

TOMASZ RAKOWSKI 
Uniwersytet Warszawski

Teren, wspólnota, etyka: w poszukiwaniu „właściwej” drogi w terenowych badaniach antropologicznych

W poszukiwaniu punktu „uchwytu” i w miarę pewnego pola badawczego trafić można w pracy etnograficznej zarówno do wybranych, poszczególnych ludzi, jak i do rozproszonej, nietrwałej wspólnoty. I nawet jeśli są to niepowiązani z sobą, pracownicy linii globalnego „Ryanairu” czy kierowcy „Ubera”, zawsze stopę trzeba postawić na jakimś pewnym gruncie, dla uzyskania przekonania, że opieramy się na dobrym rozpoznaniu spraw, postępujemy w sposób adekwatny do sytuacji, a zatem idziemy właściwą drogą. Ta pewność daje bowiem oparcie stopom, pozwala na uzyskanie „przyczepności” i ruch naprzód – co zapożyczam z pracy Grzegorza Godlewskiego *Z Syriusza na ziemię, na szorstki grunt* (Godlewski 2008: 73). Szybko jednak okazuje się na ogół, że badany obszar, upragniony „teren”, wspomniany „szorstki grunt”, wytwarza się na styku różnych światów, na styku różnych polityk i instytucji, na styku np. idei i działających lokalnie światowych korporacji. Okazuje się wówczas, że takie spotkanie jest bardzo trudnym, skomplikowanym procesem, w dużym stopniu nieprzewidywalnym, którego nie da się dokładnie zaplanować, ale można się do niego przygotować.

Poszukiwania pierwsze: kulturowa pod-przestrzeń

Już w latach 90. Akhil Gupta i James Ferguson (Gupta, Ferguson 2006) wskazywali, na fali ówczesnej krytyki kulturowej, że praktyka antropologiczna jest procesem nieco arbitralnego, społecznego wytwarzania pojęcia lokalnej kultury. Tak naprawdę zwracali oni uwagę, że pod tym przypisaniem i wyodrębnieniem

społeczności – często dokonywanym właśnie na potrzeby antropologicznego rozumienia kultury – kryje coś znacznie ważniejszego. Pokazali, że w ten sposób ukryta i nierozpoznana zostaje siła hierarchicznej zależności ekonomicznej czy społecznej, siła procesów dominacji i podporządkowania, zachodzących pomiędzy poszczególnymi grupami, warstwami czy wręcz klasami społecznymi. Punktem wyjścia jest zatem dla Gupty i Fergusona pole społeczne pierwotnie łączące miejsca i przestrzenie, łączące je siecią strukturalnych napięć i siecią społeczno-ekonomicznych nierówności – i dopiero właśnie w tym polu, w jego połączeniach i przepływach, powstaje z wolna wytwarzana różnica kulturowa, nakładana na porządek społecznych zależności. Zamiast „świata wsi ludności zakorzenionej/zintegrowanej” czy „świata wsi ludności napływowej” mamy więc świat pracy, migracji zarobkowej, diaspory, przesunięć w społecznych uwarstwieniach, często z początku niewidocznych. To w tym układzie dopiero uwidaczniają się odrębne układy kulturowe – jako pierwotnie połączone ze sobą przestrzenie społeczno-ekonomiczne. W takim ujęciu kultura „styku”, „połączeń”, „pogranicza” może stać się zatem bardziej adekwatnym teoretycznie sposobem uchwycenia stanu wyjściowego niż obraz typowych, homogenicznych, zróżnicowanych kultur lokalnych.

Co więcej, jak się okazuje, ten „stabilny” grunt może być obrazem zupełnie innej, alternatywnej historii społecznej i może jednocześnie nieść zupełnie inne spojrzenie na zagadnienia tego, co zwiemy „obywatelskością”. Można więc, jak sądzę, przygotować się tak do spotkania, aby dotyczyło ono przede wszystkim lokalnych społeczności jako teraźniejszego i zaangażowanego w bardzo podobne myślenie społeczne aktora. W takiej sytuacji ludzie z poznawanych światów rozpoznawani są jako ci, którzy jednocześnie z badaczami kultury, antropologami, artystami antycypują i kształtują wiedzę o tym, co ma zostać poznane, co *przewidują* jako wiedzę społeczną. (Holmes, Marcus 2008). Powstają wtedy właśnie takie sytuacje, w których siła wyobraźni społecznej czy politycznej pozostaje po stronie ludzi z grupy badanych, uznawanych już też za twórców źródeł myśli społecznej. Badacze nazywają to para-miejscem (*para-site*) badań terenowych (Estalella, Criado 2018; Holmes, Marcus 2008). Trzeba jednak powiedzieć, że taki rodzaj organizującej się nieustannie tkanki społecznej oddolnie „wypełnia” i „formuje” też to, co stopniowo staje się wyobrażanym dobrem publicznym, oddolnie rozumianym państwem. To ten rodzaj „przechwytywania” państwa może stać się niezwykle istotnym pojęciem, to przede wszystkim taka forma ekspresji społecznej, w której państwo jest nie tylko instytucjonalną ramą, aparatem prawno-organizacyjnym, ale także formą oddolnej „subiektywnej dynamiki”, jak pisała Begoña Aretxaga (2003), czyli mobilizującym się na wielu poziomach quasi-fikcyjnym, wirtualnym bytem – postrzeganym jako bardzo emocjonalne, codzienne wyobrażenie tego, co zwiemy państwem.

