

O M Ó W I E N I A , P O L E M I K I , R E C E N Z J E

BARTŁOMIEJ WALCZAK
WarszawaRYTUAŁ CZY RYTUALIZM? JEDNOSTKA WOBEC GRUPOWEGO SYSTEMU
KLASYFIKACJI W UJĘCIU ANTROPOLOGII SPOŁECZNEJ MARY DOUGLAS

Od pierwszego wydania *Natural Symbols*, licząc ogólnie, upłynęło jakieś trzydzieści sześć lat; od opublikowania *Purity and Danger* równe czterdzieści. Bez wątpienia jest to kawał czasu i nie można powiedzieć, że Mary Douglas zaistniała na polskim rynku wydawniczym oszałamiająco szybko. Popatrzmy na to jednak z drugiej strony: jeżeli przyrównamy przyrost liczby tłumaczeń do uprzedniego ich braku, mamy do czynienia z wydawniczym boorem. W ciągu ostatnich dwóch lat ukazuje się przekład fragmentu opublikowanej pierwotnie w 1978 r. pracy *Cultural Bias*¹ i tłumaczenie *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*² z 1970 r. Pozostaje jeszcze najważniejsza pozycja: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* z 1966 r., której przekład ma się ukazać w PIW jesienią 2006 r.

Autorka *Symboli naturalnych* jest niewątpliwie postacią z Olimpu antropologii: uczennica Evans-Pritcharda, autorka blisko 80 (!) większych publikacji, badacz terenowy, ale przede wszystkim wybitny teoretyk. W latach pięćdziesiątych XX wieku prowadziła badania wśród Lela zamieszkujących region Kasai w — podów-

Adres do korespondencji: b.walczak@uw.edu.pl

¹Mary Douglas, *Profile kultury*, tłum. Ewa Klekot, w: Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 149–169. Dalej odwołania podaję w nawiasach, poprzedzone skrótem PK.

²Mary Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, tłum. Ewa Dżurak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, stron 222. Dalej numery stron podaję w nawiasach, poprzedzone skrótem SN.

czas belgijskim — Kongu. Raport z tych badań otwiera ogromnie długą listę jej publikacji, jednak do antropologicznego panteonu Mary Douglas weszła wraz z wydaniem *Purity and Danger*. Jak odnotowują Barnard i Spencer w *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, jest to najbardziej znacząca dla antropologii publikacja Douglas³. W tym porównawczym studium koncepcji zanieczyszczenia i czystości znalazło się kilka wątków, które powrócą w późniejszych o cztery lata *Symbolach naturalnych*.

Pierwszy — i chyba najczęściej podkreślany — wątek to próba poszukiwania źródeł symboliki w ludzkim ciele oraz osadzenia zabiegów dookoła cielesności w szerszym kontekście społecznym. Ciało jest symbolem grupy społecznej. Jest najniższym wspólnym mianownikiem dla różnorodnych kultur i czasów. Jeśli zatem w drodze redukcji szukać jakichś uniwersaliów dla ludzkości, dojdziemy do tego, co jest nieodłącznym elementem ludzkiego bycia — ciała. Jego granice odpowiadają granicom grupy, jego otwory symbolizują słabe punkty struktury, z powodu których staje się ona wrażliwa na wpływ zewnętrznych sił. To, co na zewnątrz, to chaos, zagrożenie, ale także rezerwuwar kreatywnej mocy. Model traktowania ciała, powiada Douglas, odpowiada podstawowym zasadom struktury społecznej. W grupach o wysokim stopniu kontroli społecznej i silnej władzy politycznej na niektóre funkcje cielesności: odżywianie się, wydalanie, seksualność, zostają nałożone restrykcje. W przypadku grup o zdefiniowanej i silnej potrzebie utrzymywania tożsamo-

³A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge-Taylor & Francis Group, London–New York 2005, s. 572.

