

HUMANISTYKA I DOMINACJA

ODDOLNE DOŚWIADCZENIA SPOŁECZNE
W PERSPEKTYWIE ZEWNĘTRZNYCH ROZPOZNAŃ

Redakcja

TOMASZ RAKOWSKI, ANNA MALEWSKA-SZAŁYGIN

Autorzy

J. BARAŃSKI, M. BROCKI, R.E. HRYCIUK, A. KARPOWICZ,
R. KLEŚTA-NAWROCKI, E. KLEKOT, A. KOZIK, J. KOWALEWSKI,
M. ŁUCZEWSKI, A. MALEWSKA-SZAŁYGIN,
M. RADKOWSKA-WALKOWICZ, M. RAKOCZY, T. RAKOWSKI,
R. SIEROCKI, M. SONGIN



COLLOQUIA
HUMANIORUM

Recenzent

DR HAB. GRZEGORZ GODLEWSKI, PROF. UW

Korekta

JUSTYNA BRYLEWSKA

Korekta techniczna

JUSTYNA BRYLEWSKA

Projekt okładki i znaku graficznego Colloquia Humaniorum

PIOTR KORONA

Publikacja dofinansowana przez

INSTYTUT ETNOLOGII I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ UW

© Copyright by the Authors

WARSZAWA 2011

ISBN 978-83-913492-8-1

Wydawca

INSTYTUT ETNOLOGII I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ
UNIwersytetu Warszawskiego

Rozpowszechnianie

INSTYTUT ETNOLOGII I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ
UNIwersytetu Warszawskiego
ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa,
tel. +48 22 55 31 612, e-mail: etnologia@uw.edu.pl

FORUM HUMANISTYCZNE

www.forhum.uni.torun.pl

e-mail: forhum@uni.torun.pl

Przygotowanie komputerowe

„FIRET” IWONA I PAWEŁ BANASIAKOWIE

Druk i oprawa

ZAKŁAD POLIGRAFICZNY UNIwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w OLSZTYNIE

Spis treści

TOMASZ RAKOWSKI, <i>Humanistyka i dominacja: wprowadzenie</i>	7
---	---

C Z Ę Ś Ć P I E R W S Z A

MARTA SONGIN, <i>Z podporządkowanego punktu widzenia. Roszczenia poznawcze klas podrzędnych</i>	29
---	----

MARCIN BROCKI, <i>Sposoby artykulacji potocznych doświadczeń a porządek doświadczenia wymuszony praktyką etnograficzną</i>	47
--	----

JANUSZ BARAŃSKI, <i>Antropologiczne tertium datur</i>	59
---	----

RAFAŁ KLEŚTA-NAWROCKI, <i>Antropologiczne praktykowanie teorii demokracji</i>	85
---	----

C Z Ę Ś Ć D R U G A

ANNA MALEWSKA-SZAŁYGIN, <i>Zmagania z „nieporadnymi” dyskursami o polityce. O korzyściach płynących z zastosowania metody etnograficznych badań terenowych</i>	127
--	-----

EWA KLEKOT, <i>Etnograf wobec nikiformy. Szkic</i>	139
--	-----

MARTA RAKOCZY, <i>Pismo a dominacja – o antynaucy Michela de Certeau</i>	148
--	-----

AGNIESZKA KARPOWICZ, <i>Twórczość słowna: poza i ponad literaturę. O (braku) dominacji we współczesnym literaturoznawstwie</i>	164
--	-----

C Z Ę Ś Ć T R Z E C I A

JACEK KOWALEWSKI, RADOŚLAW SIEROCKI, <i>„Zaczęli po prostu ci ludzie, ci starzy, po prostu zaczęli historię. Lokalne i ponadlokalne spory o wiejski kamień</i>	185
AGNIESZKA KOZIK, <i>„Mieszkańcy” Stoczni Gdańskiej</i>	229
RENATA E. HRYCIUK, <i>Madre prestada? Macierzyństwo jako pole zmiany społecznej w puebllos originarios miasta Meksyk</i>	254
MICHAŁ ŁUCZEWSKI, <i>Bujak w Żmiącej – albo jak zrozumieć galicyjskich chłopów</i>	280
MAGDALENA RADKOWSKA-WALKOWICZ, <i>Blastusie i syndrom. Rola języka naukowego w polskiej debacie o in vitro</i>	294
NOTY BIOGRAFICZNE	318

RAFAŁ KLEŚTA-NAWROCKI

Antropologiczne praktykowanie teorii demokracji

Chcąc śledzić praktykowanie teorii demokracji, nieodmiennie natrafiamy na problem jej idealistycznego i empirycznego traktowania, które stawiane jest także na gruncie teorii demokracji. Wielu zarówno teoretyków, jak i praktyków podejmuje ten wątek, jakkolwiek w prezentowanej tutaj perspektywie podział na idealistyczne oraz empiryczne z trudem pozwala się utrzymać. Co ciekawe, już Hans Kelsen postulował: „Wiele nieporozumień w dyskusjach o demokracji powstaje z tego powodu, że jedni mówią tylko o *idei*, inni tylko o *rzeczywistości*, a nikt nie ujmuje całości zagadnienia: rzeczywistości w świetle wznoszącej się ponad nią ideologii, ideologii w stosunku do dźwigającej ją rzeczywistości” (1985: 16). „Tego, czym demokracja *jest* – zauważał także Giovanni Sartori – nie można oddzielić od tego, *czym być powinna*” (1998: 21). Istotnie analityczny umysł w rozważaniach teoretycznych wykazuje skłonność do tego typu podziałów. W myśl jednak poczynionych przez nas założeń takie rozgraniczenie w niczym nie pomaga, a relacje idei i praktycznych odniesień czy praktyki i idealistycznych odniesień mogą być zaskakujące.

Trudno oddzielić aspekt empiryczny od idealistycznego. Badający empirycznie demokrację musi przecież, bądź co bądź, opierać się na pewnych idealistycznych założeniach. Jeśli chcemy stwierdzić, czy w danej demokracji coś jest lub czegoś brak, czynimy to zwykle, dysponując jakimś ideałem, modelem. Analogicznie ideały, wartości demokracji są zapośredniczone od funkcjonujących w praktyce ustrojów demokratycznych. Godne jest także uwagi, że społeczności oprócz realnego funkcjonowania demokracji wytwarzają idealne jej modele, które stanowią ich wyobrażenia, te zaś są motorem działań i dają się empirycznie rekonstruować.

Antropolodzy, choć być może bardziej wyczuleni na kontekst lokalny, nie są jednakowoż od tych uwarunkowań wolni. Zakładany relatywizm nie pozwala przyjąć perspektywy boskiego oka, której zapewne nie chcieliby zaakceptować. Sprawę dodatkowo komplikuje to, że społeczności badane często dysponują już dziś pojęciami związanymi ze słownikiem demokratycznym. Powoływanie się na tradycje, rdzenne formy rozwiązań demokratycznych stanowi element „autentycznych” argumentacji oraz praktyk. Nie sposób jednak obecnie z łatwością rozstrzygać, jak do tego doszło i jak stały się one „autentyczne”¹. Antropolodzy nierzadko przecież mieli w tym swój udział. Dziś poszukując innych, alternatywnych demokracji, wykazując nierzadko ograniczony zakres zachodniego jej rozumienia, co ciągle jest antropologicznym wkładem i wartością *sui generis*, jednocześnie odnajdują w zbieranym materiale oraz prowadzonych rozmowach refleks takiegoż podejścia, w tym i zręby własnej profesji antropologicznej. Michael Herzfeld doskonale zdaje sobie z tego sprawę, gdy pisze: „Ich położenie, wplątane w sieci czasami sprzecznych ze sobą układów lojalności i posłuszeństwa względem całości, wykraczających poza miejscową społeczność, wymaga nie lada zręczności w zakresie dekodowania, która ma im po prostu zapewnić polityczne przetrwanie. W rezultacie informatorzy mogą odznaczać się egzegetyczną wirtuozerią i konceptualnym eklektyzmem, które u zawodowego antropologa uznano by za oznaki niekonsekwencji, jednak w kontekście lokalnym ukazują one po prostu pragmatyczne zastosowanie teorii w jej najbardziej zróżnicowanej formie. Wśród informatorów napotkać można takich, których należy uznać za odpowiednich przedstawicieli funkcjonalizmu, ewolucjonizmu, a nawet strukturalizmu: typ wyjaśniania odpowiada potrzebom sytuacji. Problem komplikuje się jeszcze bardziej, jeśli zajmu-

¹ Oczywiście chodzi tu nie o autentyczność rozumianą ontologicznie, jako realną, rzeczywistą, prawdziwą, tylko o autentyczność uznaną i utrzymywaną w konstrukcjach społeczno-kulturowych. Ta dla antropologa jest wystarczająco interesująca i niekoniecznie musi czy też może on uciekać się do rozstrzygnięć natury ontologicznej. Jak pisze Allan Hanson, „zadanie analityczne nie polega na odrzuceniu wynalezionych składników kultury jako nieautentycznych, ale na zrozumieniu procesu, poprzez który nabierają one znamion autentyczności” (1999: 199).

jemy się populacjami, których odczytanie, czego być może są one całkiem nieświadome, zostało zabarwione słownictwem dawnych antropologów – a kategoria ta obejmuje coraz większą część populacji świata” (2004: 30).

Nie powinno dziwić, że badania demokracji stają przed analogicznymi wyzwaniem. Definiowanie demokracji może być niezwykle rozległe i w istocie przekształca się w jej używanie. Dlatego właśnie przywołując w tym tekście takie pojęcia i rozróżnienia, jak: demokracja, demokratyzacja, dyskurs demokratyczny, zachodnie–niezachodnie, oficjalne–nieoficjalne, tradycyjne–nowoczesne, globalne–lokalne, pozwalam sobie na ich niedoprecyzowanie, uznając, że zachowują one taki właśnie charakter. Dopiero konkretne wypełnienia, użycia pozwalają na dotarcie do szczegółowych sensów i znaczeń. Te różne aspekty wykładni staram się pokazać poprzez przytaczane przykłady w splocie zawiłych gier społeczno-kulturowych. Podobnie czyni choćby, badająca przekształcenia demokratyczne w Europie Wschodniej i szukająca z etnograficzną wrażliwością określić procesów transformacji w lokalnych terminach, antropolożka Katherine Verdery, która przyjmuje założenie: „Jako oczywiste, dla celów tej dyskusji ujmuję Europę, demokrację, społeczeństwo obywatelskie i państwo jako kluczowe symboliczne operatory, elementy ideologicznych pól, a nie jako zorganizowaną rzeczywistość” (1996: 105).

Antropolodzy badający demokracje funkcjonujące w odrębnych kontekstach lokalnych starają się rekonstruować je w swej różnorodności, odmienności, nieprzekładalności. Jakkolwiek nie pozbawiają się przecież teoretycznego zróżnicowania ujęć demokracji powstałych na ich rodzimym gruncie lub z tego gruntu pochodzących. Co nader komplikuje sytuację, w lokalnych ujęciach i praktykach demokratycznych również są obecne echa tychże konceptualizacji, często uznawanych za rdzenne. Zatem w społecznościach lokalnych, w rozmowach, w instytucjach, wśród informatorów napotkamy takich, którzy będą przedstawicielami demokracji liberalnej, uczestnictwa, deliberatywnej, radykalnej, bezpośredniej – czy jakiegokolwiek innej. Takie paralele wydają się obecne, choć umykają antropologicznym badaczom. Nie chodzi o to, by negować różnorodność, sprowadzać wszystko do analogii z dyskusją w obrębie zachodniego rozumienia demokracji i analizować materiał empi-

ryczny w świetle koncepcji i pojęć utrwalonych w obrębie Akademii. Idzie raczej o subtelniejszy poziom zróżnicowania, o to, by faktycznie pokazać, że to samo nie jest jednak tym samym, a nie po prostu prowadzić spory na „materiale etnograficznym”, które są w równym stopniu toczone „w domu”, a więc w obrębie zachodnich konceptualizacji demokracji. Chodzi też o to, by badania antropologiczne dotyczące demokracji wzbogaciły dyskusję o niej, a nie tylko powieliły powszechnie znane fakty. Bowiem: „Jeśli chcieliśmy prawd lokalnych – jak pisał Clifford Geertz – powinniśmy byli zostać w domu” (1999: 63).

