

KATARZYNA KANIOWSKA
Uniwersytet Łódzki

PRZEMOC JAKO PRZEDMIOT BADAŃ W ANTROPOLOGII

Przemoc to jeden z tematów niezwykle rzadko poruszanych w literaturze antropologicznej. W badaniach antropologów opisy i analizy aktów przemocy lub zachowań nacechowanych przemocą – jeśli w ogóle się pojawiały – długo nie stanowiły osobnego przedmiotu badań. Co najwyżej przedstawiane były i rozpatrywane jako jedno z wielu zjawisk badanej rzeczywistości, w dodatku – zjawisk, które dla charakterystyki i zrozumienia owej rzeczywistości nie mają zasadniczego znaczenia.

Nie chcę tu formułować tezy, że przemoc to swoiste tabu w antropologii, bo nie byłaby to teza prawdziwa. Sądzę jednak, że istnieje sporo interesujących przesłanek po temu, by twierdzić, iż utrzymało się w antropologii przeświadczenie o tym, że przemoc jest kłopotliwym przedmiotem badań i że lepiej go unikać. Zajęcie się nim bowiem wymaga zawsze wkroczenia na niepewny i delikatny grunt, na co antropologowie nie czuli i nie czują się nadal odpowiednio merytorycznie i metodologicznie gotowi. Takie poczucie zaś bierze się, w moim przekonaniu, stąd, iż uświadamiamy sobie, że sensowna analiza przemocy w jakiegokolwiek formie wymaga od antropologii zajęcia jasnego stanowiska wobec przynajmniej trzech podstawowych dla tej kwestii problemów.

Jednym z nich, najbardziej podstawowym, jest problem zdefiniowania przemocy lub ustalenia kryteriów, jakie pozwoliłyby sklasyfikować pewne akty i zachowania ludzkie jako akty przemocy lub zachowania o znamionach przemocy czy też przemocą motywowane. Drugi problem wywołany jest świadomością tego, iż o przemoc nie można mówić nie dokonując równocześnie zabiegu wartościowania. Kwalifikacja, opis i analiza aktu przemocy wymaga rozsądzenia co przemocą jest, a co nie jest w konkretnym badanym przypadku i zastosowania kryterium (niezależnie od tego czy będzie to kryterium zaczerpnięte z systemu wartości badanej kultury czy też z innego syste-

mu), które zarazem akty te oceniają jako negatywne. Trzeci wreszcie problem stwarza konieczność zachowania równowagi pomiędzy stanowiskiem badacza i stanowiskiem badanego wobec przemocy obecnej w badanej kulturze. Wiąże się z tym nie tylko cały szereg kłopotów metodologicznych, ale także kwestii leżących poza tradycyjnie rozumianym procesem poznania naukowego np. emocji czy psychologicznych racji lub psychologicznych uzasadnień. Warto, moim zdaniem, przyjrzeć się bliżej każdemu z tych problemów. Pozwoli to zrozumieć przyczyny niechęci do badań nad przemocą a także wskazać, gdzie można szukać źródeł tych przyczyn. Warto także zilustrować te rozważania przykładami takich prac antropologicznych, które są dość powszechnie znane i które zarazem należą do nielicznego zbioru antropologicznych rozpraw opisujących i analizujących zjawiska przemocy.

