsychiatrii, zgłębiającej pojmowanie różnych stanów psychicznych — wszystkie dzięki swej wadze, zakresowi i interpretacyjnemu bogactwu przemawiały za kulturowym ukonstytuowaniem emocji. „Michelle Rosaldo, Catherine Lutz, Jean Briggs, Richard Shweder, Robert Levy i Anna Wierzbicka — komentuje Clifford Geertz — stosują zasadniczo semiotyczne podejście do emocji, ujmowane są one przez nich jako znaczące narzędzia i konstrukcyjne praktyki, dzięki którym uzyskują one formę, sens i wchodzi do publicznego obiegu”⁴⁰.

Jak wspominałem, w latach siedemdziesiątych pojawiła się cała grupa antropologów (nie będąca zorganizowanym zespołem badawczym), którzy dowodzili, że emocje nie ograniczają się do uniwersalnego repertuaru reakcji

³⁸ G. E. Marcus, M. M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago 1986, s. 45–46.

³⁹ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 261.

⁴⁰ Tamże, s. 258–259.

cielesnych, że poza powszechnym automatyzmem mamy tu do czynienia z partykularnymi zachowaniami i ich niepowtarzalnym zakresem znaczeń. Rozwijająca się refleksja nad tymi zagadnieniami (obserwowana w tym samym czasie na szerokim obszarze humanistyki i nauk społecznych) podążała dwoma głównymi nurtami. Z jednej strony, badania koncentrowały się na ekspresji cielesnej i mimice twarzy, a zatem na „fizykalnym” wymiarze życia emocjonalnego. W tym nurcie mieściły się dociekania nad tym, jak dana emocja wyrażana jest poprzez mimikę w obrębie różnych kultur⁴¹, czy cielesna emocjonalność jest trafnie rozpoznawana przez osoby z zewnątrz, tu też mieszczą się wszelkie szczegółowe studia dotyczące znaczeń i emocji komunikowanych za pośrednictwem ciała. Za prekursora tego typu refleksji na gruncie antropologii śmiało można uznać Marcela Maussa⁴², który w latach trzydziestych XX wieku dowodził, że ciało jako pierwsze narzędzie człowieka tworzącego kulturę wyklucza takie pojęcia, jak naturalne sposoby snu, odpoczynku, chodzenia, spożywania posiłków. Z drugiej strony, badacze podejmowali kwestię nazywaną „socjalizacją emocji”. W centrum zainteresowania umieszczano problem tego, w jaki sposób czynniki kulturowe i społeczne porządkują emocje: to, jak są one wyrażane, kiedy są wyrażane, przez jakie osoby, jakie istnieją w tym zakresie ograniczenia, jak się te emocje rozpoznaje i interpretuje⁴³. Antropologowie — tacy jak Catherine Lutz i Geoffrey M. White — poszukiwali tu kulturowego zaplecza emocji, a więc tych mitów, rytuałów i terminów, które usensowniały i czyniły zrozumiałymi „emocjonalny leksykon ludzi mówiących tym samym językiem” (symbolicznym)⁴⁴.

Z perspektywy antropologicznej za znacznie bardziej interesujący i efektywny poznawczo uznano drugi z wyróżnionych nurtów, nastawiony na uchwycenie sensu specyficznych terminów odnoszących się do uczuć, postaw, zachowań i usposobienia umysłu (japońskie *enryo*, rosyjska *toska*, niemiecki *Heimatliebe*, samoańskie *alofa*, arabski *niya* itd.). Szczegółowe analizy pozwoliły na dostrzeżenie faktu o pierwszorzędnej wadze: otóż fundamentalna dla nowożytnej Europy opozycja między racjonalnością a emocjonalnością nie ma charakteru uniwersalnego, ale przynależy do lokalnego porządku kulturowego. Nie stwierdzono bowiem jej występowania w innych kulturach, na przykład u filipińskich Ilongotów⁴⁵, pacyficznych Ifaluków⁴⁶ i na Ba-

⁴¹ P. Ekman, *Emotion in the Human Face*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

⁴² M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, PWN, Warszawa 1973, s. 538–566.

⁴³ M. Lewis, L. Michalson, *The Socialization of Emotions*, w: T. Field (red), *Emotion and Early Interaction*, L. Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ 1982.

⁴⁴ C. Lutz, G. M. White, *The Anthropology of Emotions*, „Annual Review of Anthropology” 1986, t. 15.

⁴⁵ M. Z. Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

⁴⁶ C. Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1988.

li⁴⁷. Szczegółowe badania pokazywały ponadto, że emocje traktowane jako przyrodzone wyposażenie człowieka — a zwłaszcza emocje zasadnicze, kluczowe rzekomo dla prawidłowego funkcjonowania osobowości i przebiegu relacji z innymi — również nie mają takiego charakteru, ale są produktem kultury. Przykładem były tu społeczeństwa, w których nie ma racji bytu pojęcie agresji zbliżone do naszych schematów pojęciowych. Najbardziej znanymi w literaturze przedmiotu społeczeństwami stali się na pewno Chewongowie oraz Semai.

Chewongowie to autochtoniczna grupa z Półwyspu Malajskiego. W ich światopoglądzie model bycia istotą ludzką ściśle wiązał się z wartościami moralnymi i sferą wierzeń. Prawdziwy człowiek winien być w ich rozumieniu bojaźliwy i ostrożny, wycofany i odrzucający przemoc. Ta koncepcja człowieka całkowicie negowała skłonność nie tylko do zachowań z użyciem przemocy, ale także do okazywania złości i odwagi. Chewongowie byli przekonani, że tacy właśnie są *keoi*, postaci pełne agresji, a więc na przykład Malajowie i Chińczycy, zdolni do zabijania i zjadania Chewongów, ludzi pokoju. *Keoi* to ewidentne zaprzeczenie ich koncepcji natury ludzkiej. „Ten, kto jest zły, nie jest człowiekiem — brzmiała zasada — ten natomiast, kto się boi, nim jest”⁴⁸. Semai to inna tubylcza grupa z terenu Półwyspu Malajskiego, w liczbie około piętnastu tysięcy zamieszkująca niewielkie, politycznie niezależne osady. Zdaniem Claytona A. Robarcheka, ich światopogląd nie obejmował przemocy, choć rzeczywistość wokół postrzegana była jako nieodgadniona i niebezpieczna. Semai wierzyli, że każdy jest zależny od sił zewnętrznych, a niebezpieczeństwo tkwi w sytuacjach prowadzących do silnych reakcji emocjonalnych. Sprawiało to, że zawsze unikali oni przemocy⁴⁹. Robarchek stwierdził, że hipoteza, według której uczucie złości nieodmiennie prowadzi do stanu frustracji, a ta wcześniej czy później wywołuje agresję, w odniesieniu do Semai nie potwierdzała się. U tych ludzi frustracja prowadziła bowiem do strachu, frustrację przezwyciężano nie poprzez zachowania agresywne, ale używając czarów i uroków⁵⁰. „Semai są chyba najlepiej znani w literaturze antropologicznej — konkludował badacz — ze względu na odrzucenie agresji i awersję do przemocy w kontaktach z ludźmi w jakiegokolwiek formie”⁵¹.

