

Jerzy S. Wasilewski
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW

Etnologa kłopoty z globalizacją: czy w nią wierzyć, jak ją badać, jak o niej mówić?

Antropologowie zajmujący się problematyką globalizacji mają obecnie chwilę przerwy. Oto bieżąca rzeczywistość: niedawna zapaść w światowym systemie finansowym, załamanie ekonomiczne, a w ślad za tym, w sferze zjawisk społecznych, kryzys zaufania do podstawowych instytucji społecznych, głód nowych rozwiązań politycznych – wszystko to z bolesną naocznością przekonało sceptyków co do wszechobecności i siły mechanizmów ponadpaństwowych, odsłoniło zarazem negatywne konsekwencje tych „ponadnarodowych” czynników. Dla studiów globalnych jest to więc czas (przejściowo) marny tylko w tym sensie, że trudno o fascynację zjawiskiem, które akurat ukazuje swe ciemniejsze oblicze. Jeśli nawet sytuacja taka nie unieważnia dotychczasowych rozważań teoretycznych, to przynajmniej zmniejsza zapotrzebowanie na takie debaty. Trudno też proponować czytelnikowi kolejny etnologiczny przyczynek do studiów globalnych, oparty na schemacie: „badać lokalnie, interpretować globalnie”. A przecież był to sprawdzony – i w gruncie rzeczy całkiem niezły – sposób, w jaki badacz (empiryk, terenowiec) mógł bezpiecznie wypowiadać się na temat tak złożony i wieloaspektowy jak globalizacja. Etnolog przedkładał swoje obserwacje i refleksje co do lokalnego sposobu, w jaki globalny proces przeciska się przez ściśle umiejscowione ucho igielne, czyli wybrane przezeń miejsce akcji.

Ten tryb pisania o globalizacji (szczególnie w wydaniu popularyzatorskim i dziennikarskim) stawał się pewną manierą. Tekst zaczynał się od migawki, która przedstawia barwny przypadek, uderzający kontrastem między egzotyczną lokalizacją a pojawiającym się tam ponadnarodowym elementem kultury: czasem przybywał on z Zachodu, a wtedy treść ta była ultranowoczesna; czasem szokujące zjawisko przybywało z innej, równie egzotycznej plemienności; i wreszcie trzeci wariant: scenka pokazywała plemienność, która zawędrowała do metropolii. Po przykłady wystarczy sięgnąć do znanych publikacji: mogą to być artykuły pioniera-kłasyka badania przepływów ponadnarodowych Ulfa Hannerza (2006, s. 11, 31, 137), programowy wstęp w niedawno wydanej podręcznej antologii tekstów *The Anthropology of*

Globalization (2005, s. 3–4) czy wreszcie, na rodzimym gruncie, publikacje Waldemara Kuligowskiego, nieustrudzonego w ukazywaniu globalnego wymiaru dominujących zjawisk współczesnej kultury (2007 i liczne teksty wcześniejsze).

Zauważę bez złośliwości, że pewnie to obserwacja tej rodzącej się wtedy manieri skłoniła przed 10 laty Jonathana Friedmana, skandynawskiego antropologa zasłużonego w badaniu społeczno-historycznej infrastruktury procesów globalizacyjnych, do porównania stylu i języka większości publikacji z zakresu antropologii globalizacji do audycji telewizji CNN. Jego uogólnienie brzmiało:

Niektóre prace na temat globalizacji są analitycznie i teoretycznie doniosłe, jednak większość z nich to jedynie zbiór luźnych opinii i refleksji. Namysł nad globalizacją w obrębie studiów nad kulturą jest beztroski i bazuje głównie na intelektualnej obróbce przekazu medialnego, wyników poszukiwań w Internecie i podróżach (Friedman, publ. int.).

Przypomnę jeszcze kilka jego sarkastycznych pytań.

Czy świat stał się globalny dopiero od niedawna? Czy dzisiaj wszystko rzeczywiście jest inne? Czy praktyki lub (proszę o wybaczenie) „kultury” terytorialne faktycznie przestały istnieć? [...] postęp to globalizacja, tworzenie globalnej wioski, która jest tak naprawdę globalnym miastem. Jakie to ekscytujące!... tylko – dla kogo? (Friedman, publ. int.)

Ironia tych uwag nie straciła chyba całkiem na aktualności.

A zatem wspomnianą na wstępie chwilę przerwy proponuję wykorzystać na refleksję ogólniejszą i przyrzeć się naszemu dotychczasowemu ujmowaniu globalizacji. Chcę podzielić się własnymi kłopotami w odbiorze i ocenianiu globalizacji, tak jak jest ona przedstawiana w literaturze antropologicznej. To piśmiennictwo powinno być przecież źródłem inspiracji, wskazówek metodologicznych i pomocą w kształtowaniu osobistej postawy wobec globalizacji. Oczywiście da się tu je zaprezentować tylko w skromnej próbie, siłą rzeczy mało reprezentatywnej wobec jego natłoku.