Aby dać przykład, wskazać można na historie samoorganizacji i tzw. „czynów społecznych” we wsiach w okolicach Szydłowca, w których prowadziłem projekty artystyczno-etnograficzne, poczynając od 2005/2006 roku (zob. m.in. Rakowski 2013). Ludzie, z którymi się tam zetknąłem, mieli właściwie własne wyobrażenie

o historii ostatnich dekad. Była to historia lat PRL widziana nie tylko jako dzieje zapaści i quasi-totalitarnego państwa, ale jako czas wyjazdów do szkół i internatów w miastach, lata nauki zawodu, pracy – nieraz wspomniany z fascynacją. Historia, która za tymi wyobrazeniami się ujawnia, pokazuje, że mieszkańcy wsi stają się ludźmi pracującymi na wyjazdach zagranicznych, na budowach, w miastach, zaczynają w latach 60. i 70. sami, na własną rękę, budować swe domy, czerpiąc z nowych technik i korzystając przy tym nie tylko z „dojść” do materiałów, ale też z żywiołowo zdobywanych umiejętności. Na przykład w opowieściach murarzy i zbrojeniowców z okolic Broniowa, w centralnej Polsce, wciąż pojawiają się wątki spontanicznych popisów, konkurencji, zawodów sprawnościowych, robót „dla popisu”. Interesująca jest chociażby historia Wiesława Zielonki z Broniowa, jednego z niezwykłych majstrów, który po (niepełnej) szkole podstawowej trafił do ochotniczego hufca pracy junaków w Szczecinie, gdzie znakomicie nauczył się murarki; później swe umiejętności przekazał młodszym kuzynom i kolegom z Ochotniczej Straży Pożarnej. W ten sposób właściwie powstał cały klan murarzy, którzy zyskali uznanie jako fachowcy i dzięki temu jeżdżą do pracy do krajów Europy zachodniej. Zielonka, a potem inni, zaczął jednak od eksperymentowania i produkcji pustaków (Skąpski 2013: 225). Wspomniany majster skonstruował też wiele urządzeń ułatwiających pracę, np. stół wibracyjny, na którym mocował formę, pojazd trójkołowy z przerobionego motocykla, kosiarkę z wózka dziecięcego i silnika wymontowanego z pralki „Frانيا”, na ogrodzeniu swego domu przyspawał lampy naftowe (pochodzące ze zwrotnic kolejowych, które pozyskał w czasie zatrudnienia na kolei) i zapalał je w dni świąteczne¹.

W podobny sposób rozumiem historię przemian i zarazem oddolnych procesów modernizacyjnych we współczesnej Mongolii. Była to dla mnie historia przejścia od traumy zmian społecznych, po demontażu gospodarki komunistycznej, centralnie sterowanej, do nowej sytuacji społecznej i dynamicznego rozwoju. Procesy te śledziłem od roku 2012 w mongolskim miasteczku Bułgan, położonym tuż przy granicy z chińskim Sinciangiem, przy południowych stokach Altaju. Rodzą się tam zaskakująco trwałe formy współdziałania. Jak się okazuje, struktury krewniacze i rówieśnicze obecne w ramach kolektywów pasterskich związanych z miastem/osadą Bułgan, pozwalają na tworzenie nowych, skutecznych sieci handlu i biznesu, sięgających daleko, aż do stolicy Ułan Bator i dalej, za granicę. Handlem i biznesem zaczyna zatem trudnić się nowe pokolenie. Są to już synowie pasterzy i pracowników negdeli (państwowych spółdzielni pasterskich), w większości Torguci z grupy Beelijn, którzy po ukończeniu szkół zaczynają od handlu na granicy, sprowadzają towary z Rosji, zakładają hotele i kluby karaoke, sklepy, a po kilku latach dojeżdżają już do swoich biznesów założonych w stolicy. Kursują przy tym nieustannie pomiędzy Bułganem a Ułan Batozem coraz okazalszymi

¹ Co więcej, w ramach projektu warszawskiego Muzeum Sztuki Nowoczesnej, eksperymentujący pianista jazzowy, Marcin Masecki, zagrał koncert na pianinie-„samoróbce” Wiesława Zielonki, zrekonstruowanym po zniszczeniu go w sąsiednim mieście, w pewnej rodzinnej awanturze. Zielonka odzyskał pianino, dorobił klawisze i struny, a Masecki dał koncert na tym instrumencie w wypełnionej publicznością świetlicy wiejskiej w Broniowie.