Warto, jak sądzę, obok przykładów tych znanych ludów i głośnych badań dodać jeszcze jeden. Catherine Lutz opisała mianowicie koncepcję „uzasadnionej

⁴⁷ U. Wikan, *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

⁴⁸ S. Howell, „*To Be Angry Is Not To Be Human, but To Be Fearful Is*”: *Chewong Concepts of Human Nature*, w: S. Howell, R. Willis (red.), *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*, Routledge, London–New York 1989.

⁴⁹ C. A. Robarchek, *The Image of Nonviolence: World View of the Semai-Senoi*, „Federation Museums Journal” 1982, t. 25.

⁵⁰ C. A. Robarchek, *Frustration, Aggression, and the Nonviolent Semai*, „American Ethnologist” 1977, t. 4, s. 762–779.

⁵¹ C. A. Robarchek, *The Image of Nonviolence*, cyt. wyd., s. 103.

przemocy”⁵². Obserwowała ją wśród Ifaluków, niespełna półtysięcznej grupy zajmującej jeden z mikronezyjskich atoli na zachodnim Pacyfiku. „Usprawiedliwiona złość”, *song*, była jedną z zasadniczych koncepcji dotyczących ich życia emocjonalnego. *Song* zwyczajowo wywołuje strach. O tym, że kogoś może dotknąć *song* donoszą najpierw plotki. Jego kolejną oznaką jest specyficzny sposób mówienia: rwany i cichy. Gdy te poszlaki nawzajem się potwierdzają, wszyscy najbardziej obawiają się tego, do czego *song* może doprowadzić. Efekty *song* dotyczą najczęściej ludzi naruszających w drastyczny sposób uznane wartości moralne. W takich wypadkach narażają się oni na „usprawiedliwioną złość” wodzów, którzy są ostatecznymi arbitrami wyspiarskiej moralności. Niezmiennie jednak, w społeczeństwie pokojowych relacji i incydentalnych aktów przemocy *song* wywołuje duży niepokój.

Badania emocji w życiu codziennym doprowadziły do zakwestionowania także innej „naturalnej” emocji, za jaką uchodziła miłość macierzyńska. Nancy Scheper-Hughes w pracy *Death without Weeping* przedstawiła obraz życia w prowincji Pernambuco, w południowo-wschodniej Brazylii, „ziemi cygar i trzciny cukrowej, ale także cierpienia i ciemności”⁵³, którą Roger Bastide określił ongiś neutralnym mianem *a terra de contrastes*. Autorka przebywała tam po raz pierwszy w latach sześćdziesiątych jako wolontariuszka Korpusu Pokoju, potem zaś wracała wielokrotnie jako antropolożka z Berkeley. W ciągu lat niewiele, jej zdaniem, w życiu zwykłych mieszkańców tych ziem się zmieniło: wciąż umierali na choroby gdzie indziej już pokonane (takie jak malaria albo polio), ale w latach osiemdziesiątych XX wieku pojawiła się jeszcze jedna przyczyna licznych zgonów, dotycząca głównie małe dzieci. Stały za nią decyzje matek, które własne dzieci porzucały, wydając na nie nieuchronny wyrok śmierci. Dlaczego się na to decydowały?

Scheper-Hughes pracowała w Alto do Cruzeiro, widmowej miejscowości zamieszkaanej przez ludzi najbiedniejszych. Jej nazwa znaczy „Góra Ukrzyżowania” i jest to, w opinii autorki, ponure memento. Dla mieszkańców oznacza bowiem życie na prawdziwej Golgocie. Ale nie niemal niewolniczy system pracy na plantacjach ani skorumpowani przedstawiciele różnych szczebli władzy zajmowali ją najbardziej. Badaczka skupiła się na egzystencji miejscowych kobiet i matek, które w większości zepchnięto w piekło skrajnego ubóstwa. Chroniczny głód, wyniszczająca praca i brak jakiegokolwiek nadziei na poprawę losu sprawiały, że wiele matek z Alto do Cruzeiro znajdowało się na skraju szaleństwa i rozpacz. Niektóre z nich decydowały się w związku z tym na porzucanie własnych dzieci. Co ważne, matki starały się wybierać te maleństwa, które wydawały się najbardziej chorowite i słabe, i tak niejako skazane na śmierć. Miłość

⁵² C. Lutz, *Morality, Domination and Understanding of „Justifiable Anger” among the Ifaluk*, w: G. R. Semin, K. J. Gergen (red.), *Everyday Understanding: Social and Scientific Implications*, Sage, London 1990.

⁵³ N. Scheper-Hughes, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, University of California Press, Berkeley 1992, s. 31.

macierzyńska była w ich oczach luksusem dostępnym jedynie dla szczęśliwców, podczas gdy czyściec codziennego życia zmuszał do innych wyborów i innego pojmowania tego terminu. Konserwatywna postawa Kościoła katolickiego — ciągle „nie” dla aborcji i kontroli urodzin, nawet w tak skrajnych warunkach — na pewno nie sprzyja rozpatrywaniu życia w Alto do Cruseiro przez pryzmat chrześcijańskiej teodycei.