Tak się jednak nierzadko dzieje, że antropologowie, zakładając pewien ujednolicony model charakterystyczny dla demokracji zachodnich, formułują ujednolicone sposoby widzenia demokracji niezachodnich, które w istocie mają wykazywać pewne braki, deficyt w obrębie demokracji euro-amerykańskiej i najczęściej służyć jej krytyce. Nie jest to bynajmniej zachowanie godne potępienia i odrzucenia. Niemniej zwróćmy uwagę, że w istocie na powrót esencjalizuje ono określone kultury, rozstrzygając o przypisanym im danym charakterze demokracji. Takie podejście zgoła lekceważy złożony charakter tak zachodnich, jak i niezachodnich społeczności i nie chce zauważyć, że w obrębie wspólnot, tak narodowych, państwowych, jak i plemiennych, mogą toczyć się także gry dotyczące użycia demokracji. W skali międzynarodowej, ale też i lokalnej takie esencjalizacje demokratycznego charakteru danego państwa, narodu czy wspólnoty mogą posłużyć prezentowaniu własnych interesów, a antropolodzy mogą takie stanowiska legitymizować. Słusznie zauważa Kirsten Hastrup: „Antropolodzy zatrudnieni w roli rzeczników autochtonicznych społeczności, by walczyć z rządem czy firmami naftowymi często dostrzegają zróżnicowanie opinii na poziomie lokalnym, a problem reprezentatywności rysuje się niezwykle ostro. Bywa, że frakcje reprezentują poglądy zupełnie nie do pogodzenia” (2008: 161).

Wobec antropologów niekiedy zostaje złożone pewne zamówienie, które oni częstokroć realizują. Dobrym przykładem w tym zakresie jest stanowisko badacza demokracji Michaela Sawarda, który omawiając złożoną sytuację Pakistanu w kontekście zamachu wojskowego dokonanego przez generała Perveza Musharrafa i legitymizowania go chęcią wprowadzenia demokracji, w końcu stwier-

dza: „Pozwolę sobie wyjaśnić, że potrzebna byłaby o wiele bardziej złożona analiza tego przypadku – być może taki rodzaj analizy mógłby przeprowadzić dobry antropolog polityki, jako że antropologowie są bardzo uwrażliwieni na lokalny kontekst, w sposób, jaki zalecałem – zanim będzie można wyciągnąć choćby tylko wstępne wnioski” (2008: 110).

Antropolog zatem, „uwrażliwiony na kontekst lokalny”, w swej analizie może wnikać w charakter demokracji pakistańskiej, podobnie jak w charakter demokracji chińskiej, afrykańskiej, islamskiej czy jakiegokolwiek innej. Problem jednak w tym, że „dobry antropolog polityki” – bo takiego chciałby widzieć Saward – musi być jednocześnie antropologiem refleksyjnym², zdającym sobie sprawę, że w badaną rzeczywistość wnosi własne przeświadczenia kulturowe, w tym naukowe i polityczne.

Elementami tego przeświadczenia są dyskusje, wiedza i pojęcia dotyczące demokracji, a te są różnorodne i są używane. Antropolog będzie również je wykorzystywał, a nie tylko generował z poziomu lokalnego, choć oczywiście w tym zderzeniu mogą się rodzić nowe jakości i nowe konceptualizacje. W tym kontekście zresztą Herzfeld wyraża nadzieję: „Dlatego właśnie z radością przyjąłbym historię naszej dyscypliny, w której w znacznie większym stopniu, niż uchodziło to dotąd za akceptowane, poświęcono by uwagę roli, jaką informatorzy odgrywają w kształtowaniu się naszych idei. Istnieje bowiem materiał dowodowy, świadczący o tym, że rzeczywiście, odgrywają oni rolę istotną” (2004: 30). Z podobnych założeń wychodzi Kirsten Hastrup, gdy stwierdza: „Praktyki retoryczne indianistów, amerykańistów i afrykanistów zakorzenione były w badanym przez nich regionie, a pojęcia wyrastały z lokalnej rzeczywistości” (2008: 15).

Jakkolwiek byłaby tworzona wiedza antropologiczna, zapośredniczona z badanego, lokalnego lub własnego kulturowego odniesienia, z profesjonalnej wspólnoty zawodowej, to i tak zawierać będzie pewne ujęcia teoretyczne i będzie obejmowała dyskusje w ich ramach. Dotyczy to w takim samym stopniu demokracji i jej zróż-

² Rozległą i wielowątkową problematykę refleksyjności w antropologii oraz prace z tym związane przybliży i analizuje Waldemar Kuligowski (2001; 2007: 179–217).

nicowanej teorii. Antropologia badająca demokrację będzie więc w takim sensie praktykowaniem teorii demokracji³.

Antropolodzy zarówno w swych pracach, jak i prowadzonych badaniach wpisali się jednakowoż w pewne ogólne tendencje promowania demokracji, ujmowanej jako swoisty postęp ku nowoczesności, łączonej następnie z liberalnym i wolnorynkowym porządkiem. By wreszcie obecnie w atmosferze ogólnego braku zaufania do niego, wykazywania deficytu demokracji i dyskusji na ten temat wzmocnić tego typu argumentacje przez dostarczenie „danych etnograficznych”. Współcześnie wielu antropologów, w tym ci poruszający problematykę demokracji, skupia się na wykrywaniu politycznego zaplecza wielu koncepcji i działań. Warto jednak tę zasadę przesuwać i dokonywać tejże analizy na różnych poziomach, także w odniesieniu do samego siebie, a więc w odniesieniu i do antropologii współczesnej, która winna być nie tylko krytyczną analizą określonych przeświadczeń, lecz także krytyką własnej krytyki.

Pójście tym tropem pozwala na ukazanie specyfiki prac i badań antropologicznych poświęconych demokracji⁴, które chcielibyśmy potraktować jako owo postulowane praktykowanie teorii demokracji, oraz wskaże na pewne ich odniesienie polityczne. Skupienie uwagi na badaniach prowadzonych w różnych kontekstach kulturo-

³ Nie ukrywam, iż do takiego sformułowania problemu przyczyniła się lektura rozważań Michaela Herzfelda i jego traktowanie antropologii jako praktykowania teorii (2004).

⁴ Swoje uogólnienia w tym zakresie opieram na dalej przywoływanych i cytowanych pracach oraz w głównej mierze na rozważaniach zawartych w artykułach i pracach zbiorowych bezpośrednio poruszających problematykę związków demokracji i antropologii, omawiających teksty mieszczące się w tych ramach, a nawet jak w przypadku Julii Paley, postulujących samą „antropologię demokracji”. Chodzi tu o takie prace, jak: artykuł Paley *Toward an Anthropology of Democracy*, książkę pod jej redakcją *Democracy: Anthropological Approaches*, pracę zbiorową pod redakcją Carol J. Greenhouse i Kheshti Roshanak *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States* oraz specjalny numer „Public Culture” pt. *Cultures of Democracy*, zredagowany przez Dilip Parameshwar Gaonkar, a także polską pracę zbiorową *Plemię, państwo, demokracja*, pod redakcją Ryszarda Vorbricha (dalej: *Democracy and Ethnography...* 1998; Paley 2002; *Cultures of Democracy...* 2007; *Plemię, państwo, demokracja...* 2007; *Democracy...* 2008).

wych pozwala na zaprezentowanie różnorodnych zastosowań teorii demokracji, uzupełnienie i wzbogacenie rozważań prowadzonych na jej gruncie o specyficzne aspekty społeczno-kulturowe.

Julia Paley, wymieniając historycznych poprzedników badań demokracji, odwołuje się między innymi do pracy zbiorowej pod redakcją Clifforda Geertza z 1963 roku (*Old Societies and New States...* 1963). Uznaje, że praca ta, której celem było zbadanie określonych krajów uzyskujących niezależność od rządów kolonialnych po II wojnie światowej, i która zresztą była wsparta instytucjonalnie, stawiała sobie za cel integrowanie idiomów lokalnych „w jednolity obywatelski porządek i nowoczesny system polityczny wiązany z demokracją”, a jej interesy nie były jedynie akademickie, miała ona służyć „kształceniu doradców dla świeżo niepodległych państw i dla interwencji w kwestiach politycznych” (Paley 2002: 472). Prace powstałe niedługo później kierowały się podobną logiką, a dodajmy, że obecnie mamy do czynienia z takimi ujęciami, co wskazuje, iż dziedzina, jaką jest antropologia, nie rozwija się bynajmniej w prosty linearny sposób. Spostrzeżenie to jest chyba cenną uwagą, szczególnie w świetle wiedzy antropologicznej, w której zakresie takie linearne ciągi i mityczne początki są zwykle poddawane w wątpliwość. Paley podsumowuje początkowe badania odwołujące się do demokracji w następujący sposób: „Te wczesne studia rodziły się w wyniku nadziei, iż chaotyczny czas wczesnych lat 60-tych, kiedy niezależnie od kolonializmu pojawiło się wielkie oczekiwanie, modernizacja wydawała się realnym celem, a antropolodzy starali się uczynić swoją pracę odpowiednią do politycznych zmian. W tym kontekście, demokracja była uniwersalną polityczną formą sygnalizującą postępowanie w kierunku nowoczesności” (2002: 472). Można by się jednak zastanowić, czy i współczesna antropologia nie czyni swoich prac „odpowiednimi do politycznych zmian” i czy konceptualizowana przez nią demokracja nie jest kolejną „polityczną formą sygnalizującą postępowanie w kierunku nowoczesności”, tym razem ku innej nowoczesności, czy też może ponowoczesności.

Zimnowojenna atmosfera, dwubiegunowy podział świata wzmacniały tendencje postępowo-modernistyczne oraz prowadziły do łączenia liberalnego i wolnorynkowego kształtu z demokracją. Co zresztą stało się charakterystyczną retoryką transformacji w wielu rejonach, w tym w krajach Europy Środkowo-Wschodniej

(zob. Verdery 1996; *Uncertain Transition...* 1999; Buchowski 2001, 2006). Wiele jednak przekształceń przyniosło rozczarowanie. Już w 1968 roku Geertz w niezwykle ciekawym eseju dotyczącym konieczności refleksyjnej postawy w prowadzonych badaniach terenowych w kontekście nowo utworzonych państw przewidywał: „Tak zwana rewolucja rosnących oczekiwań jest niechybną zapowiedzią rewolucji rosnącego rozczarowania. Jest to fakt bardziej oczywisty dla antropologa, który po roku czy dwóch wróci do swojego domu na przedmieściach, niż dla jego bardzo silnie angażujących się w te problemy informatorów” (2003a: 46).

Niektóre z wypowiedzi zebranych przez Annę Malewską-Szałygin w trakcie badań przeprowadzonych w jednej z mazurskich gmin w latach 1994–1995, a więc po roku 1989, stanowiącym magiczny początek polskiej transformacji ku demokracji, zdają się potwierdzać te obawy. „Demokracja w gminie jest, oczywiście, że jest. Tyle, że gmina jest rządzona niedemokratycznie. Demokratycznie wybrana władza, reprezentacja gminy, rządzi gminą niedemokratycznie, o, w ten sposób. Czyli *de facto* polega to tylko i wyłącznie na wyborach. Bo dalej się demokracja kończy (Malewska-Szałygin 2002: 134). Podobnie rzecz się ma w innym fragmencie rozmowy przeprowadzonej przez badaczkę: „– To widać, widać, ale... moim zdaniem dobrze jest tylko dla tych, kto miał pieniądze, to jeszcze teraz ma więcej, kto siedział przy korycie, ale ten co nie miał wtedy, to teraz tym bardziej. Kiedyś u nas we wsi ludzie się starali, były jakieś zyski, a teraz nie stać, nie opłaca się, ludzie nie mają pieniędzy; – To znaczy ogólnie jest lepiej, czy gorzej?; – Ogólnie dla ludzi to mogę powiedzieć, że gorzej, bo przecież każdy pracę miał, dzieci uczył – a teraz stać tak bardzo dzieci kształcić, ile ludzi nie ma pracy... PGR-ów ile było, tyle bloków pobudowali i ludzie mieli miejsce, gdzie żyć, gdzie pracować – a teraz jaką przyszłość mają ci młodzi?” (2002: 166).

