

Semioza pamięci w etnografii

Zainteresowanie autonarracją (autobiografią, pamiętnikiem, quasi-dziennikiem, dziennikiem, historiami życia), w której podstawową funkcję nośnika znaczeń odgrywa pamięć, nie jest w etnografii zjawiskiem nowym. Współcześnie jednak dopisano do dotychczasowych zainteresowań nowy kontekst (choć i utwierdzono stare nieprawdy, m.in. przez nadwartościowanie „słowa i relacji badanego”), podpowiedziany przez przemiany teoretyczne wewnątrz tej dyscypliny: chodzi o przesunięcie autonarracji z roli dowodu do roli materiału etnograficznego.

W niniejszym artykule interesować mnie będzie pamięć jako semiotyczny mechanizm porządkujący doświadczenie, a przedmiotem opracowania będzie sposób wykorzystania różnorodnych „tekstów z pamięci” w konstruowaniu danych i dowodów w etnografii i wpływ praktyki badawczej na status pamięci w etnografii.

Na ogół nie budzi obecnie sprzeciwu twierdzenie, że wcale nie jest oczywiste, kto co i w jaki sposób reprezentuje w autonarracji. Jednak wciąż istnieją takie sposoby uprawiania etnografii, w obrębie których „teksty z pamięci” uchodziły/uchodzą za bardziej autentyczne niż te, które są dziełem rekonstruującego etnografa. Sytuacja zmieniła się (powinna zmienić) radykalnie, gdy zaczęto przyglądać się pamięci jako narzędziu semiozy przeszłości, w dodatku operującym po obu stronach badania-interpretacji, czyli po stronie badanego i badacza. Autentyczność, w sensie wyrażania prawdy, tak pojętej pamięci staje się problematyczna. Zatem przyjmując wyjściową tezę, że etnografia jest tworzeniem tekstów na temat tekstów, można przyglądać się mechanizmom autobiograficznej rekonstrukcji przeszłości, owym „tekstem z pamięci”, zarówno jako sposobom jej tekstualizacji (tym samym operacjonalizacji),¹ jak i w celu odsłonięcia procesu kreowania świata przedstawianego w praktyce badawczej etnografii. Aby tego dokonać, należy najpierw uświadomić sobie (tymczasem założyć), że pamięć jest typem narracji, przekładem, w którym dokonuje się selekcja i hierarchizacja treści.

Bazą teoretyczną dla takiego ujęcia pamięci może być semiotyka kultury (szkoła tartusko-moskiewska), która właśnie z pamięci (tu: zbiorowej) uczyniła głów-

ny mechanizm kulturotwórczy, gwarantujący trwałość kodów i tekstów kultury. „Określenie kultury jako pamięci zbiorowej nasuwa problem systemu reguł semiotycznych, zgodnie z którymi życiowe doświadczenie ludzkości przekształca się w kulturę, a które można byłoby uznać za program. Samo istnienie kultury zakłada zbudowanie systemu reguł przekształcania doświadczeń bezpośrednich w tekst. Aby jakieś wydarzenie historyczne zostało umiejscowione w określonej klatce, powinno ono być uświadomione przede wszystkim jako istniejące, tj. należy je utożsamić z określonym elementem w języku urządzenia zapamiętującego. Następnie powinno ono być ocenione w stosunku do wszystkich związków hierarchicznych tego języka, tj. powinno zostać zapisane, a więc stać się elementem tekstu pamięci, elementem kultury. Tak więc, wprowadzenie faktu do pamięci społeczeństwa ma wszelkie cechy **przekładu** [podkr. M. B.] z jednego języka na inny, w tym zaś wypadku – na «język kultury»” [Łotman, Uspieński, 1977, s. 151]. Co więcej, tylko przy założeniu, że pamięć nie jest prostym odzwierciedleniem przeszłości, lecz jej twórczym przekładem, warto w ogóle się nią zajmować. Jak pokazuje bowiem Łotman [1999, s. 31-42], tylko przy założeniu o nieidentyczności nadawcy i odbiorcy możliwa jest sensowna komunikacja, założeniu notabene obecnym w każdym normalnym użyciu języka. W przypadku „tekstu pamięci”, nie może być on utożsamiany z prawdą o jego „autorze” – gdy nadawca i odbiorca są identyczni (te same kody), komunikacja jest bezprzedmiotowa (zatem nie byłaby utrwalana, nie byłaby pamięcią, nie byłoby etnograficznego problemu), gdy natomiast są totalnie różni (niewspółmierność kodów) – wtedy niemożliwa. Stąd pamięć niesie informację, znaczenie, jedynie gdy nie jest powieleniem „rzeczywistej historii”, lecz narracją.