Żarliwa książka Scheper-Hughes przypomina nieco w swojej wymowie klasykę Oscara Lewisa, ale warto przy tej okazji przypomnieć jeszcze inną pracę — *Historię miłości macierzyńskiej* Elisabeth Badinter⁵⁴. Autorka zmierzyła się w niej z kwestią miłości macierzyńskiej, pojmowanej w kategoriach zarówno prawa naturalnego, jakiejś pierwotnej skłonności, jak i emocji o charakterze obligatoryjnym. Postać ofiarnie broniąca dziecka, domu, ojczyzny stała się przeciwieństwem powszechną na Zachodzie figurą przeznaczenia kobiety — wszelkie odstępstwa od tej „normy” traktowano jako anomalie, wyrodzenie albo po prostu zbrodnię. Macierzyństwo i towarzyszącą mu miłość wpisano w kobiecą naturę, tworząc czytelną opozycję między dobrą, „naturalną” matką a osobą patologiczną. Analiza tysięcy stron dokumentów, od wieku XVII po współczesność, wykazała wszelako, że macierzyństwo należy rozpatrywać wyłącznie jako część porządku kultury, a nie widzieć w nim nakaz dany przez „dobrą” naturę⁵⁵. Kluczowym elementem przeprowadzania tego dowodu okazało się masowe, notowane wśród wszystkich klas społeczności miejskich (głównie we Francji), oddawanie dzieci do płatnych mamek. Z tym wiązała się zgoda na długą rozłąkę, a także, jak twierdzi Badinter, bardzo wysoka śmiertelność osamotnionych w ten sposób pociech⁵⁶. Sprzyjał temu zjawisku niski ówczesnie status dziecka i niemal całkowita nieobecność imperatywu obdarzania go miłością. Dopiero przełom wieków XVIII i XIX przyniósł „odkrycie” dziecka i ustanowienie nowej wartości kulturowej, czyli macierzyństwa. „Prawdą jest, że przypadkowy charakter miłości macierzyńskiej wywołuje w nas wszystkich straszliwy lęk — powiada Badinter. — Jestem przekonana, że miłość macierzyńska istnieje od najdawniejszych czasów, ale ani nie uważam, że bezdyskusyjnie występuje

⁵⁴ E. Badinter, *Historia miłości macierzyńskiej*, tłum. K. Choiński, Wolumen, Warszawa 1998.

⁵⁵ W sukurs francuskiej badaczce idzie tutaj Malinowski, który stwierdzał w jednym z artykułów: „w żadnym ludzkim społeczeństwie, niezależnie od poziomu kultury, macierzyństwo nie jest po prostu sprawą wyposażenia biologicznego czy wrodzonych instynktów [...]. Od chwili poczęcia relacja matka–dziecko staje się przedmiotem zainteresowania społeczności. Matka musi przestrzegać tabu, postępować zgodnie z określonymi zwyczajami [...] cierpieć niedostatki i niewygody” (B. Malinowski, *Instynkt i kultura*, w: B. Malinowski, *Seks i stłumienie w społeczności dzikich oraz inne studia o płci, rodzinie i stosunkach pokrewieństwa*, tłum. B. Golda, G. Kubica, Z. Mach, PWN, Warszawa 1987, s. 158–159). Zwróćmy uwagę: macierzyństwo jest w tym ujęciu zdeterminowane przez presję kultury, to z tego powodu matka „musi” godzić się na wyrzeczenia i z tej racji „musi” przyjąć konkretną rolę społeczną i zachowania identyfikowane jako macierzyństwo. Niczego ponad to nie starała się wykazać Badinter.

⁵⁶ Przeróżające statystyki dotyczące śmiertelności dzieci odplatnie karmionych piersią podaje również Jean-Louis Flandrin w książce *Historia rodziny* (tłum. A. Kuryś, Wolumen, Warszawa 1998, s. 240–243).

u wszystkich kobiet, ani nawet, że tylko dzięki niej rodzaj ludzki jest w stanie przetrwać”⁵⁷. Na ironię zakrawa przy tym fakt, że jeden z głównych fundatorów zmian w podejściu do dzieci i opieki nad nimi, którym był Rousseau, miłość do małych obywateli uprawiał jedynie w swoich pismach, własne dzieci bowiem oddał do przytułku⁵⁸.

Defamiliaryzacja i wynikająca zeń denaturalizacja takich „wrodzonych” emocji, jak agresja lub miłość macierzyńska, bynajmniej nie wyczerpują antropologicznej listy „podejrzeń”. Bardzo interesująco wyglądają przeciwieśne rezultaty analiz dotyczących uniwersalności miłości (już nie macierzyńskiej), zwłaszcza w jej romantycznym wydaniu. Co prawda, dla wielu specjalistów samo sformułowanie tematu badawczego uchodziło za jawnie oksymoroniczne — skoro jako jej naturalne środowisko wskazuje się dziewiętnastowieczną modernizację oraz ideologię indywidualizmu⁵⁹ — inni zakładali wszelako, że istnieje hipotetyczna możliwość istnienia romantycznej miłości poza Europą (myśląc o elitach mających dość czasu na kultywowanie doznań estetycznych i duchowych). I oto w 1992 r. William Jankowiak i Edward Fischer donieśli o odkryciu romantycznej miłości poza jej zachodnim matecznikiem⁶⁰. Opierając się na standardach badań międzykulturowych⁶¹, poddali oni analizie 186 kultur z całego świata; badali przy tym tak różne dziedziny życia zbiorowego, jak folklor, struktury społeczne, systemy pokrewieństwa, kosmologie. Znaczącą trudność, jak sami przyznają, stanowiła nieobecność w tubylczych językach takich pojęć, jak miłość, zakochanie czy kochankowie. Ponadto etnologowie pracujący w terenie często mylili miłość z innymi relacjami seksualnymi, u których podnóża leżało przede wszystkim — by nie rzec, iż jedynie — pożądanie.

