

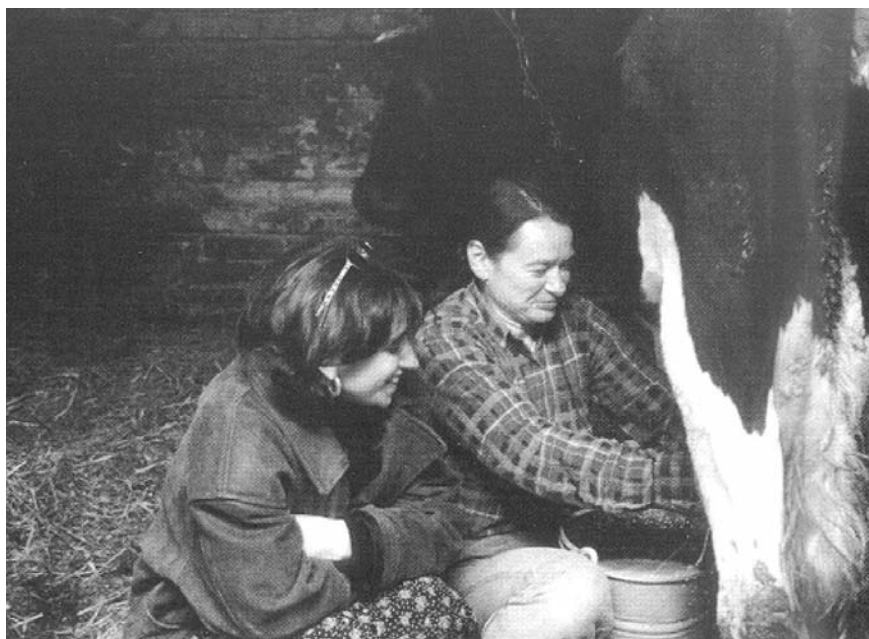
UJĘCIA ANTROPOLOGIA I FILM

Żeby nie bolało jako postulat antropologiczny

IRENA ANTONINA TELEŻYŃSKA

Jeśli foucaultiańska tresura uniwersytecka została przez antropologa dobrze zinternalizowana, jego status widza filmowego nabiera specyficznego wymiaru – z jednej strony wyrosły na obserwacji uczestniczącej i bliskim kontakcie ze swoimi rozmówcami, a z drugiej na krytyce dyskursu i sztuce interpretacji, będzie on zawsze patrzył na dzieło przez pryzmat swojej dyscypliny, dekonstruuje i splatając na nowo wątki. Film Marcela Łozińskiego *Żeby nie bolało*, choć nakręcony prawie 20 lat temu, w spotkaniu z etnograficznym okiem nabiera aktualności, można go bowiem potraktować jako przedstawienie kluczowych dylematów antropologii. To właśnie proponuję w niniejszym tekście, którego droga prowadzi od cytatów z filmu Łozińskiego do rozważań o antropologii jako takiej. Tak jak sam film jest powrotem do wcześniejszego dzieła autora – nakręcona przez niego w 1974 r. *Wizyta* została w dużej mierze włączona do dokumentu *Żeby nie bolało* – tak i ten tekst jest powrotem do pytań podstawowych, na które wciąż próbujemy odpowiadać. *Poza tym tak siedzimy tutaj – Pani na miejscu tamtej dziennikarki, ja na miejscu mamy. Ale tak sobie myślę, że niczego nie da się powtórzyć. My jesteśmy innymi osobami. Nie wiem właściwie, dlaczego Marcel nas tak usadził. Nie wchodzi się dwa razy do tej samej rzeki* [Urszula] ¹. I choć rzeka jest zawsze inna, może każdy badacz potrzebuje czasami takiego „Marcela”, klasyków, dzieł, pytań, które „usadzą nas w tym samym miejscu”, ale już z odmienną perspektywą.

