

ANNA MALEWSKA-SZAŁYGIN

ANTROPOLOGIA I POLITYKA – ZASTOSOWANIE CZY UWIKŁANIE

Polityczne uwikłania antropologii stosowanej

Gdy Edward Evans-Prichard „przybył do kraju Nuerów na tyłach karnej wyprawy wojskowej, na wyraźne życzenie angielsko-egipskiego rządu w Sudanie, był przedmiotem ciągłych i silnych podejrzeń. Dopiero w ostatnich kilku miesiącach swojego pobytu mógł rozmawiać z pewnym skutkiem z informatorami” – pisał James Clifford (2000, s. 40). Ta informacja przybliża niebezpieczeństwa związane z uprawianiem antropologii stosowanej, a zwłaszcza z prowadzeniem badań zlecanych przez instytucje władzy, wykorzystujące ich wyniki do realizacji celów politycznych.

Brytyjska antropologia stosowana miała być pomocna w usprawnianiu administrowania Imperium, nad którym nie zachodziło słońce. Taki cel przyświecał również badaniom prowadzonym w 1932 roku przez Edwarda Evans-Pricharda wśród Nuerów, „do których skierowały go z misją brytyjskie instytucje państwowe” (Evans-Prichard 2008, s. 7). Evans-Prichard opisując system władzy plemiennej, jak wiadomo akefaliczny, miał dostarczyć istotnych informacji ułatwiających Brytyjczykom kontrolowanie terytorium południowego Sudanu. Jest to wyjątkowo dobry przykład pokazujący problematyczność politycznie uwikłanej etnografii na zlecenie.

Uwikłanie antropologii w projekt kolonialny zostało wytknięte i wnikliwie rozważone przez rozwijające się w ostatnich dekadach studia postkolonialne (Bhabha, Chakrabarty, Chakravorty Spivak, Ghandi i wielu innych). Jednakże niebezpieczne związki antropologii i polityki przybierają wciąż nową postać. Bardziej współczesną formę quasi-kolonialnej zależności ujawnia antropologiczna krytyka dyskursu rozwojowego. Doskonałym jej przykładem jest praca Jamesa Fergusona dotycząca pomocy rozwojowej dla afrykańskiego państwa Lesotho (1994). W 1979 r. rząd Lesotho otrzymał 64 miliony dolarów dotacji na rozwój gospodarczy. 26 państw przekazało wsparcie za pośrednictwem Świa-

towego Systemu Monetarnego. Jakie zakłęcie spowodowało ten złoty deszcz? Podstawą przekazania tak hojnego subsydium był raport przypominający opis etnograficzny, przedstawiający Lesotho jako nierozwinięty gospodarczo kraj rolniczy. Raport przygotowany na zlecenie kreślił obraz idealnie zgodny z pierwszym etapem rozwoju opisanym przez Rostova w jego teorii modernizacji (1960). Ta teoria przez wiele dekad była wiodącą teorią dyskursu rozwojowego popularnego w światowych instytucjach finansowo-politycznych (Lewellen 2011). Specyficzną stosowalność, żeby nie powiedzieć instrumentalność pseudo-etnograficznego opisu obnażyły wyniki badań Jamesa Fergusona, z których wynikało niezbiecie, że w Lesotho tradycyjne rolnictwo zaniknęło w połowie XIX wieku i od tamtej pory jego mieszkańcy słynęli w regionie jako najemna siła robocza, na przełomie wieków XIX i XX zatrudniana na plantacjach, a od połowy XX wieku przemieszczająca się w poszukiwaniu pracy w kopalniach i fabrykach. Jakie były polityczne skutki wsparcia finansowego dla Lesotho, uruchomionego przez raport przygotowany na zlecenie Banku Światowego? Dotacja zapewniła przetrwanie nieudolnej ekipy rządzącej. Nadchodzący nieuchronnie kryzys ekonomiczny zapewne położyłby kres jej rządowi, gdyby nie to, że został zażegnany przez hojne wsparcie zewnętrzne. Raport opisujący społeczeństwo Lesotho był rodzajem antropologii stosowanej, co więcej okazał się niezwykle skuteczny, spowodował osiągnięcie zamierzonych celów, skrzętnie ukrytych pod retoryką pomocowo-modernizacyjną. Trudno jednak uznać go za budujący przykład antropologii stosowanej. Inaczej sprawa wygląda w przypadku monografii Fergusona, którego badania nie były wykonywane na zamówienie, a inspiracją do nich była raczej dociekliwość i krytyczne podejście badacza.