„Toyotami Land Cruiser”, pokonując trasę ponad 1600 km, w połowie przez bezdroża i drogi gruntowe, w niecałe dwadzieścia godzin. Z czasem założyli oni dość spontanicznie stowarzyszenie „Jedwabna Ojczyzna” (*Torgon Nutag Klub*). Ci nowi biznesmeni zaczynają także organizować wsparcie dla swego miasta/osady, budują i fundują „park chwały” („*Torgon Nutag Park*”) w centrum miasta, zaczynają też organizować i wspierać finansowo ceremonie ofiarne *tachitga*, gromadzące lokalną społeczność, organizują również ważne święto (*naadam*), z wyścigami koni, zapasami, koncertami i ceremoniami odznaczania pasterzy, biznesmenów, nauczycieli, urzędników (czy po prostu ojców i matek). Choć w somonie (gminie-powiecie) organizowane są co roku duże święta społeczne, takie jak 50-lecie przedszkola czy targi sadownictwa, klub zaczyna tworzyć alternatywne czy dodatkowe („dublujące”) obchody, które są dużymi wydarzeniami – z koncertami, przemowami, zawodami sportowymi. Organizują również najważniejsze obchody w regionie, czyli wręcz „centralną” ceremonię ku czci góry-matki Bułgańczyków – *Burenchairchan*. W taki sposób doszło do swoistego „dublowania” państwa, do „wymyślenia” szeregu instytucji na nowo, na poziomie działań społecznych, które sytuują się bardzo blisko lokalnej polityki, ale chwilami przeradzają się też w działanie na poziomie „kosmologii”. Są to już pewne układy ambicji, wzajemnego wsparcia, konkurencji, które bardzo trudno zrozumieć, ponieważ są one zawieszane w kolektywnym, mongolskim nawigowaniu, krążeniu pomiędzy tym, co indywidualne a tym, co wspólne; tym, co własne, uprzywatnione a tym, co publiczne. W Bułganie widać to bardzo dobrze, chociaż na pierwszy rzut oka było to trudne do uchwycenia. Jest to bowiem gra ambicji pomiędzy poszczególnymi lokalnymi społecznikami, biznesmenami, aktywistami, rozgrywana też na polu prestiżu, strojności, wystawności działań – realizowanych na rzecz *nutagu* („ziemi ojczystej”), lokalnej wspólnoty/siły życiowej. Na pewnym poziomie ma charakter zbliżony do kolektywnego zarządzania biznesem, ale jest to też moment wytwarzania się konkurujących grup i zarazem proces, w którym okazuje się, który z biznesmenów zyskuje najwięcej prestiżu, mocy, „ruchu w górę” i wreszcie samego *bujanu* – społecznego powodzenia, społecznego bogactwa.

Obszar badań wyłaniał się w ten sposób właściwie stopniowo, jako falujące i powstające na moich oczach „skupiska interakcji”, jako układy ludzkich i „społeczno-technicznych” (Pfaffenberger 1992) pól komunikacji. Ponieważ cały czas wymieniałem się fejsbukowymi, mailowymi i telefonicznymi wiadomościami z Bułgańczykami, od początku stwarzało to już osobną przestrzeń komunikacji, wymiany, a w żaden sposób nie kończyło się wraz z moim odjazdem. Te nowe „skupiska interakcji” miały bardzo duży zasięg, co jest dość typowe dla obecnych pokoleń Mongołów. Bardzo chętnie rozmawiano ze mną, dzwoniono, przekazywano telefony czy adresy i łączono ze mną swoje profile fejsbukowe. Wiąże się to właśnie z procesem tworzenia wzajemnych relacji, kontekstów i miejsc. Nigdy nie jest to sytuacją przypominającą poszukiwanie jakiejś naturalnie istniejącej jednostki „czekającej na odkrycie” (zob. Amit 2000: 6), co więcej, w tej perspektywie proces „konstruowania terenu” staje się szczególnie plastyczny, przekracza

wszelkie gotowe powiązania między ludźmi, w różnych konstelacjach miejsc, więzów pokrewieństwa, znajomości i zależności. Vered Amit sugeruje wręcz – z czym się w pełni zgadzam – że w warunkach „nowoczesności” nacisk na „zanurzenie” badacza w terenie oraz na jego fizyczną, wtapiającą się w otoczenie, obecność może działać wręcz odwrotnie, wzmacniając efekt izolacji, tworząc „dziwnie uporczywą bańkę izolacji” i wyłączając liczne konteksty, które mogą być wykryte w trakcie wieloaspektowych relacji międzyludzkich (Amit 2000). Pojawia się w ten sposób nowa temporalność badań terenowych i nowa jej przestrzenność, w której uczestnictwo w sieci i mediach realizowane są w czasie rzeczywistym i/lub ujawniają swą gęstość znaczeń kilka miesięcy po ich zaistnieniu. Nie wiadomo wówczas, czy *fieldwork* przebiega w trakcie pobytu na miejscu, w czasie rzeczywistym, czy też mamy do czynienia z sytuacją, w której „drzewko postów i tweedów” zaczyna być na nowo odczytywane, komentowane i pobudzane.