Na potrzeby swoich analiz Jankowiak i Fischer zdefiniowali miłość romantyczną jako niezwykle silną emocję prowadząca do idealizacji innej osoby, usytuowaną w kontekście erotycznym, związaną z oczekiwaniem tego, iż emocja owa zdominuje nie tylko chwilę obecną, ale także wyobrażalną przyszłość. Jaki był efekty ich pracy? Okazało się, że wyraźne ślady idei romantycznej miłości występują w ponad osiemdziesięciu ośmiu procentach wszystkich analizowanych kultur! Być może odsetek ów byłby jeszcze wyższy, tyle że w części materiałów nie odnaleziono jakichkolwiek uwag poświęconych temu wymiarowi egzystencji⁶². Ich studium niedwuznacznie sugeruje, że więzka uczuć, zachowań i wyobrażeń nazywana miłością romantyczną stanowi bardzo silną

⁵⁷ E. Badinter, *Historia miłości macierzyńskiej*, cyt. wyd., s. 12–13.

⁵⁸ Szerzej zob. W. Kuligowski, *Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004, s. 19–20.

⁵⁹ L. Stone, *Passionate Attachments in the West in Historical Perspective*, w: W. Gaylin, E. Person (red.), *Passionate Attachments*, Free Press–Macmillan, New York–London 1988.

⁶⁰ W. R. Jankowiak, E. F. Fischer, *A Cross Cultural Perspective on Romantic Love*, „Ethnology” 1992, t. 31, s. 149–155.

⁶¹ G. P. Murdock, D. R. White, *Standard Cross-Cultural Sample*, „Ethnology” 1969, t. 8, s. 329–369.

⁶² Taka metoda pośrednich badań międzykulturowych, poszukiwania w opisach nas akurat interesujących puzzli, może budzić wiele wątpliwości. Przecież Hopi z glinianych puebli to nie

dyspozycję emocjonalną o charakterze ogólnoludzkim, której doświadczanie nie jest zależne od jakiegoś partykularnego społeczeństwa, orientacji psychologicznej grupy czy osoby albo od lokalnych reguł pokrewieństwa. Emocje owe zorganizowane są wokół odmiennych kryteriów kulturowych i psychologicznych, nie znaczy to jednak wcale, konkluduje para autorów, by nie można było uznać romantycznej miłości za doświadczenie niedalekie od uniwersalności.

Podobne projekty podejmowano później w ramach Human Relations Area Files⁶³, zagadnieniem miłości i towarzyszących jej emocji zajęła się także w terenie Megan Jennaway. Swoje badania prowadziła w jednej z małych wiosek w górzystej części północnej Bali, a ich wyniki przedstawiła sięgając po tropy czysto literackie. Jennaway powołała mianowicie do życia trzy siostry i kreśląc obraz ich życia starała się pokazać, w jaki sposób miejscowe „kobiety wyrażają swoją erotyczną subiektywność, od strategii obejmujących tajemniczość i uwodzenie, poprzez poddańczość, aż do chorobliwej hysterii”⁶⁴.

Bez wątpienia, antropologiczne badania nad emocjami — których część starałem się tu zrelacjonować — mieszczą się w perspektywie kulturologicznej, zawierają założeniu, by kulturę wyjaśniać poprzez kulturę, a nie takie kategorie, jak umysł, psychika, biologia itp. Emocjonalność ma, to jasne, swój wymiar fizyczny, ale nade wszystko stanowi wyraz kultury, jest wielopoziomowym kanałem transmisji wartości kulturowych. Tak jak pojęcie brudu (co wykazała Mary Douglas) jest raczej wypadkową kategorii kulturowych niż kwintesencją jakiegoś faktu biologicznego, tak pojęcia miłości, nienawiści albo gniewu rozpatrywane być muszą w planie nie uniwersalizującym, ale uwzględniającym kulturową różnorodność. W myśl tego założenia kultura jest przede wszystkim dostarczycielką znaczeń (nie zaś protein albo energii) i kieruje się ideami (nie zaś genami albo instynktami).

tylko apollińska kultura umiaru i spokoju, prezentowana przez Ruth Benedict, ale też pijackie burdy, wieszanie za kciuki i upodobanie do ekstatycznych rytuałów, jak pokazały opisy późniejsze. Etnograficzne monografie, trzeba być tego świadomym, to swoisty rodzaj rzeczywistości przedstawionej. Z części tych wątpliwości zdawali sobie także sprawę Jankowiak i Fischer, którzy mając do dyspozycji dwie bardzo różne, niemal wykluczające się w porządku logicznym, reprezentacje kultury Yanomami — ich autorami byli Lizot (pokazał tych Indian jako osoby pełne erotyzmu, z ogromnymi pokładami czułości) i Chagnon (opisał on społeczeństwo mężczyzn, oparte na sile, przemocy, w którym kobiety są tłuste i nieinteresujące) — postawili na wersję Lizota, w niej bowiem znaleźli to, czego szukali: zachowania dające się identyfikować jako romantyczna miłość (W. Jankowiak, E. Fischer, *A Cross Cultural Perspective on Romantic Love*, cyt. wyd., s. 150). Na temat kontrowersji wokół statusu różnych przedstawień Yanomami zob.: A. R. Ramos, *Rozmyślając o Yanomami: wyobrażenie etnograficzne a pogoń za egzotyką*, tłum. W. Dohnal, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, IK, Warszawa 1999.

⁶³ Zob. Ch. Lindholm, *Love and Structure*, „Theory, Culture and Society”, Special Issue on Love and Eroticism, 1998, t. 15, nr 3–4, s. 259–260.

⁶⁴ M. Jennaway, *Sisters and Lovers: Women and Desire in Bali*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md. 2002, s. 6.