Fakt nikłego zainteresowania antropologii przemocą można tłumaczyć w jakiejś mierze trwałością pewnego sposobu myślenia o społeczeństwach pierwotnych. Póki antropologia nastawiona była na badanie i analizę kultur społeczeństw plemiennych, póty problem przemocy – poza nielicznymi wyjątkami – nie był przez badaczy dostrzegany. Zaważył na tym zapewne leżący u początków naszej dyscypliny mit szczęśliwego dzikiego. Rousseauowska wizja ładu świata natury (utrwalona mimo wszystko przez ewolucjonizm), w którym człowiek żyje w zgodzie z prawami natury i w zgodzie społecznej sprawiła, że przez długi czas materiały etnograficzne mit ten zdawały się podtrzymywać. Idealizowanie dzikich obecne w myśli M. Montaigne'a, D. Diderota, P. Ronsarda i wielu innych ukształtowało istotne wątki w europejskiej myśli filozoficznej i społecznej i znalazło odbicie w zrodzonej na gruncie europejskim etnologii. Wprawdzie, mimo owej wspólnej tendencji w XVIII-wiecznej myśli filozoficznej i myśli etnologicznej ukształtowanej w wieku XIX, rola dzikiego jest różna – filozofów interesuje on jako świadectwo retrognozowanego społecznego naturalnego ładu, etnologów natomiast – jako świadectwo przeszłego stanu kultury. Jednakże dzikość jest przez jednych i drugich zmytizowana.

Dzikość zatem służy różnym celom, choć w obu przypadkach tj. w dyskursie o społeczeństwie i w dyskursie o kulturze mamy do czynienia z obrazem jakiegoś ładu (stan dzikości w koncepcji ewolucjonistów jest przecież jakimś porządkiem kulturowego świata, zanim porządku tego nie naruszy pojawienie się wynalazków napędzających postęp i decydujących o przejściu do wyższego stadium rozwoju ludzkości). Te różne cele powodują odmienny opis stanu dzikości. Filozofowie XVIII-wieku opisują dzikich jako dzieci natury, szczęśliwe lub nieszczęśliwe, ale zawsze posłuszne prawu natury. Ocena stopnia szczęśliwości jest tu mniej ważna, istotne jest współzycie z naturą i dyktat jej

prawa. Podporządkowanie prawom natury jest najważniejszym atrybutem dzikości niezależnie od tego, czy dzikiego postrzega się jako człowieka szczęśliwego czy też nie. Idealizowane są zatem właściwie natura i prawo, a nie człowiek wobec nich uległy. Obraz człowieka stanu dzikości np. u Woltera czy T. Hobbes'a jest bardzo bliski temu, co znaleźć można u H. Morgana. Wolter pisze w „Dictionnaire philosophique”: „więcej niż połowa ziemi zaludniona jest przez zwierzęta na dwóch nogach, które znajdują się w straszonym stanie zbliżonym do czystego stanu natury. Mają minimalną ilość pożywienia i odzienia, korzystają w minimalnym stopniu z daru mowy, zaledwie zdają sobie sprawę z tego iż są nieszczęśliwi, żyją i umierają prawie nie wiedząc o tym”. Hobbes w „Leviatanie” ocenia życie człowieka w stanie natury jeszcze gorzej pisząc: „życie człowieka [jest] samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie” [Hobbes 1954: 110]¹. Morgan w „Społeczeństwie pierwotnym” używa podobnego języka opisując stan dzikości: „niższość dzikiego człowieka w uposażeniu umysłowym i moralnym, człowieka nierozwiniętego, niedoświadczonego i ulegającego niskim, zwierzęcym pożądaniam i namiętnościom, chociaż niechętnie przyznana, znajduje jednak potwierdzenie w zabytkach dawnej sztuki, w krzemiennych, kamiennych i kościanych narzędziach, w jego życiu jaskiniowym” [Morgan 1887: 41–42]. Jednakże jest różnica. Powołując się na konkretne świadectwa materialne, Morgan tłumaczy stan dzikości, podczas gdy filozofowie wykorzystują obraz dzikiego do wsparcia tezy o konieczności przebudowy zastanego społecznego porządku, niezależnie od tego czy bliski im jest obraz szczęśliwego czy nieszczęśliwego, dobrego czy złego „dziecka natury”.