Claudio Lomnitz również w kontekście Ameryki Łacińskiej analizuje swoisty tragizm demokracji i wskazuje na małe prawdopodobieństwo zadowolenia z rozwiązań demokratycznych, ukazując je jako projekt zawiedzionych nadziei. Ciągłe podtrzymywana neoliberalna retoryka ogranicza zaś możliwości odmiennego rozwoju, w tym alternatywne formy demokracji, a także poszerza obszary niezaspokojenia (Lomnitz 2007).

Rozczarowanie nastąpiło też jednak w obrębie ideałów Zachodu. Demokracja jako projekt postępu ku nowoczesności załamała się wraz z upadkiem wiary w wielkie postępowe narracje, a koncepcje naukowe związane z postmodernizmem miały niemały z tym związek. Deficyt demokracji zaczęto wykazywać w krajach zachodnich, włącznie ze Stanami Zjednoczonymi. Nastąpił upadek porządku (a przynajmniej wiary w niego), który jeszcze przed chwilą miał być eksportowany. Zmiany takie miały miejsce także na gruncie teorii demokracji. Wszystko to oddaliło optymistyczną wizję *końca historii*, widzianego jako zwycięstwo demokracji liberalnej, i uaktualniło stwierdzenie proroka tegoż *końca*: „Najwybitniejsi, a zarazem ostrożni w swych ocenach myśliciele naszych czasów nie widzą powodów, by sądzić, że świat zmierza ku instytucjom politycznym, które Zachód uważa za godziwe i ludzkie, czyli ku demokracji liberalnej, nie wierzą także w istnienie historii rozumianej jako sensowny proces, ciąg zmian ogarniający całość społecznych zdarzeń” (Fukuyama 1996: 26).

Trudno orzec, czy konwencje antropologiczne były pochodną empirycznego materiału zbieranego w odmiennych kontekstach kulturowych, czy raczej refleksem debaty toczonej w obrębie zróżnicowanej kultury własnej. Kwestia taka jest chyba źle postawionym pytaniem i fałszywą alternatywą. Być może i to, i to, i być może warto w tym kontekście zanegować proste rozróżnienie na kultury zachodnie i niezachodnie oraz dyskurs oficjalny i nieoficjalny, gdyż – jak widzimy – sfery te przenikają się wzajemnie i ujawniają podobną problematykę. Clifford Geertz w tekście pisanym ponad trzydzieści lat później od wcześniej cytowanego zauważa: „Może się więc okazać, że polityczna rekonstrukcja Azji i Afryki ma większe znaczenie dla transformacji euroamerykańskiej wizji tożsamości społecznej niż na odwrót” (2003b: 314). Jednak pola te przenikają się i wzajemnie krzyżują, dziś stawianie pytań: kto? od kogo? kiedy? ma jedynie ograniczony sens. Dzielenie dyskursów i praktyk na zachodnie–niezachodnie, oficjalne–nieoficjalne również się rozmywa. Dzieje się tak tym bardziej, że różne poziomy ujawniają te same treści. „Potoczne” wypowiedzi, zebrane choćby przez Malewską-Szałygin, w polskiej gminie można odczytać w kontekście „wielkiego, oficjalnego” pozornie teoretycznego sporu, gdyż rozmówcy analogicznie ujawniają różne rozumienia demokracji i podejmują zróżnicowaną

jej krytykę. Często też badani przez antropologa „miejscowi”, mniej lub bardziej świadomie, używają pewnych konwencji, które w wypowiedziach i praktykach po prostu rozgrywają.

Witold Jacórzyński, prowadzący swoje badania w gminie Chenalho’ w meksykańskim stanie Chiapas, ukazuje napięcia w zakresie rozumienia demokracji i możliwości jej praktykowania, wynikające z rozdzwienku między postulowaną autonomią wspólnot indiańskich i samą demokracją. Wskazuje również, że perswazje, które – jego zdaniem – nie są logiczne, funkcjonują w wypowiedziach autorytetów lokalnych. Analizując jedną z nich, wnioskuje: „*Subcomandante Marcos*, autonomista, chce z jednej strony bronić autonomii wspólnot indiańskich, odwołując się do poszanowania indiańskich ‘praktyk i obyczajów’, z drugiej jednak strony sprzeciwia się niektórym obyczajom i pracuje usilnie nad tym, żeby zniknęły z kulturowej mapy Meksyku” (Jacórzyński 2007: 78). Aleksander Posern-Zieliński w kontekście organizacji tubylczych w Ameryce Południowej, mówiąc o strategiach etnopolitycznych, zauważa również: „Wydaje się, że organizacje indiańskie oscylują w rzeczy samej pomiędzy tymi dwoma podstawowymi modelami, raz zbliżając się mocniej do jednego wzorca, to znów preferując bardziej drugi z nich. I tak, z jednej strony, mają one do czynienia z demokracją typu zachodniego, opartego na systemie przedstawicielskim, większościowym i pluralistycznym, z drugiej zaś, odwołują się do pryncypiów demokracji bezpośredniej, nawiązującej do rozwiązań indiańskich respektujących autonomię decyzji poszczególnych wspólnot, zasadę systematycznej rotacji stanowisk i drogę uchwalania wiążących stanowisk poprzez poszukiwanie konsensusu w wyniku bardzo długich debat i konsultacji” (2007: 57). Autor powyższej wypowiedzi podkreśla użycie przez same indiańskie plemiona zmiennych znaczeń demokracji, które określa właśnie jako „strategie etnopolityczne”. Owo różne rozumienie demokracji badane w odmiennych kulturowo kontekstach i wyodrębnianie tym samym pewnych alternatywnych jej wizji staje się obecnie *idée fixe* podejścia antropologicznego.

Jak zresztą zauważa Gaonkar w tekście stanowiącym swego rodzaju wstęp do zbioru artykułów poświęconych temu zagadnieniu: „Próby podjęte w tej publikacji, potraktowane jako całość, oferują kulturowo odmienne relacje ludzkich praktyk i stowarzyszeniowych

form, które podtrzymują i negocjują te praktyki w różnych narodowych/kulturowych miejscach. Te rozważania dążą między innymi do zanegowania, poszerzenia i ponownego wyznaczenia naszego rozumienia demokratycznej polityki dziś. Demokracja jako sposób rządzenia opiera się częściowo na ludzkich somorozumieniach, przekonaniach i interpretacjach, i ponieważ one nie są czynnikami niezmiennymi dla wszystkich społeczeństw, różne społeczeństwa wytwarzają interesujące odmienne zespoły praktyk demokracji” (2007: 16). Autor tych słów zaznacza: „Eseje w tym tomie, każdy na swój sposób, zapowiadają znaczące odejście od tak zwanego realistycznego/minimalistycznego ujęcia obecnie zwróconego ku liberalnej koncepcji demokracji” (Gaonkar 2007: 15). Toteż przywołany tekst Lomnita z tego zbioru kieruje się podobną logiką. Ale i inni autorzy przedstawiają propozycje, w których pokazują inwariantywność demokracji, jej prezentację w codziennych praktykach i bliskie powiązanie z kontekstem lokalnym, co w wielu przypadkach prowadzi do sformułowania alternatywnych jej ujęć. Na przykład ukazanie relacji klubu piłkarskiego, jego fanów i wpływu tego na wybory w Buenos Aires (Forment 2007) pozwala na umieszczenie w centrum wydarzeń ośrodka sportowego jako determinującego praktykę i dyskurs o demokracji. Dispush Chakrabarty pokazuje znaczenie protestów ulicznych i swego rodzaju polityki ulicy w Indiach. Analizuje historyczne uwarunkowania takich artykulacji praw, przedstawiając to także jako pewną alternatywę dla dyskursu liberalnej demokracji, która zresztą oddala i ogranicza ów głos ulicy. Funkcjonowanie masowych protestów nie jest do końca zrozumiałe i nie będzie, jeśli debata nad nimi będzie prowadzona w retoryce liberalnego ustalania tego, co demokratycznym jest, a co nie (Chakrabarty 2007). W podobnym kierunku zmierzają artykuły Manar Sharbagy i Lisy Wedeen. Ukazują one wypracowywanie pewnych ujęć demokracji w warunkach niedemokratycznych – pierwsza autorka w Jemenie, druga w Egipcie. Sharbagy uświadamia, jak Egipski Ruch na rzecz Przemian (znany jako Kefaya), mimo warunków, w jakich działa, i retoryki, jaką stosuje, wytwarza jednakowoż pewną alternatywę dla partii autorytatywnej w postaci cierpliwych i długoterminowych, opartych na masach i reformistycznych przekształceń demokratycznych (Sharbagy 2007). Wedeen wskazuje na oddolny proces organizacji demokracji, który dokonuje się podczas codzien-

nych praktyk w publicznych i półpublicznych miejscach. Wykazuje, że w ten sposób mamy do czynienia raczej z pewnym subiektywnym wytwarzaniem demokracji niż z wizją idealistyczną. To wszystko przedstawia przez pryzmat żucia *qāt* (rodzaj używki), które jest popularne w Jemenie i które dokonuje się w formie spotkań towarzyskich (Wedeen 2007). W ten sposób zresztą autorka opowiada się wyraźnie przeciw minimalistycznemu, wąskiemu rozumieniu demokracji, dostrzegając swoiste praktyki deliberatywne, które wytwarzają przestrzeń dla funkcjonowania tak rozumianych zachowań demokratycznych.

Julia Paley w swoim tekście z 2002 roku, postulującym antropologię demokracji, dostrzega ową zmienność znaczeń i użycie demokracji w kontekstach lokalnych, która staje się też głównym celem poszukiwań antropologicznych w tym zakresie. „Jeżeli obecność dyskursu demokracji – pisze – w różnych kontekstach lokalnych jest godna uwagi, podobnie znaczące są jego nieobecności, i antropologowie są rozsądni skupiając szczególną uwagę na miejscach, gdzie on wtapia się w inne dyskursy, lub gdzie wynurza się tylko powierzchownie. Użycie słowa ‘demokracja’ nie występuje nigdy samodzielnie, ani stale, ani w całości, jest raczej etnograficznie wyłaniającym się. Dlatego musimy zapytać: Czyj to jest termin? Jak jest wykorzystany w każdym konkretnym przypadku znaczenia? Gdzie ten termin powstaje, a gdzie nie? W tym kontekście antropologowie piszą na krawędziach dyskursu, obserwacji jego barier i granic, jego niestabilności i czasowych wahań, w miejscach, gdzie okazuje się bez związku z innym dyskursem, lub po prostu jest płynnie w inny włączany” (Paley 2002: 486).