Przytoczone przykłady stosowania wiedzy antropologicznej wybrałam, żeby uzasadnić nieufność, z jaką podchodzę do określenia antropologia stosowana. W miejsce tego nienajlepiej kojarzącego się terminu proponuję kategorię antropologia możliwa do zastosowania. Antropologia za-stosowana (aplikowalna) to wiedza antropologiczna wytwarzana dla celów poznawczych, bez nastawienia celowego na jakieś konkretne wykorzystanie, bez ustalenia konkretnych korzyści z niej płynących, bez bezpośredniego przełożenia na jakieś projektowane zmiany sytuacji społeczno-kulturowej. Czy to oznacza, że wiedza antropologiczna nie może być użyteczna? Czy miejscem jej funkcjonowania ma być uniwersytet, akademia i inne zamknięte środowiska naukowe? Oczywiście – nie, wiedza antropologiczna powinna być fundamentem projektów mających na celu zmianę praktyk, dyskursów, procedur, struktur, przepływów. Jednak z założenia nie powinna być wytwarzana pod kątem tych zastosowań. Na etapie wytwarzania powinna być zorientowana jedynie na prawdę doświadczenia,

mówiąc językiem Kirsten Hastrup, dopiero potem może zostać zastosowana. Językowo niewielka różnica (polegająca na dodaniu przedrostka za-) staje się różnicą zasadniczą dla praktyki antropologicznej.

Specyfika wiedzy antropologicznej

Odpowiedź na pytanie o możliwe zastosowania wiedzy antropologicznej warto rozpocząć od objaśnienia tego pojęcia. Wiedza antropologiczna to wiedza dotycząca „dyskursów lokalnych” (Mohl 1997), „lokalnych wyobrażeń” (Malewska-Szałygin 2008), lokalnych „obrazów świata” (Rapport 2000), „lokalnych znaczeń” (Smyrski 2005). Przymiotnik „lokalna” jest kluczowy dla zrozumienia specyfiki wiedzy antropologicznej. W czasach globalizacji oczywistym jest, że lokalności są wytwarzane (Appadurai 2005), że istnieje ciągłość pomiędzy dyskursami wewnętrznymi (lokalnymi) i zewnętrznymi (Certeau 2008), a wszelkie granice pomiędzy nimi są sztucznie konstruowane (Clifford 2004). Mimo to przymiotnik „lokalny” jest wciąż niezbędny dla podkreślenia, że w antropologii chodzi o „oddolny punkt widzenia”, o „liczne subiektywności” (Herzfeld 2004, s. 412).

Jak wytwarzana jest wiedza antropologiczna? Odpowiedzi na to pytanie jest wiele, o czym przekonują teksty zawarte w tomie *Teren w antropologii* (2011). Ja zgadzam się z Jamesem Cliffordem (2004) i Kirsten Hastrup (2008), że etnograficzne badania terenowe to uprzywilejowany sposób uprawiania antropologii kulturowej i społecznej oraz etnologii. Chcąc krótko nakreślić specyfikę tej jakościowej metody badawczej, przywołam klasyczne już, a wciąż aktualne objaśnienia mówiące o tym, że są to „badania prowadzone w warunkach społecznej zażyłości, z udziałem rzeczywistych informatorów” (Herzfeld 2004, s. 406).

Wartość tak rozumianej metody etnograficznej jest moim zdaniem niewątpliwa i unikalna. Wiedzy wytwarzanej tą metodą nie można zastąpić żadną inną. Dlaczego? Otóż dlatego, że jak przekonuje jeden z najpopularniejszych współczesnych antropologów, „etnografia daje nam możliwość idealnego dostępu do miejsca, w którym zbiegają się z jednej strony lokalne formy percepcji i praktyki, z drugiej zaś produkowane na skalę masową formy przedstawiania” (Herzfeld 2004, s. 410). W pełni się z nim zgadzam i również uważam, że tylko etnograficzny *fieldwork* pozwala na współuczestniczenie w kulturze, odczytywanie lokalnych znaczeń, rekonstruowanie podzielanych przez niewielkie grupy wyobrażeń, rozpoznawanie sensów słów i działań, słowem rozumienie niszowych dyskursów i praktyk przez współdoświadczenie.