ści, jak choćby niewielkie, żyjące we względnej izolacji grupy mniejszościowe, szczególnym obustronem zostaną poddane kontakty seksualne, zwłaszcza dotyczy to kobiet⁴. Tyle *Purity and Danger*. Odwołania do istotności symboli granic w rytuale w grupach mniejszościowych, czy generalnie w społeczeństwie, znajdziemy oczywiście również w *Symbolach naturalnych* [SN53]. „Jeżeli tylko działaniom symbolicznym odbierze się wartość, jaką mają same w sobie, otwierają się wrota chroniące przed zalewem chaosu. Symbole są jedynym środkiem komunikacji. Są jedynym środkiem wyrażenia wartości; głównym narzędziem myśli, jedynymi środkami porządkującymi doświadczenie. [...] Struktura symboli musi wyrażać jakieś odniesienie do porządku społecznego” [SN80]. W rozdziale piątym *Symboli...* Douglas pokazuje, jak ludzie używają własnych ciał jako symbolicznych analogii do myślenia o społeczeństwie i kosmosie.

Jednak *Symbole naturalne*, uznawane za drugą co do ważności książkę Douglas, znalazły szeroki oddźwięk nie wśród antropologów, lecz wśród socjologów, w szczególności działających w obszarze socjologii nauki i technologii⁵. Praca ta *volens nolens* kojarzy się z teorią *grid/group*. Jest to stworzone przez Douglas narzędzie komparatywistyczne, służące do analizy porównawczej kultur. Podstawowe założenie mówi, że wyznawanie bądź odrzucenie rytuału zależy od dwóch zmiennych. Pierwszą z nich jest siatka (*grid*), odnosząca się do wewnątrzgrupowej struktury relacji międzyludzkich kształtujących jednostkowe zachowanie. Sama „siatka” jest rodzajem metafory — im bliżej siebie przebiegają tworzące ją linie, tym łatwiej zdefiniować i skontrolować miejsce jednostki w strukturze. „Określenie «siatka» sugeruje krzyżujące się gęsto reguły, którym jednostki podlegają w trakcie interakcji. Wymiar ten ujawnia progresywną zmianę w zakresie trybu kontroli. Na jego mocnym biegunie sytuują się czytelne

reguły dotyczące powiązania czasu i przestrzeni z określonymi rolami społecznymi; przy drugim końcu, blisko zera, klasyfikacje formalne słabną, by w końcu zaniknąć zupełnie” [PK158]. Druga zmienna — grupa (*group*) — wskazuje na podporządkowanie jednostki społeczeństwu i jej doświadczenia czynnikowi włączenia/wyłączenia ze zdefiniowanej wspólnoty, innymi słowy: na kontrolę ego przez grupę.

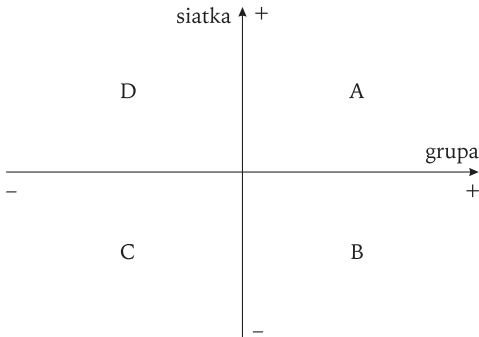
Gdy siatka i grupa są silne, kosmos jest modelowany w sposób antropocentryczny, a odstępstwa na przykład od uczestnictwa w rytuałach — mało prawdopodobne. Prawe górne pole na diagramie 1 (A) to model społeczeństwa biurokratycznego [SN104], odznaczającego się wysokim stopniem zdefiniowania i kontroli ról społecznych, a także determinowaniem ego przez naciski płynące ze strony grupy. Jednostki nie mogą swobodnie nawiązywać ze sobą relacji, gdyż są one regulowane przez „sformalizowany zbiór zinstytucjonalizowanych interakcji” [PK158]. Wariant opisany w lewym górnym rogu diagramu (D) odpowiada społeczności o wyraźnej klasyfikacji i wyodrębnionym z grupy, silnym centrum władzy.