Etnologia ewolucjonistyczna, realizując na swój sposób cel badawczy, jakim była rekonstrukcja procesu postępu, w o wiele większym stopniu niż teorie filozoficzno-społeczne potrafiła uwolnić się od wartościowania. Mimo arbitralnego oddzielania stadiów rozwoju kultury ludzkiej, ewolucjonizm tłumaczył sposób życia człowieka poprzez wskazanie „obiektywnych” warunków ludzkiej egzystencji w różnych etapach kulturowej ewolucji. Tłumaczenie to pozwalało zrozumieć odmienność zachowań, sposobów myślenia i materialnych wytworów człowieka. Zmityzowaną przez filozofów dzikość etnologowie ewolucjoniści przekształcili w mit o racjonalnie myślącym i działającym dzikim i posłużyli się tym mitem, by poprzeć (rewolucjonizującą dotychczasowy sposób myślenia o człowieku) tezę o jedności i racjonalności natury ludzkiej. Jedynie w ostatnich zdaniach kończących „Społeczeństwo pierwot-

¹ Szerzej na ten temat patrz: J. Lutyński 1956: 19–81 (w przekładzie cytowanego fragmentu Leviatana J. Lutyński miast sformułowania „bez słońca” oddaje Hobbesowskie *nasty* słowem „plugawe”; J. Lutyński 1956: 64).

ne” Morgan wskazuje rolę „dobroczynnej opatrności Boga” w dziele cywilizacji człowieka [Morgan1887: 607], co pozwalało uznać, że „szczęśliwy” stan dzikości był realizacją boskiego zamiaru i całkowicie uzasadniony niezbędnym stanem rzeczy w ewoluującym świecie człowieka a wszystko, co się w nim zdarzyło i zdarza daje się wytłumaczyć i zrozumieć. Zadaniem etnologa właśnie jest dostarczenie wiedzy, która wyjaśni przeszłość ludzkiego świata i pozwoli zrozumieć, że wszystko w tym świecie ma swoje uzasadnienie. Stąd też między innymi przekonanie, iż nawet złe, ciemne strony ludzkich zachowań widzieć trzeba jako naturalne, usprawiedliwione, bo współtworzące skomplikowane struktury kultury ludzkiej.

Postawa ewolucjonistów utrwaliła też w antropologii pewien sposób podejścia do danych etnograficznych – trzeba je dokumentować i opisywać, ale nie wolno wartościować. Antropologia ma pokazywać i tłumaczyć fakty kulturowe. Zadanie to (nie formułowane zresztą wprost w metodologii u początków naszej dyscypliny) paradoksalnie łączyło się z romantyczną, idealizującą wizją kultur pierwotnych. Trudno dociekać na ile był to zabieg świadomy. Niemniej jednak właściwie i funkcjonalizm i etnopsychologizm i strukturalizm pokazują sielskie i uporządkowane światy kultur tubylczych. Jeżeli cokolwiek obraz ten burzy (myślę tu o tym, co np. wyczytać można z kart pamiętników B. Malinowskiego czy też z drobnych fragmentów „Smutku tropików” C. Levi-Straussa), to dlatego, że badacz, dodajmy – wrażliwy badacz, w tej sielskości i porządku nie może odnaleźć miejsca dla siebie. Dzieje się tak zaś przeważnie wtedy, gdy nie potrafi sprostać klasycznym wymogom antropologii wyrosłej z pozytywistycznego paradygmatu tj. zadośćuczynić postulatowi obiektywności poznania i zachowania w tymże poznaniu neutralności aksjologicznej. Widać to wyraźnie w oficjalnych tekstach etnologii mówiących o problemach, których opis w jakiś szczególny sposób łączył się z dwoma tymi wymogami. Odnosi się to także do problemu przemocy.