Takie postawienie sprawy w istocie chce opierać rozumienie demokracji na innych forach, chce inaczej ustawić warunki debaty, postawić inne pytania. Badania etnograficzne prowadzone w relacjach z ludźmi w konkretnych odniesieniach lokalnych mogą pozwolić na ukształtowanie alternatywnych ujęć demokracji, niekonstruowanych przez formalną elitę i instytucje polityczne (Paley 2002: 469–472). Społeczności lokalne, ruchy społeczne, zbiorowe kontestacje, obiegowe dyskursy, marginalia, jednostki mogą zatem stać się przedmiotem analizy, która może prowadzić nas do zrozumienia tego, czym jest demokracja. Takie założenia przyświecały seminarium zorganizowanemu przez Paley w 2005 roku w Santa Fe, w któ-

rym wzięli udział: David Nugent, Carol Greenhouse, Kay Warren, Mukulika Banerjee, Jennifer Schirmer, Harry West i Akhil Gupta, a którego pokłosem była wydana w 2008 roku, zredagowana przez Julię Paley książka *Democracy: Anthropological Approaches*. Redaktorka we wstępie zaznacza, że zastosowane podejście „wymagało zrzekania się pojęć przyjętych z góry, co do tego, czym jest demokracja lub czym powinna być”, a to pozwalało na odejście od podstawowego i zamkniętego ujęcia, ku demokracji traktowanej jako konstrukcji otwartej, w ten sposób możliwym stało się zadanie nowych pytań. Zdaniem autorów: „Taka analityczna otwartość jest wkładem podejścia antropologicznego do demokracji” (Paley 2008: 4). W takim kontekście, co zresztą zostaje przedstawione w jednym z artykułów, demokracja liberalna staje się jedną z wielu (Nugent 2008). Choć może zajmować pozycję także dominującą, to jednak poszczególni aktorzy społeczni sami wybierają niejako określone elementy i nadają im wtórnie znaczenia własne z dostępnego im dyskursu dotyczącego demokracji. Może dokonywać się to nieświadomie i wówczas na taki proces może wskazać badacz, ale niektóre obserwacje pozwalają stwierdzić, że dzieje się to w pełni świadomie. Społeczności, ruchy, organizacje czy inne jeszcze podmioty konstruują demokrację, by jej z rozwagą użyć. „Ich wybieranie nazwy *demokracja* – jak komentuje Paley – wskazuje, że zastanowili się nad używaniem całościowo rozpowszechnionego dyskursu i stworzyli nową jego wersję z innym układem znaczeń mającym strategiczną korzyść w ich czasach” (2008: 6).

Pójście taką drogą odczytywania zróżnicowanych znaczeń demokracji nadawanych przez konkretnych aktorów i badanie wielorakich dyskursów nieoficjalnych stwarza możliwość dookreślenia demokracji poza dominującymi paradygmatami. „Niepowtarzalne koncepcje demokracji wyłaniające się wśród ludów podporządkowanych (*subaltern*), umożliwiające kontrast z powszechnymi normami pozwalają nam na myślenie poza dominującymi założeniami” (Paley 2008: 6).

Wydaje się jednak, że takie konceptualizacje w istocie nie do końca mogą się od owych założeń uwolnić. Antropologiczni praktycy i teoretycy odzwierciedlają bądź co bądź pewien kształt całościowego dyskursu o demokracji. Niektórzy bezpośrednio argumentują „za” lub w badanym materiale obserwują teoretyczne ujęcia

demokracji, odwołując się zresztą do nich. Nierzadko silnie opowiadając się przeciw dominującemu dyskursowi, jakoś definiowanej, demokracji liberalnej. Warto też wspomnieć o niezwyklej „elastyczności” dyskursu demokratycznego, który natychmiast wchłania wszelkie odmienności i podporządkowanych, wszelkie alternatywy chce dopuścić i uznać za swoje. Samo zatem działanie antropologów może być rozpatrywane jako zgoła demokratyczne, a oni mogą się stawać agentami swoistego poszerzonego rozumienia demokracji. Ich profesjonalne praktyki i wytwarzana wiedza antropologiczna same w sobie mogą stanowić emanację demokracji i pochodnych jej wartości. Nierzadko w tych koncepcjach pobrzmiewają skryte echa jakichś na nowo odkrywanych racjonalności czy nowego szlachetnego dzikiego, ukazywanych w świetle różnych form demokracji. Wszystko to służy ponownie wyznaczaniu dychotomii my–oni i przeglądaniu się w lustrze odmienności. Choć tego typu badania i prace są niezwykle interesujące oraz przynoszą potężny szczegółowy materiał empiryczny, to jednak nie wydaje się nam, że przełamują one tradycyjne antropologiczne aporie.

Wiele z tekstów, wskazując na alternatywne formy organizowania demokracji, zmienne jej znaczenia i najprzeróżniejsze konteksty lokalne, w istocie zostaje wymierzonych przeciw jakiemuś globalnemu rozumieniu demokracji, powtórzmy, przeważnie wiążanemu z demokracją liberalną. Co ciekawe i warte zaznaczenia, w ten sposób antropologia sama raczej przyczynia się do stworzenia „wroga” i ukonstytuowania globalnej siły i hierarchizacji niż do rozmontowania tego układu. Sprawdza się tym samym myśl Michela Foucalta, że sprzeciw potwierdza władzę. Antropologiczne zaś badania alternatywnych demokracji realizują po części stary paradygmat nagłośnienia dyskursów nieobecnych, niemych, niepiśmionych, podrzędnych, innych.

Większość prac również w jakiś sposób wpisuje się tym samym w debatę prowadzoną na gruncie teorii demokracji, ukazując ją na szczegółowym antropologicznym poziomie i w kulturowym kontekście. W pewnym stopniu taką logiką była podyktowana publikacja *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States*, opierająca się na przykładach pochodzących ze Stanów Zjednoczonych i z Hiszpanii (*Democracy and Ethnography...* 1998). Praca ta pokazywała, jak dyskurs liberalny odciska swe piętno choćby

w obszarze pedagogiki, mediów, administracji publicznej, prawie, medycynie czy społecznej organizacji akademickiej praktyki (Greenhouse, Greenwood 1998: 5). Jak determinuje, produkuje wiedzę o życiu obywateli. Poszczególne artykuły penetrują owe obszary, pokazując, jak dyskurs liberalny „zagęszcza” się w tych sferach i codziennych praktykach, jak w tym demokratycznym kontekście wytwarzane są różnorodność i tożsamość (*diversity, identity*), rozumiane w esencjalistyczny sposób. „Centralną tezę tej pracy jest to, że demokracja liberalna i etnografia są powiązane w kulturowych praktykach” (Greenhouse, Greenwood 1998: 2). Przedmiotem zainteresowania staje się zatem to, jak aktywiści, politycy, administracja państwowa, ale też i dyscypliny akademickie uczestniczą w budowaniu demokracji liberalnej. Celem namysłu w zderzeniu z dyskursem oficjalnym stają się na przykład praktyki profesjonalne, takie jak: szkolnictwo (Mertz 1998), praktyka kliniczna (Comelles 1998), oddziaływanie folkloru i kultury popularnej (Velasco 1998). Badacze przyglądają się debatom toczonym w zakresie prawa (Sarat, Berkowitz 1998), konstytucyjnych rozstrzygnięć (Pedro 1998) czy rozpraw Kongresu dotyczących imigrantów (Chock 1998). Autorzy odwołują się do dyskursu oficjalnego, ukazując, jak działa, jednocześnie podejmują wysiłek, by wskazać, że nie może on monopolizować znaczeń i identyfikacji, że te mogą wystąpić w badanych dyskursach nieoficjalnych. Taka perspektywa antropologiczna daje nadzieję i jest obroną różnicy jako takiej, zastępującej esencjalistycznie wyznaczaną różnicę i tożsamość w dyskursie oficjalnym demokracji liberalnej. „Ta książka bierze w obronę różnicę (*difference*) jako centrum demokratycznego życia” (Greenhouse, Greenwood 1998: 2).

Prace antropologiczne ukazują liczne niuanse i rozpatrują wiele elementów, przyczyniając się być może do podważenia ujednoliconego myślenia o demokracji. Jednocześnie wpisują się w dyskusję i krytykę tejże, pozwalającą odczytywać się linearnie do problematyki funkcjonującej na gruncie teorii polityki. W powyższym przypadku choćby w kontekście różnicy. Docenienie tej pozwala na ukazanie modyfikacji demokracji w odmiennych rodzimych tradycjach, dowartościowanie ich oraz ich konceptualizacji i praktyk, zamiast odrzucenia opartego na jakichś obiektywnie wyznaczanych kryteriach rozstrzygających o tym, co jest demokratyczne, a co nie. Lokalne rozwiązania, instytucje, czarownictwo, tradycyjne wodzo-

stwo, udział wojska, socjalistyczne „pozostałości” itp. nie muszą przy takim podejściu stanowić przeszkody dla wprowadzania czy funkcjonowania demokracji, lecz mogą raczej świadczyć o odmienności i alternatywności ujęć.

Jacek Pawlik – poddający analizie przypadki czarownictwa w takich krajach afrykańskich, jak: Benin, Togo, Niger, Kamerun, Republika Południowej Afryki – pokazuje, jak funkcjonują one w relacjach władzy i jak są wykorzystywane w sporach demokratycznych i wyborach politycznych. „Elity nigdy nie zrezygnują w całości z dyskursu o czarownictwie – sugeruje autor – ponieważ dostarcza ono, jako pewnego rodzaju metakosmologia, dostosowanych do nowych sytuacji wyjaśnień i uzasadnień zmieniających się układów społeczno-politycznych” (Pawlik 2007: 204). Toteż znikające dzieci w Togo w 1991 roku, zmienna polityka Mathieu Kérékou w Beninie, nierówności ekonomiczne pomiędzy Nigrem a Nigerią, manipulacje dyskursem o czarownictwie, negowanie go i karanie, a zarazem wykorzystywanie w Kamerunie, zróżnicowanie i wzrost nierówności wśród ludności uciskanej po zniesieniu apartheidu w RPA – to wszystko może być uzasadniane, tłumaczone przez czarownictwo i może przyczyniać się do jego wzrostu w warunkach demokratycznych. Ono także służy do zwalczania polityków opozycyjnych i mobilizowania wyborców, co zasadniczo warunkuje lokalny kształt samej procedury wyborczej. „Czarownictwo jest również środkiem władzy: albo wzmacnia jej przymus i/lub chroni ją przed przeciwnikami politycznymi, albo pozwala na rzeczywiste przeniesienie na oskarżonego lub podejrzanego resentymentów zagrażających władzy lokalnej. Jest ono kodem używanym podczas starć politycznych, który dostarcza silnych argumentów ideologii politycznej, na której opiera się władza w społecznościach klanowych” (Pawlik 2007: 196–197).

Tak potraktowane czarownictwo, które czerpie swą siłę z tradycji, wpisuje się w terażniejszość, „proponuje swoistą kosmologię na usługach zmieniającego się światopoglądu” (Pawlik 2007: 196). Samo wpisuje się i modyfikuje demokrację do lokalnego idiomu, w pewnym sensie też jego potencjał stanowi krytykę innych demokratycznych wizji, przejawiającą się w owych praktykach czarownictwa. „Ze względu na zdolność adaptacji czarownictwo staje się użytecznym narzędziem wyjaśniania współczesnej rzeczywistości, która włącza-

jąc państwa narodowe w sieć relacji globalnych, przekracza granice społeczności lokalnych i tworzy nowe systemy wyobrażeń, znaczeń, wartości. W tym kontekście czarownictwo można rozumieć jako wyrażoną z punktu widzenia społeczności lokalnej krytykę nowoczesności, kapitalizmu i globalizacji oraz z natury problematycznych stosunków produkcji, które im towarzyszą” (Pawlik 2007: 195).

Dotyczy to oczywiście, jak widzimy, i samej demokracji, a wewnętrzne, lokalne rozstrzygnięcia decydują o jej kształcie i odnoszą ją do ewentualnych innych rozwiązań, które są na jej gruncie bezpośrednio lub w rytualnych praktykach krytykowane. Proces ten dotyka w takim samym stopniu elity intelektualne, przywódców, polityków, jak wszystkich zwykłych ludzi, którzy w codziennych praktykach wcielają te same treści, możliwe do wyczytania w obszarze dyskursów oficjalnych.

Podobnie jest rozpatrywane wodzostwo, które także przysparza analogicznych problemów, wskazujących na napięcia i grę w obrębie tego, co tradycyjne i nowoczesne. Tym samym jest włączone w użycia demokratyczne. Tu również wodzostwo może być traktowane jako „hamulcowy” demokracji lub jako specyficzne rozwiązanie lokalne podkreślające jej wartość. Paley w tym kontekście przywołuje Maxwella Owusu, antropologa, który uczestniczył w tworzeniu modelu i pisaniu konstytucji Ghany, przyczyniającego się do budowania oddolnej demokracji uczestniczącej, opartej na systemach wodzostwa, które „mimo jego nieodłącznej nierówności społecznej, ucieleśniają cnoty i wartości odpowiedzialności, służby, uczciwości; tradycji woluntaryzmu, samopomocy; i ducha, który wychwala poświęcenie i całkowite zobowiązanie do zaangażowania wszystkich członków wspólnoty w formowanie i wdrażanie polityki ku wspólnemu dobru” (Owusu 1995: 158 za Paley 2002: 474).