Dwa wywiady z Urszulą Flis oddzielają 23 lata. Pozornie sytuacja jest za każdym razem taka sama – dziennikarka z miasta przyjeżdża do mieszkającej na wsi kobiety, która jest zapaloną czytelniczką literatury pięknej oraz miłośniczką teatru. Rozmowa toczy się dosyć leniwie z częstymi przerwami na prace gospodarskie. Czy rozgrywa się w ciągu jednego dnia, czy przez wiele dni, trudno orzec – to trwanie czasu, jego jednostajność fascynuje reżysera. Nie jego upływ, ale właśnie monotonia. Odczuwa ją raczej prowadząca wywiad niż Urszula – dla niej ten czas jest pełny, brzemienisty w pracę-życie, w codzienny trud. Minęło tyle lat, a kadry i ujęcia pozostają takie same. Rozmowa w zamyśle miała być inna. Ta pierwsza, przeprowadzona w roku 1974, była bardzo nieprzyjemna, natarczywa, druga, w roku 1997, ma być rozumiejąca i otwierająca.



Choć zdaję sobie sprawę z zamysłu Łozińskiego, dla mnie jako antropolożki te dwie rozmowy okazują się jednak rozczarowująco podobne – Agnieszka Kublik, współrozmówczyni w filmie *Żeby nie bolało*, wykazuje się większym taktem niż Marta Wesołowska, dziennikarka sprzed lat, jednak obie nie wychodzą poza swoje pierwotne założenia w stosunku do bohaterki. Powracające zawsze pytanie: *który z tych dwóch światów jest prawdziwszy?* – więcej mówi o pytających niż o kobiecie, do której jest ono kierowane.

Pierwsza rozmowa, z lat 70., jest szczególnie rażąca – dziennikarka za swoją misję uznaje nawrócenie Urszuli, wymuszenie na niej wyboru między światem książek a światem pracy fizycznej; nie rozumie, że tylko dla niej są to strefy przeciwstawne. Klasyczne dualizmy między miejskością a wiejskością, intelektualizmem a pracą, duchowością a fizycznością są tu reprodukowane w bardzo intensywny sposób. Agresywne zachowanie dziennikarki, jej bezpardonowość, natarczywość pytań i niesłuchanie odpowiedzi wzbudzają w widzu irytację. Drugi wywiad, choć już delikatniejszy, nadal jest zakorzeniony w podobnym dyskursie. Dziennikarka próbuje nakłonić Urszulę do zwierzeń przed kamerą, do podzielenia się swoimi intymnymi myślami i przeżyciami. Kategorie pozostają tu takie same – znów dualizm i esencjalizm splatają się ze sobą. *Żeby nie bolało* jest więc w pewien sposób opowieścią o tym, jak nie należy robić wywiadu w sensie etnograficznym.

– *Przecież w ciągu tego czasu to można człowieka wypatroszyć* [Urszula]

Aspekt relacji władzy jest oczywistym kontekstem w spotkaniu antropologa z jego rozmówcą. Kwestia (neo)kolonializmu, wobec którego konstruowała się nowoczesna antropologia i z którym do dziś toczy bój, zajmuje wiele miejsca w refleksjach badaczy² – sam postulat prowadzenia wywiadów w języku tak zwanych localsów może być jego przejawem, jeśli będziemy rozumieć go w katego-

riach Pierre'a Bourdieu, jako wyraz strategii pobłażania³. Jednak abstrahując od „wielkiego” dyskursu/narracji, pozostaje kwestia bardziej podstawowa – indywidualnej relacji w momencie wywiadu. Zaufanie budowane między badaczem a jego rozmówcą jest kruche i trudne do osiągnięcia. Ważne jest, aby w rozmówcy widzieć zawsze człowieka, a nie tylko informatora, kogoś, kto „przyda się” do badań, opowie coś ciekawego etc. Antropolog występujący z pozycji uprzywilejowanej zawsze jest ograniczony czasowością swoich badań – dla niego rozmowy kiedyś się skończą, wróci do „prawdziwego życia”. Badani mogą nie mieć tyle szczęścia – nigdy nie wiadomo, jaką strunę poruszy w naszym rozmówcy jakieś pytanie, czy oczekiwanie odpowiedzi nie będzie bardziej krzywdzące dla interlokutora niż pomocne w wywiadzie. *Żeby nie bolało* nie jest tu postulatem zachęcającym do unikania trudnych tematów, raczej wskazówką etyczną – antropolog wiecznie wiedziony ciekawością uczy się, oprócz sztuki stawiania dobrych pytań, również sztuki rezygnowania z nich.