Powyższy kontekst wymaga ponadto, by kategorię natury ludzkiej traktować niczym zbędny, mylący naddatek. Natura ludzka jest przecież pojęciem bardzo enigmatycznym (to wyjaśnienie? postulat? teza deterministyczna?), używanym zwykle jako legitymacja czegoś, co chce się usprawiedliwić albo upowszechnić. Skoro Biljana Plavsić, prezydent Republiki Serbskiej w Bośni, uznała ongiś, że czystki etniczne są zgodne z naturą, spokojnie można przyjąć, że mamy tu do czynienia z argumentem, owszem, przedstawianym często jako ostateczny, ale w istocie po prostu uznaniowym. Za Geertzem tedy przyjmuję, że coś takiego jak natura ludzka niezależna od kultury po prostu nie istnieje. Antropologów winna zajmować „informacyjna luka” istniejąca między tym, jakie są wymagania środowiska naturalnego, a „sposobami na życie”, które konkretne społeczeństwa praktykują. „Luka” owa bowiem jest właśnie kulturą⁶⁵. Przyjęcie takiej koncepcji człowieka raczej uniemożliwia odpowiedź na pytanie, jak dana emocja jest naprawdę odczuwana przez kogoś w najgłębszych pokładach psychiki czy na dnie serca. „Na tak postawione pytanie — powiada gdzie indziej Geertz — nie da się odpowiedzieć; emocje, podobnie jak ból (albo «ból») po prostu się odczuwa”⁶⁶. Istotniejszą wszelako kwestią jest to, jak to się dzieje, że konkretne emocje uzyskują tak wielką moc i wagę. Źródłem wyjaśnienia jest w takim wypadku kultura. To skłania przywołaną już wcześniej przez Geertza Michelle Rosaldo do przyznania, że: „emocje i uczucia nie są mniej kulturowe ani też bardziej prywatne niż wierzenia”⁶⁷. Geertz stawia zaś kropkę nad i: „W człowieku nie tylko idee, ale także emocje są artefaktami kulturowymi”⁶⁸.

IV

„[Wiedza antropologiczna jest] tym, co etnograf wybrał z tego, co rozumiał, co mówili mu informatorzy o tym, co sami zrozumieli”.

Dan Sperber⁶⁹

Przyjęty w antropologii model badań terenowych Adam Kuper wypunktowywał tymi słowami: „Zasady były jasne: badacz miał spędzić co najmniej rok, a lepiej dwa, w terenie, posługując się wyłącznie językiem krajowców, żyjąc z dala od Europejczyków i do pewnego stopnia jako członek społeczności, która jest przedmiotem badań. Przede wszystkim antropolog powinien dokończyć swego rodzaju psychologicznego przeniesienia — «oni» powinno znaczyć

⁶⁵ C. Geertz, *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, w: J. R. Platt (red.), *New Views of the Nature of Man*, University of Chicago Press, Chicago 1965, s. 112–113.

⁶⁶ C. Geertz, *Zastane światło*, cyt. wyd., s. 263.

⁶⁷ M. Rosaldo, *Toward an Anthropology of Self and Feeling*, w: R. A. Shweder, R. A. LeVine (red.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 141.

⁶⁸ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, s. 81.

⁶⁹ D. Sperber, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 15.

«my»⁷⁰. Opis ten dotyczył sytuacji z połowy XX wieku i trzeba przyznać, że dzisiaj niemal nic już nie jest w antropologii takie samo. Dyscyplina, która autodefiniowała się poprzez badania terenowe, obecnie nie potrafi porozumieć się co do ich istoty: nie ma przecież wyodrębnionego miejsca, nie ma izolowanych odmienności, niemożliwością niemal jest znalezienie się z dala od Europejczyków (w każdym sensie). Praktyka badawcza stała się niejednorodną mieszaniną obserwacji, zażyłości, dialogu, przyjaźni, a bycie członkiem badanej społeczności oznacza czasem cyberobecność. W kontekście tych rozważań największym problemem jest jednak jeszcze coś innego. W jaki sposób bowiem dokonać „psychologicznego przeniesienia”? Jakie „oni” ma znaczyć „my” — jakie? Dlaczego uznajemy to za konieczne? Kiedy można przyjąć, że to „przeniesienie” się powiodło? Kto o tym decyduje? „Oni”? „My”? „Oni” oznaczający „nas” czy może „my” oznaczający „ich”?

Nieuchronnie musi pojawić się tu termin „empatia”, ów złożony, poznawczo-emocjonalny proces, w antropologii oznaczający nade wszystko umiejętność (ale także dar i wyzwanie) współ-odczuwania, -bycia i -doświadczania z innym. To nie tylko elementarna życzliwość wobec innych, lecz także zdolność do bliskości, porozumienie na bazie emocjonalnej. Dla większości badaczy jest zrozumiałe, że studiowanie życia emocjonalnego innych ludzi wymaga podjęcia wyzwania stawianego przez postulat empatii. I wysiłek ten podejmowano: różne wybierając drogi i różne ostatecznie osiągając wyniki. Jestem wszelako przekonany, że bez uwzględnienia tego wymiaru antropologicznych studiów nad emocjami ich obraz będzie nie tyle dalece częściowy, co mniej pouczający. W tym miejscu wyjawia się też sens omawianych na wstępie tekstu dwóch książek. Otóż zarówno *Writing Culture* Clifforda i Marcusa, jak i *Women Writing Culture* Gordon i Behar stanowią, jak sądzę, doskonały punkt wyjścia do refleksji nad strategiami empatii stosowanymi przez współczesną antropologię. Znaczenie obu tych tomów polega nie tylko na zantagonizowaniu sceny badawczej, ale też na wyznaczeniu dwóch istotnych punktów odniesienia na antropologicznym kontinuum, które nazwałem na niniejszy użytek „emocje–kultury–teksty”. Co ważne, nie będę tu odwoływał się bezpośrednio do wspomnianych prac, ale chciałbym sięgnąć po dokonania innych autorów podejmujących wskazane w nich wątki. Zacznijmy od orbity wyznaczonej przez Clifforda i Marcusa.

Podkreślany na kartach *Writing Culture* postulat dialogu i wielogłosowości twórczo praktykowali autorzy tzw. opowieści marokańskich. Idzie o Kevina Dwyera, Vincenta Crapanzano i Paula Rabinowa, którzy opublikowali komentowane później prace będące plonem ich terenowych pobytów w Maroku. Przyjrzyjmy się im po kolei. Dwyer w *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question* rozważa relacje między antropologiem a osobą, którą tradycyjnie etykietowano mianem informatora. W gargantuicznej badawczej ciekawości, w przymusie

⁷⁰ A. Kuper, *Między charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, tłum. K. Kaniowska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987, s. 97.