Etnograficzne dane i materiały zbierane pieczołowicie przez antropologów częstokroć dotyczyły także i tych sfer życia, które z pewnością naznaczone były przemocą jak np. obrzędy inicjacyjne lub zwyczaje i rytuały związane z wyprawami wojennymi lub polowaniami. Ale, jak wcześniej wspomniałam, nie były one w monografiach etnograficznych osobnym przedmiotem analiz, a opisy zachowań nie zawierały lub nie podkreślały takich szczegółów, które naruszyłyby spokój czytelnika lub przyczynić się mogły do negatywnych ocen czy negatywnych obrazów opisywanej rzeczywistości. Nieuświadomiane zapewne chęci przedstawiania kultur plemiennych jako kultur, do których spokoju Europejczyk może tylko tęsknić (echo mitu oświeceniowego), nakładały się na świadome unikanie wartościowania w antropologicznych narra-

cjach. Metodologiczne postulaty mające zapewnić aksjologiczną neutralność badań obcych, nieznanych kultur oraz obawa, iż ewentualne drastyczne szczegóły dotyczące tubylczego życia obcość tych kultur zamienią we wrogość wobec nich, powodowały uruchomienie swoistej autocenzury w pracach antropologów. Ta ostatnia kwestia jest tym bardziej ciekawa, że wśród postulatów badawczych, które (od funkcjonalizmu, a wcześniej jeszcze od M. Maussa) kolejne pokolenia antropologów przyjmowały za ważne – postulat wiernej rekonstrukcji całościowo badanej rzeczywistości nieustannie badaczom towarzyszył. Dodajmy do tego jeszcze równie powszechnie uznawany cel antropologicznych badań i analiz, a mianowicie pełne zrozumienie obcych wartości i zachowań tak, by Inny przestał być Obcym.

Paradoksalne uwikłanie antropologii pomiędzy wymogami rzetelności badawczej, którą zapewnić miały określone reguły metodologiczne a niechęcią do opisu okrucieństwa działań człowieka i przemocy wpisanej w realia wielu kultur tłumaczyć można na różne sposoby. Na pewno jednak, jak słusznie zauważa, René Girard „Etnologowie mają niewątpliwie trudne zadanie. Przy najmniejszym kontakcie ze społeczeństwem zachodnim «ich» kultury rozsypują się, jak gdyby były ze szkła, i to do tego stopnia, że mało która przetrwała do dziś. Taka sytuacja pociągała za sobą (i do dziś pociąga) różne formy ucisku, którym towarzyszyła pogarda. Współcześni intelektualiści mają *idée fixe* na temat owej pogardy i starają się przedstawić ten zaginiony świat w najkorzystniejszym świetle. Niekiedy przychodzi im z pomocą nasza ignorancja” [Girard 1987: 93–94].

Trudno nie zgodzić się z tą diagnozą. Nieliczne przykłady antropologicznych badań nad przemocą pokazują, że niezależnie od wyznawanej teorii kultury i przyjmowanych metodologicznych orientacji zawsze etnograficznym danym, które antropolog gromadzi i publikuje, towarzyszy wyraźna próba *tłumaczenia* i *usprawiedliwienia* tego rodzaju zachowań, obecnych w badanych kulturach. Dla zilustrowania tej tezy wybrałam trzy dobrze znane etnologom prace. W każdej z nich zjawisko przemocy wyjaśnia się za pomocą innej kategorii (np. środowiska, natury, socjalizacji, mitologii) i w kontekście innej koncepcji kultury oraz innych metodologicznych założeń, ale zawsze jedno i drugie służyć ma właśnie owemu tłumaczeniu, usprawiedliwianiu obecności przemocy w badanej rzeczywistości.

Turnbull: przemoc jako pochodna warunków życia

Jednym z interesujących (i głośnych w swoim czasie) przykładów jaki, moim zdaniem, powinien być tu przywołany, jest monografia zbierackomyśliwskiego ludu Ików (Teuso), żyjącego na górzystych terenach granicy

między Kenią a Ugandą, autorstwa brytyjskiego antropologa, Colina M. Turnbulla, która opublikowana została w 1972 (w polskim przekładzie ukazała się w 1980).