Przykłady zastosowania wiedzy antropologicznej

Przedstawiając możliwe zastosowania wiedzy wytwarzanej metodą etnograficznych badań terenowych, posłużę się przykładami zaczerpniętymi z moich ostatnich doświadczeń badawczych, podsumowanych publikacją *Wyobrażenia o władzy i państwie we wsiach nowotarskich 1999–2005* (2008).

Przykład I: Nieporozumienia w interpretacji haseł wyborczych

W roku 2000 rozmowy prowadzone w ramach nowotarskiego projektu badawczego¹ ujawniły, że hasła konkurujących wówczas kandydatów na prezydenta, będące ważnym orężem w kampanii wyborczej, są lokalnie odbierane w sposób niezgodny z założeniami ich twórców. Wprawdzie Michel Herzfeld pisał, że „widzowie mogą interpretować przekazywane przez telewizję treści w sposób całkowicie odmienny od zamierzeń ich twórców” (2004, s. 413), a jednak lokalne interpretacje haseł zupełnie nas, badaczy, zaskoczyły.

Według naszych podhalańskich rozmówców hasło wyborcze Aleksandra Kwaśniewskiego „Dom wszystkich – Polska” okazało się:

„Takie niejasne. No to, że jest dom, to wiem, ale o jakim tym domie chodzi? Czy o ten we Warszawie, gdzie mieszka prezydent czy jaki to ten dom wszystkich Polaków?”

Inne interpretacje były jeszcze bardziej zadziwiające:

„Trochę za bardzo anty, anty, przeciw, tak tym antysemityzmem, anty, tak jakby mniejszości, no nie wiem... Mniejszości narodowe mogłyby się poczuć dotknięte tym hasłem, obrażone, chyba”.

Zapewne twórcy hasła nigdy nie domyśliliby się, że jest ono antysemickie. Ta wypowiedź, podobnie jak kolejne, pokazuje otchłań nieporozumień. Doskonale unaocznia dyskursywną przepaść, jaka dzieli pracowników agencji PR, konstruujących wizerunek kandydata, od wiejskich odbiorców tego obrazu. Ta odmienność rozumienia słów i przenoszonych przez nie idei jest widoczna również wtedy, gdy hasło „Dom wszystkich – Polska” jest interpretowane w sposób bliski intencjom twórców:

¹ Projekt badawczy dotyczący *Etnopolitologii – wiedzy lokalnej o polityce państwowej* był realizowany w latach 1999–2001 i kontynuowany do 2005 roku we wsiach powiatu Nowy Targ i na targowisku w mieście powiatowym. Naszymi rozmówcami byli w większości mężczyźni, w wieku od około 30 do 80 lat, z wykształceniem podstawowym lub średnim zawodowym, rzadziej średnim technicznym.

„No to jest dom dla wszystkich Polaków, którzy chcą tu uczciwie żyć! [...] To chyba, żeby się wszyscy kupy trzymali, no! Bo to nie chodzi o mieszkania w tym haśle, nie?!”

Rozmówcy, jakkolwiek odczytali integracyjne przesłanie hasła, nie pozbyli się wątpliwości, czy na pewno nie chodzi o bardziej konkretną mieszkaniową obietnicę wyborczą.

Podobnie niejasne i wieloznaczne wydawało się nowotarskim rozmówcom hasło Mariana Krzaklewskiego „Każda rodzina na swoim”. Hasło rozumiano jako konkretną obietnicę materialną i dlatego uważano za nierealne:

„Gdzie to postawić i za co? To jest obiecywanie gruszek na wierzbie! Naprawdę obiecywali różne rzeczy, ale to nierealne jest!”

Odczytywane „po gospodarsku” budziło daleko idące wątpliwości:

„Każda na swoim? No jak? Z czego oni będą ten dom remontować? Jak mąż ma 450 zł renty, to z czego by remontował?!”

Wątpliwości były nie tylko natury ekonomicznej, ale również etycznej – para starszych rolników była oburzona tym hasłem, uważając, że nawołuje ono do oddawania starych ludzi do domu starców.