Oczywiście w sferze świadomego użycia „tekstu z pamięci” przez etnograficznego informatora (dostarczyciela danych w tekście etnograficznym), jest pamięć tożsama (lub przystająca) do rzeczywistości, której dotyczy, jest niemal jej podwojeniem (odtworzeniem). Wg Łotmana [1999, s. 113] to właśnie mechanizm podwojenia jest najprostszym sposobem wprowadzania organizacji kodowej do sfery konstruktów świadomości.² Dopiero badacz dostrzega to podwojenie jako takie – z naturalnego porządku rzeczy (dla informatora) mechanizm pamięci przechodzi na pozycję tworu kulturowego, posiadającego swój własny język modelowania przeszłości. Jak pisze Paul De Man [2000, s. 108]: „[...] przedsięwzięcie autobiograficzne może samo tworzyć życie, decydować o nim i że wszystko, co autor czyni, podyktowane jest technicznymi wymogami portretowania samego siebie, a zatem że określają to – we wszystkich aspektach – możliwości obranego przezeń środka wypowiedzi. [...] Przyjmujemy, że mamy tu do czynienia z *mimesis* (tak się dzieje w przypadku opisywanych poniżej etnografii, M. B.), a przecież

mimesis to tylko jeden z wielu trybów figuratywności; czy więc to odniesienie decyduje o figurze, czy też może odwrotnie: złudzenie odniesienia jest nie korelatem struktury figury, inaczej mówiąc, już nie wyrażnie i po prostu odniesieniem, lecz czymś bardziej pokrewnym fikcji, która jednak sama może do pewnego stopnia stwarzać odniesienia?”. „Autobiografia to [...] pewna figura odczytywania albo rozumienia, z jaką mniej lub bardziej wyrażnie mamy do czynienia we wszystkich tekstach. Polega ona na połączeniu dwóch podmiotów uwikłanych w proces lektury, w którym zastępując się wzajemnie i odbijając w sobie, określają się one nawzajem” [De Man 2000, s. 110].

Niewątpliwie jest więc pamięć typem narracji, a „pomiędzy przedstawiającym światem realnym a światem przedstawionym w utworze przebiega ostra i zasadnicza granica. [...] nie wolno mylić, jak to wielokroć robiono i robi się niekiedy do dzisiaj, świata przedstawionego ze światem przedstawiającym (błąd naiwnego realizmu), mylić autora–twórcę utworu z autorem–człowiekiem (naiwny biografizm), odtwarzającego i odnawiającego słuchacza–czytelnika różnych (i wielu) epok z biernym słuchaczem–czytelnikiem swojej współczesności (dogmatyzm w rozumieniu i ocenie)” [Bachtin 1983, s. 313].

Bez zrozumienia istoty dialogicznego (powiedziałbym raczej „narracyjnego”) charakteru tekstu pamięci, jawi się ona jako prosta rejestracja, jako dublet rzeczywistości. Właśnie tak pojmowana staje się podstawowym dowodem na istnienie bądź nieistnienie pewnych elementów kultury opisywanych przez etnografa. W monografii Jacka Olędzkiego *Murzynowo...* czytamy: „Zdaję sobie też sprawę z tego, że trudne założenia naukowe ujęć monograficznych sprawniej były rozwiązywane przez niektóre dzieła prozatorskie. Autorzy najwartościowszych pozycji literatury nurtu wiejskiego wywodzą się wszak z opisywanych środowisk. W stosunku do wielu studiów etnograficznych czy socjologicznych stwarza to układ zwiększonej kompetencji, wszechstronności, do jakiej prawie nigdy nie dochodzi w pracach naukowych, wreszcie autentyczności – prawdy, wynikającej z posługiwania się kryteriami zaczerpniętymi z tej samej rzeczywistości kulturalnej. Stąd też dokonania literackie traktuję jako zasób ważnych, inspirujących treści, a jednocześnie jako przestrożę przed uleganiem sztucznej, pretensjonalnej uczoności” [Olędzki 1991, s. 23]. Zdarza się i tak, że struktura opowieści o wspomnieniach wygląda jak ich powielenie, dublet. W tym wypadku na ogół przemyciona zostaje także presupozycja dotycząca statusu wspomnienia (tekstu z pamięci) jako „dublera” rzeczywistości: „Miejsca te pozostały w pamięci, utrwalone na niewidocznej, niemożliwej do wywołania kliszy. Nie potrafimy ukazać ich głębi, wielowymiarowości, żadną z dostępnych nam technik. Zawsze będzie brakowało jakiegoś elementu: niektórych postaci, niepowtarzalnej atmosfery, zdarzeń, które decydują o stosunku