pytania o wszystko, w braku zahamowań przed „rozbrojeniem Innego” widzi wielkie grzechy dyscypliny, która jest i samolubna, i nieuczciwa. Każde terenowe spotkanie, uważa Dwyer, ujawnia równocześnie „nierówność oraz współzależność Ja i Innego”⁷¹. Jego książka — poza zwięzłym, „etnograficznym” przybliżeniem życia w wiosce na południu kraju — opowiada o spotkaniu z rolnikiem Faqirem Muhhamadem. Spotkaniu-dialogu, w którym obie strony są uprawnione do zadawania pytań, nawet tych najtrudniejszych i najmniej wygodnych. Skoro zatem marokański rolnik opowiada o swoim bólu z powodu rozwodu, o zaginięciu dziecka i nieszczęśliwym małżeństwie córki, tedy amerykański antropolog nie może uchylać się od pytań dotyczących jego samego, podejmowanych przezeń tematów, generalnego sensu tego dialogu. Zaangażowanie badacza w dialog polega na odślanianiu własnej jaźni i unikaniu postawy „dominacji, która konsekwentnie rzucając wyzwanie Innemu, wspiera się obecnie epistemologią, nie pozwalającą Innemu rzucić wyzwania wobec Ja”⁷². Dwyer prezentuje surowy materiał etnograficzny i pokazuje, co można z nim zrobić. W jego ujęciu całe, skończone zdarzenie dialogu obejmuje nie tylko antropologa i jego informatora, ale także czytelnika, jego wrażliwość, wiedzę, emocje. Bo na tym polega dialogiczny charakter wiedzy antropologicznej.

Druga wymieniona praca, *Reflections of Fieldwork in Morocco* Rabinowa, geograficznie rozgrywa się w Sefrou, handlowym centrum środkowego Atlasu, ale znów znacznie bardziej niż marokańskiej specyfiki dotyczy badań terenowych, związanych z nimi doświadczeń i subiektywności badacza. Mamy tu sekwencję spotkań z Innymi; nie są to wszelako Berberowie, wcześniej ściągający badaczy do tej krainy, ale na przykład sterany życiem francuski *hôtelier*. Rabinow pokazuje, że porzucenie starej metodologii, w zamian za zawierzenie „mądrości” spotkań i kolejnych rozmów, całkowicie zmienia oblicze badań terenowych. W jego wydaniu jest to zbiór epizodów, niedokończonych w istocie spotkań, przymiarek do wzajemnego poznania. Być może akademicka wartość jego pracy nie była wielka, Rabinow wyjaśnia jednak swoje racje: „Tym, którzy twierdzą, że pewnego typu symboliczna przemoc nie składa się na doświadczenie związane z ich pracą terenową, odpowiem po prostu, że im nie wierzę. Jest ona wewnętrznie przypisana samej strukturze takiej sytuacji”⁷³.

Najciekawszą chyba z galerii marokańskich postaci spotykamy w pracy Cra-panzano *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Wymieniony w tytule mężczyzna to „nie znający pisma marokański Arab. Wyrabiał kafle na sprzedaż, żył samotnie w pozabawionej okien ruderze [...]. Tuhami opowiedział mi — pisze autor — życie 44 świętych, *rjal el-bled*, którzy chronili jego samego i innych pobożnych ludzi

⁷¹ K. Dwyer, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1982, s. xix.

⁷² Tamże, s. 269.

⁷³ P. Rabinow, *Reflections of Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley 1977, s. 130.

przed demonem nawiedzającym ludzi”⁷⁴. Było to o tyle znaczące, że Tuhami był przekonany, iż sam został poślubiony kobiecie-demonowi o wielbłądzych kopytach. Zamierzeniem książki Crapanzano, podobnie jak u Dwjera i Rabinowa, nie był poprawny realizm etnograficzny. Jego studium to erudycyjny zapis długiej rozmowy, podczas której Inny okazuje się bohaterem Dostojewskiego, Genetem, Nervalem — Tuhami wyraźnie badacza fascynuje. Jak zresztą wyznaje w jakimś momencie, czuł nieodpartą chęć poznania wszystkiego, o czym ten wiedział. Czy to jednak w ogóle możliwe? Korzystne? Etyczne? „Przypuszczenie, że taką wiedzę można osiągnąć, opiera się — stwierdza Crapanzano — [...] na redukcji Innego do tego, co daje się całkowicie uchwycić: do przykładowego przedstawiciela gatunku”⁷⁵. Do układania przywiezionych z terenu puzzli autor zachęca także czytelnika. Reguły tej gry interpretacyjnej nie są jednak proste, ponieważ Tuhami, komunikując o swoim bólu i dylematach, posługuje się metaforą. Ostatecznie to metafory właśnie stają się dla Crapanzano podstawą rozumienia i doświadczenia komunikacji.

Inną książką, w której antropolog nie znika, ale angażuje się w odsłonięcie swojego Ja w kontakcie z Ja innego, jest *Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience* Jeana-Paula Dumonta. Francuski badacz relacjonuje pobyt u wenezuelskich Panare, łącząc „twarde” dane etnograficzne z rozważaniami o charakterze ogólnym. Twierdzi, że badania terenowe są doświadczeniem dialektycznym: jest kultura tubylcza (teza) i antropolog (antyteza), a w rezultacie ich kontaktu powstaje nowa jakość (synteza). To proste marksistowskie równanie nie rozwiązuje oczywiście problemu; wskazuje ono jedynie, że kontakt zmienia obie strony, które mimo to pozostają jednak rozdzielone. W tym względzie zawiera Dumont walorowi intersubiektywności, konkludując: „Intersubiektywność zależy w najwyższym stopniu od możliwości ustanowienia dialogu”⁷⁶. Musimy pogodzić się z tym, przekonuje, że wiedza zdobyta w trakcie badań terenowych jest przypadkowa, niekompletna, często nie dająca się zweryfikować. Dbalność o jej wartość winna jednak iść w parze z wrażliwością na subiektywną stronę bycia antropologiem w terenie. Dlatego Dumont stawia pytanie: „Kim (lub czym) byłem dla Panare?”

Kontekst dialogiczności nie wyczerpuje oczywiście arsenału środków i narzędzi, za pośrednictwem których rozpatruje się w antropologii kwestie emocji. Inną perspektywę stanowi ton dominujący w drugim wyróżnionym zbiorze, w *Woman Writing Culture*. Jennifer Nourse tak pisała o tej książce: „Nienawidzę krzyczących głosów, ale ostatnio coraz częściej trafiam na antropologiczne książki, które prawdziwie mnie poruszają, zmuszają mnie do nocnych lektur i otwierają moją głowę na nowe namiętności mojej dyscypliny i jej praktyków.