Przytaczam szczegółowo lokalne objaśnienia haseł wyborczych, aby pokazać jak daleko idący jest brak porozumienia pomiędzy ich twórcami i odbiorcami. Konstruktorzy strategii kampanii i wizerunku kandydata swobodnie poruszają się w „dyskursie miejsko-inteligenckim” (Bukraba-Rylska 2005). Na potrzeby kampanii masowej specjalnie wybierają najprostsze słowa, by z ich pomocą przekazać swoje przesłanie jak najszerzej grupie wyborców także tych należących, ich zdaniem, do dyskursu „wiejsko-plebejskiego” (Bukraba-Rylska 2005). Problem w tym, że zakładają jednoznaczność najprostszych słów, a to założenie jest poważnym błędem niweczącym cały wysiłek kampanii wyborczej.

Autorzy haseł nie wzięli pod uwagę, że mieszkańcy wsi nowotarskich do interpretacji haseł wyborczych używają swoich „kategorii uprzednich” (Sahlins 2006), lokalnej wiedzy potocznej, czy raczej wiedzy wspólnej, jak należałoby przetłumaczyć określenie *common sense*, wnikliwie analizowane przez Cliforda Geertza (2005). Wiedza ta była konstruowana przez pokolenia i zogniskowana wokół doświadczenia wspólnej pracy w wiejskim gospodarstwie. W efekcie hasła wyborcze analizowano z perspektywy, którą nazwałabym gospodarską.

Przyjmując założenie, że „kluczowym elementem politycznej gry sloganowej jest znajomość zasad stosowania metafor opierających się na pokrewieństwie

i innych intymnych sferach rzeczywistości społecznej” (Herzfeld 2004, s. 426), można śmiało postulować, żeby twórcy kampanii wyborczej wykorzystywali wyniki badań etnograficznych w celu rozpoznawania lokalnych metafor i nie popełniali błędów przy konstruowaniu haseł wyborczych.

Przykład II: Odmienna wizja władzy i państwa

Drugi przykład możliwego zastosowania wiedzy antropologicznej wybrałam tak, aby pokazać, jak głębokie mogą być różnice wyobrażeń dotyczących właściwych sposobów rządzenia, jak zasadniczo mogą różnić się rozwiązania uważane za dobre i pożądane. Materiał ilustrujący tę tezę również pochodzi z nowotarskiego projektu badawczego.

Transformacja ustrojowa rozpoczęta w 1989 roku miała za zadanie przekształcenie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, której ustroj polityczny określany był jako demokracja socjalistyczna, w demokrację neoliberalną, parlamentarną, wielopartyjną. Ten wzór został przyjęty jako docelowy i rozpoczął się proces opisywany w literaturze socjologicznej jako „budowanie demokracji” (Grabowska, Szawiel 2003). Przez większość elit polityczno-społecznych takie rozwiązanie było uważane za jedyne możliwe i najlepsze, choć zdarzały się głosy krytyczne, wytykające wtórność tych rozwiązań i ich niedopasowanie do miejsca, w które miały być przeszczepiane (Krasnodębski 2003).

Tymczasem nie wszystkie grupy społeczne uważały przyjęty model transformacji ustrojowej za optymalny. Wyniki badań etnograficznych dowodzą, że lokalne ideały dobrej władzy są konstruowane zupełnie inaczej, w sposób wręcz przeciwny względem modelu ustanowionego prawnie, wdrażanego instytucjonalnie i proceduralnie oraz propagowanego przez media.

Zdanie rozpoczynające rozmowy prowadzone w 2000 roku na targowisku w powiatowym mieście Nowy Targ brzmiało najczęściej tak:

„Teraz nie ma w Polsce gospodarza! To jest dryfowanie takie! Nie ma w Polsce gospodarza!”

Ta konstatacja odsyła do metafory gospodarskiej, organizującej nowotarski dyskurs o władzy i państwie. Często stosowane w lokalnej retoryce porównanie państwa do gospodarstwa pozwala przedstawiać relacje władzy w państwie zgodnie ze wzorem „dobrego gospodarza”, znanym naszym respondentom z doświadczeń nabywanych w gospodarstwie rolnym.