Paley jednakowoż wskazuje badania i prace, które podkreślają przeszkody tradycyjnego wodzostwa na drodze do demokracji, ewentualne niemożliwości jego pogodzenia z demokracją, ale i także ukazujące je jako lokalną wartość służącą demokracji czy postrzegające dziedzictwo kolonializmu jako utrudniające jej rozwinięcie (Paley 2002: 474–475). Widzimy zatem, że przyjęte założenia i perswazyjne – w istocie cele – determinują zarówno kształt konkretnych demokratycznych wyobrażeń, jak i ich konceptualizacji antropologicznych. Co ciekawe, wielokrotnie, gdy będziemy mieli do

czynienia z procesem demokratyzacji i jego jakimkolwiek wyznaczeniem, napotkamy napięcia między tym, co kiedyś, a teraz. Przechodzenie od socjalizmu do demokracji, np. w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, czy od dyktatur wojskowych do demokracji, w Europie, Afryce czy Ameryce Południowej, wskaże na wiele tego typu problemów. Analizy opierające się na tych przejściach będą rozбивać się na problemach ciągłości i zmiany, przenikania się starego i nowego porządku. Krytycznie nastawieni antropolodzy zakwestionują na ogół rozdzielenie tego i zanegują paradygmat transformacyjny. To zresztą pozwoli na obalenie teleologicznych ujęć i na wyznaczenie wizji alternatywnych. To, co „stare”, może okazać się odpowiednie do „nowych” warunków i nie musi być negowane. To zaś, co „nowe”, wydaje się często przylegać do tego, co „stare” – zdają się dowodzić powyższe przykłady. Demokracja zaś jest tym bardziej znów wyznaczana przez odniesienie lokalne i sprowadzana do kontekstu społeczno-kulturowego, który modyfikuje jej znaczenie i wyznacza inne typy praktyk. Idiomy lokalne, takie jak: czarownictwo, wodzostwo, udział wojska, socjalistyczne „przeżytki” itp., mogą być niezrozumiałe i stanowić rozwiązania niedemokratyczne, gdy nie spojrzymy na nie w perspektywie lokalnej czy bez podejścia antropologicznego. Niemniej warto zauważyć, że ów kontekst lokalny nie jest też jednolity, co staramy się od początku pokazać, i że zamieszkujący lokalne światy sami używają różnego typu strategii, odwołując się do różnego typu ujęć. To chyba także winno być uwzględnione w tu i ówdzie proponowanym podejściu antropologicznym. Warto też zaznaczyć, że w kontekstach lokalnych demokracja jest przez wielu wiązana z tym, co im przyniosła. Zatem nie należy się dziwić na przykład negatywnym opiniom lokalnych recenzentów zebranych przez Malewską-Szałygin w jej badaniach na Mazurach czy w nowotarskich wsiach (Malewska-Szałygin 2002; 2008). Podobną zależność dostrzega Harry West, pokazując wycofanie się państwa z sektora publicznego i brak wsparcia dla wsi w Mozambiku, które skutkuje brakiem książek w szkołach i zaopatrzenia w przychodniach medycznych (West 2008). W takiej sytuacji siłą rzeczy demokracja jest określana w relacji tego, co było, i tego, co jest. W tym przypadku relacji socjalizmu, który zapewniał pewne bezpieczeństwo socjalne na wsiach i demokracji, która tego nie robi. Czasem więc konstrukty teoretyczne bliskie są codziennym prakty-

kom i lokalnym „potocznym” wypowiedziom. I choć można zane-gować naukowy, teoretyczny paradygmat transformacyjny, uproszc-zony do schematu „przed–po”, to trudniej to czasem zrobić z wyobrażeniami lokalnymi, które przybierają kształt mitów spo-łecznych i stają się elementami „autentycznych” przekonań.

Niezrozumienie wewnętrznych mechanizmów funkcjonowania demokracji na różnych rodzimych gruntach w zderzeniu z pewnym oficjalnym czy też globalnym dyskursem rodzi swoiste konflikty w kontakcie z organizacjami pozarządowymi i międzynarodowymi, które – zdaniem wielu antropologów – przyczyniają się do upo-wszeczniania uniwersalistycznie pojmowanej demokracji. Organi-zacje te niejednokrotnie wykorzystują występujące problemy i zagrożenia do – świadomego bądź nie – propagowania dyskursu demokracji liberalnej. Dotyczy to także instytucji międzyna-rodowych kontrolujących przebieg wyborów i zgodność procedur z pewnym z góry wyznaczonym modelem. Refleksje antropolo-giczne nierzadko chcą być opozycyjne w stosunku do tych oficjal-nych i ideologicznych instytucji. „Zagraniczni decydenci i ci wciąż-gnięci do działania na rzecz demokracji w międzynarodowej skali określają cechy niezbędne dla systemu politycznego, by opatrzyć go etykietą demokracji i stosować te kryteria w krajach na całym świe-cie. Oni twierdzą, że programy i systemy polityczne mogą być powtarzane w znacznie różnych okolicznościach, na przykład przez wdrażanie promujących demokrację projektów w jednym regionie, a następnie użycie tak zdobytej wiedzy do rozwinięcia jej w innych” (Paley 2008: 4).

Oczywiście w takim momencie drogi antropologii (nastawionej na poszukiwanie i dowartościowanie lokalnych ujęć demokracji) i organizacji międzynarodowych (promujących tak uniwersali-styczne projekty) się rozchodzą. Sprawa nie jest jednak tak prosta, działania instytucji międzynarodowych mogą być szkodliwe, a nawet cyniczne, mogą być podyktowane chęcią zysku. Mogą też, wycho-dząc ze szlachetnych pobudek, przez wdrażanie projektów uniwer-salistycznych wyrządzać szkodę lub po prostu trafiać na niepodatny grunt, przez co wysiłki są marnotrawione. Nierzadko jednak współ-czesne projekty rozwojowe chcą już uwzględniać kontekst lokalny i specyfikę, co nie znaczy, że nie wiąże się to znów z licznymi pro-blemami (zob. Herzfeld 2004: 217–239).

Logikę liberalnych globalnych instytucji, która wydaje się cyniczną grą, pokazuje Jean Comaroff na przykładzie AIDS w Południowej Afryce. Choroba staje się polem działania rządowych, pozarządowych agencji i koncernów wykorzystujących retorykę stanu wyjątkowego. Mimo że te działania mogą być prowadzone przez instytucje propagujące demokrację, w istocie ich aktywność jest zgoła niedemokratyczna. Służy zresztą temu właśnie utrzymywanie przekonania o zagrożeniu życia i stanie wyjątkowym. Z kolei reakcje ludności, w którą wymierzona jest ta polityka, mogą zostać potraktowane jako praktyki antyhegemoniczne i na swój sposób demokratyczne, które jako takie przeciwstawiają się pozornie demokratycznej logice globalno-liberalnego porządku wiążanego z kapitalizmem (Comaroff 2007). Wiele jednak współczesnych organizacji międzynarodowych chce również być uwrażliwionych na kontekst lokalny. Materia ta jest jednak na tyle złożona i jak pokazywaliśmy, dyskurs lokalny bardzo często nie jest dosłownie lokalny, lecz angażuje również strategie globalne. To, co tradycyjne, nawet jeśli takie jest, bywa zaangażowane do toczonych obecnie gier i prezentowania interesów własnych. Dlatego: „Te i inne rozbieżności pokazują ironie i niezamierzone konsekwencje agencji międzynarodowych mieszających koncepcje kulturowych różnic z uniwersalizującymi demokratycznymi projektami” (Paley 2002: 475).

Powyższa kwestia bezpośrednio dotyka problematyki transnarodowego charakteru współczesnych demokracji i ich obywateli. Jak wobec działających organizacji międzynarodowych, globalnie krążących dyskursów, nowych kanałów komunikacji, partycypacji państw i pojedynczych osób w międzynarodowym porządku i przepływach konceptualizować demokracje i ich lokalności? To wszystko ma przecież niemały wpływ na ujmowanie demokracji w wymiarze społeczno-kulturowym, w tym i jednostkowym, przyczyniając się do gmatwania tradycyjnych spojrzeń. Tę problematykę podejmują antropologowie, zastanawiając się, jak winna być pisana antropologia w sytuacji wielości usytuowań (Marcus 1995), jakie są relacje między lokalnością a globalnością (Kearney 1995), jak na nowo trzeba prze-myśleć kwestie lokalności i wyznaczonej przestrzeni, jak konceptualizować tożsamość i hybrydyczność (Gupta, Ferguson 2004; Malkki 1992) i jakie wreszcie znaczenie w tym wszystkim mają polityczne formy transnarodowe, także w kontekście demokracji (*The Making*

of *Social Movements...* 1992). Niekiedy problematyka antropologiczna i sama antropologia na swój sposób odzwierciedlają tendencje demokratyczne. Tym niemniej z tych względów Paley w przedmowie do redagowanej książki, która ma ujmować demokrację w perspektywie antropologicznej, postuluje: „Badanie demokracji może zatem wymagać radzenia sobie z eklektycznym wachlarzem sytuacji, wliczając w to między innymi międzynarodowe nadzorujące systemy, społeczności wirtualne, polityki koalicyjne i fundusze międzynarodowe. Ostatecznie, studia te muszą przekraczać powszechnie przyjęty podział między kategoriami »krajowy« i »międzynarodowy«, by osadzić zjawiska odmiennych porządków i skal we wzajemnych relacjach i unaocznic ich zależności” (2008: 17).

Toteż antropolodzy podejmują takie wysiłki, badając między innymi międzynarodowe oraz pozarządowe organizacje i ich struktury, ukazując, jak w ich obszarze wytwarzają się znaczenia i polityki dotyczące również demokracji. Owa transnarodowość może być także ukazana na poziomie jednostki, co w interesujący sposób robi Kimberley Coles, rozpoczynając swoje rozważania dotyczące powyższych kwestii od zarysowania sylwetki mężczyzny, który jest zaangażowany w działalność organizacji międzynarodowych, między innymi kontrolującymi przebieg wyborów, w różnych miejscach i przez instytucje różnego stopnia (Coles 2008).

Nie należy jednak zapominać, że organizacje pozarządowe czy międzynarodowe fora nie tylko wytwarzają ową kondycję transnacyjną, ale są jednocześnie często areną prezentowania partykularnych, narodowych, etnicznych interesów, a niejednokrotnie dopiero w ich ramach takie interesy są zwerbalizowane i stają się elementami negocjacji. Co ciekawe, transnacyjne ujęcie demokracji jest jednocześnie płaszczyzną unifikującą podmioty demokratycznej gry – gdyż przystępują one do pewnych praktycznych i semantycznych ustaleń, które wynikają z wzajemnego porozumienia i przyjmowania pewnych reguł – jak i płaszczyzną różnicowania, powstającą w wyniku niezgodności co do pewnych zasad i konieczności ich wyartykułowania w ramach tejsze demokratycznej gry. To napięcie wydaje się nieusuwalne.

Społeczne ruchy – domagające się praw w zakresie równości, wolności, a także możliwości uwzględniania różnicy płci, rasy, etnosu – czy ugrupowania environmentalistyczne również krzyżują

proste odniesienia krajowe, lokalne, międzynarodowe. Wytwarzają też swoje znaczenia i prezentują własne interesy. Uwzględniają nierzadko przy tym potrzeby społeczności lokalnych, o które się upominają. Antropolodzy śledzą dziś z uwagą praktyki i dyskursy tych ruchów, aspekty płciowe oraz etniczne w konkretnych warunkach kulturowych, wskazując na złożoność problematyki. W tych sporach zaś są także wyznaczane rozumienia demokracji, które są przez antropologów rekonstruowane i poddawane krytyce.