Zacznę od zasygnalizowanej dopiero co wątpliwości, w jakim stopniu studia globalistyczne w wykonaniu naszej dyscypliny są czymś nowym, na ile otwierają oczy na to, co nieznane lub niedostrzegane, a ile w nich kontynuacji dawnych etnologicznych aksjomatów albo, co gorsza, oczywistości i banału (ktoś napisał „globalalistyka”). By nie zakwalifikować się tymi słowami od razu do zrzędliwej ariergardy i nie wpaść w jej ton, podkreślę naprawdę ambiwalentny, dylematyczny charakter tej sytuacji. Z jednej strony wystarczy przypomnieć, że etnologia od zawsze akcentowała globalny, dyfuzyjny charakter kultury; z drugiej – czy wobec jakościowej odmienności dzisiejszych przepływów ktoś miałby prawo kwitować najnowsze odkrycia słowami „to od dawna wiadomo”?

A przecież to i owo wiadomo. Jak długo już trwa przywoływanie w literaturze etnologicznej owego Lintonowskiego rodowitego Amerykanina, który budzi się w łóżku (wynałazku pochodzącym z Bliskiego Wschodu), w bawełnianej pościeli (wynałazku indyjskim), w piżamie (z Chin), a potem spędza dzień wśród przedmiotów rodem z wszystkich możliwych kultur i kontynentów? Ta pouczająca historyjka ma lat ponad 70, kursowała po podręcznikach etnologii moich lat studenckich, a dziś cytują ją przywoływani Hannerz czy Kuligowski (2007, s. 28–29), teraz w związku ze zjawiskiem globalizacji.

Ale nawet jeśli globalizacyjna lekcja nie we wszystkich punktach jest lekcją nową, to nie mam zamiaru dziś jej zbywać – już choćby dlatego, że ja sam (a tylko w swoje piersi się tu biję) wcześniej nie wyciągałem z niej wniosków i ignorowałem ją w swoich badawczych paradygmatach. Jak wyrzut sumienia brzmi cytat z Wyspiańskiego, który przed stu laty usłyszał od chłopca z podkrakowskiej wsi pytanie, czy Chińczyki trzymają się mocno. Mnie ten cytat – zbanalizowany w setkach użyć, aktualnych w różnych czasach z różnych powodów, a dziś szczególnie – służy jako przypomnienie, że informacja z drugiego końca świata bywała obecna także w środowisku, które wolałem widzieć raczej jako „zakapsułowany” *orbis interior*.

Gwoli wyjaśnienia: pierwsze z trzech ostatnich słów to było ulubione wyrażenie Witolda Dynowskiego, patronującego ze swej pozycji wiekowego dyfuzjonisty kulturowego młodzieńczym próbom mojej strukturalizującej generacji, która z kolei wprowadziła do obiegu łacińskie sformułowanie po tym słowie następujące. Tyle że dla staromodnego dyfuzjonisty owe kapsuły były tylko oazami względnej izolacji w szerokiej przestrzeni transkontynentalnych wędrówek. Młodzi strukturaliści nie wiedzieli jeszcze, że to globalne przepływy wczesnego kapitalizmu na terenach kolonialnych prowadziły czasem do powstania takich zredukowanych systemów plemiennych, które zachodnia etnologia (nie tylko strukturalizm) odhistoryzowała, zamroziła i uznała za wzór prostych i chodzących jak zimny zegar społeczeństw bez historii.

Nie bez poczucia złośliwej satysfakcji czytam w książce Hannerza (2006, s. 72), z jakim zdziwieniem uświadomił on sobie, że studia nad globalizacją oznaczają pewien powrót do koncepcji o charakterze dyfuzjonistycznym, który to kierunek w antropologii uznawał za dawno pogrzebany. Moja *schadenfreude* bierze się tylko stąd, że sam przeżywam podobne zaskoczenie, widząc, jak zagadnienia, niegdyś przeze mnie odrzucone jako nieinteresujące, wracają dziś w glorii globalistycznej aktualności i atrakcyjności. „Dlaczego Inuici z północnej Kanady zachłystnęli się technologią GPS, rezygnując z wypracowanych przez stulecia sposobów poruszania się po lodowych pustyniach” – pytają Burszta, Czubaj i Kuligowski (2007, s. 49). W pierwszym odruchu chciałoby się odpowiedzieć serią równie retorycznych pytań: a dlaczego polscy górale noszą dziś adidas, skoro kierpce sprawdzały się nawet lepiej? A dlaczego Tyrolczycy chodzą do dyskotek, zamiast pięknie jodłować i klepać się w tańcu po łydkach, jak ich dziadowie? A dlaczego lapońscy pasterze reniferów ganiają za zgu-