Turnbull należy do pokolenia „późnych” funkcjonalistów brytyjskich, których prace, przełamując kanon monografii funkcjonalnych, proponowały nowy rodzaj narracji, obejmującej – oprócz etnograficznego opisu także komentarz badacza, zapis jego doświadczeń, sądów i emocjonalnych doznań. Antropolog-autor narracji jest tu stale obecny w relacji o badanej kulturze tak, że oglądamy opisywaną przez niego rzeczywistość i oczyma badacza i oczyma jego informatorów. To podwójne widzenie, mieszanie gatunków i stylów narracyjnych oraz porzucenie roli autorytatywnie wypowiadającego się o kulturze antropologa, który za wszelką cenę chce zachować „obiektywny” ogląd badanej rzeczywistości – choć zgodne z rodzącym się w końcu lat 70. nowym paradygmatem w antropologii² powodują, iż w monografii Turnbulla wartościowanie kultury Ików miesza się z wyraźnie widoczną chęcią autora do zrozumienia, usprawiedliwienia okrutnych i nacechowanych przemocą zachowań ludzi tej kultury. W przedmowie Turnbull uprzedza: „W niniejszej książce wiele jest rzeczy zaskakujących i czytelnik zapewne pomyśli: «co za prymityw... co za dzicz... jakie to wstrętne, a przede wszystkim: jaki brak uczuć ludzkich». W trakcie bezpośrednich doświadczeń powtarzałem sobie to wszystko raz po raz. Pierwsze oceny są typowe dla swojego rodzaju etno- i egocentryzmu, od którego mimo wysiłków nie możemy się nigdy całkowicie wyzwolić i który w gruncie rzeczy polega na upartym stosowaniu kryteriów nie pasujących do zmienionych warunków. Ale ta ostatnia ocena jest innego typu i zakłada, że istnieją pewne normy obowiązujące całą ludzkość, pewne wartości niejako człowiekowi wrodzone, od których zachowanie ludzi opisanych w tej książce odbiega w drastyczny sposób. Jednakże w trakcie bezpośredniej obserwacji Ików (...), łapiemy się na tym, że obserwujemy i badamy samych siebie, że jest to podróż w poszukiwaniu zasadniczych cech ludzkich, a na zakończenie dokonujemy odkrycia: człowiek w pewnych warunkach może zatracić cechy ludzkie i może się to przytrafić każdemu z nas” [Turnbull 1980: 7].

W tym tonie usprawiedliwienia zła pobrzmiewa dalekie echo ewolucjonistycznego przekonania o jedności natury ludzkiej jak i kulturowego relatywizmu. Również w przedmowie Turnbull dodaje: „Chociaż moje przeżycia nie należały do przyjemnych i w trakcie badań doświadczyłem wielu cierpień, zarówno fizycznych, jak i psychicznych, jestem wdzięczny losowi. Albowiem

² Więcej o zmianie paradygmatu antropologii i zmianie antropologicznej narracji piszą m.in.: Buchowski (1999); Clifford (2000), Wolska, Brocki (2003) i Kaniowska (2000).

bez względu na wszystko i wbrew pierwotnemu uczuciu głębokiego zawodu, to, co przeżyłem, wzmogło mój szacunek dla ludzi, i mam nadzieję, że mimo wpajanych nam pustych frazesów o wrodzonym człowiekowi dobru i pięknie poznamy naszą prawdziwą naturę” [Turnbull 1980: 7–8].