Niezwykle skomplikowaną sytuację w badaniach dotyczących ruchów environmentalistycznych przedstawia Peter Brosius. Dokonuje on próby pewnego bilansu tendencji badawczych w antropologii i związanych z tym problemów. Wskazuje, że nowe tego typu ruchy działają w nowej zglobalizowanej politycznej przestrzeni i podważają rolę instytucji o ustalonej pozycji, rekonfigurując zastane struktury dominacji. Całościowy nowy dyskursywny reżim powstaje w relacjach pomiędzy naturą, państwem, ruchami społecznymi, jednostkami i instytucjami (Brosius 1999: 277). Analizując cele, historię i instytucjonalizację antropologicznego zainteresowania environmentalizmem, Brosius przedstawia liczne zagadnienia, które wiążą się z podjętymi przez nas kwestiami. Pokazuje, jak społeczności lokalne były esencjalizowane i odczytywane w romantycznym kluczu zgodności z naturą, następnie jak przejmują elementy międzynarodowego środowiskowego dyskursu i jak te elementy stają się ich strategiami. To wszystko znów, co zaznacza autor, wymaga krytycznego komentarza. Trendy związane z tego typu badaniami to „utrzymywanie krytyki romantycznych, esencjalistycznych wyobrażeń, wyrażanie sprzeciwu i zainteresowanie globalizacją i transnacionalnością owych ruchów i dyskursów” (Brosius 1999: 280). Wiele z tych analiz ujawnia, że w istocie środowisko służy wprowadzaniu i utrzymywaniu nierówności, a nawet wytwarzanie „związków naturalnych” między lokalnymi ludami a środowiskiem, które jest efektem historycznie wypracowanego esencjalizmu, utrzymuje zachowanie teje nierówności. Studia nad environmentalizmem, które Brosius analizuje w tym kontekście, łączą się zatem także z takimi zagadnieniami, jak: autochtoniczne prawa, sprawiedliwość społeczna, *gender*, rozwój (Brosius 1999: 284).

Pytanie o to, w jakim zakresie mają być rozstrzygane kwestie związane ze środowiskiem w demokracjach, ulega zatem zasadni-

czemu skomplikowaniu. Włączenie aspektów environmentalistycznych, w tym praw zwierząt, w dyskurs ruchów społecznych, organizacji pozarządowych, instytucji międzynarodowych generuje określone rozstrzygnięcia; te zaś w niełatwy sposób muszą być łączone z uwzględnieniem lokalnych tradycji i podejść, które – jak napisaliśmy – także strategicznie wykorzystują owe dyskursy. Część ruchów domagających się respektowania praw środowiska neguje porządek neoliberalny, upatrując w nim przyczyn degradacji przyrody. Jednakże pojawiają się i idee, które uznają, że najlepiej tego typu problemom mogą zaradzić tendencje wolnorynkowe, w rodzaju sprzedaży praw do emisji spalin itp. To wszystko znów rozgrywa się przez pryzmat różnych ujęć demokracji. Co zresztą zmierza do lansowania odmiennych jej koncepcji, np. przedstawicielskiej czy też bezpośredniej.

Projekty dotyczące wielokulturowości i multikulturalizmu odsłaniają przed nami podobne problemy i również dotyczą formowanych i postulowanych wizji demokracji. Uwzględniają one prawa mniejszości, etnosów i różnego rodzaju wspólnot, które mają być zagwarantowane we współczesnych demokracjach. Terence Turner w swoim krytycznym tekście *Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?* przedstawia projekt multikulturalizmu krytycznego, który podważa zasadnicze ustalenia multikulturalizmu różnicy. Autor uznaje, że tradycyjnie widziana wielokulturowość w istocie ujawniała tendencję do bycia polityką tożsamości, która łączyła się z tożsamością etniczną, wyznaczaną zresztą znów w esencjalizujących kategoriach. Taka wielokulturowość wraz z całościowymi określeniami danych grup etnicznych stała się elementem polityki owych grup i rozgrywania rozmaitych interesów. Taka polityka różnicy opiera się, zdaniem Turnera, na błędnych założeniach co do samego pojęcia kultury, które unieruchamiając ją i esencjalizując, ustanawia takż paradygmat wielokulturowości, następnie pozwalający na separowanie owych odrębnych kultur (Turner 1993). Te zaś wykorzystują tego typu konstrukcje, rozgrywając je w grze politycznej, jakkolwiek takie ustalenia mogą służyć znów utrzymywaniu nierówności i hegemonicznych relacji władzy.

Na analogiczny problem wskazał James Clifford w tekście, w którym przygląda się procesom toczonym w sprawie o posiadanie ziemi

wnoszonym przez plemiona indiańskie w sądach USA. Pokazuje on, jak w dyskursie sądowym tożsamość mieszkańców Mashpee musiała zostać zesencjalizowana i dookreślona, by prawa do ziemi mogły być uwzględnione. Owego uchwycenia „kultury” dokonywali wszyscy aktorzy rozprawy sądowej, włącznie z samymi Indianami. W procesie zagwarantowania demokratycznych praw rdzennym mieszkańcom, włączania ich w demokratyczną grę dochodziło zatem do różnicowania etnicznego opartego na tego typu modelu wielokulturowym, w którym należało udowodnić, że przynależy się do konkretnej kultury, różniącej się od innej. Tymczasem Clifford konstatuje: „Okazało się, że kultura nie ma żadnych zasadniczych rysów. Ani język, ani religia, ziemia, gospodarka, ani żadna instytucja czy zwyczaj nie zostały uznane za niezbędne. Kultura wydawała się być przypadkową mieszaniną elementów. Czasami pojęcie polegało głównie na wprowadzeniu rozróżnienia: integralność kulturowa zawierała w sobie rozpoznawalne granice; wymagała zwykłej zgody grupy i jej sąsiadów na znaczącą różnicę, rozróżnienie my—oni. Ale co w przypadku, gdy owa różnica była akceptowana w pewnych sytuacjach, a w innych jej przeczesano? I co wtedy, gdy każdy element kulturowego melanżu był połączony lub zapożyczony ze źródeł zewnętrznych?” (2000: 347). Elizabeth Povinelli, analizując zbliżone formalnoprawne aspekty i funkcjonowanie Aborygenów na północno-zachodnim wybrzeżu Australii, gdzie podjęto próbę regulowania prawa do rodzimych gruntów, pokazuje, jak prowadzona polityka wielokulturowa, chcąc zadośćuczynić i naprawić błędy kolonializmu, w istocie dalej podtrzymuje logikę i zasady dyskryminacji. Multikulturalizm zaś wymierzony w porządek neoliberalny *de facto* utwierdza go, zamiast nim wstrząsać (Povinelli 2002: 5–7).

Terence Turner, poddając krytyce tego typu praktyki i także sposób konceptualizowania kultury, woli widzieć raczej wielokulturowość ujmowaną dynamicznie, interaktywnie, na skrzyżowaniu działania wielu podmiotów, co znosi tradycyjne podejście multikulturalizmu przez nowy multikulturalizm krytyczny. Antropologia zaś jako dyscyplina musi zaoferować taki multikulturalizm na poziomie pomysłów i idei (Turner 1993: 420). W ten sposób Turner zwolenników wielokulturowości, komunitarian i innych krytyków neoliberalnie rozumianej demokracji, esencjalizujących wspólnoty

w zamknięte całości, które służą artykulacji interesów zbiorowych, pozbawia niejako na ich własnym gruncie praw do aspiracji demokratycznych. Sam zresztą zaznacza, że dopiero przyjęcie postulowanej przez niego perspektywy teoretycznej może stanowić „podstawę dla tworzenia konstruktywnego i istotnego wkładu w krytyczny multikulturowy program dla demokratycznej kultury” (Turner 1993: 423). Michał Buchowski, analizując powyższe *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*, omawiając je także w kontekście Polski i Europy Środkowej, podąża tropem wyznaczonym przez Turnera, by w podsumowaniu wyrazić także swoje stanowisko: „Postuluję, aby antropologiczne rozumienie kultury przybrało postać, która pozwala na operowanie w teorii i praktyce multikulturalizmem krytycznym. Otwiera on drogę do pluralizmu kulturowego – emancypacji jednostek i grup dowolnie kształtujących swe tożsamości i kultury w demokratycznie urządzonej społeczności” (2008: 44).

Tradycyjny zatem multikulturalizm dowartościowywał demokrację w oparciu o różnicę wielu kultur, których interesy winny być swobodnie wyrażane i gwarantowane na zasadach ich równości. Krytykował zaś demokrację jako neoliberalny projekt oparty na fałszywej zasadzie reprezentacji, koncepcji jednostki i maskujący funkcjonujące nierówności. Krytyczny multikulturalizm wskazuje na praktyki niedemokratyczne w obszarze projektów tak tradycyjnie pojmujących wielokulturowość, które w istocie sprowadzają się do działań i rozwiązań niedemokratycznych i ujmuje inaczej multikulturalizm, który ma z kolei być także wartościowym wkładem w demokratyczną kulturę. Cóż jednak z tego, gdy ten na powrót może zostać zaatakowany przez koncepcje multikulturalizmu tradycyjnego, za te same zresztą przewinienia.

Společne ruchy, organizacje, instytucje uczestniczą w tym sporze, wytwarzając różne rozumienia demokracji i różne jej krytyki w oparciu o zmienne znaczenia. Jak jednak widzimy, i antropologowie nie są oddaleni od tego sporu. Zakładane koncepcje, choćby pojęcie kultury, czy teoretyczne rozstrzygnięcia wpływają na ich ujęcia demokracji i uprawianą krytykę.

Analogiczne problemy odnajdziemy w dyskusjach dotyczących kwestii płci i krytyce feministycznej. Badania antropologiczne przywołują liczne przykłady upłciowienia obywatelstwa i łączonych

z tym nierówności w ramach systemów demokratycznych. Przechodzenie do demokracji wiąże się z przekształcaniem relacji płci i zmianami w sferze publicznej i prywatnej, co w interesujący sposób pokazuje Frances Pine na przykładzie Podhala (2007). Kontekst „przebudowy państwa, która ma wpływ na relacje między płciami i w trakcie, której świadomie przejmuję się pojęcie płci jako kategorii poddającej się eksperckiej interwencji i jednocześnie ją porządkującej” (Chivens 2007: 175) poddaje refleksji i badaniom Thomas Chivens, który obserwuje w Polsce i Stanach Zjednoczonych modele rozwiązywania problemów przemocy domowej i zawartych w nich odniesień do płci, protestując jednocześnie przeciw prostemu przeszczepianiu rozwiązań z jednego kontekstu do drugiego, które w istocie skrywa „hierarchiczne wyobrażenia przestrzenne”. Chivens na bazie swoich badań stwierdza, że „dyskursy płci i te, które płci dotyczą, podobnie jak dyskursy o prawach człowieka, państwie i demokracji, nie przekazują jednorodnych ‘idei’ ani nie zajmują się stabilnymi ‘rzeczami’, które są przenoszone z jednego kontekstu w drugi” (2007: 186). Są one natomiast używane na wiele sposobów, odzwierciedlając interesy rozmaitych graczy i zanurzając się w zmaganiach lokalnych, a zarazem ponadlokalnych.

Domaganie się praw kobiet i równorzędnych relacji płci na gruncie wielu ruchów, organizacji różnego stopnia znów będzie odzwierciedlać różne podejścia i koncepcje samej demokracji oraz będzie ją w różnoraki sposób rozgrywać. W tym kontekście niezwykle wartościowe są rozważania Pniny Werbner dotyczące upolitycznionego macierzyństwa i feminizacji obywatelstwa, które odsłaniają zasadnicze napięcia w kwestii demokracji i udziału w niej feministycznego zróżnicowanego dyskursu (2007).

Zasadniczo upraszczając sprawę, feministyczne ruchy w przywoływanym kontekście można by podzielić na takie, które domagają się uznania praw kobiet w demokracjach, kobiecość ta zaś może być rozumiana nawet w tradycyjny sposób, jako np. opiekuńczość, współczucie itp., co ma właśnie miejsce w upolitycznionym macierzyństwie i feminizacji obywatelstwa. Ruchy podkreślające różnicę, opozycję między płciami i domagającymi się jej uwzględnienia, co może w praktyce prowadzić do forsowania systemów parytetów w życiu publicznym i domagania się respektowania określonych praw kobiet, podobnie jak w modelu wielokulturowości. I wreszcie

ruchy kwestionujące esencjalizację płci, przypisującą dany zestaw cech do kategorii płciowych. Różne ujęcia znów będą forsować różne modele demokracji i na gruncie respektowania danych wartości będą kwestionować inne.