bionymi sztukami helikopterem, zamiast pytać o to sprawdzonych szamanów nojdów? A mieszkańcy kanaryjskiej Gomery – czy nie mogliby nadal używać języka donośnych gwizdów zamiast telefonów? A dlaczego chłop białostocki jedzie do żniw na kombajnie, wszak już Kaziuk z *Konopielki* ustalił, że kosą prędzej, a i snopki wyglądałyby piękniej niż te białe plastikowe bele? Wszystkie takie zagadnienia dyskwalifikowałem przez lata jako należące do nieciekawego dla mnie obszaru studiów modernizacyjnych, bo w praktyce badawczej oznaczało to trywialne dociekania nad dojazdowością robo-chłopów do miasta, rolę zlewni mleka w życiu wsi itd. Ale pochopnie odrzucony bumerang wraca i uderza w głowę, boleśnie przypominając, że realiów – nawet tych poziomych, a może ich tym bardziej – ignorować nie wolno, pod karą zasłużonej dezaktualizacji własnego paradygmatu.

Dylemat „globalizacja: nowe zjawisko czy odwieczny fenomen” staje się wyraźny, kiedy różni autorzy sięgają do antecedensów historycznych. Podawane są różne cezury czasowe, zawsze zresztą ze świadomością, że mogą one być tylko umowne. Nowoczesna siatka komputerowych łączy? A może raczej o kilka dziesięcioleci wcześniejsza sieć telewizyjna, która wedle prorocत्व pewnego, skądinąd ultrakatolickiego, wizjonera sprzed ponad ćwierćwiecza miała zmienić świat w globalną wioskę? A dlaczego nie położenie transatlantyckich kabli telegraficznych w połowie XIX w.? Albo oświeceniowy pochód rozumu? Kolonialna ekspansja renesansowej, kapitalistycznej Europy? Światowe rozpowszechnienie uniwersalistycznego chrześcijaństwa? Hellenizm, podboje Aleksandra Wielkiego i wszelkie pochodny imperialne? Powstanie rolnictwa przed 12 tysiącami lat? A czemu nie – *regressus ad infinitum* – wszystkie inne, wcześniejsze i późniejsze wędrówki ludzi i dóbr kultury, od wyjścia człowiekowatych z wąwozu Olduvai poczynając?

Warto pamiętać, po części wbrew Anthony’emu Giddensowi i tylu innym, że kompresja czasu i przestrzeni to zjawisko bynajmniej nie nowe; przypomnieć sobie czasem o istnieniu w dziejach transkontynentalnych przeptywów, pomostów i połączeń, o przemieszczaniu się ludzi, towarów, pieniędzy, informacji, symboli. Wprawdzie dzisiejsza globalizacja to proces dużo szybszy i bardziej intensywny niż dawniejsze ekspansje, ale ta intensywność to przecież tylko pochodna naszego późnego, zaawansowanego miejsca na krzywej ewolucji gatunku i rozwoju społeczno-kulturowego; wzrastając w porządku wykładniczym, wspina się coraz szybciej w górę, ale jest to stale ta sama krzywa.

By tak całkiem nie ignorować przełomowych zmian jakościowych, które zdarzyły się na tej drodze, zaryzykuję tezę, że ciągłemu procesowi globalizacji w dziejach towarzyszą okresy skokowej, wzmożonej „świadomości globalizacyjnej”, która wzrasta w momentach wyraźnych skoków – politycznych, geograficznych, cywilizacyjnych. Nie kto inny, jak rzymski historyk Polibiusz, sformułował zdanie, że „przedtem rzeczy, które działy się na świecie, nie wiązały się ze sobą, [ale od powstania Imperium] wszystkie wydarzenia tworzą jedną wiązkę”; cytuje go też nie kto inny, a klasyk tematyki globalizacji Roland Robertson, który wprowadził to pojęcie do

obiegu socjologicznego (i który sam zdaje się rzecznikiem takiego właśnie odległego datowania początków globalizacji – Robertson 1990, s. 21). Podobny wzrost świadomości odczuwamy dziś, a skłaniają nas do tego zachodzące na naszych oczach, niewyobrażalne jeszcze przed ćwierćwieczem przemiany polityczne (upadek Muru, osłabienie pozycji państwa narodowego, rozszczelnienie jego granic, sukcesy uniwersalistycznej idei praw człowieka), deregulacje rynkowe, ułatwienie masowych przepływów ludzi, towarów, zasobów kapitałowych, nieograniczona potęga Internetu.