Uczucie „głębokiego zawodu” spowodowane było – jak można zasadnie domniemywać – oczekiwaniem autora, że wybrana przez niego kultura będzie podobna wielu innym tubylczym światom. Okazało się jednak, że sposób życia i system norm Ików odstaje od znanych antropologom przykładów z terenu Afryki czy nawet tych z pogranicza Sudanu i Kenii. Turnbull stanął wobec trudnego zadania pogodzenia opisu służącego rzetelnej dokumentacji badanej społeczności z opisem szokujących, okrutnych norm rządzących życiem tej grupy ludzi. Monografię kultury starał się połączyć z usprawiedliwieniem badanej rzeczywistości. Strategię rozumienia obcości oparł na przekonaniu, iż odrzuciwszy „puste frazesy o wrodzonym człowiekowi dobru i pięknie” zdołamy uznać inność – nawet jeśli jest ona tak okrutna – za odsłonę prawdziwej natury człowieka. Fakt, że Turnbull używa określenia „nasz prawdziwa natura” jest tu znamieny, bowiem z jednej strony pozwala mu to pokazać kulturę Ików jako jedną z możliwych wersji realizacji tejże natury, z drugiej zaś – tłumacząc ją usprawiedliwiać zarazem przemoc i zło w tej kulturze obecne. Obalając więc mit szczęśliwego świata kultur pierwotnych jednocześnie odwołuje się do innego mitu, a mianowicie do mitu wrodzonego zła, okrucieństwa wpisanego w ludzką naturę. Zachowania opisywanego ludu Turnbull uzasadnia albo skrajnie niesprzyjającymi warunkami bytu³ albo wyzwalaniem poprzez obiektywne okoliczności zła, tkwiącego w ludzkiej naturze szczególnie wtedy, gdy w grę wchodzi walka o przetrwanie. W monografii wiele jest takich fragmentów, w których jedno lub drugie usprawiedliwienie towarzyszy opisowi i tłumaczeniu sposobu życia Ików. Turnbull wielokrotnie wypowiada takie sądy jak te np.: „nie powinniśmy się dziwić, kiedy matka wyrzuca z domu trzyletnie dziecko. Karmiła je piersią, acz niezbyt ochoczo, i dbała o nie jako tako przez całe trzy lata teraz więc powinno samo sobie radzić” [Turnbull 1980: 110]; lub: „Żonę wolno było bić za rozmaite przewinienia, których większość zresztą już za przewinienia nie uważano. Dawniej sprawiedliwe łanie należało się jej za to, że niesmacznie lub nie na czas przygotowała posiłek, nie przyniosła wody do mycia albo nie rodziła dzieci. (...) Istniały dwa sposoby bicia żony. Przy drobniejszych przewinieniach używano do tego celu nie-

³ Pogarszającymi się dodatkowo na skutek zewnętrznych, politycznych regulacji, które pozabawiły Ików pierwotnych terenów polowań i zbieractwa – plemiona Teuso tuż przed II wojną światową zachęcano do osiedlania się na terenach północnej Ugandy, gdzie później utworzony został Park Narodowy Kidepo.

zbyt grubego kija. Żona miała prawo się bronić i jeżeli udało się jej złapać kij mogła go albo złamać – co kończyło walkę – albo oddać mężowi razy, wtedy ten bił ją ponownie, ale inną techniką” [Turnbull 1980: 135]; czy też: „Tylko między dziećmi zdarzała się prawdziwa przemoc fizyczna i okrucieństwo, ale nawet wtedy było to zwykle czymś uzasadnione i przyświecał temu jakiś cel” [Turnbull 1980: 212].; czy wreszcie: „Nic dziwnego, że w obecnych warunkach Ikwowie są bardzo kłótlivi i skłonni do zażartych sporów. Są one jednak głównie słowne, choć zajadłe i nieraz kończą się walką na kije. Walki na pięści czy zapasy zdarzają się niezwykle rzadko. Ikwowie twierdzą, że nigdy nie używają przeciwko sobie dzid, i wierzą, że tak jest istotnie. Walka na kije wygląda groźnie, ale walka na słowa jest nie mniej dramatyczna” [Turnbull 1980: 132].