Tekst Werbner jest o tyle jednak ciekawy, gdyż pokazuje ona, że te dyskursy zachodzą na siebie, a jedne rozwiązania i postulaty torują drogę innym. To sprawia, że łatwe podziały znów gmatwiają się, a strategiczne dyskursy i praktyczne posunięcia prowadzą do konsekwencji, które trudno przewidzieć. Czasami też różne strategie o odmiennych zapatrywaniach prowadzą do zbliżonych efektów. Werbner odrzuca oskarżenia wobec dobroczynnych organizacji kobiecych i ruchów macierzyńskich o „udział w zмовie podtrzymującej istnienie kapitalizmu i opresji patriarchalnej”. W zamian pokazuje szczegółowo, jak tego typu ruchy prowadziły w perspektywie historycznej i obecnie w wielu kontekstach lokalnych do zwiększenia uczestnictwa kobiet w sferze publicznej i uzyskania praw, które przyczyniają się do podważania form władzy i dominacji.

Tego typu poszukiwania dotyczą samej dziedziny antropologii, która staje się polem i przedmiotem takich rozważań, a także konfliktów i sporów o wymiarze politycznym. Dobitnie świadczy o tym choćby tom *Women Writing Culture* zredagowany przez Ruth Behar i Deborah Gordon (*Women Writing Culture...* 1995), nawiązujący tytułem do klasycznej już pozycji *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (*Writing Culture...* 1986) oraz noszący ten sam tytuł, co wydana w tym samym roku książka pod redakcją Gary'ego A. Olsona i Elizabeth Hirsh (*Women Writing...* 1995). Pracę tę możemy odczytać jako oskarżenie antropologii o utrzymywanie hierarchii i autorytetów związanych z nierówną relacją płci w profesjonalnym środowisku antropologów, a tym samym w kulturze (por. Kuligowski 2007: 199–204). Kwestie te zresztą są także podejmowane przez nielicznych rodzimych antropologów w odniesieniu do polskiego kontekstu dyscypliny (Kuligowski 2006; Baer 2006) czy stają się nawet metodologicznymi wyznacznikami prowadzonych badań (Baer 2003; Kuźma 2008).

Problematyka obecna w zainteresowaniach płcią, wielokulturowością, environmentalizmem odsyła nas bezpośrednio do zagadnienia uczestnictwa i reprezentacji w demokracji, które bywa krytykowane jako niewystarczalne i maskujące w istocie rozmaite interesy.

Alternatywne wyznaczanie innych rozwiązań, które przywoływaliśmy, stanowi często podstawę takiej krytyki i wykazywania pewnego deficytu w obrębie demokracji opartej na modelu minimalistycznym i liberalnym, które ostatecznie prowadzi do politycznych wyborów przeprowadzanych w proporcjonalny lub większościowy sposób. Taka zaś krytyka znów dowartościowuje i poszukuje innych rozstrzygnięć, które wskazywałyby na rozwiązania zwiększające partycypację.

Oczywiście nie chodzi tu tylko o obserwowaną zresztą przez antropologów procedurę wyborczą, która w lokalnych odmianach nierzadko sprowadza się do manipulacji, zamieniając ją w farsę. Celem zaś takich wyborów jest jedynie legitymizacja w oczach społeczności międzynarodowej i ewentualnie części obywateli, która ma przynieść określone profity, wynikające z przynależności do kręgu państw demokratycznych. Chodzi raczej o reprezentację jako taką, nawet w formie, która jest akceptowana i przyjmowana za oczywistą przez społeczności wielu demokratycznych państw zachodnich.

Obywatele na ogół nie poddają refleksji zasad wyłaniania reprezentacji politycznej, uznając ją za autentyczną lub negując ją w „potocznych” wypowiedziach jako niereprezentatywną. W niej samej jednak tkwi pewna magiczna formuła niemal w stylu Frazera⁵, na mocy której wyłanianie przedstawicieli w odpowiedniej procedurze stają się „reprezentacją” obywateli, ludu, narodu. Na zasadzie współcześnie konceptualizowanych formuł styczności i podobieństwa światopoglądów, interesów czy nawet familiarnych zażyłości generowanych w trakcie wyborczych kampanii. Procedury wyborcze, poczynając od formowanego systemu partyjnego, po sposoby wyznaczania okręgów, precyzowania reguł głosowania (system większościowy, większości bezwzględnej, proporcjonalny) i przeliczania głosów według metod, które przybierają kształt skomplikowanych wzorów matematycznych i naszą nazwy ich twórców (metody największych średnich: d’Hondta, Sainte-Laguë; najwięk-

⁵ Odwołuję się tutaj oczywiście do koncepcji „magii sympatycznej” z jej prawami podobieństwa i styczności (Frazer 1978: 38–68).

szych reszt: Hare'a, Hagenbacha-Bischoffa, Imperiali, Droopa)⁶, po sposoby wyłaniania wewnątrzpartyjnych i parlamentarnych liderów, a nawet sposoby zasiadania w parlamentach – w sposób zasadniczy determinują wyłanianie owej reprezentacji. Sensowne zatem wydaje się zapytanie, na ile demokratyczne wybory i jak konstytuują przedstawicielstwo. Kwestia ta staje się tym bardziej wyraźna, gdy mamy do czynienia z takimi przypadkami jak w USA w 2000 roku, gdy w rywalizacji George W. Bush kontra Al Gore, zwyciężył ten pierwszy, choć o jego zwycięstwie przesądziły wybory na Florydzie, a *de facto* zwycięzca otrzymał w skali kraju mniej głosów wyborców niż pokonany. Wówczas to w Stanach Zjednoczonych pojawiły się opinie, także ulicy, negujące demokratyczną (czy też niedemokratyczną) procedurę, w tym takie jej elementy, jak: system kolegiów wyborców, dostęp do głosowania, przejrzystość itp. (Saward 2008: 21–25). O wątpliwościach co do wyłanianej w ten sposób reprezentacji i realizacji przez nią potrzeb wyborców w polskim kontekście świadczy dobrze część wypowiedzi zebranych przez Annę Malewską-Szałygin, choćby te już przywołane, jak i pochodzące z kolejnej jej książki: „– To jest wyzysk, nie demokracja! Wyzysk pod przykrywką demokracji!; – To jest zaszran ustrój, nie demokracja! Znaczący jest demokracja, ale u nas jest zaszrana! Tą cierpią renciści. Ja jestem na rencie i renty mam 300 złotych!; – Jak nastąpiła ta demokracja, to miał być kraj nadziei, a jest banda złodziei!” (Malewska-Szałygin 2008: 158).

Te wszystkie jednak uwagi w takim samym stopniu są elementami teoretycznego, naukowego, filozoficznego namysłu. Ironizując, można powiedzieć, że „zdrowy rozsądek” (*common sense*), ten centralny dla wielu przedmiot zainteresowań antropologii, wydaje się zaiste w tym kontekście „wspólny”. Obecny zarówno w potocznych wypowiedziach, jak i naukowych konstrukcjach, i to bez względu na to, czy uznaje on demokratyczną reprezentację oraz chce ją akceptować i bronić, czy neguje ją lub wysuwa inne propozycje.

Co ciekawe, rządzący również używają w tym zakresie różnego typu strategii, uwalniając się od odpowiedzialności ciężącej na nich w wyniku bycia reprezentantami. W takich sytuacjach odwołują się

⁶ Metody i techniki głosowania są głównie przywoływane w literaturze politologicznej (zob. np. Bankowicz 2006).

do innych znaczeń demokracji – bezpośredniego uczestnictwa, zaangażowania, osobistego wkładu itp. – by zmobilizować obywateli do określonych działań lub usprawiedliwić własną niemożność. Julia Paley w swojej książce poświęconej postdyktatorskiemu Chile pokazuje między innymi, jak nowe władze, niezdolne lub niechętnie do rozwiązywania problemów zdrowotnych i higienicznych, organizują kampanie i stosują retorykę, która ma skłonić obywateli do zapewnienia sobie samemu opieki zdrowotnej oraz do podejmowania zapobiegawczych czynności higienicznych czy utrzymywania czystości miejsc publicznych (Paley 2001: 140–181). Takie między innymi zachowania prowadzą do tego, co autorka określa mianem „paradoksu partycypacji”. Rządzący zaś wyłanianiani jako przedstawiciele odwołują się w ramach tak neoliberalnie rozumianej demokracji do uczestnictwa obywateli, ich odpowiedzialności, wolności, samodzielności, kreatywności i możliwości wyboru. Sprawia to zresztą, że władzę i rządzenie w takim ujęciu możemy rozumieć szerzej, jako zawłaszczające i wykorzystujące obszary tradycyjnie traktowane jako niezależne od niej, włączane oraz instrumentalizowane teraz w te same logice. W pewnym sensie tak możemy potraktować działanie na polskim gruncie Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy Jurka Owsiaaka, która rokrocznie zbiera w obywatelskiej akcji fundusze na ochronę medyczną i wyposażenie szpitali. Choć w zakresie służby zdrowia państwo jest niewydolne i reprezentanci zawodzą, to jednak organizacje społeczne oraz ich działalność w retorycznych chwytach są przedstawiane jako siła demokracji. Tego typu logika staje się również charakterystyczna dla okresów transformacji, gdzie wzmożona mobilizacja obywateli jest niezbędną do przeprowadzenia reform. Polskie „zaciskanie pasa” związane z programem ekonomicznym Leszka Balcerowicza daje się też w tym duchu odczytać.

Michael Herzfeld w związku z poruszonym powyżej wątkiem reprezentacji zauważa: „Co więcej, wybory uważa się często za jakiś tajemniczy proces, posiadający moc przekształcania jednostek w osoby publiczne – czego nie można uznać za przejaw racjonalności. Z dnia na dzień będących zwykłymi obywatelami ludzie powołuje się do tego, by uosabiali interesy wspólnoty i występowali w jej imieniu. Ta cecha reprezentatywności daje im prawo oddziaływania na czyny innych ludzi i sprawowania władzy nad grupą” (2004:

181–182). Przedstawiając racje Pierre’a Bourdieu w kwestii tej „alchemii reprezentacji”, która winna być skrytykowana jako iluzoryczna, i Marca Abélèsa, który raczej nie postrzega antropologii jako krytyki politycznej, tylko jako starającą się zrozumieć to, w jaki sposób władza ujawnia się i potwierdza w danej sytuacji, Herzfeld, wybierając drogę środka, chce rozumieć politykę „nie jako pewną odrębną sferę, lecz raczej krystalizację działań kształtowanych zgodnie z zasadami kulturowymi w formie, w jakiej są one reprezentowane i interpretowane przez zainteresowanych aktorów społecznych”. Zatem nie odrzuca wyobrażenia „jako czegoś wyłącznie metafizycznego”, co „oznaczałoby zignorowanie jego namacalnych efektów w świecie rzeczywistym”. Jednocześnie nie popada w pułapkę metafizycznych rozstrzygnięć, czy coś istnieje, czy nie, tylko rozumie, że jest to „ustanawiane poprzez wykorzystanie zdolności społecznych”. Ostatecznie, odnosząc się do powyższego sporu, stwierdza: „W tym sensie już samo praktykowanie antropologii jest krytyką politycznej praktyki i teorii” (Herzfeld 2004: 181–182).

To ma zasadnicze przełożenie na rozumienie demokracji, będącej przecież efektem politycznych praktyk i teorii, których zresztą rozgraniczenie ma jedynie charakter umowny. Demokracja jest kulturową formą reprezentowaną oraz interpretowaną przez zainteresowanych aktorów społecznych. Niemożliwe jest odrzucenie tych wyobrażeń, gdyż w ten sposób zignorowalibyśmy ich namacalne efekty w świecie rzeczywistym. To zaś nie skłania do arbitralnych, ontycznych, metafizycznych rozstrzygnięć, tylko każe rozumieć, że demokracja jest ustanawiana przez wykorzystanie zdolności społecznych, jest efektem relacji, aktywności i konceptualizacji społecznych, jest zatem każdorazowo społeczno-kulturowa.