Antropologiczna dyskusja nad tym, czy jakieś odległe zjawisko historyczne stanowiło już przejaw globalizacji czy jeszcze nie, to oczywiście potrzebne ćwiczenie erudycyjno-intelektualne. Świadomość, że uderzające nas swą globalnością fenomeny współczesności mają swe analogie w niedalekiej (ale jednak przedponowoczesnej) przeszłości, może też obniżyć gorączkę, z jaką się je prezentuje. Oto przykład indyjskiego Bangaluru, żyjącego z przekazywania telefonicznie i internetowo informacji i świadczenia usług zewnętrznych (*outsourcing*) dla całego świata, co – najzupełniej słusznie – przedstawia się jako ukoronowanie dzisiejszej delokalizacji. Jako szczytowy element owego oderwania podaje się informację – pod robiącym wrażenie hasłem *Outsourcing God* – że zachodnioeuropejskie kościoły, cierpiące na braki kadrowe i zmuszone do oszczędności, właśnie duchownym w Indiach zlecają odprawianie mszy zamawianych przez wiernych (cena usługi wynosi tylko 1–3 euro zamiast europejskich 50 – Srivastava 2004). Sensacyjność takich doniesień zblednie jednak, kiedy przypomnimy sobie, że już przed laty polskie kościoły i pojedynczy księża otrzymywali podobne zlecenia (stanowiące zarazem pomoc finansową) od parafii niemieckich. A skądinąd wymownym świadectwem zaiste ponowoczesnej dysjunkcji (Appadurai, 2005) i niekoherencji zjawisk jest dla mnie raczej okoliczność, że w żyjącym z angielszczyzny stanie Karnataka, którego Bangalur jest stolicą, nauka angielskiego w szkołach podstawowych jest od lat... zakazana, a to w obawie przed utratą przez dzieci umiejętności posługiwania się rodzimym językiem (Das, publ. int.).

Pora na postawienie kolejnej zasadniczej kwestii, w porządku logicznym może nawet pierwotnej wobec pytania o to, czy globalizacja jest zjawiskiem starym czy nowym. Czy ona w ogóle istnieje? W antropologii takiej tezy bodaj nie stawiano (bo koncentracja w badaniu na lokalności i ignorowanie wymiaru globalnego to jednak co innego niż jego otwarta negacja) i nie mam zamiaru być jej eksponentem. Trzeba jednak pamiętać, że nawet w ekonomii słychać głosy przestrzegające przed przecenianiem globalnego, ponadnarodowego wymiaru produkcji, handlu, przepływów finansowych, migracji siły roboczej, a więc tych najbardziej oczywistych składowych. Nazwałbym to na własny użytek teorią 10 procent, za harwardzkim ekonomistą Pankajem Ghemawatem (2007), który w ciągłych polemikach z Thomasem Friedmanem i jego zawołaniem „Ziemia jest płaska” proponuje studzące hasło semi-globalizacji; pokazuje on, że owszem, umiędzynarodowienie zjawisk rynkowych

jest faktem, ale obejmuje ono tylko owe 10 proc. rynku; cała reszta ma nadal wymiar lokalny czy narodowy.

Jeśli zatem można wątpić w istnienie jakiejś istotnej procentowo ekonomii globalnej, to tym bardziej wolno pytać, czy istnieje coś takiego jak kultura globalna. Dyskusja na ten temat będzie czasem przypominać debatowanie, czy szklanka jest w połowie pełna, czy w połowie pusta, a i tak skończy się oczywistym kompromisem, że niezależnie od wszelkich ograniczeń globalizacji kultury narodowe i społeczności lokalne podlegają jej działaniu i przechodzą istotne przeobrażenia. Jeśli abstrahować od politycznego aspektu sprawy, warto przypomnieć przynajmniej dwa najoczywistsze, związane ze sobą mechanizmy, pracujące najefektywniej na rzecz kulturowej uniformizacji świata. Pierwszy to szerzenie się ideologii konsumeryzmu, obejmującej w przybliżeniu tę samą grupę towarów, czy raczej marek; drugi to masowy medialny przekaz treści kultury przeważnie o charakterze rozrywkowym. W tej sferze dochodzi do znacznego ujednolicenia kulturowego, chociaż niebawem trzeba będzie wprowadzić korektę do takiego uproszczonego obrazu.

Ale jeśli stawiam pytanie o istnienie globalizacji, to także dlatego, by nie zapominać, że wartość teoretyczna tego pojęcia jest mocno problematyczna. Zwłaszcza krytyczni wobec systemu intelektualności zachodni traktują je nie jako neutralny termin opisowy, ale jako fikcję, stan istniejący tylko w mediach (głównie dzięki Internetowi), jako mit czy „metamit”, czasem wręcz „skrypt gwałtu” (Suzanne Bergeron) czy „narrację eksmisji” (Saskia Sassen), zaś w najlepszym razie tylko „projekt” (Pierre Bourdieu), stworzony w istocie przez ponadnarodowy, wielkokorporacyjny kapitał dla uzasadnienia i odproblematyzowania zachłannej ekspansji. W szczegółowych studiach antropologicznych nad działaniami wielkich instytucji finansowych pokazywana jest zresztą fikcyjność, a co najmniej wieloznaczność i rozmyty charakter owej domniemanej globalizacji jako ich sztandarowego hasła. Okazuje się ono raczej instrumentem promocji i mobilizacji, narzędziem perswazji i autoreklamy, elementem wewnętrznej religii wielkiego banku, a nie spójnym programem, bo nie jest przekładane konsekwentnie na konkretne działania (Ho, 2005). Globalizacja ma więc najwyraźniej swoje – mówiąc językiem Appaduraia – dysjunkcje, rozszczępienia i nieciągłości, jak wszystko w ponowoczesnym świecie.