⁷⁴ V. Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, University of Chicago Press, Chicago 1980, s. 27.

⁷⁵ Tamże, s. 134.

⁷⁶ J.-P. Dumont, *Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking*, University of Texas Press, Austin 1978, s. 109.

Stało się tak w przypadku *Women Writing Culture*. Ta praca przypomniła mi, jak wiele antropologia zawdzięcza kobietom i że kobiety były i nadal odsuwane są na boczny tor tej dyscypliny [...] *Women Writing Culture* dostarcza prototypu dla nowego *genre* feministycznej antropologii. Jest prawdziwie rewolucyjna⁷⁷. Trzeba przyznać, że perspektywa gender i seksualności stanowiła rodzaj rewolucji. Pierwszą współczesną antropolożką, która otwarcie pisała o swoich doświadczeniach seksualnych w terenie była Manda Cesara. W książce sumującej jej badania w Afryce wśród ludu Lenda wyjawiała, że utrzymywała stosunki intymne z dwoma osobami, lokalnym urzędnikiem Douglasem oraz przedstawicielem rządu Nyiji. Relacje te nie tylko zmieniły ją „z dziewczyny, studentki antropologii w kobietę i etnografa”⁷⁸, były to także niezwykle iluminacje, które, jak sama to ujmuje, „otworzyły jej serce i umysł”⁷⁹. Inspirowały ją ponadto do refleksji nad naturą badań terenowych, relacji z innymi i konstruowania wiedzy na ich temat.

Przełomowa praca tego nurtu ukazała się jednak kilkanaście lat później: był to tom *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*⁸⁰. Książka poświęcona pożądaniu, erotyzmowi, relacjom seksualnym między antropologami i członkami społeczeństw, w których ci prowadzili swoje badania, została napisana przez dziesięciu antropologów, wśród których było siedem kobiet i trzech mężczyzn (z których tylko jeden deklarował się jako heteroseksualista). Dobór autorów nie był zapewne przypadkowy; współredaktor całości, Don Kulick, stwierdzał we wstępie, że doświadczenia seksualne towarzyszące pracy terenowej otacza jakieś kuriozalne tabu, które należy w końcu przezwyciężyć. „Robimy wiele rzeczy z naszymi «informatoremami» — wyjaśniała to w swoim tekście Jill Dubish — żyjemy ich życiem, jemy z nimi, uczestniczymy w ich rytuałach, stajemy się członkami ich rodzin, czasem wręcz ich przyjaciółmi i czasami budujemy bardzo trwałe relacje. W tym samym czasie «używamy» ich do naszych celów, opisujemy i opowiadamy publicznie o osobistych bądź intymnych szczegółach ich życia, zawłaszczamy ich życie dla naszych zawodowych zamierzeń. Czy seksualne związki są bardziej intymne, zobowiązujące i bardziej interesowne niż nasze normalne relacje z «tubylcami?»”⁸¹.

Postać badacza terenowego — problem, który nie został dotąd dostatecznie sproblematyzowany — tym razem została umieszczona nie w kontekście dialo-

⁷⁷ J. Nourse, *Conservative Realists and Experimental Writers*, „*American Anthropologist*” 1997, t. 99, s. 386–397.

⁷⁸ M. Cesara, *Reflections of a Woman Anthropologists: No Hiding Place*, Academic Press, London–New York 1982, s. VII.

⁷⁹ Tamże, s. 61.

⁸⁰ D. Kulick, M. Willson (red.), *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, Routledge, London–New York 1996.

⁸¹ J. Dubish, *Lovers in the Field. Sex, Dominance, and the Female Anthropologist*, w: D. Kulick, M. Willson (red.), *Taboo, Sex, Identity*, cyt. wyd., s. 31.

giczności, ale seksualności. Skąd taki wybór? Otóż „erotyczna subiektywność badacza może mieć walory poznawcze”⁸². Jak podkreślał we wstępie Kulick, seks nie jest w antropologii żadną nowością, właściwie zawsze zajmowano się seksualnością badanych ludzi. Wczesne debaty o początkach społeczeństwa i ewolucji fundamentalnych form społecznych, takich jak pokrewieństwo i rodzina, odwoływały się do koncepcji seksualności ludzi „prymitywnych”; druga monografia Malinowskiego nosiła tytuł *Życie seksualne dzikich*, a Mead w pracy inicjującej jej karierę opisywała seksualne doświadczenia dojrzewających dziewcząt w „prymitywnym” społeczeństwie. Seks, seks innych, był stałym tematem. Znamienne jest wszelako to, że przez wszystkie długie dekady zajmowania się seksem innych antropologowie milczeli o własnej seksualności. Decydował o tym wymóg racjonalności, w myśl którego biografia, relacje i pozycja badacza nie mogły być problemem. Antropolog miał obowiązek pozostać niewidzialnym. Innym powodem nieobecności „erotycznej subiektywności” i związanych z nią doświadczeń antropologów była pogarda dyscypliny dla narracji osobistych oraz generalne kulturowe tabu dotyczące zajmowania się własną seksualnością. Doświadczenia terenowe i rozmowy z innymi antropologami przekonują jednak, twierdzi Kulick, że erotyczna subiektywność w terenie jest potencjalnie pożytecznym źródłem wglądu: wywołuje bowiem określone rzeczy, zachowania, postawy⁸³. Podstawowe pytanie tego zbioru brzmi zatem: Co wynika z tego, że antropolog jest podmiotem poznającym posiadającym płęć?