Wzór „dobrego gospodarza” tkwi korzeniami w kulturze ludowej (Dobrowolski 1966, s. 236). Trwałość tego wzoru na wsi polskiej potwierdzają badania antropologiczne z lat dziewięćdziesiątych XX w. (Jaworska, Pieniążek 1995) i początku XXI w. (Rakowski 2009, s. 66).

W nowotarskich rozmowach gospodarski ideał władzy werbalizowano następująco:

„Prezydent powinien być jak gazda! Żeby wsiczkim ludziom nie brakowało dachu nad głową! A na pierwszym miejscu chleba!

Jest takie góralskie przysłowie: jak nie ma gazdy, głupi każdy!”.

Przytoczone porównania pozwalają na rekonstrukcję lokalnych oczekiwań względem władzy. Gospodarski wzór władzy odsyła do modelu wielokrotnie opisywanego w literaturze jako „tradycyjny” (Weber 1975, s. 541), „suwerenny” (Foucault 1998, s. 45), „patriarchalny”, „pastoralny” (ibidem, s. 221) czy wprost „gospodarski” (Kasznica 1966, s. 22). W tym modelu ideałem jest władza integralna, skupiona w jednym ręku i obejmująca całość problemów, władza autokratyczna, zogniskowana w osobie władcy panującego nad całością narodowego gospodarstwa.

Istotną cechą gospodarskiego wzoru zarządzania jest, zdaniem nowotarskich rozmówców, skuteczność i siła dobrze widoczna w lokalnie popularnym porównaniu władzy do pasterza:

„To tak jak pasterz idzie owce paść, to som takie, co sie dobrze pasom i takie, co uciekajom. Dla tych to pasterz musi być ostry, musi je kochać i gonić. Kara musi być! Dyscyplina! Żeby sie bali pasterza!”.

Przeniesienie wzoru ostrego pasterza na skalę państwa owocuje postulatami:

„Polsce potrzebna strasznie twarda władza! Dobra władza musi być ostra! Polsce potrzebna jest twarda ręka, a Polakom przede wszystkim!”.

Przytaczane fragmenty rozmów cytuję po to, by podkreślić, że lokalny ideał rządzenia jest zasadniczo przeciwstawny władzy kolektywnej. W nowotarskich rozmowach dawano wyraz daleko idącej niechęci do władzy kolektywnej:

„Jeden rządzić, jednego słuchać, a nie pińcet, tysiąc, cy kielo tam! Kielo oni biorą pieniądza?! Kielo osukują Polskę?!”.

Niechęć do gremiów kolektywnych często przeradzała się w żywą nienawiść, z jaką rozmówcy mówili o polskich parlamentarzystach:

„Bin Ladena się musi uruchomić! Samolot pasażerski na ten sejm puścić! Tych posłów trzeba by wszystkich zagazować!
Hitlera sprowadzić na nich!”.

Wykrzyczane ze złością ostre słowa ujawniają niechęć do władzy kolektywnej, którą krótko podsumowuje zdanie:

„Władza musi być jednolita, a nie taka rozbieżna! Po co nam taki parlament?! Tyle hołoty!”.

Z tych kilku wypowiedzi wynika jasno, że zdaniem rozmówców dobra władza państwowa nie jest władzą kolektywną, demokracją reprezentacyjną, deliberującą, ani żadną inną formą władzy negocjującej cele i sposoby ich osiągania. Porównania do stanowczego gazdy czy ostrego pasterza dobitnie podkreślają, że w wiejskim dyskursie lokalnym wzorem władzy pożądanej jest autokracja patriarchalna, pastoralna, gospodarska. Taka władza powinna stanowczo zarządzać gospodarką, bezwzględnie egzekwować prawo oraz ostro, choć sprawiedliwie karać. Zapewnienie bezpieczeństwa i dostatku należy, zdaniem rozmówców, do fundamentalnych powinności władzy – obowiązków wywiedzionych ze wzoru dobrego gospodarza, często ilustrowanego przykładami cesarza Franciszka Józefa I, Józefa Piłsudskiego, Edwarda Gierka, a najczęściej papieża Jana Pawła II. Każda z tych postaci była przywoływana po to, by uwydatnić inny aspekt pożadanego wzoru dobrego władcy.