Wiąże się z tym pytanie, czy globalizacja jest dobra czy zła, i dla kogo. Utrwała się przekonanie, że jej beneficjentem jest Zachód/Północ (a ściślej: finansowe elity tego obszaru, bo nawet na tym uprzywilejowanym terenie wzrastają nierówności między bogatymi i biednymi), że dopływ korzyści wynikających z globalizacji do krajów Trzeciego Świata co najwyżej wyrównuje poczynione przez nią szkody, w każdym razie jest wątpliwy lub ograniczony (ochrona zdrowia, walka z głodem, oświata). By jednak obserwacje te nie przerodziły się w orientalizujący dyskurs supremacji (bo mogą wyglądać na dowodzenie wyższości ekonomicznej i technologiczno-intelektualnej Zachodu, składając się na ogólną postawę *the West and the rest*), uzupełnia się je kontrastowymi przykładami kulturowych importów z dawnych

kolonii, głównie w takich obszarach jak działalność artystyczna i rozrywka, np. taniec czy muzyka. W gruncie rzeczy to od postawy politycznej badacza będzie zależać, czy przywoływane fakty będzie on interpretował jako przejaw żywotności treści kulturowych peryferii, zajmujących eksponowane miejsce w życiu metropolii, czy też potraktuje je jako kolejny przejaw dominacji korporacyjnego przemysłu kultury, i tak decydującego o tym, który z plemiennych artystów będzie się cieszył globalnym rozgłosem.

W przypadku etnologa taki wybór polityczno-aksjologiczny przekłada się na decyzję co do miejsca badań i obranego przypadku. Trzeba być tego świadomym, bo pewnie nie da się w ogóle oczyścić od przedśądów, jeśli zajmujemy się tematem tak siłą rzeczy upolitycznionym. A skoro już o tym mowa, zauważę bez przygany dość oczywisty fakt, że na pytanie, czy można badać globalizację, nie zajmując stanowiska politycznego, polscy antropologowie (znów mówię „my”, nie „oni”) nie śpieszą z odpowiedzią ani tym bardziej z deklaracjami. A przecież to od tej postawy zależy decyzja, co badać, a na co zamknąć oczy; to ona jest w gruncie rzeczy pierwszą instancją przy – tylko pozornie neutralnym politycznie – wyborze terenu, ona bowiem wyznacza naszą wrażliwość na pewne informacje i czyni ślepym na inne.

Pora wreszcie na pytanie do niedawna dyżurne w antropologii, o zasadniczej wadze: czy globalizacja prowadzi do homogenizacji kulturowej świata, czy raczej do wzrostu różnorodności w procesie hybrydyzacji, kreolizacji, powstawania nowych lokalnych jakości? Tu znów powtarza się sytuacja ze szklanką połowicznie wypełnioną: kasandryczne proroctwa tych, którzy ubolewają nad groźącym zanikiem odrębności kulturowych, są równoważone autorytatywnymi zapewnieniami Appaduraja i wielu innych, że globalizacja różnicuje, a nie odróżnicowuje. Warto chyba zauważyć, że te dwa wielkie a sprzeczne dyskursy są takimi samymi elementami rzeczywistości społecznej, jak obiektywnie zachodzące w świecie procesy homo- i heterogenizacyjne. Dość oczywisty kompromis dawno temu sformułował Friedman i często się jego słowa powtarza: „fragmentaryzacja kulturowa i modernistyczna homogenizacja to dwa równie konstytutywne trendy rzeczywistości globalnej” (1990, s. 311).

Przyglądając się szczegółowym antropologicznym propozycjom w tej kwestii, warto pamiętać o istnieniu pewnego antropologicznego skrzywienia. Jest nim zawodowe przekonanie, że różnorodność kulturowa jest wartością, że sens i przyszłość antropologii leży także w dokumentowaniu odmienności. Czy takie nastawienie da się jednak pogodzić z neutralnym spojrzeniem na globalizację? Motywowany wiarą w wartość odmienności badacz ryzykuje, że jego obserwacje będą dowodzić istnienia groźnego, unifikującego działania globalizacyjnego walca albo przeciwnie – postępującej dywersyfikacji jako efektu nałożenia się globalizacji na różne tła lokalne (oba warianty będą zapewne skorelowane z osobistymi uwarunkowaniami badacza, z postawą polityczną na czele).