Z kolei przy obydwu zmiennych na niskim poziomie (C) działanie jednostki jest obciążone mniejszymi wymaganiami ze strony innych aktorów społecznych czy systemu. Jej kosmologia nie musi być antropocentryczna, jej zaangażowanie w rytuały — niewielkie. Pozycja przywódcy zależy od jego relacji z innymi członkami społeczności — będzie silna, jeżeli wódz okaże się skuteczny i będzie mógł liczyć na poparcie [SN 106–107]. Wariant opisany w prawej dolnej ćwiartce diagramu (B) odznacza się silnym wpływem grupy przy osłabionej klasyfikacji. W takim modelu może dochodzić do postawienia różnorodnych, często sprzecznych ze sobą celów społecznych — dążenie do osiągnięcia jednego z nich zmusza jednostkę do odrzucenia innego. Występuje tu manichejski podział na świat ludzi i nie-ludzi; rywalizacja o miejsce w strukturze grupy wiąże się ze stygmatyzowaniem konkurentów jako anomalii, na przykład czarowników.

⁴Por. M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, London–New York 2001, s. 142, 153 i passim.

⁵A. Barnard, J. Spencer, dz. cyt., s. 572.

Diagram 1. Siatka/grupa



Warto zauważyć, że tak naprawdę nie ma grupy społecznej, która całkowicie i idealnie wpisalaby się w któreś z pól diagramu. Douglas postrzega życie społeczne jako proces, dlatego grupa i poszczególni aktorzy mogą przemieszczać się pomiędzy polami diagramu. Jakaś część społeczności może zbliżyć się do typu idealnego w danym momencie historycznym, ale nie jest tak, że determinuje to pozycję całej grupy. W społeczeństwie może występować elita władzy, o silnej siatce, podczas gdy wśród poddanych narasta rewolucyjne wrzenie. Gorączka ruchów millenarystycznych, występujących w opozycji do centrum władzy, potęguje się wraz z osłabieniem systemów klasyfikacji [NS192, 193, 195]. Co ważne, podstawową kwestią interesującą autorkę *Purity and Danger* jest relacja jednostki i grupy. Douglas diagnozuje brak „odpowiedniej”, mówiąc jej słowami, koncepcji człowieka w antropologii [PK154], i poszukuje takiej, która pozwoliłaby na uszanowanie jego podmiotowości. A cytując dokładnie: takiej, która umożliwi uniknięcie „stereotypu społeczeństwa złożonego z dobrze wyretosowanych psów pasterskich” [PK154]. Do tego w tle lokuje się Durkheimowskie rozumienie grupy i świadomości zbiorowej oraz inspiracja socjolingwistyką Basila Bernsteina⁶.

Symbole naturalne można podzielić na kilka części, przy czym proponując taką schematyzację, jestem świadom, że nie uniknę uprosz-

⁶„Książka niniejsza” — powiada Douglas — „jest esejem na temat zastosowania podejścia Bernsteina do rytuału” [SN62].

czeń. Douglas rozpoczyna od przywołania socjologicznego ujęcia rytualizmu Roberta Mertona, według którego rytualistą jest osobnik „wykonujący zewnętrzne gesty bez wewnętrznego przekonania do wyrażanych idei i wartości” [SN41], ten bezduszny, pedantyczny urzędnik Mertona. Skądinąd Douglas wskazuje na Rousseau jako na pierwotne źródło socjologicznej koncepcji rytuału [SN46]. To podejście zostaje następnie zestawione z ujęciem antropologicznym. Antropologia, koncentrując się na badaniu niewielkich społeczności pierwotnych, nie musiała doszukiwać się pęknięcia między formą a wewnętrznymi przeżyciami uczestnika rytuału [SN43]. Na czym polega przewaga tego stanowiska nad postmertonowskim ujęciem socjologicznym? Otóż zogniskowanie analizy rytuału na jego formie to pozbawienie go wymiaru symbolicznego (jak również transcendentnego i psychologicznego, ale nie to interesuje Douglas). Powiązanie formy z symboliką oddaje w ręce badacza niezmiernie cenne narzędzie — pozwala na powiązanie formy życia społecznego z podstawową strukturą klasyfikacji, doświadczenia społecznego z symbolicznym [SN37]. Pozostaje jeszcze przeniesienie analizy z obszaru tradycyjnych, niewielkich wspólnot, konwencjonalnego pola badań antropologii, na współczesne społeczeństwo zachodnie. I tak w rozdziale trzecim Douglas pokazuje antropologiczne ujęcie rytualizmu współczesnej grupy mniejszościowej, tytułowych „Irlandczyków z zaścianka”. Warto dodać, że krytykowane przez autorkę, postmertonowskie ujęcie rytuału spotkamy w socjologii po dziś dzień — wystarczy wspomnieć próby ubrania konsumpcjonizmu w płaszczki rytualizmu na przykład w pracach George’a Ritzera⁷.