Warto też zwrócić uwagę na język Turnbullowskiej narracji. W monografii obok siebie współwystępują etnograficzne dane, opisy konkretnych zachowań, tubylcze uzasadnienia poszczególnych faktów oraz sądy i oceny samego badacza, choćby nawet miały one sprowadzać się „jedynie” do warstwy stylistycznej. Sformułowania, iż matka karmi dziecko „niezbyt ochoczo” a „prawdziwa” przemoc zdarza się tylko wśród dzieci, wzmacnia perswazję sądu i nie jest przypadkowa. Niemniej jednak Turnbull jest przekonany, iż ta monografia wyjaśnia specyfikę świata Ików, a czytelnik zrozumie w pełni sposoby myślenia i zachowania tego ludu. Aż trudno uwierzyć, że w końcowym fragmencie swej książki ten wychowanek brytyjskiej szkoły funkcjonalnej, uznany badacz współczesnej Afryki, autor „Samotnego Afrykanina” (polskie tłumaczenie opublikowało wydawnictwo Iskry w 1965 roku) i „Leśnych ludzi” (także Iskry w 1967) wygłasza tezy banalne i zdumiewająco naiwne⁴, a wbrew temu co daje się odczytać z charakterystyki kultury Ików powiada: „Ikwowie uczą nas, że cechy ludzkie, którymi się tak szczycimy nie są wcale cechami wrodzonymi, lecz *wyrabiają się* (podkreślenie – K.K.) tylko wraz ze specjalnym systemem przetrwania zwanym społeczeństwem, i że wszystkie one, razem ze społeczeństwem, są zbytekiem, bez którego można się obyć” [Turnbull 1980: 240]. Zadziwiające, że słowa te wypowiada antropolog, w dodatku uznany antropolog brytyjski.

⁴ „... Ikwowie uczą nas, że człowiek może stracić chęć do dokonywania wyboru. To jest punkt w którym kończy się prawda, dobroć i piękno (...). Ikwowie wyrzekli się wszelkiego zbytku w imię indywidualnego przetrwania i w rezultacie powstało plemię bez życia, bez namiętności i bez człowieczeństwa. My natomiast uganiamy się za bezsensownymi technicznymi błahostkami (...) tracimy ustawicznie zdolność do przetrwania raczej społecznego niż jednostkowego i wraz z nią zdolność zarówno do miłości, jak i do nienawiści (...)” [Turnbull 1980: 240].

MEAD: PRZEMOC JEST CECHĄ LUDZKĄ ZAMKNIĘTA W KULTUROWYM WZORZE

Innym przykładem antropologicznego namysłu nad problemem przemocy służyć mogą badania M. Mead. Myślę tu o pracy „Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych, wydanej w 1935 r. a wznawianej w 1950, 1963 i kilkakrotnie później⁵. W przedmowie do wydania z 1950 roku Mead zastrzega, że jest to najbardziej mylnie interpretowana jej książka. Tłumaczy ona, że celem prowadzonych przez nią badań było zanalizowanie na podstawie konkretnych kultur problemu uwarunkowania osobowości społecznych obydwu płci. I zaznacza: „...przekonałam się, że zebrany przeze mnie materiał rzuca więcej światła na różnice charakterowe, czyli różnice zachodzące między wrodzonymi cechami jednostek, niezależnie od ich płci” [Mead 1986: 7], a analiza trzech wybranych kultur tubylczych „dostarczyła mi (...) bogactwa danych świadczących o tym, jak bardzo może kultura narzucić jednej lub obu płciom model odpowiadający jednej tylko grupie rodzaju ludzkiego” [Mead 1986: 8]. Mamy więc z jednej strony chęć ustalenia wrodzonych cech płci, z drugiej zaś – kulturowy cech tych wyraz.