Antropolog za swój zawodowy obowiązek uważa ochronę kulturowej różnorodności świata – przynajmniej przez jej dokumentację, popularyzowanie wiedzy o niej i sty-

mulowanie troski o nią. Ale zarazem dobry badacz to taki, który dostrzeże różnice pod poziomem podobieństw, który potrafi pokazać, że ta sama treść globalizacyjna oznacza co innego w różnych adaptujących ją środowiskach. Urządzenia systemu GPS służą Eskimosom do orientacji w trudnym terenie, wypierając narzędzia i metody tradycyjne (jak piszą cytowani powyżej trzej autorzy), ale już Indianom Zuni pozwalają – jak ustala ich monografista – na precyzyjniejsze ustalenie granic pól i tym samym przyczyniają się do lepszego rozwiązywania sporów o ziemię, które zakłócały rewitalizację tubylczego rolnictwa (Cleveland 2000). Brazylijska salsa, importowana przez Zachód i tańczona w wielkomiejskich zbiorowiskach, okazuje się innym zjawiskiem społecznym w Sacramento, gdzie wyraża postawy kosmopolityczne, innym w Belfaście, gdzie służy segregacji, a innym w Hamburgu, gdzie jest elementem niemieckiego *multikulti* (Skinner 2007).

Najważniejszy przykład to oczywiście sieć McDonald's. Badacze prześcigali się w wychwytywaniu jej lokalnej specyfiki i odmienności recepcji społecznej, mimo wzorcowo zestandaryzowanych procedur działania. W Pekinie McDonałdy będą dawały młodym aspirującym *yuppies* poczucie uczestnictwa w kulturze amerykańskiej czy nawet globalnej, w Moskwie będzie wokół nich tworzona atmosfera „naszości”, choćby przez wprowadzenie rosyjskiej *kartoszki*, zaś dla mieszkańców Hongkongu jakoby liczy się wygoda, niezobowiązujący styl i czystość toalet (Caldwell 2008).

Wszystko to są może i trafne obserwacje (pytanie, w jakim stopniu odkrywcze), ale czy zawodowy nawyk przyglądania się przez lupę nie doprowadza do pewnego rozregulowania skali? Skoncentrowany na niuansach antropolog nie przyzna, że choć może nie wszędzie identyczny, ale w smaku to jednak nieomylnie... McDonald. Będzie obstawał, że telefonu komórkowego inaczej używa się w Indiach, gdzie przekazuje się SMS-em długie teksty epickie, a inaczej w Japonii, gdzie jest on obwieśzony dyndającymi plastikowymi laleczkami, nawiązującymi do dawnych miniaturowych dzieł sztuki, przywieszek *netsuke*, chociaż noszących nowoczesną nazwę *maskot*; z kolei w Mongolii odnajdzie obyczaj dawania prezentu w postaci zasilenia konta komórki osoby obdarowanej. A zatem globalizacja – powie taki badacz – nie pociąga za sobą homogenizacji, a wręcz przeciwnie: heterogenizuje i stymuluje do wielości. Dla nieantropologicznego obserwatora ważne zaś będzie to, że tu i tam widać takie same telefony, że wszędzie oglądane są te same telewizyjne bajki, że identycznymi symbolami wizualnymi, złotymi łukami McDonalda – nie mówiąc o jego sygnałach zapachowych i smakowych – będzie okraszony miejski pejzaż Zachodu i Dalekiego Wschodu.

Nie jestem wcale pewien, czy antropologiczna obserwacja zróżnicowanych niuansów, choć precyzyjniejsza, jest ostatecznie słuszna. Jak bowiem ustalić, czyj punkt widzenia jest tu słuszny, nie wpadając w zamknięte koło ani nie czyniąc z tego wyłącznie kwestii smaku? Przecież przeciwnicy globalizacji będą mieli rację, twierdząc, że obszar tego, co po przejechaniu globalizacyjnego walca zostało stracone czy wyrównane, jest większy albo ważniejszy niż to, co powstało jako nowe; że ele-

menty zhomogenizowane, zgłajchszaltowane są widoczniejsze i wyrazistsze od lokalnych permutacji. Wyszukiwanie niuansów, powstałych w różnych miejscach po przejściu fali globalizacji, przywodzi mi na myśl – choć obawiam się, że moja metafora nie będzie przejrzysta – precyzowanie w kolejnych obliczeniach cyfr, które znajdują się na coraz dalszych miejscach po przecinku; cóż z tego, że obliczymy następną, iluściesięczną składową liczbę pi – i tak nie wzniesie się ona od tego do wielkości 3,15; standard jest już bezlitośnie ustalony (przez centralę sieci McDonald's, oczywiście).

Znów warto wspomnieć o rozterkach politycznych czy światopoglądowych, które może przeżywać badacz, oraz o takich właśnie uwarunkowaniach jego badań. Bowiem to od jego postawy politycznej bardziej niż od immanentnych cech rzeczywistości będzie zależeć, czy zechce akcentować dominację globalizacyjnego przemysłu kulturowego czy przeciwnie – potęgę małych, a więc pomysłowość konsumentów owego przemysłu. W pierwszym wypadku narazi się na zarzut ignorowania podmiotowości czy sprawczości konsumentów i dokonywanego przez nich „negocjowania znaczeń”, albowiem podobno to „podmiot mediuje w procesie globalizacji”. W drugim przypadku badacz zgrzeszy niedocenieniem totalizującego efektu światowego kapitalizmu (nie mówiąc już o tym, że czyha nań arystokratyczna krytyka bylejakości tych treści). W sumie najbezpieczniej pójść na wyważony kompromis encyklopedycznego hasła: „Kultura popularna coraz mocniej kreuje globalny smak, ale jednocześnie wytwarza krytycznych konsumentów, którzy nie pozwalają jej ostatecznie się zuniformizować” (Boli, Fechner 2001, s. 62–63).