Jak wspominałem, symbole nie są przedmiotem badania *per se* — celem Douglas jest

⁷Por. np. G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Muza, Warszawa 2001; G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa: wydanie na nowy wiek*, tłum. L. Stawowy, Muza, Warszawa 2003; zob. także G. Makowski, *Świątynia konsumpcji. Geneza i społeczne znaczenie centrum handlowego*, Trio, Warszawa 2003; obszerniej piszę o tym w: B. Walczak *Mallowanie świata*, „Societas/Communitas” 2006, nr 1, s. 293–294.

wpisanie symboliki związanej z cielesnością w analizę struktury społecznej, w szczególności objawiającej się w rytuale kontroli nad jednostką. W rozdziale drugim autorka przechodzi do omówienia teorii Bernsteina, wpisując ją w diagram, który stanie się podstawą schematu siatka/grupa (przedstawionego w rozdziale czwartym). Kolejne rozdziały to próba pokazania różnych miejsc na diagramie *grid/group*. Douglas każdorazowo przedstawia „model antropologiczny” danej sytuacji, sięgając do przykładów z badań wspólnot pierwotnych, by przejść do przypadków współczesnych. W ten sposób dochodzi do powiązania czterech modelowych typów społeczeństwa, wydzielonych zgodnie z teorią siatka/grupa, z czterema typami kosmologii:

— Typ pierwszy (A) odpowiada złożonej, uregulowanej kosmologii, w której silna siatka i grupa oraz przekonanie o sprawiedliwości kosmosu sprawiają, że ból i cierpienie są karą za błędy popełnione przez jednostkę albo grupę [SN179].

— W drugim typie (B) kosmos jest podzielony między siły dobra i zła. W tego typu grupach przywództwo jest osłabione, a role społeczne wieloznaczne i nieostre. W tym modelu granice grupy wyznaczają krańce świata dobra — na zewnątrz jest chaos i zło. Odstępstwa, aberracje czy nonkonformizm są piętnowane oskarżeniami o sprowadzenie zła na łono własnej grupy: to klasyczny przypadek oskarżeń o czarnictwo [SN179–180].

— Jeżeli rywalizujący przywódcy zdominują siatkę, w grupie nie będzie występowała jednorodna kosmologia (C). Zamiast niej pojawia się wiele wzorów współzawodniczących i synkretyzujących systemów klasyfikacji, budowanych przez aktywnych aktorów społecznych [SN181].

— Typ czwarty (D) odpowiada sytuacji, w której masa ludzka podlega bezosobowym regułom i będzie — powiada Douglas — przechodziła przez kolejne fazy. W związku z niską pozycją na osi „grupa” system zbudowany dookoła silnego przywódcy ulega kryzysowi, gdy zaczyna słabnąć lojalność.

Krytycy *Purity and Danger* wskazywali na przedstawioną w tej książce wielość kultur pier-

wotnych oraz homogenizację kultury współczesnej. Rzeczywiście, Douglas sporo miejsca poświęca „im”, podczas gdy „my” stanowimy jednolity, statyczny punkt odniesienia. Zarzut ten nie odnosi się do *Symboli naturalnych*: autorka konsekwentnie odwołuje się do konkretnych, współczesnych przypadków. Notabene w rozdziale pierwszym znajdziemy garść kapitalnych przykładów różnorodności kultur pierwotnych, łącznie z przypadkami sekularyzacji (tak!).