– *Musi się dziać coś poza słowem – ja jestem bardzo do słowa przywiązana, ale na szczęście jest jeszcze coś ponad słowem. Przecież nie wszystko można słowem wyrazić.* [Urszula]

Wywiad pogłębiony jest podstawowym narzędziem pracy antropologa często jednak – zwłaszcza przez młodych badaczy – bywa fetyszyzowany. Łatwo popaść w złudzenie mierzalności – ilość wykonanej pracy sprowadzić do liczby nagranych godzin. „Nasycić się” terenem to nasycić się nie tylko narracjami, ale również obrazami, a raczej praktykami. Obserwacja uczestnicząca pozostaje tu niedoścignioną metodą wypracowaną przez Bronisława Malinowskiego⁴. Współcześnie Tim Ingold pisze o tym: *Bowiem obserwować znaczy nie uprzedmiotawiać; to zajmować się osobami i rzeczami, uczyć się od nich i naśladować w zasadach i praktyce. Nie może być obserwacji bez uczestnictwa – to znaczy, bez intymnego połączenia, w postrzeganiu i działaniu, obserwującego i obserwowanego*⁵. Tak jak Ingold, który wskazuje na przewyżczenie podziału *bycie w świecie (being in the world)* i *wiedza o świecie (knowing about the world)*, Łoziński również to sygnalizuje – Urszulę poznajemy, może nawet bardziej niż w słowach wypowiedzianych do dziennikarek, przez pracę, której nie porzuca ani na chwilę, czy przez jej stosunek do zwierząt, którymi się opiekuje.

– *A kto jest szczęśliwy tak naprawdę?* [Urszula]

Dotknęłam już lekko kwestii kategorii i założeń, wejdźmy w nią jednak głębiej. Gilles Deleuze i Felix Guattari piszą o filozofii jako dziedzinie, dla której konstytutywne jest tworzenie pojęć⁶, a antropologia może być rozumiana za Timem Ingoldem jako *filozofia z ludźmi w środku*⁷. Dlatego to właśnie ona zwraca uwagę na to, że koncepty nie są wcale neutralne, choć mogą się takie wydawać. Wybór teorii – repertuaru pojęciowego, którym posługujemy się, aby wpisywać badania w dyskurs naukowy, jest wyborem z gruntu politycznym. Rozróżnienie kategorii *emic* i *etic*⁸, choć dokonane przez lingwistę Pike'a, zrobiło w antropologii zawrotną karierę. Balansowanie między badaniami terenowymi a teorią jest tym, z czym antropolodzy zmagają się od początków dyscypliny. Stopniowe przechylenie szali na rzecz relatywizmu kulturowego sprawiło, że nawet pojęcia zostały rozpoznane jako coś opresyjnego, narzuconego; Martin Holbraad postuluje w ra-

mach tak zwanego zwrotu ontologicznego, abyśmy *pozwolili rzeczom (...) generować ich własne terminy analitycznego zaangażowania* ⁹. U Łozińskiego nie znajdziemy rzecz jasna tak radykalnie innowacyjnego projektu antropologicznego, ale jak najbardziej zetkniemy się z rozróżnieniem postawy *emic* – *etic*. Obie dziennikarki z uporem złych antropolożek próbują wymusić na Urszuli zadeklarowanie się po jednej ze stron: życia miejskiego (intelektualnego) albo wiejskiego (pracy fizycznej). Nie słyszą swojej rozmówczyni, gdy mówi im: *Ja właściwie wybrałam chyba już. Ja uważam, że skoro zostałam tutaj, to wcale nie jest oczekiwanie na coś. Po prostu to jest wybór*. Dla Urszuli wypasanie krów jest idealnym czasem na czytanie książek – nie są to wykluczające się czynności. Wykazuje się samoświadomością, gdy mówi: *Może właśnie gospodarstwo jest mi potrzebne do tego, żebym ja mogła właśnie zajmować się literaturą, żeby to było dla mnie święto*. Takim rozumieniem na pewno nie wykazują się dziennikarki, których kategorie są czarno-białe, a siła czerpana „z kontaktu z ziemią” jest nie do pogodzenia ze wzruszeniem przy lekturze *Nędzników* Wiktora Hugo.