człowieka do określonych miejsc, o ich wartości. Brak będzie dynamiki, zmienności, dźwięków, zapachów. Żaden film nakręcony na podstawie wspomnień określonych osób nie zdoła uchwycić i oddać w pełni tego, co zapisane zostało w ludzkiej pamięci” [Kabzińska 2000, s. 7].³ W takich wypadkach opowieść etnograficzna przestaje tłumaczyć. Można powiedzieć, że jest asemiotyczna, bo motywacje działań wyrażane w pamiętniku (tekście z pamięci) nie są traktowane jako dyskurs symboliczny, lecz literalne odtworzenia, kopie czegoś, co istnieje niezależnie od konkretnego odtworzenia (te nie mają wartości semiotycznej – nie niosą wartościowej informacji). Dodatkowo traktuje się treść pamiętnika jako „pamięć” historyczną (metonimiczną), dla której charakterystyczna jest konwencja ciągłego i chronologicznego przedstawienia, gdzie istnieje związek ciągłości czasowej między przedstawianymi wydarzeniami [por. Hastrup 1997, s. 25], gdy tymczasem jest ona narracją metaforyczną. Etnograf, który tego nie zauważa, zaczyna opowiadać o trybie metaforycznym jako metonimicznym – tym samym mityzuje „tekst pamięci”.

Wczytując się w tekst Kabzińskiej, zauważyć można, że z zamieszczonych tam fragmentów pamiętników można wysnuć zupełnie odmienne wnioski na temat ich „prawdziwości”, łatwo bowiem dostrzec narracyjny charakter wspomnień. Już fakt szczególnego uprzywilejowania przestrzeni w opowieściach wspomnieniowych, zachowywania silnie nacechowanej emocjonalnie i semantycznie topografii, obecność wielu detali i fakt, że przestrzeń w ostateczności organizuje wypowiedź, powinny być sygnałem dla etnografa o potencjalnym, semiotycznym charakterze całej opowieści. Jeszcze wyraźniejszym dowodem na semiozę przeszłości, jaka dokonuje się w pamięci, jest konfrontacja tej zapamiętanej topografii z tym, co po latach zastają wracający do stron „dzieciństwa” / „młodości” autorzy wspomnień. Przewija się w ich opowieściach (w przypadku pamiętników kresowiaków, które stanowią bazę dla niniejszych rozważań) motyw „wyobcowania”, „poczucia obcości”. Zmiana topografii określana bywa jako zniszczenie, destrukcja [Kabzińska 2000, s. 13-14]. Ale należy to odczytywać w kategoriach destrukcji przestrzeni z opowieści, ze wspomnień, niedosłownie. Przecież ci sami kresowiaci, „urządzając” się na ziemiach zachodnich dokonali podobnej przebudowy/dostosowania (właśnie) przestrzeni, która z kolei jest odczytywana przez byłych właścicieli jako destrukcja. Zresztą ci, którzy pozostali na kresach (świadkowie zmian) wcale nie jednoznacznie rysują obraz zmian, jakie się u nich dokonały – najczęściej nie ma tu mowy o totalnej destrukcji i zniszczeniu.

Jako narracja pamięć nie jest już koronnym dowodem w sprawie kulturowej przeszłości, lecz przynależy do danych na temat teraźniejszości. „Pamięć nie zachowuje przeszłości, lecz dostosowuje ją do obecnie panujących warunków, [...] zawsze zaczyna się od od-

bicia terażniejszości i biegnie w tył czasu” [Hatsrup 1997, s. 24].

Prawdę mówiąc, znaczna część opracowań etnograficznych sytuuje pamięć (na ogół w formie autobiografii lub wspomnień) po stronie etnograficznych danych. Wtedy też etnografowie starają się prześledzić fakt doboru określonych treści do konstruowania ważnej historii z dzisiejszego punktu widzenia dla uczestników danej kultury (tu tak samo ważne stają się treści wyrażone w opowieści wspomnieniowej, jak i pominięte [por. np. Robotycki 1996; Shaw 1980, s. 228]).

W tekście dotyczącym specyficznej formy pamięci, jaką jest nostalgia, K. Stewart zauważa, że jest ona praktyką kulturową, której formy, znaczenia, efekty zmieniają się wraz z kontekstem – „zależy od pozycji mówiącego w krajobrazie współczesności”. Nostalgia w sytuowaniu „dawniej” w relacji do „teraz” tworzy ramę interpretacyjną dla wyrazu pewnych aspektów płynnego życia społecznego tu i teraz, porządkuje wydarzenia z przeszłości tymczasowo i dramatyzuje je jako „rzeczy, które miały miejsce” czy „które mogły mieć miejsce”, jednocześnie oczyszczając, reifikując i miniaturyzując obecny świat społeczny [Stewart 1992, s. 252]. Na tak zarysowanym tle podmiotowość autora tekstu nostalgicznego jest wyolbrzymiona, zatem w pewien sposób wykreowana. Staje się on podmiotem w tekście [por. np. De Man 2000; Mayenowa 2000, s. 302].