Tradycyjno-nowoczesny węzeł gordyjski

Opis lokalnego ideału władzy warto zderzyć z modelem wdrażanym w Polsce po 1989 roku, zakładającym, że rządzenie odbywa się w sposób kolektywny, strukturalny, proceduralny. Rządzenie opiera się na wielostronnej negocjacji, realizowanej w ramach „systemów sieciowych, w których rządzi się poprzez próby modyfikowania (metodą negocjacji) założeń wyznaczających logikę działania poszczególnych pajęczyn” (Staniszki 2006, s. 13).

Jak opisać relację wzajemną tych dwóch modeli? Nowotarski ideał władzy odpowiada wzorowi tradycyjnemu przeciwstawianemu, między innymi przez Maxa Webera, wzorowi nowoczesnemu. Zatem relacja pomiędzy modelami ma charakter opozycji, jeśli rozważać ją w układzie synchronicznym. Gdy jednak spojrzymy na nią w układzie diachronicznym, wydaje się, że chodzi o modele następujące po sobie. Przedstawiciele politologii, socjologii i filozofii polityki uważają taki wzór panowania za rodzaj „przeżytku”, pozostałości systemu myślowego od dawna nieaktualnego w dyskursie elit zachodnioeuropejskich. O ile Michel Foucault (2000) umiejscawia wyłonienie się nowoczesnego modelu władzy na przełomie XVII i XVIII w., to Jadwiga Staniszkis uważa, że: „katolickie kraje Europy Środkowej (w tym Polska) nie przeszły przez nominalistyczną rewolucję myślową, pozostając w kręgu tomistycznego realizmu. Wpłynęło to zasadniczo na odmienną królującą tu koncepcję państwa, prawa i porządku społecznego – odmienność, która trwa do dziś” (2006, s. 61–62).

Diachroniczne usytuowanie przeciwstawienia tradycyjne-nowoczesne pozwala na diagnozę mówiącą o „zapóźnieniu” intelektualnym mieszkańców wsi nowotarskich. Tymczasem, jak trafnie to dostrzegł Michał Buchowski, tego rodzaju kategorie są charakterystyczne dla praktyki dyskursywnej, którą nazywa wewnętrzną orientalizacją [„nesting orientalism”, „domestic orientalism”] (Buchowski 2006). W pierwszej dekadzie po transformacji, a nawet dłużej, retoryka wyższości wykształconych elit nad wewnętrznym „dzikim” była bardzo popularna w debacie publicystyczno-politycznej, w której robotniczy czy wiejski *homo sovieticus* (np. Wnuk-Lipiński 2008) był ukazywany jako niedostosowany do nowej sytuacji, mniej otwarty na zmianę i jej dobrodziejstwa, wymagający doszkolenia i uelastycznienia (to podejście charakteryzuje szerzej Elisabeth Dunn 2008).

Trop argumentacji posługującej się kategorią zapóźnienia mieści się w modelu historyzmu, który zakładał, że „czas historyczny jest miarą dystansu kulturowego” (Chakrabarty 2011, s. 9). Chakrabarty opisuje tak rozumiany historyzm jako ideę będącą narzędziem władzy, ustanawiającej swoją dominację poprzez umiejscowienie wykształconych elit społecznych i słabo wykształconych mieszkańców wsi na jednej, wektorowej osi czasu. Taki zabieg umożliwia orzekanie o zaawansowaniu na jednokierunkowej drodze postępu. Drodze wyobrażonej, będącej ideą, która wygrała konkurencję z innymi koncepcjami i stała się główną metaforą organizującą myślenie o rzeczywistości. Tymczasem antropologia dostarcza wiedzy o tym, że istnieją koncepcje równoległe, alternatywne, wypierane przez dyskurs hegemoniczny, który traktuje je jako podrzędne, ponieważ „nie przygotowują nas ani do demokracji, ani do praktyk obywatelskich” (Chakrabarty 2011, s. 127). Takie koncepcje, zarówno dotyczące przeszłości, jak i teraźniejszości, stanowią swego rodzaju suplement, patrząc z perspektywy dominującej.

Chcąc uchwycić specyfikę owych suplementów, warto przywołać propozycję Nestora Garcia-Canclini (1995), który relację pomiędzy nowoczesnością a tradycją objaśnia wprowadzając termin „hybrydyczność” podkreślający, że oba ekstrema tej opozycji mogą współfunkcjonować jednocześnie tworząc hybrydyczną całość doświadczaną przez niego w czasie badań prowadzonych w Meksyku.