Inna postać tej samej zasadniczej niepewności – czy i w jakim stopniu konsekwencją globalizacji jest upodobnienie, a w jakim zróżnicowanie – zawiera się w dwóch często używanych, przeciwstawnych terminach: kreolizacja i bałkanizacja. Te dwa hasła o geograficznym rodowodzie potraktujmy jako składowe następującego dylematu: w jakiej mierze przeniesienie jednej lokalności w obręb innej zlokalizowanej kultury czy melanzu kulturowego (np. nigeryjskiej plemienności do Londynu) pociąga za sobą nową jakość kulturową, a na ile jest tylko dodaniem obcego ciała; skoro taki proces nie skutkuje integracją, to można go również nazwać gettoizacją, choć w praktyce odizolowanie kulturowe może mieć dziś jedynie wględny charakter.

Zilustruję tę wątpliwość konkretnym, celowo wyrazistym przykładem. Londyńska policja poszukuje dziś do współpracy antropologów znających realia kulturowe różnych grup etnicznych, by pomóc we właściwej interpretacji przestępstw. Oto np. odnalezienie martwego dziecka z wyciętą wątrobą byłoby interpretowane – gdyby ignorować kontekst kulturowy – jako poszlaka wskazująca na handel organami. Tymczasem, jeśli pojawi się tu jakiś ślad kulturowy, np. kontekst nigeryjski, to znający go specjalista może przypuszczać, że kryje się za tym zlecenie od starszego, chorego Nigeryjczyka, który zgodnie ze starą metodą, nadal podobno praktykowaną, będzie nosił ten organ przyłożony do ciała z nadzieją na wyleczenie własnej wątroby (informacja od dr. Kacpra Gradonia).

Na przeciwnym biegunie można umieścić przykład muzyczny, choćby nigeryjski styl *juju*, który jest produktem skreolizowanym i nadal podlega kreolizacji. Muzyka to oczywiście w czasach przekazu stechnicyzowanego składnik kultury szczególnie łatwo poddający się globalizacji. Pokonuje międzykontynentalne odległości i przepaście między kulturami (swego czasu tak zapewniał nas chórek *We are the World!*). Kariera rapu w Japonii albo muzycznych filmów z Bollywood akurat w Nigerii to podręcznikowy przedmiot zainteresowania antropologów globalizacji; na szczęście dostrzegają oni, że „nawet *world music* nie płynie swobodnie przez świat” (Schade-Poulsen 1997, s. 79).

Bo koncentracja na przejawach, nazwijmy to, łatwej kreolizacji może doprowadzić do wykrzywienia obrazu globalizacji. Pod wpływem takich przykładów jest ona postrzegana jako proces nieledwie samoistny, jak reakcja chemiczna, jak rozpuszczanie i sklejanie. Tymczasem to przecież złożona, konfliktogenna praktyka, w której nie wszystko płynie równie gładko przez świat jak *Oda do radości*. Ze globalizacja to proces realizujący się w starciach i tarciach, to niby oczywiste, ale trzeba było dopiero książki pod takim właśnie tytułem (Tsing 2005), by hasło *friction* stało się bodaj najatrakcyjniejszym ostatnio pryzmatem, przez który patrzy się na globalizację (przynajmniej w środowisku antropologów harwardzkich – informacja od Heleny Patzer). Tytułowe „tarcie” to metafora opisująca istotę czy raczej całokształt procesów zachodzących na styku społeczności Dajaków indonezyjskiego Kalimantanu i przybyszów eksploatujących tamtejsze zasoby drewna – oprócz negatywnych elementów są tu także te kreacyjne, które wskazują, że właśnie *uciera się* nowa jakość. W tym świetle trzeba przemyśleć zarówno tezy o uniwersalizującym działaniu dobrze naoliwionej maszyny globalistycznej, jak i katastroficzne przekonania o zgubności zderzenia cywilizacji.