Dla cytowanej Dubish, która prowadziła badania w Grecji, oznaczało to, że wszyscy chcieli znaleźć dla niej męża, męża dla *kseni*, obcej kobiety. Evelyn Blackwood z kolei, podczas pracy w muzułmańskiej wiosce w zachodniej Sumatrze, gdzie próbowała zdiagnozować tamtejszą tożsamość lesbijską, spotkała kilka lesbijek. I w jednej z nich zakochała się, co doprowadziło do przepołowienia jej tożsamości: podczas wypełniania kwestionariuszy była to tożsamość profesjonalna, podczas spotkań z ukochaną tożsamość prywatna. O wstrząsającym efekcie płciowości poznającego podmiotu mówił tekst *Rape in the Field: Reflections from a Survivor*, autorki skrywającej się pod pseudonimem Eva Moreno. Szwedzka antropolożka próbowała w nim oddać swoje emocje związane z badaniami, jakie prowadziła w Etiopii w 1972 r., w trakcie których padła ofiarą gwałtu. Pewnej nocy do zajmowanego przez nią pokoju wszedł Yonas, jej miejscowy przewodnik i pomocnik: „Mój pokój był przestronny. Łóżko stało w rogu. Okno zwrócone ku ogrodowi, zamknęłam przed insektami. Strażnik Benjamin spał w swoim domu, jakieś dwadzieścia metrów od nas. Na drugiej ścianie nie było okna. Byliśmy sami...”⁸⁴. Wątkiem, który zbliża tę dramatyczną i bardzo

⁸² D. Kulick, *Introduction: The Sexual Life of Anthropologists: Erotic Subjectivity and Ethnographic Work*, w: D. Kulick, M. Willson (red.), *Taboo*, cyt. wyd., s. 23.

⁸³ Tamże, s. 6.

⁸⁴ E. Moreno, *Rape in the Field: Reflections from a Survivor*, w: D. Kulick, M. Willson (red.), *Taboo, Sex, Identity*, cyt. wyd., s. 233–234.

intymną opowieść do narracji marokańskich, jest przekonanie autorki, że wyłącznie zapisanie tych przeżyć, odtworzenie ich w pamięci i „wyszarpnięcie” na światło dzienne, może pomóc w pozbyciu się ich nieznośnego ciężaru. Tym samym antropologia staje się znów przedsięwzięciem literackim, a uznania faktu istnienia i własnej podmiotowości domaga się także osoba czytelnika.

V

Powyższe rozważania w żaden sposób nie wyczerpują, rzecz jasna, bogactwa i różnorodności antropologicznych badań Innego, w tym zwłaszcza innych emocji; nie może tak być choćby z tej racji, że większość publikowanych dzisiaj prac antropologicznych zawiera w swoich indeksach hasło „emocje”, co cztery dekady temu nie było wcale regułą. To zaledwie szkic bazujący na kilkunastu nazwiskach i związanym z nimi zbioru prac, bardzo zresztą różnych. Przyjęta przeze mnie perspektywa — dość osobliwa — zantagonizowania dwóch prac i ich teoretycznych „prowincji”, miała nie tylko potwierdzać dość dobrze rozpoznane kłopoty antropologów z badaniami terenowymi, migotającymi tożsamościami, kontyngencją dialogu, niekonkluzywnością wniosków, słowem z tym, że: „Etnograficzne prawdy są w sposób przyrodzony częściowe — ustanowione i niekompletne”⁸⁵. Od czasu gdy Franz Boas pracował z George’em Huntem z plemienia Kwakiutłów oraz Henrym Tate’em, Mariusem Barbeau i Williamem Benyonem z plemienia Tsimshian, od kiedy Maurice Griaule rozmawiał z Ogotemlą z plemienia Dogonów, a Victor Turner spotykał się z Muchoną z plemienia Ndembu, antropologowie są coraz bardziej świadomi znaczenia tego zdania. Kiedy zaś przystępują do studiów nad emocjonalnością (nawet jeśli chodzi o samoograniczenie wśród amerykańskich menedżerów), przekonanie o częściowości etnograficznych prawd winno towarzyszyć badaczom niczym ich własny cień.

Specyfika przyjętej przeze mnie perspektywy miała ponadto uwrażliwić na fakt, że antropologia jest jakimś rodzajem działalności pisarskiej, wszak zdecydowaną większość jej ustaleń (wyjąwszy filmy, fotografie, żywe wykłady) poznamy jako rzeczy zapisane w którymś z języków przedstawiających. Rola strategii literackich nie kłóci się tu w żaden sposób z solidnością faktów, formowanie i figuracja obiektywności jest po prostu nieodzownym elementem pracy, może nawet czymś na kształt lewej ręki u skrzypka. Nie wystarczy wszak doświadczyć i zrozumieć, trzeba to jeszcze przedstawić. Uważam przy tym, w czym generalnie zgodni są przywoływani przeze mnie autorzy i autorki, że opowiadanie o sferze emocji (Innego, moich, Innego i moich) raczej trudno wyraża się w ograniczonym idiomie literalnego języka przedmiotowego tradycyjnej antropologii. Literacka innowacyjność jest tu tak samo potrzebna jak umiejętność empatii; w obu przypadkach chodzi zresztą o zdestabilizowanie

⁸⁵ J. Clifford, *Introduction*, cyt. wyd., s. 7.

tego, co wiemy, i otwarcie się na to, czego możemy się dowiedzieć (osobną w tym miejscu kwestią jest, czy zawierzać w tym względzie zwolennikom refleksyjności czy promotorom ujęć genderowych). Bez wątpienia, i należy to podkreślić, spotkanie z Innym nie jest spotkaniem z kartką papieru. Mimo to właśnie na jej powierzchni takie spotkanie znajduje swój wyraz, ujście oraz (czasami) rozwiązanie. I najważniejsze: taka pojedyncza stronica antropologicznej relacji może stać się początkiem kolejnego spotkania kolejnych Innych: tym razem autora i czytelnika. Ono także może wywoływać dreszcz emocji.

EMOTIONS, CULTURES, TEXTS. ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES

Summary

The two most significant turning points of the last decades in cultural anthropology were tied to the reflexive tide and the influence of feminist theories. Drawing on these, the author is considering various approaches to the sphere of human emotions. The common assumption is to treat emotions as part of culture — not an element of animal nature (Darwin) or subconscious determinism (Freud). The agreement with the assumption of understanding culture as source and tool of expressing emotions does not imply unanimity regarding the way of writing about it. Reflexive and feminist anthropologists suggest own strategies concerning both writing articles and field research.

Key words / słowa kluczowe

emotions / emocje; cultural anthropology / antropologia kulturowa; feminism in anthropology / feminizm w antropologii; reflexive anthropology / antropologia refleksyjna