– *Co Pani właściwie myśli o tym, co ja tu robię?* [Urszula]

Badania gabinetowe to już na szczęście zamierzchła przeszłość antropologii, niemniej prędzej czy później to właśnie „w gabinecie” ostatecznie finalizują się wszystkie projekty badawcze. Dylematy etyczne mieszają się wtedy z wyzwaniem intelektualnymi – jak steoretyzować/sproblematyzować, a nie nadinterpretować? Nie ma tu żadnych wytycznych poza indywidualną wrażliwością antropologiczną, która nakazuje wierność rozmówcom. Sam Łoziński o tym procesie mówi wprost: *Urszula przed kamerą poszła na całość, dokonała pełnej spowiedzi. Zrzuciła na mnie pełną odpowiedzialność za to, co umieszczę w filmie. Zmieniłem się w cenzora, wycinałem wszystko, czego mogłaby potem żałować. Zrobiliśmy 23 czy 24 wersje montażowe. Mam poczucie, że nie nadużyłem narzędzi, jakimi są kamera i mikrofon, że jesteśmy w tym filmie partnerami*. Kluczowa jest tu świadomość badacza – tworzenie tekstu naukowego jest wybiórcze, redukujące wobec żywej tkanki materiału etnograficznego i przeżyć rozmówców, nie jest wiernym przedstawieniem, a raczej jego (re)konstrukcją. Film Łozińskiego mówi więcej o samych dziennikarkach i fotoreporterze niż o Urszuli – tak jak pojęcie Orientu mówiło więcej o ludziach, którzy je ukuli, niż o swoim teoretycznym desygnacie, na co genialnie zwrócił uwagę Said ¹⁰. Ciekawy jest jednak moment, w którym Urszula sama sobie wyznacza tor interpretacyjny, wpisując się w rolę tzw. dewianta, odmienneńca, transgresora: *Każda wieś musi mieć swojego cudaka, dziwaka*. Te słowa padają w odpowiedzi na pytanie Marty Wesołowskiej, próbującej jej problem sprowadzić do przyzwolenia społecznego: *Jak myślisz, czy gdybyś była mężczyzną, czy wieś łatwiej by jakoś przyzwyczaiła się do tego, że masz jakieś takie dziwne zainteresowania?* Oś jednak przebiega tu na innej linii – dziwne jest nie czytanie książek czy jeżdżenie do teatru (opozycja: miejskie – wiejskie), ale niewychodzenie za mąż i prowadzenie ciągnika (opozycja: męskie – żeńskie). Zakwestionowanie porządku władzy – podziału pracy czy ról płciowych – jest o wiele „cięższym” wykroczeniem niż zachwycanie się Molierem.

Komu jest potrzebna taka jakaś opowiadka o czyichś zahamowaniach czy tam jakichś domniemanych czy prawdziwych krzywdach? [Urszula]

Pytanie o cel naszej dyscypliny jest dzisiaj szczególnie ważne. Antropologia nie cieszy się tak szerokim rozgłosem i uznaniem społecznym, jak chociażby socjologia. Choć nadal jest dziedziną innowacyjną, jej odkrycia rzadko docierają dziś do czytelników nieposiadających wykształcenia antropologicznego. Wielość poruszanych tematów i paradygmatów interpretacyjnych sprawia, że trudno jest wytyczyć jasną drogę w przyszłość. Opierając swoją tożsamość na dekonstrukcji absolutnie wszystkiego, antropologia zмага się z pytaniem o podstawy, na których ma budować swój gmach i prawomocność, przez co jest dziś prawdziwym dzieckiem ponowoczesności. Dekonstruując kategorie zachodnie, potem Zachód, a w końcu nawet samą siebie, trudno jest jednocześnie wyznaczać program pozytywny. Część badaczy od zawsze cel znajdowała w działaniu, co w skrajnych wypadkach objawiało się tak zwanymi przypadkami, kiedy badacze stawali się localsami (*going native*)¹¹, a później znalazło wyraz w antropologii zaangażowanej. Jednak pragnąc dalej rozwijać dziedzinę, antropolodzy dokonują najróżniejszych zwrotów ku nowym, inspirującym ramom teoretycznym. Dwie takie najnowsze odpowiedzi na wyczerpanie się paradygmatu dekonstruktywistycznego sugerują zwrócenie się albo ku naukom kognitywnym (antropologia kognitywna i neuroantropologia), albo ku posthumanizmowi i filozofii (wspomniany już zwrot ontologiczny). Przykładem tej pierwszej tendencji może być intuicyjna ontologia Pascala Boyera¹² czy epidemiologia reprezentacji Dana Sperbera¹³. Swoje teorie opierają oni na badaniach kognitywistów nad funkcjonowaniem ludzkiego mózgu, który w procesie ewolucyjnym wykształcił specyficzne moduły pomagające orientować się w rzeczywistości – np. teorię umysłu czy system rozpoznawania twarzy. Postulowany przez Holbraada i Peder-sena¹⁴ zwrot ontologiczny opiera się na nowym podejściu do materiału etnograficznego, kiedy zawieszamy znane kategorie i pozwalamy samej etnografii doprowadzić nas do nowych znaczeń i definicji. Z innej strony będzie to najnowsza książka Eduarda Kohna *How Forests Think*¹⁵, w której dzięki nowatorskiej teorii znaków Charles’a Peirce’a odkrywamy zupełnie nową semiotyczną ekologię osób lasu amazońskiego.