Demokracja sama jako taka musi być badana i rekonstruowana w konkretnych użyciach w zagmatwanym splocie różnych relacji i dyskursów. Bez prostych podziałów zachodnie–niezachodnie, globalne–lokalne, krajowe–międzynarodowe, wysokie–niskie, oficjalne–nieoficjalne, dyskurs–praktyka, które są raczej różnicą stopnia niż rodzaju⁷. Takie postępowanie umożliwia odejście od

⁷ Michael Herzfeld, przedstawiając swe „retoryczne ujęcie stosunków społecznych”, odwołując się także do „teorii praktyki” Bourdieu, proponuje traktować organizacje społeczną jak retorykę. W końcu także stwierdza:

upraszczających schematów, które można następnie traktować instrumentalnie i używać w doraźnych argumentacjach. Nie jesteśmy tutaj bynajmniej przeciwnikami zaangażowania politycznego czy choćby wskazywania kontekstu politycznego danych działań. Rozumiemy, że „afrykańska czy polska wioska”, ukazana przez zwolennika takiej czy innej demokracji, liberała, socjalistę, antropologa prawicowego, lewicowego, krytycznego czy jakiegokolwiek innego, będzie i jest być może inną wioską. Chodzi o to, byśmy tę wioskę w ogóle zobaczyli, by nie była ona tylko pretekstem, przedmiotem instrumentalnej i retorycznej gry antropologa. Chodzi o to, byśmy jednak interesowali się „innymi”, a nie tylko „sobą”, a być może tak właśnie dowiemy się czegoś o sobie. Antropologiczne praktykowanie teorii demokracji może w ten sposób wносить wiele istotnego w rozumienie i praktykowanie samej demokracji, której zresztą staje się częścią.

Literatura

Baer M.,

2003 *Women's Spaces. Class, Gender and the Club. An Anthropological Study of the Transitional Process in Poland*, Wrocław.

2006 *Niebezpieczne związki. Szkic o antropologii i feminizmie*, [w:] *Granice dyscyplinarne w humanistyce*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Marta Śliwa, Olsztyn, s. 85–102.

Bankowicz M.,

2006 *Demokracja. Zasady, procedury, instytucje*, Kraków.

„Pozwała to nam przejść od agnaticznego pokrewieństwa i podlineaży na poziomie wsi do wielkich segmentarnych systemów politycznych państwa narodowego oraz przełamać równie fałszywe rozróżnienie na »rzeczywistość« pokrewieństwa na szczeblu lokalnym i »podrabiany« charakter ich większych realizacji, traktując te różnice w skali bardziej jako rozbieżności stopnia niż rodzaju” (Herzfeld 2007:195).

- Brosius P.J.,
 1999 *Analyses and Interventions: Anthropological Engagements with Environmentalism*, „Current Anthropology”, t. 40, nr 3, s. 277–309.
- Buchowski M.,
 2001 *Rethinking Transformation: An Anthropological Perspective on Post-socialism*, Poznań.
 2006 *The Specter of Orientalism in Europe: from Exotic Other to Stigmatized Brother*, „Anthropological Quarterly”, t. 79, nr 3, s. 463–482.
 2008 *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*, [w:] *Czy kłęska wielokulturowości?*, red. H. Mamzer, Poznań, s. 15–51.
- Chakrabarty D.,
 2007 „*In the Name of Politics*”: *Democracy and the Power of the Multitude in India*, „Public Culture”, t. 19, nr 1, s. 35–57.
- Chivens T.,
 2007 *Płeć a interwencja. Nadzór policyjny nad przemocą domową w Stanach Zjednoczonych i w Polsce*, przeł. K. Szmagalska-Follis, [w:] *Gender, perspektywa antropologiczna*, t. 1, red. R.E. Hryciuk i A. Kościańska, Warszawa, s. 171–191.
- Chock P.P.,
 1998 *Porous Borders: Discourses of Difference in Congressional Hearings on Immigration*, [w:] *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States*, red. C.J. Greenhouse, R. Kheshti, New York, s. 143–162.
- Clifford J.,
 2000 *Tożsamość w Mashpee*, przeł. E. Dzurak, [w:] *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa, s. 299–370.
- Coles K.,
 2008 *International Presence: The Passive Work in Democracy Promotion*, [w:] *Democracy: Anthropological Approaches*, red. J. Paley, Santa Fe, s. 123–146.
- Comaroff J.,
 2007 *Beyond Bare Life: AIDS, (Bio)Politics, and the Neoliberal Order*, „Public Culture”, t. 19, nr 1, s. 197–219.

Comelles J.M.,

1998 *From Ethnography to Clinical Practice in the Construction of the Contemporary State*, [w:] *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States*, red. C.J. Greenhouse, R. Kheshti, New York, s. 233–254.

Cultures of Democracy...,

2007 *Cultures of Democracy*, red. D.P. Gaonkar, special issue of „Public Culture”, t. 19, nr 1.

Democracy and Ethnography...,

1998 *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States*, red. C.J. Greenhouse, R. Kheshti, New York.

Democracy...,

2008 *Democracy: Anthropological Approaches*, red. J Paley, Santa Fe.

The Making of Social Movements...,

1992 *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, red. A. Escobar, S.E. Alvarez, Boulder.

Forment C.A.,

2007 *The Democratic Dribbler: Football Clubs, Neoliberal Globalization, and Buenos Aires' Municipal Election of 2003*, „Public Culture”, t. 19, nr 1, s. 85–116.

Frazer J.G.,

1978 *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa.

Fukuyama F.,

1996 *Koniec historii*, przeł. T. Biedroń, M. Wichrowski, Poznań.

Gaonkar D.P.,

2007 *On Cultures of Democracy*, „Public Culture”, t. 19, nr 1, s. 1–22.

Geertz C.,

1999 *Anty anty-relatywizm*, przeł. J. Minksztytm, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa, s. 38–63.

2003a *Myślenie jako akt moralny: etyczny wymiar antropologicznych badań terenowych w nowo utworzonych państwach*, [w:] *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków, s. 33–57.

- 2003b *Świat w kawałkach – kultura i polityka u schyłku wieku*, [w:] *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków, s. 270–325.
- Greenhouse C.J., Greenwood D.J.,
 1998 *Introduction: The Ethnography of Democracy and Difference*, [w:] *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States*, red. C.J. Greenhouse, R. Kheshti, New York, s. 1–24.
- Gupta A., Ferguson J.,
 2004 *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, przeł. J. Giebułtowski, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa, s. 267–283.
- Hanson A.,
 1999 *Kreowanie Maorysa: wynalazek kultury i jego logika*, przeł. J. Schmidt, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa, s. 183–201.
- Hastrup K.,
 2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków.
- Herzfeld M.,
 2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków.
 2007 *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków.
- Jacórzyński W.,
 2007 *Państwo, autonomia i demokracja: kazuś Chiapas*, [w:] *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, red. R. Vorbrich, Poznań, s. 70–80.
- Kearney M.,
 1995 *The Local and the Global the Anthropology of Globalization and Transnationalism*, „Annual Review of Anthropology”, t. 24, s. 547–565.
- Kelsen H.,
 1985 *O istocie i wartości demokracji*, przeł. F. Turynowa, Warszawa–Wrocław.

Kuligowski W.,

2001 *Antropologia refleksyjna, O rzeczywistości tekstu*, Poznań.

2006 *Heroizm i ironia w polskiej etnologii: od kultury ludowej do popularnej*, [w:] *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, red. M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski, Wrocław, s. 39–60.

2007 *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków.

Kuźma I.,

2008 *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Wrocław.

Lomnitz C.,

2007 *Foundations of the Latin American Left*, „Public Culture”, t. 19, nr 1, s. 23–27.

Malewska-Szałygin A.,

2002 *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Warszawa.

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

Malkki L.,

1992 *National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees*, „Cultural Anthropology”, t. 7, nr 1 (*Space, Identity, and the Politics of Difference*), s. 24–44.

Marcus G.E.,

1995 *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography*, „Annual Review of Anthropology”, t. 24, s. 95–117.

Mertz E.,

1998 *Linguistic Constructions of Difference and History in the U.S. Law School Classroom*, [w:] *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States*, red. C.J. Greenhouse, R. Kheshti, New York, s. 218–232.

Nugent D.,

2008 *Democracy Otherwise: Struggles over Popular Rule in the Northern Peruvian Andes*, [w:] *Democracy: Anthropological Approaches*, red. J. Paley, Santa Fe, s. 21–62.

- Old Societies and New States...*,
 1963 *Old Societies and New States: The Guest for Modernity in Asia and Africa*, red. C. Geertz, New York.
- Owusu M.,
 1995 *Culture, Colonialism, and African Democracy: Problems and Prospects*, [w:] *Africa in World History: Old, New, Then, and Now*, red. M.W. Coy, L. Plotnicov, Pittsburgh.
- Paley J.,
 2001 *Marketing Democracy. Power and Social Movements in Post-dictatorship Chile*, University of California Press, Berkeley.
 2002 *Toward an Anthropology of Democracy*, „Annual Review of Anthropology”, t. 31, s. 469–496.
 2008 *Introduction*, [w:] *Democracy: Anthropological Approaches*, red. J. Paley, Santa Fe, s. 3–20.
- Pawlik J.J.,
 2007 *Czarownictwo w dyskursie politycznym współczesnych państw afrykańskich*, [w:] *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, red. R. Vorbrich, Poznań, s. 195–209.
- Pedro J.P. de,
 1998 *Democracy and Cultural Difference in the Spanish Constitution of 1978*, [w:] *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States*, red. C.J. Greenhouse, R. Kheshti, New York, s. 61–80.
- Pine F.,
 2007 *Góralskie wesele. Pokrewieństwo, płęć kulturowa i praca na terenach wiejskich socjalistycznej i postsocjalistycznej Polski*, przeł. A. Kościańska, M. Petryk, [w:] *Gender, perspektywa antropologiczna*, t. 1, red. R.E. Hryciuk, A. Kościańska, Warszawa, s. 76–93.
- Plemię, państwo, demokracja...*,
 2007 *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, red. R. Vorbrich, Poznań.
- Posern-Zieliński A.,
 2007 *Organizacje tubylcze w Ameryce Południowej jako „nowe plemiona” i ich strategie etnopolityczne*, [w:] *Plemię, państwo,*

demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich, red. R. Vorbrich, Poznań, s. 47–68.

Povinelli E.A.,

2002 *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham.

Sarat A., Berkowitz R.,

1998 *Disorderly Differences: Recognition, Accommodation, and American Law*, [w:] *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States*, red. C.J. Greenhouse, R. Kheshti, New York, s. 81–102.

Sartori G.,

1998 *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski i D. Grinberg, Warszawa.

Saward M.,

2008 *Demokracja*, przeł. A. Burek, Warszawa.

Shorbagy M.,

2007 *The Egyptian Movement for Change-Kefaya: Redefining Politics in Egypt*, „Public Culture”, t. 19, nr 1, s. 175–196.

Turner T.,

1993 *Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?*, „Cultural Anthropology”, t. 8, nr 4, s. 411–429.

Uncertain Transition...,

1999 *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Post-socialist World*, red., M. Burawoy, K. Verdery, Lanham.

Velasco H.M.,

1998 *The Role of Folklore and Popular Culture in the Construction of Difference in Spain*, [w:] *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States*, red. C.J. Greenhouse, R. Kheshti, New York, s. 199–217.

Verdery K.,

1996 *What Was Socialism, and What Comes Next?*, Princeton.

Wedeen L.,

2007 *The Politics of Deliberation: Qāt Chews as Public Spheres in Yemen*, „Public Culture”, t. 19, nr 1, s. 59–84.

Werbner P.,

2007 *Upolityczone macierzyństwo i feminizacja obywatelstwa: ruchy kobiece i transformacja sfery publicznej*, przeł. K. Stań-