Co można zarzucić Douglas? Otóż po lekturze *Symboli naturalnych* nie mam przeświadczenia, że byłbym w stanie precyzyjnie określić, czym owe symbole właściwie są. Ale nie oczekiwałem tu Reichenbachowskiej definicji. Co nieco zarzucić można tłumaczowi i zespołowi redakcyjnemu. Nie rozumiem, skąd wzięła się irytująca maniera tłumaczenia *primitive* jako „prymitywny”, a nie „pierwotny”. Jak się zdaje, przyjętym powszechnie w polskiej literaturze antropologicznej pojęciem jest mniej wartościujące „pierwotny”. Jeśli bronić „prymitywnego”, należałoby się odwołać do rozdziału piątego *Purity and Danger*, ale tego tłumacz nie czyni. Pytań można postawić jeszcze kilka: żydzi czy Żydzi? Routhledge czy Routledge? Dlaczego tłumacz nie korzystał z istniejących przekładów cytowanych dzieł? Przykładem niech będzie fragment ze *Świętości* Rudolfa Otto znajdujący się na stronie 112, który to akapit nie pochodzi z tłumaczenia Bogdana Kupisa. Do tego dochodzi zauważalna liczba błędów korektorskich i kosztownie — ale to już cecha języka Mary Douglas — pokomplikowane struktury zdaniowe. Znacznie mniejsze objętościowo *Profile kultury* pod tym względem wyglądają o niebo porządniej: tłumaczka bardzo dobrze poradziła sobie z czytelnym oddaniem oryginału.

Wracając do samej Mary Douglas, pozostawię otwartym pytanie, czy z perspektywy roku 2006 możemy nadal wierzyć w uniwersalność teorii *grid/group* jako narzędzia badawczego. Niewątpliwie koncepcja ta zrobiła karierę, od teorii zarządzania począwszy na ekosocjologii skończywszy. Uważny czytelnik może jednak zapytać, czy koncentracja na ciele i patrzenie na świat społeczny przez pryzmat dwóch, jakkolwiek złożonych, zmiennych nie jest przypadkiem drogą na skróty: nadmiernym uprosz-

czeniu lub wręcz próbą przyłożenia własnych kategorii poznawczych do opisu złożonej rzeczywistości społecznej. Nawet w przypadkach opisanych przez Douglas przypisanie danej grupy do określonego miejsca na diagramie może być przedmiotem dyskusji. Teoria *grid/group* nie pozwoli ponadto na analizę silnego doświadczenia numinotycznego, choćby nawet wpisanego w strukturę grupowego rytuału, gdyż poszukując odpowiedzi w zbiorowości abstrahuje od indywidualnego doświadczenia *sacrum*. A tu może mieć miejsce przełamanie którejs zmiennych. Ponadto po pracach Geertza i zwrocie lingwistycznym antropologiczna „wielka opowieść” budzi pewien niepokój, ale właśnie — łatwo jest wygłaszać takie uwagi niemal czterdzieści lat po publikacji obydwu tekstów.

Douglas nadal inspiruje — przykładem niech będzie opublikowane stosunkowo niedawno *Życie na przemiał* Zygmunta Baumana⁸. Abstrahując od samej teorii *grid/group* należy zwrócić uwagę na zainicjowany przez autorkę *Symboli naturalnych* zwrot w kierunku cielesności, a zwłaszcza badaniu ciała jako źródła symboliki. Nie ma najmniejszej przesa-

dy w twierdzeniu, że w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zeszłego stulecia były to odważne, precedensowe zabiegi. Podejście do ciała jako tekstu wyznaczyło nowy i płodny kierunek w refleksji nad człowiekiem oraz społeczeństwem.

Mary Douglas ma przy tym umysł na tyle wyrafinowany, by unikać ostatecznych odpowiedzi. W ostatnim, dziesiątym rozdziale *Symboli naturalnych* znajdziemy odwołanie do Platonskiej metafory jaskini, strawestowanej w rodzaj Giddensowskiej „podwójnej hermeneutyki”⁹: jakże często bierzemy grę cieni na ścianach za rzeczywistość, podczas gdy „jaskinia jest ciałem społecznym, które postrzegamy za pośrednictwem innego ciała” [SN197]. Niektóre obszary rzeczywistości społecznej i kulturowej pozostaną nieosiągalne, gdyż wiedza jest warunkowana pozycją poznającego podmiotu, a „iluzja ucieczki [od ograniczeń wiedzy] może równie dobrze stać się nowym rodzajem uwięzienia” [tamże]. Tym stwierdzeniem Mary Douglas odmawia swojej własnej teorii statusu wiedzy absolutnej i zdaje się przestrzegać przed jej bezrefleksyjnym i literalnym odczytaniem.

⁸Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 35.

⁹A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 405.