Łoziński z pewnością nie nakręcił filmu o antropologii. Gdyby czytać go autotematycznie, trzeba by to robić przez pryzmat samych filmowców. Dotykając jednak, a może raczej wiecznie próbując dotknąć życia „Innego”, wkracza on do antropologicznego macecznika, gdzie odwiecznie królują problemy bez ostatecznych odpowiedzi. O ile na pytanie „skąd?” jesteśmy w stanie udzielać długich i wyczerpujących wywodów, świadomi korzeni dyscypliny, o tyle na pytanie „dokąd?” jak na razie zatrzymujemy się na dość nieśmiały próbach. Ale nie ma pośpiechu. Zaprowadzą nas tam nasi rozmówcy.

IRENA ANTONINA TELEŻYŃSKA

¹ Cytaty bez dodatkowych odsyłaczy pochodzą z filmu; nawiasy kwadratowe określają bohatera wypowiadającego daną kwestię.

² Klasycznym przykładem nurtu postkolonialnego antropologii jest Franz Fanon i jego *Wykłąty lud ziemi* (tłum. H. Tygielska, PIW, Warszawa 1985) oraz prace Gayatri Chakravorty

Spivak (np. *Krytyka postkolonialnego rozumu. W stronę zanikającej współczesności*, tłum. J. Margański, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Znak, Kraków 2007 lub *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, tłum. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 2011,

- nr 24-25: s. 196-239. Zaś jednym z nowszych przykładów może być określenie zadania antropologii jako permanentnego dekolonizowania myśli przez E. V. De Castro, *Cannibal metaphysics: Amerindian perspectivism*, „Radical Philosophy” 2013, nr 182, s. 17-28.
- ³ P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 131-141.
- ⁴ Por. B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, w: tegoż, *Dziela*, t. 3, PWN, Warszawa 1981.
- ⁵ T. Ingold, *That's enough about ethnography!*, „Hau: Journal of Ethnographic Theory” 2014, nr 4 (1), s. 387-388.
- ⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- ⁷ T. Ingold, *Editorial*, „Man”, New Series, 1992 t. 27, nr 4, s. 696.
- ⁸ Kategorie *emic* to takie, które są wewnętrzne wobec badanego społeczeństwa, a *etic* to te, które są wobec niego zewnętrzne – narzucone przez badacza.
- ⁹ M. Holbraad, *Things as concepts: anthropology and pragmatology*, https://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/m_holbraad/selected-papers/Holbraad_Savage_profiles.pdf (dostęp: 6.07.2016).
- ¹⁰ E. Said, *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, PIW, Warszawa 1991.
- ¹¹ Takim niechlubnym przykładem może być Carlos Castaneda, amerykański antropolog, który rzekomo terminował u szamana z plemienia Yaqui w Meksyku. Wydał 12 książek popularnonaukowych opisujących to doświadczenie. Za swoje prace naukowe otrzymał tytuł magistra, a następnie doktorat na University College of London. Jednak z czasem, pod wpływem ogromnej krytyki ze strony środowiska uznano, że jego książki należy raczej zaliczyć do powieści niż monografii etnograficznych. Innym rodzajem tej praktyki jest „wżenianie się” w społeczność badanych, która choć również dwuznaczna, jest może bardziej pozytywnym przykładem.
- ¹² P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia*, tłum. K. Szeżyńska-Maćkowiak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.
- ¹³ D. Sperber, *Anthropology and psychology: towards an epidemiology of representations*, „Man” 1985, nr 20, s. 73-89.
- ¹⁴ Por. M. Holbraad, dz. cyt.
- ¹⁵ E. Kohn, *How Forests Think. Toward An Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Orlando 2013.