Przebieg procesu badawczego wśród Torgutów zatem raz zwalniał, a raz wyraźnie przyspieszał i czasami przebiegał nie do końca według planu i intencji; pojawiały się bowiem takie wydarzenia i znajomości, które całkowicie zmieniały bieg akcji i nakazywały szybkie dostosowywanie planów do tego, co się właśnie działo. Te kolejne spotkania, interakcje, próby przejścia na nieformalne, bardziej osobiste formy komunikacji, pozwalały na kolejne badania w środowisku nowego mongolskiego biznesu, czy wśród lokalnych urzędników, nauczycieli, „brygadzystów” (*bagin dragów*). Stopniowo tworzyły się bowiem pierwsze więzi, znajomości, w końcu cały mikrokosmos spotkań, a wraz z nim pojawiała się wiedza o lokalnych problemach, konfliktach, o pragnieniach i ambicjach mieszkańców, o kręgach wsparcia i samopomocy. Budowaliśmy zatem, początkowo z trudem, coraz lepsze kontakty – z siecią lokalnych biznesmenów, z członkami klubu Torgon Nutag, członkami administracji, z sadownikami i rolnikami. W kolejnych pobytach, wspólnie z antropolożką mongolską pracującą w Polsce, Oyungerel Tangad, zamieszkaliśmy już u torguckiej rodziny, która otwierała przed nami wiedzę o życiu codziennym, sieciach społecznych, o handlu, o granicy, a to z kolei stwarzało archipeląg kolejnych wydarzeń, spotkań, wspólnych wyjazdów w góry, na pustynie i w końcu kilkakrotnych przejazdów pomiędzy Bułganem a Ułan-Bator. W ten sposób sam proces badawczy „rozprzestrzeniał się”, wytwarzał i był niejako dublowany naszą komunikacją w sieci, w fejsbukowych profilach i grupach, na których umawialiśmy się na transport i spotkania, inicjując nieustannie nowe wydarzenia.

Innymi słowy, można w tych przypadkach poszukiwać momentu chwilo-wego uchwycenia terenu jako żywiołowej aktywności, oddolnie podejmowanych działań społecznych, które w wielu przypadkach burzą zakładany czy przewidywany przebieg badań terenowych. Ten rodzaj rozumienia terenu jest poszukiwaniem zaczepienia w sferze lokalnych idei i praktyk działania, transformowania życia społecznego i lokalnych projektów społecznych, na tyle silnych i dynamicznych, że stają się one w końcu osobnymi, niezwykle istotnymi do zrozumienia światami.

Poszukiwania drugie: działanie

Możliwe jest także poszukiwanie wspólnego „twardego gruntu” wiedzy etnograficznej w trakcie *badania w działaniu* – jednak często również to trudno w pełni zaprojektować, gdyż elementy i kolejne fazy działania bywają powiązane w sposób dynamiczny, nieprzewidywalny. Aby pokazać ten rodzaj kluczowego tu połączenia (pętli zwrotnej) pomiędzy badaniem i działaniem, jako formą dynamicznego wytwarzania wiedzy, odwołam się do doświadczeń badawczych realizowanych we wsiach Ostałówek i Broniów w latach 2001–2013². W projekcie tym każdy z tematów/obszarów badawczych, takich jak maszyny „samoróbki”, użytkowanie ziemi i obecność nieużytków, kobiece doświadczenia ślubu i wesela, narracje społeczno-polityczne wiejskich aktywistów (i poza tym kilkanaście innych), początkowo związany był z typowo punktowym, ograniczonym terenem, miejscem i konkretną grupą ludzi. Z czasem do każdego z tych badań etnograficznych dołączono także działania animacyjno-artystyczne, które w pewnym momencie otwierały, niedostępne dotąd, nowe już pola badań. W ten sposób badania tworzyły pierwotny rdzeń procesu poznania, a same działania animacyjne były jedynie ich przedłużeniem, konsekwencją, czy też odpowiedzią na pozytywne relacje nawiązane w trakcie badań. W kilku przypadkach było jednak tak, że to, co zostało wywołane jako animacyjno-artystyczne („konceptualne”) wydarzenie, poprzedzało to, co rozpoznane zostało jako materiał badawczy („empiryczne”) (Ssorin-Chaikov 2013).

Była to więc sytuacja, kiedy wiedza często wytwarzana jest poza intencjami i dążeniami badacza, bowiem same działania artystyczne czy animacyjne zaczynają na nowo kształtować sposób widzenia rzeczywistości. Z przypadkiem takim spotkaliśmy się, kiedy trzeba było przejechać się autobusem, sprowadzonym z kopalni z Niemiec, który miał stać się „złotym autobusem” Pawła Althamera (rzeźbiarza i performer). Był to projekt zwany „Perfobus”, mający polegać na objeździe po wsiach, z ludźmi z tychże wsi, z muzykami, z „żywą” kapliczką, i wieloma różnymi wydarzeniami, które razem aranżowaliśmy. Autobus ten, wprowadzony do akcji w ramach naszego projektu, służył też do działań Pawła Althamera. Pojazd miał być odnowiony wspólnie, również przez ludzi ze wsi. I choć okazało się, że planowany projekt Althamera nie bardzo udał się w sensie społecznym, to autobus został użyty zarówno przez nas, jak i przez naszych przyjaciół z tej wsi. Problemem okazało się to, że autobus jeszcze nie był zarejestrowany, bo nie zakończyła się jego przeróbka, którą zajmował się jeden z mieszkańców (który prowadził w tej wsi warsztat i był młodym, bardzo zdolnym mechanikiem), zatem poruszanie się nim było po prostu bardzo ryzykowne. Jednak w trakcie przejazdu ze wsi do wsi w pewnym momencie w autobusie znalazło się ok. czterdziestu osób; pasażerowie muzykowali i śpiewali, a Elżbieta