Można też relację rozważanych modeli rządzenia scharakteryzować w kategoriach proponowanych przez Bruno Latoura, mówiąc, że modernizatorzy życia politycznego dążący do wdrożenia jedynie słusznych rozwiązań, kroczą drogą „puryfikacji” (Latour 2011), zapominając, że jednocześnie w rzeczywistości polityczno-publicznej wciąż dokonuje się „mediacja” czy „translacja” (Latour 2011) różnych wyobrażeń składających się na rozliczne

„hybrydy” i „mieszaniny” (Latour 2011) współistniejących wyobrażeń, języków i praktyk.

Jeśli zamiast koncepcji linearnego procesu następowania po sobie coraz doskonalszych form organizacji politycznej, zwieńczonych neoliberalną demokracją, przyjmujemy koncepcję hybrydy (Garcia-Canclini 1995), mieszaniny, węzła (Latour 2011) czy kłącza (Deleuze 2011), wówczas musimy znaleźć kogoś, kto umożliwi odnalezienie się w tym splątanim gąszczu. Zgadzam się z Bruno Latourem, że nikt nie jest tak dobrze przygotowany do tej roli jak etnolog czy antropolog kultury (Latour 2011).

Etnolog rozpoznający splątanie występujących równolegle wyobrażeń, języków i działań może uzmysłwić modernizatorom, że pomysły, które wdrażają, nie są ani jedynie możliwe, ani jedynie słuszne. Życie polityczno-publiczne neoliberalnej demokracji nie jest nowoczesnością z „przeżytkami”, pozostałościami dawnego systemu rządzenia. Jest ono mieszaniną niemożliwych do rozdzielenia komponentów. Dychotomia tradycyjne *versus* nowoczesne wyznacza ekstrema, pomiędzy którymi nie ma przepaści, przeciwnie, przestrzeń pomiędzy nimi jest wypełniona różnymi formami pomieszania. Co więcej, języki należące do dwóch przeciwstawnych modeli rządzenia kształtują się nawzajem, podobnie jak związane z nimi wyobrażenia i praktyki.

Konkluzje

Antropolog jako przewodnik w dżungli splątanych dyskursów i praktyk

Jak przejść od tych wysoce teoretycznych konstatacji do praktycznych zastosowań wyników badań etnograficznych? Pokazanie podporządkowanych praktyk dyskursywnych wyrażających alternatywne koncepcje władzy i państwa może uświadomić publicystom i politykom, że hegemoniczny dyskurs wciąż ma konkurentów, wprowadzić zepchniętych na margines, lecz mimo to atrakcyjnych dla pewnych grup społecznych. Świadomość tego faktu może okazać się cenna, a wiedza o nich może być wykorzystana na przykład przy okazji kampanii wyborczych czy społecznych.

Oprócz świadomości istnienia alternatyw w debacie publicznej bardzo istotne jest zrozumienie, że pomiędzy dyskursem dominującym a dyskursami podrzędnymi istnieje pewna ciągłość. Badanie wzajemnych wpływów i wielorakich uwarunkowań może ułatwić budowanie porozumienia pomiędzy alternatywnymi dyskursami. Antropolog jest w stanie pokazać, jak różne dyskursy konstruują wspólną płaszczyznę sporu, jak zgodnie z zasadami przyjętej w nich retoryki pozycjonują swoje stanowisko zwykle jako antytezę

przeciwnika. Dostrzeżenie wzajemnych uwarunkowań można wykorzystać do budowania społecznego porozumienia.

Antropologiczne rozpoznanie lokalnych strategii i taktyk erystycznych zwiększa szanse zrozumienia i dowartościowania dyskursów marginalizowanych. Antropolog kultury potrafi pokazać, że za narzekaniami i wyzyskami, jawiącymi się ludziom wykształconym jako prostackie formy wyrażania poglądów, kryją się koncepcje, których sens i spójność można przedstawić w konwencji przyjętej w naukach społecznych. Z chwilą gdy zostają tak opisane, stają się bardziej zrozumiałe, zyskują wcześniej niedostrzeganą wartość i mogą być brane pod uwagę w debacie publicznej, z której eliminowała je zbyt duża odmienność formy wyrażania myśli.