We współczesnej antropologii również pamięć badacza, a co za tym idzie – dowody na to, co „naprawdę zachodzi w terenie”, stały się takim samym rodzajem danych jak i inne.⁴ Jednocześnie utraciły swą moc zarówno twierdzenia, że tam, gdzie osobiste doświadczenie i pamięć w niewielkim stopniu uczestniczą w konstruowaniu danych, tam otrzymamy lepsze dane, jak i twierdzenia przeciwnie, że otrzymamy je tam, gdzie pozwolimy im (doświadczeniu osobistemu i pamięci, również tej tubylczej) w pełni przemówić, przemówić samodzielnie (nie tylko naiwne, ale i błędne). Co, niestety, nie oznacza, że taka praktyka badań została współcześnie zarzucona.

Bibliografia

- Bachtin M.,
1983 *Znaczenie czasoprzestrzeni*, [w:] Bachtin. *Dialog-Język-Literatura*, Czaplewicz E., Kasperski E. (red.), Warszawa.
- De Man P.,
2000 *Autobiografia jako od-twarzanie*, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, R. Nycz (red.), Gdańsk.
- Fisher M.,
1986 *Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory*, [w:] *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, J. Clifford, G.E. Marcus (ed.), Berkeley, s. 194-233
- Hatsrup K.,
1997 *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1-2, s. 22-28

- Kabzińska I.,
2000 *Przestrzeń-Pamięć-Tożsamość*, „Literatura Ludowa”, nr 2, s. 3-23
- Łotman J.,
1999 *Kultura i eksplozja*, Warszawa.
- Łotman J., Uspieński B.,
1977 *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, E. Janus, R. Mayenowa (red.), Warszawa, s. 147-170
- Mayenowa R.,
2000 *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, Wrocław (wyd. 3).
- Olędzki J.,
1991 *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wiośki Nadwiślańskiej XVIII-XXw.*, Warszawa.
- Robotycki C.,
1996 *Jak opisać społeczność lokalną – przykład Wojnicza*, [w:] *Wobec kultury. Problemy antropologa*, G. E. Karpińska (red.), Łódź, s. 23-30
- Shaw B.,
1980 *Life History Writing in Anthropology: a Methodological Review*, „Mankind”, vol. 12, no 3, s. 226-233
- Stewart K.,
1992 *Nostalgia – A Polemic*, [w:] *Rereading Cultural Anthropology*, G.E. Marcus (ed.), London, s. 252-266

Przypisy

- W tym przypadku pamięć opisuje się na ogół jako element tworzenia i utrzymywania tożsamości zbiorowej, a autonarracje dotyczące przeszłości, jako wizje moralne wytworzone na bazie płynnej relacji między autorem, czy raczej podmiotem tekstu pamięci, a społecznością, z wnętrza której przemawia, na poczuciu wspólnej „tradycji moralnej” [Fisher 1986, s. 197].
- Coś, co nie jest tekstem (doświadczenie), włączając się do tekstu (kultury), staje się częścią tego tekstu, a gdy dodatkowo wyposażone zostaje w elementy metatekstowe (jak w przypadku „tekstu z pamięci”), wzmacnia się poczucie realności pierwszego tekstu, uwiarygadnia go i reifikuje [por. Łotman 1999, s. 112]. „Powtórzenie” przeszłości nie jest zatem jej kopią, lecz złudzeniem kopii.
- Autorka ma rację, że przekład wspomnień na inny język (np. filmu) oznacza redukcję i zniekształcenie, zatem powinna się zgodzić na narracyjny charakter wszelkiego przekładu. Jednak jej opowieść przybiera postać „opowieści nostalgicznej”, która upodabnia się do swojego przedmiotu. Znów mamy tu do czynienia z efektem „podwojenia”, który uprzywilejowuje i uwiarygadnia („argumentuje” na rzecz mimetycznego charakteru) pierwszy (źródłowy) tekst wspomnienia.
- Pamięć badacza i pamięć badanego na równi traktowane są jako metateksty porządkujące doświadczenie, gdzie sposób porządkowania jest pochodną, najkrócej mówiąc, właściwego im systemu kulturowego. Jak zauważa Fisher [1986, s. 232], autor „tekstu z pamięci” jest narratorem w tekście (figurą), który nakłania czytelnika (odbiorcę) do uczestnictwa w procesie wytwarzania znaczeń.