² W ramach projektu „Etnografia/animacja/sztuka” (2013) prowadziłem badania i projekty etnoanimacyjne we współpracy z doświadczonymi animatorami kultury z Kolektywu Terenowego: Mają Dobiasz, Dorotą Ogrodzką, Pawłem Ogrodzkim, Julią Biczysko, Agnieszką Pająckowską, Polą Rożek i Sebastianem Świąderem.

Jabłońska (artystka wizualna) wykonała prezenty dla uczestniczących w tym wydarzeniu kobiet. Uruchomiony autobus jednak jechał, przewoził ludzi, a my podjęliśmy ryzyko, wspólnie z lokalnymi mieszkańcami, którzy stali się w ten sposób współtwórcami tej sytuacji.

Był to chyba jeden z tych momentów, kiedy granice społeczne udało się nam przekroczyć. Byliśmy niby „terenowymi przyjaciółmi”, a przecież tak naprawdę mieliśmy zupełnie inne interesy, zobowiązania i problemy. Był to moment, kiedy udało się wytworzyć sytuację, w której wspólnie działaliśmy i braliśmy udział w szerszych formach regulacji społecznych. Staraliśmy się je w jakiś sposób skonfrontować, nie chcę tu powiedzieć, że działaliśmy „partnersko”, bo jest to pojęcie zbyt często nadużywane, ale był to pewien rodzaj wytwarzania „pokrewieństwa”. W tej sytuacji pojawiają się dwie figury, dwie role, w których antropologowie występują: antropolog-badacz i antropolog-poznawany człowiek. Dopiero wtedy pojawiło się u mnie to poczucie odpowiedzialności – kiedy widziałem, jak nasz kierowca podejmuje ryzykowną podróż, a ja wraz z nim, jako osoba odpowiedzialna za projekt. Umysłowiłem sobie, że jakoś „odpowiadam” tym wspólnym działaniem, też w sensie etycznym, za powstanie wcześniejszej wspólnoty rozmów etnograficznych. Pisał bowiem David Mosse, że antropologia może być czymś antyspołecznym (Mosse 2006) i podobnie powiedział też Clifford Geertz: że jest coś ogólnie bardzo niszczącego i dwuznacznego w relacjach antropologa z ludźmi, którzy żyją często w trudnych warunkach, a tymczasem badacz jest jakby z boku, w pewnym komforcie – towarzysząc ich życiu, jednocześnie nie podlega wszystkim zdarzeniom i presjom (Geertz 2003). Dlatego pojawia się pewien rodzaj wyzwania etycznego, w myśl którego można pomyśleć o współpracy, o współtworzeniu wiedzy, ale przecież wiadomo, że to ułuda. Stąd też powstaje pomysł eksperymentowania, wytwarzania nowego pola badawczego w terenie i tworzenia takiego „szorstkiego gruntu” poprzez skomplikowane partnerstwa (czy „pokrewieństwa” między badaczem a jego rozmówcami). Te różnorodne uwikłania, presje, stają się wtedy treścią doświadczeń po obu stronach – nie jest już tak, że trudne doświadczenia dotyczą badanych ludzi, a antropolog pozostaje tylko obserwatorem. Przypomina to (za Victorem Turnerem) „dramat społeczny” (Turner 2005), czyli sytuację, kiedy pewnej społecznej presji widowiska podlegają zebrani ludzie, ale być może głównie właśnie antropologowie, którzy tam przyjeżdżają. Powstaje poczucie wspólnego przejścia przez coś trudnego, niepewnego, co powoli się stabilizuje i tylko jakimś cudem może się w ogóle powieść.

Poszukiwania trzecie: praca i etyka

Co tu dużo mówić, antropolog wkracza też w rzeczywistość, której nikt nie chce mu pokazać. Są to sytuacje bardzo społecznie intymne i bardzo bliskie, takie, których nie da się do końca wynagrodzić, jakoś za nie „zapłacić”, w znaczeniu symbolicznej wzajemności. W jaki sposób mielibyśmy się bowiem odwdzięczyć za pozyskaną wiedzę o tym, jak nielegalnie sprzedaje się węgiel z biedaszybów,