Oczywiście nie zamierzam formułować populistycznych haseł mówiących o tym, że system polityczno-społeczno-ekonomiczny należy reformować zgodnie z oczekiwaniami grup marginalizowanych w debacie publicznej. Jednakże wiedza o ich dyskursach, praktykach, retorykach, czy erystykach może wzbogacać refleksję legislatorów oraz ułatwić budowanie społecznego poparcia dla proponowanych zmian. Ta wiedza może być za-stosowana przez władze samorządowe i organizacje pozarządowe, które często powoływane są po to, by połączyć dyskursy podrzędne i nadać im taką siłę, by stały się słyszalne w debacie publicznej.

LITERATURA

Appadurai A.

2005 – *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków.

Buchowski M.

2006 – *The Specter of Orientalism In Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother*, „Anthropological Quarterly”, vol. 79, nr 3, s. 463–482.

Bukraba-Rylska I.

2005 – *Na temat wsi i socjologii wsi. Pomiędzy dyskursem wiejsko-plebejskim a miejsko-inteligenckim*, Warszawa.

Certeau M. de

2008 – *Wynaleźć codzienność: sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków.

Chakrabarty D.

2011 – *Prowincjonalizacja Europy: myśl postkolonialna i różnica historyczna*, Warszawa.

Clifford J.

2000 – *Kłopoty z kulturą*, tłum. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Warszawa.

2004 – *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, tłum. S. Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, E. Nowicka, M. Kempny (red.), Warszawa.

Deleuze G., Guattari F.

1988 – *Kłaczce*, „Colloquia Communia” nr 1–3.

Dobrowolski K.

1966 – *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław – Warszawa – Kraków.

Dunn E.

2008 – *Prywatyzując Polskę: o bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, Warszawa.

Evans-Pritchard E.E.

2008 – *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, tłum. S. Szymański, Warszawa.

Ferguson J.

1994 – *The Anti-politics Machine: „Development”, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge.

Foucault M.

1998 – *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa.

Garcia Canclini N.

1995 – *Hybrid Cultures: Strategies For Entering And Leaving Modernity*, Minneapolis.

Geertz C.

2005 – *Myśl potoczna jako system kulturowy*, w: *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Kraków.

Grabowska M., Szawiel T.

2003 – *Budowanie demokracji*, Warszawa.

Hastrup K.

2008 – *Droga do antropologii: między doświadczeniem a teorią*, Kraków.

Herzfeld M.

2004 – *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków.

Jaworska G., Pieniążek W.

1995 – *Konteksty ekonomicznego myślenia. Wolny rynek z punktu widzenia antropologa*, Warszawa.

Kasznica S.

1966 – *Władza*, Warszawa.

Krasnodebski Z.

2003 – *Demokracja peryferii*, Gdańsk.

Latour B.

2011 – *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*, Warszawa.

Lewellen T.C.

2011 – *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków.

Malewska-Szałygin A.

2008 – *Wyobrażenia o władzy i państwie we wsiach nowotarskich 1999–2005*, Warszawa.

Mřhl P.

1997 – *Village Voices. Coexistence and Communication in a Rural Community in Central France*, Copenhagen.

Rapport N.

2000 – *Discourse, w: Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*, N. Rapport, J. Overing (eds.), London–New York, s. 117–126.

Rakowski T.

2009 – *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk.

Rostov W.

1960 – *The Stages of Economic Growth*, Cambridge.

Sahlins M.

2006 – *Wyspy historii*, tłum. I. Kołbon, Kraków.

Smyrski Ł.

2005 – *Wprowadzenie, w: Etnografia lokalnych znaczeń: monografia społeczności lokalnej okolic Dziewieniszek na Wileńszczyźnie*, Ł. Smyrski (red.), Warszawa.

Staniszkis J.

2006 – *O władzy i bezsilności*, Kraków.

Weber M.

1975 – *Trzy czyste typy prawomocnego panowania*, w: *Elementy teorii socjologicznych*, W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (red.), Warszawa.

Wnuk-Lipiński E.

2008 – *Długie pożegnanie*, „Tygodnik Powszechny”, nr 2, 13.01.2008, s. 24–25.