Na koniec ostatnia wątpliwość, którą dzielę się nie bez niepokoju, ma ona bowiem mało akademicki, acz na pewno nie antyakademicki charakter. Oto wiele tekstów o globalizacji jest zwyczajnie nudnych, a zamieszczone tam migawki są do bólu banalne. Przyznam się, że o taką właśnie „globalizację” przykładów mam największą ochotę oskarżyć nie kogo innego jak Ulfa Hannerza, przypominając choćby jego obserwacje dotyczące zróżnicowania etnicznego Sztokholmu albo wyliczenie cech składowych miasta kosmopolitycznego (Hannerz 2006, s. 223–236). Wręcz wywołują we mnie zażenowanie jego obserwacje, że w kioskach dzielnic zamieszkałych przez azjatyckich imigrantów sprzedawane są inne gazety niż w centrum, że widzi się tam inne sklepy i inne marki albo że światowa metropolia musi mieć lotniska, hotele i przemysł rozrywkowo-kulturalny... („Jakie to ekscytujące!... tylko – dla kogo?” Chyba dla kogoś, kto tego sam nie miał okazji zauważyć, bo nie ruszał się z miejsca; ale skąd wziąć dziś takiego prostaczka – coraz mniej ich wśród zglobalizowanych badanych, tym trudniej zatem o nich wśród badających). Miałoby się ochotę krzyknąć, że ten król teoretyzowania jest za skąpo przyodziany.

Nie chcę zostać oskarżony o etnologiczny eskapizm – nie uśmiechają mi się cięgi, jakie odebrał (od Kuligowskiego 2007, s. 24) staruszek Lévi-Strauss za okazywa-

nie w czasie podróży do Korei zainteresowania wyłącznie archaicznym szamanizmem, a ignorowanie osiągnięć przemysłowych gospodarzy. Dlatego zadeklaruję, że na pewno uznałbym za ciekawą próbkę „wiedzy lokalnej” sztokholmskich kioskarzy na temat etnicznych uwarunkowań sprzedawalności prasy albo zrelacjonowane ze znajomością rzeczy „modowe” nastawienia tureckich emigrantek. Antropologowi nie wolno już pisać, że coca-cola i adidasy są sprzedawane na całym świecie, tak samo jak pisarzowi, że markiza wyszła o piątej. Jeżeli chce powiedzieć coś poznawczo wartościowego, powinien zapoznać się choćby z konkretnymi strategiami marketingowymi, przez których świadome, przemyślane, a więc zapewne elastyczne kulturowo zastosowanie taki efekt rynkowej *omnipresence* zostaje osiągnięty. Ryzykuje wprowadzić wtedy wyjście poza tradycyjny warsztat i zakres zdobytych na uczelni kompetencji, ale przecież akurat antropologia globalizacji wcale nie każe szewcowi pilnować jego kopyta.

Bibliografia

Appadurai A.

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

Boli J., Lechner F.J.

2001 *Globalization and world culture*, w: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, red. N. J. Smelser, P. B. Baltes, Oxford, s. 6261–6266

Burszta W., Czubaj M., Kuligowski W.

2007 *My, handlarze zadziwienia i agenci miłości. Po Geertz*, „(op.cit.)”, 2 (35), s. 44–51

Caldwell M.

2008 *Domesticating the French fry: McDonald's and consumerism in Moscow*, w: *The Anthropology of Globalization...*, s. 237–253.

Cleveland D.A.

2000 *Commentary: globalization and anthropology: Expanding the options*, „Human Organization”, jesień, http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3800/is_200010/ai_n8903560 (dostęp 20.04.2010)

Das G.

(publ. int.) *Foreword to Guy Sorman's book, Year of the Rooster*, http://ccs.in/gdas/?page_id=72 (dostęp 20.04.2010)

Friedman J.

1990 *Being in the world: globalization and localization*, w: *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, red. M. Featherstone, London, s. 311–328

- (publ. int.) *Konflikty rdzenne a dyskretny urok burżuazji*, przeł. M. Turowski, www.uni.wroc.pl/~turowski/friedman.htm
(*Indigenous Struggles and the Discreet Charm of the Bourgeoisie*, „Journal of World-Systems Research”, t. 5, nr 2, s. 391-411, <http://csf.colorado.edu/jwsr/5>)
(dostęp: 20.04.2010)
- Ghemawat P.
2007 *Redefining Global Strategy: Crossing Borders in a World Where Differences Still Matter*, Boston
- Hannerz U.
2006 *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków
- Ho K.
2008 *Situating global capitalisms: A view from Wall Street Investment Banks*, w: *The Anthropology of Globalization...*, s. 137–164
- Kuligowski W.
2007 *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków
- Robertson R.
1990 *Mapping the global condition: Globalization as the central concept*, w: *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, red. M. Featherstone, London, s. 15–30
- Schade-Poulsen M.
1997 *Which world? On the diffusion of the Algerian rai to the West*, w: *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*, red. K.F. Olwig, K. Hastrup, London, New York, s. 59–85
- Skinner J.
2007 *The salsa class: a complexity of globalization, cosmopolitans and emotions*, „Identities”, t. 14, nr 4, s. 485–506
- Srivastava S.
2004 *Outsourcing religion, on a wing and a prayer*, „Asia Times online”, 1 maja, www.atimes.com/atimes/South_Asia/FE01Df05.html (dostęp 20.04.2010)
- The Anthropology of Globalization...*
2008 *The Anthropology of Globalization. A Reader*, red. J.X. Inda, R. Rosaldo, Malden
- Tsing A.L.
2005 *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Oxford