jeszcze oszukując przy tym trochę? (było tak w przypadku moich badań w Wałbrzychu w latach 2003–2007) (Rakowski 2009). Mogę się tego dowiedzieć, ale tylko w sytuacji pewnej intymności, bliskiej relacji. A zatem odpowiedzią na to, że ktoś mnie wpuszcza do swojego domu (i mówi, w jaki sposób robi się różne rzeczy na granicy prawa) może być tylko taki projekt współdziałania, który zachowuje obustronnie podmiotowość spotkania. Moje badania różniły się od badań Elżbiety Tarkowskiej i jej zespołu (2000), kiedy to jej reakcją na doświadczenie biedy, zubożenia, była pomoc, polegająca na przekazywaniu przez badaczki pewnej kwoty pieniędzy na najważniejsze wydatki. Jednak i ja, gdy miałem do czynienia z rodziną bardzo potrzebującą, postępowałem podobnie, ale tak, aby nie było to krępujące, co oczywiście jest bardzo trudne. Z inną sytuacją mamy jednak do czynienia wówczas, gdy ktoś opowiada o swojej rodzinie, kiedy mamy już za sobą wspólne ściąganie kradzionego drzewa z lasu i wiele innych wspólnych przeżyć. Wówczas pojawić się musi jeszcze inne pytanie – jak za tego rodzaju spotkania można się odwzajemnić? Myślę, że tu antropolog dochodzi do takiego poziomu, gdzie odwzajemnienie może być „odpłaceniem”, ale właśnie w metaforycznym sensie, czyli można na to odpowiedzieć później, jakimś wspólnym działaniem, podtrzymaniem relacji (np. odbieraniem telefonu, rozmawianiem na fejsbuku). Kontynuacja tej relacji jest bardzo ważna – to kwestia etyczna. Najgorsza sytuacja jest taka, gdy się te relacje nagle przetnie, wówczas rzeczywiście okazuje się, że były one związane tylko „po coś”. W wielu przypadkach naprawdę widać, że relacje były w istocie ważniejsze niż same badania, gdyż pamiętać należy że badania są tak naprawdę formą relacji z ludźmi. Taką etyczność można więc rozumieć dwojako – po pierwsze jako zespół pewnych reguł i zasad postępowania według kodeksu etyki (sam opieram się zazwyczaj na kodeksie etyki American Anthropological Association z 1998 r. – zob. *Code of Ethics* 1998), aby nie zrobić czegoś krzywdzącego; z drugiej strony jako przekonanie, które dopiero się wykluwa i na co dopiero z czasem można spojrzeć i zastanowić się, co należy wtedy robić. Bo można zachować się poprawnie etycznie i powiedzieć: „Dzień dobry, nazywam się Tomasz Rakowski, prowadzę badania antropologiczne, mogą Państwo się nie zgodzić na rozmowę, mogę nie nagrywać tej rozmowy itd...”. Wydaje się wtedy, że wszystko jest w porządku, ale to tylko formalna poprawność, taki „bezpiecznik” pozwalający nie zrobić krzywdy. Z drugiej strony, w tej samej rozmowie możemy przejść na takie tematy, których nigdy ktoś by nie poruszył, zapominając o włączonym dyktafonie. Podczas rozmowy obie strony, ze względu na dynamikę konwersacji, zwykle zapominają o nagrywaniu. Jednak później badacz zostaje sam na sam z zarejestrowaną rozmową i nawet nie tyle z informacjami w niej zawartymi (bo te mogą być powierzchowne), co z takimi źródłami wiedzy, które pojawiły się zupełnie poza rejestrem tego, co „wolno powiedzieć”. O takich sytuacjach pisał Marcel Griaule, zauważając, że ten, kto powiedział za dużo, po chwili, gdy tylko sobie to uświadomi, „zblednie ze strachu” (Griaule, za: Clifford 2000: 89). Trzeba o tym pamiętać, reagować na takie sytuacje z wielkim wyczuciem etycznym, znajdując „właściwą drogę” – ale dopiero po paru latach można powiedzieć sobie, „czy mi się udało ją znaleźć”.

Tak więc poczucie, że zachowałem się poprawnie i sprostąłem regułom kodeksu etycznego, jest tylko wstępnym warunkiem, w żaden sposób jednak niewystarczającym, gdyż etyczność naszego postępowania nieustannie, każdorazowo musi się rozwijać. Szczególnie trudne jest to wtedy, kiedy przychodzi nam rozstrzygnąć kwestię anonimowości. Pytanie, czy należy anonimizować informatorów, czy też nie, jest bowiem podstępne i tylko pozornie proste. Dla mnie etycznie fałszywym krokiem jest aprioryczne anonimizowanie naszych bohaterów z etnograficznego terenu, choć dla wielu badaczy jest to oczywisty punkt wyjścia. Sądzę jednak, że przy takim podejściu już na wstępie zakładamy, że robimy coś złego, że mamy do czynienia z jakąś wiedzą „wrażliwą” i z tego powodu musimy utajniać personalia i miejscowości. Tak naprawdę moim ideałem etycznym jest stanowisko – jeśli to tylko możliwe – by wymieniać osoby z imienia i nazwiska i traktować rozmówców jako konkretnych ludzi, jako działających i wypowiadających się podmiotów. Uważam, że tylko w wyjątkowych sytuacjach należy ukryć ich tożsamość. Etycznym punktem wyjścia może być zatem to, o czym pisał Jacek Olędzki – „to jest ten Pan, ze wsi Murzynowo, a ja jestem Jacek Olędzki z Warszawy” (zob. Olędzki 1991). Taka sytuacja jawi się jako czysta etycznie. Jeśli zatem anonimizujemy, to z powodu obawy, że stanie się coś złego. Nie ma jednak przy tym żadnych reguł, nie ma żadnych zasad, które zdejmowałyby odpowiedzialność etyczną z badacza, mimo że może on postępować tak, by uniknąć w przyszłości odpowiedzialności i nieustannie się zabezpieczać, właśnie np. anonimizując rozmówców. Problem polega na poszukiwaniu „właściwej drogi” i „szorstkiego gruntu” postępowania etycznego, a nie na tym, by odpowiedzialności uniknąć. Chodzi o to, żeby ją właśnie na siebie przyjąć. Jeśli kogoś przedstawiam w książce z imienia i nazwiska, tak jak na przykład jednego z byłych górników w książce *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy* (Rakowski 2009), to dlatego, że po pierwsze, z nim rozmawiałem, a po drugie, że bardzo dużo nad tym myślałem. Przy czym wiem, że rozpoznanie to jest właściwie chwiejne i dopiero powstaje, tworzy się. I to, że ktoś wyrazi zgodę na ujawnienie swej osoby, nie oznacza wcale, że ja już wiem, jak postępować. W tej samej książce jest bowiem ukryta historia o innym, równie niezwykłym człowieku, zbieraczu złomu, dzięki któremu napisałem całą pracę. Pamiętam, jak pokazałem kiedyś tekst mojej książki i usłyszałem wówczas od niego, że właściwie mógłbym opublikować to tak, by jego historia była podpisana jego imieniem i nazwiskiem – ale tylko mógłbym, a decyzję pozostawia mi (może by chciał, ale nie jest pewien, więc daje mi wolny wybór). Problem polegał jednak dla mnie na tym, że ten niezwykły człowiek rozumiał, czym ja się zajmuję, uważał, że jego własne przemyślenia są w jakiś sposób wartościowe i nie obawiał się lokalnej policji, władzy, a zajmował się przecież dość nielegalnym procederem. Miał więc w tym przypadku własną rację; a jednak zdecydowałem się, po miesiącach rozważań, zmienić nazwę wsi i ukryć tożsamość jego i wszystkich sąsiadów. Musiałem po prostu rozpoznać, że jego dzieci, które wyjeżdżają do Anglii, a część z nich zaczęła studiować, niekoniecznie chciałyby czytać o ojcu opowiadającym o swoim niezwykłym świecie i o uprawianych przez niego nielegalnych procederach. Ta opowieść była przecież

nie tylko częścią jego życia, ale też obejmowała życie jego żony, dzieci, całego bliskiego mu otoczenia społecznego. Istniało więc ryzyko, że mogą uczynić krzywdę, publikując wszystko – być może nie jemu, ale jego bliskim. Tu znów okazuje się, że etnograficzny „szorstki grunt” i wybór „właściwej drogi” dotyczy zarazem mnie jako po prostu człowieka, który podejmuje określone decyzje, jak i mnie- antropologa, również podejmującego rozstrzygnięcia, których nie jest do końca pewien, ale jest gotów wziąć na siebie odpowiedzialność.

Zakończenie: wspólnota niepewności

Antropologia zdążyła zatem pożegnać się z terenem w tradycyjnym sensie, odrywając się od przypisania do konkretnego miejsca i od specyfiki pewnej i bezpiecznej metody czy reguł postępowania. Jednocześnie zamiast metody prowadzenia badań i budowania interakcji badacz – rozmówca pojawiła się forma spotkania jako rodzaj dramatu społecznego, wspólnego performansu. Powstająca w ten sposób wiedza etnograficzna jest bardziej rezultatem *badania w działaniu*. Badania tego rodzaju są znacznie trudniejsze do pełnego zaprojektowania. Ich elementy i kolejne fazy wiążą się często ze sobą w sposób dynamiczny, nierzadko nieprzewidywalny, pojawiają się jakby z zewnątrz. Są to sytuacje etnograficzno-performatywne, typu *deus ex machina*, kiedy to nagle na scenie pojawia się nieoczekiwany aktor i następuje niespodziewane wydarzenie. Mamy więc tu do czynienia z sytuacją, kiedy wiedza wytwarzana jest często poza intencjami i dążeniami samego badacza.

Zaakceptowanie tej nieprzewidywalności nie jest jedynym dobrym rozwiązaniem. Tworzenie wspólnych spotkań, widowisk i akcji społecznych bywa ryzykowne i nie zawsze prowadzi do pogłębionej, etnograficznej wiedzy. Nie zmienia to jednocześnie faktu, że samo prowadzenie typowych badawczych rozmów i obserwacji tworzy również sytuację niepewności i poszukiwania przez badacza czegoś w rodzaju „szorstkiego gruntu”. Współpraca „autorska”, a właściwie autoryzacja, polega bowiem na zrozumieniu tego, że ludzie mówią często o sprawach, których nie chcieli poruszyć. W takich sytuacjach nieraz słyszymy: „hmm, to ja to jednak zmienię...”, „ale przecież powiedziałeś coś innego”. We wszystkich zarejestrowanych wypowiedziach jest mnóstwo nieuświadomianych treści, bardzo ciekawych i prawdziwych, które dla antropologa mają fundamentalne znaczenie. Autoryzacja może stać się więc przedsięwzięciem samym w sobie, tworzącym dialogiczną wiedzę terenową, stąd też ma swój sens jako osobny eksperyment antropologiczny, etyczny czy poznawczy (Kasatkina, Vasilyeva, Khandozhko 2018). Ten najbardziej istotny materiał etnograficzny pojawia się więc właśnie tam, gdzie przemawiają podświadomie różne struktury biograficzne, historyczne czy społeczne i kulturowe (Turkle 2008). W każdym razie wydobywa się wtedy na powierzchnię to, nad czym już za chwilę nie mamy kontroli; antropologiczne badania są zatem sytuacją, w której stajemy się specjalistami od wydobywania tego, nad czym utraczona zostaje pełna kontrola. Można by powiedzieć, że w ten

sposób przechwytyjemy to, co powiedzieliśmy razem z naszymi rozmówcami. Zatem każdorazowo poszukiwać musimy wspomnianego „szorstkiego gruntu”, a więc tej „właściwej” drogi, na której możemy stawiać znów nasze pierwsze, niepewne kroki – jako badacze i jako ludzie.

Literatura

- Amit, V. (2000). *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London-New York: Routledge.
- Aretxaga, B. (2003). Madding States. *Annual Review of Anthropology*, 32, 393–410.
- Clifford, J. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Code of Ethics (1998). *Code of Ethics*, American Anthropological Association, <http://s3.amazonaws.com/rdcmsaaa/files/production/public/FileDownloads/pdfs/issues/policy-advocacy/upload/ethicscode.pdf> [dostęp 25.07.2020].
- Estalella, A., Criado, T. (2018). Experimental Collaborations. Introduction. W: A. Estalella, T. Criado (red.), *Experimental Collaborations. Ethnography Through Fieldwork Devices* (s. 1–30). Oxford: Berghahn Books.
- Gupta, A., Ferguson, J. (2006). Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy. Przeł. J. Giebułtowski. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, t. II (s. 267–283). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Godlewski, G. (2008). *Słowo-pismo-sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Holmes, D., Marcus, G. (2008). Collaboration Today and the Re-imagination of the Classic Fieldwork Encounter. *Collaborative Anthropology*, 1, 81–101.
- Kasatkina, A., Vasilyeva, Z., Khandozhko, R. (2018). Thrown into Collaboration. An Ethnography of Transcript Authorization. W: A. Estalella, T. Criado (red.), *Experimental Collaborations. Ethnography Through Fieldwork Devices* (s. 132–153). Oxford: Berghahn Books.
- Mosse, D. (2006). *Antisocial anthropology? Objectivity, objection, and the ethnography of public policy and professional communities*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, z. 4, 935–956.
- Ołędzki, J. (1991). *Murzynowo. znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII-XX w.* Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Pfaffenberger, B. (1992). Technology and Social Change. *Annual Review of Anthropology*, 21, 491–516.
- Rakowski, T. (2009). *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: słowo obraz/terytoria.
- Rakowski, T. (red.) (2013). *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Skąpski, Ł. (2013). O urządzeniach z Broniowa i Ostalówka. W: T. Rakowski (red.), *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego* (s. 220–235). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Sorin-Chaikov, N. (2013). Ethnographic Conceptualism. An Introduction. *Laboratorium*, 5 (2), 5–18.

- Tokarska-Bakir, J. (1995). Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 1, 13-22.
- Turkle, S. (2008). Inner History. W: S. Turkle (red.), *The Inner History of Devices* (s. 2-31). Cambridge: MIT Press
- Turner, V. (2005). Dramaty społeczne i opowieści o nich. Przekł. M. i J. Dziekanowie. W: *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.

SUMMARY

Field, community, ethics: the search for an “appropriate” way of ethnographic fieldwork

In this article, I elaborate on some ethical and methodological doubts that have emerged in the course of my ethnographic fieldwork. They relate to the process of constructing the field, moments of collective experimentation, and the process of developing long-term relationships between the ethnographer and his or her interlocutors. I show how the stage of constructing the field may be uncertain and contingent, yet at the same time crucial for understanding the studied phenomena. I then explain how some forms of closeness and friendship in the field may be also transform into common social and artistic projects. Finally, I reflect on deeper ethical tensions related to authorship and authorization during the writing-up stage of research. I argue that some forms of collaboration in the field lead both towards a form of shared authorship and to the necessity to make our interlocutors' identity anonymous and invisible.

Keywords: ethics, fieldwork, space, action research, interlocutors