Jedną z trzech opisywanych przez Mead kultur to kultura plemienia Mundugumorów, „ludożerców i łowców głów” [Mead 1986: 172], zamieszkujących tereny doliny Sepiku przy ujściu jej dopływu – rzeki Yuat w Papui/Nowej Gwinei. Opis tego rodzaju kultury stwarza możliwość postawienia pytania o to, czy przemoc rozpatrywana może być w kategoriach przyjętych przez Mead tzn. czy przemoc jest jedną z wrodzonych cech przynależnych płci czy też jest wynikiem działania określonych wzorów kulturowych.

Zainteresowanie Mead kwestią płci i charakteru wpisane było w charakterystyczny dla amerykańskiej etnopsychologii nurt badań nad procesem socjalizacji. Uczniowie F. Boasa, przeszedłszy rzetelną szkołę badań terenowych pod kierunkiem swego mistrza, z końcem lat 30. zwrócili się ku psychoanalizie, widząc w niej inspirujące źródło poszerzenia antropologicznych interpretacji zjawisk kulturowych. Koncepcje Z. Freuda i C.G. Junga, dyskutowane w kręgu antropologów amerykańskich tegoż pokolenia nie zostały wprost przejęte. Za przyczyną m.in. A. Kardintera, psychoanalitka i antropologa, ucznia Boasa, dokonana została swoista rewizja freudyzmu⁶. Jej skutkiem by-

⁵ Tekst ten w polskim tłumaczeniu ukazał się w 1986 roku jako drugi tom „Trzech studiów” nakładem PIW.

⁶ Oprócz Kardinterowskich duży wpływ na boasowską szkołę miały poglądy G. Roheima („Psychoanalysis and Anthropology”, New York 1950) a także E. Eriksona („Childhood and Society”, New York 1950). W polskiej literaturze omawia ten okres amerykańskiej antropologii m.in. Z. Mach (1989).

ło odrzucenie trzech zasadniczych tez freudowskich dotyczących instynktywizmu, uniwersalizmu i represyjności kultury. Kardiner przestrzegał przed arbitralnym przypisywaniem takich czy innych czynników „ludzkiej naturze”, ponieważ – jak zakładał – nic takiego nie istnieje; znamy jedynie swoiste typy „ludzkiej natury”, w swoistych warunkach środowiskowych i społecznych. Kardiner położył wyjątkowy nacisk na adaptacyjny aspekt w teorii Freuda i twierdził, że podstawowe cechy psychiki ludzkiej wytwarzają się w procesie przystosowania się jednostki do warunków i wymogów środowiska społecznego. Stosunek kultury i osobowości polega na oddziaływaniu wzajemnym. Koncepcja ta ukształtowała sposób myślenia bliski wielu uczniom Boasa z R. Benedict, M. Mead i R. Lintonem na czele. Zaakceptowali oni w pełni przekonanie Kardinera, iż w obrębie każdego społeczeństwa złączonego wspólnotą kultury istnieje tzw. osobowość podstawowa tj. wspólna wszystkim lub przynajmniej większości i zharmonizowana jest ona z instytucjami tej wspólnoty. Zadaniem antropologa jest więc taka analiza kulturowych zjawisk i instytucji, by możliwe było odkrycie skrywających się pod ich powierzchnią prawdziwych związków pomiędzy naciskami społecznymi a integracją jednostki. Skoro zaś, jak zakładał to Freud, o rozwoju ludzkiej osobowości decydują najwcześniejsze miesiące i lata życia, antropolog powinien szczególną uwagę zwrócić na proces socjalizacji. Badanie tego procesu pozwoli nie tylko ustalić relacje pomiędzy osobowością a kulturą, ale przede wszystkim znaleźć odpowiedź na pytanie, co sprawia psychiczne podobieństwo uczestników danej kultury.

W badaniach nad płcią i charakterem M. Mead była bez wątpienia zainteresowana tego rodzaju pytaniem. W poszukiwaniu nań odpowiedzi pomocne były jej szczególnie trzy pojęcia podstawowe dla wielu analiz etnopsychologicznych prowadzonych w tym samym czasie w środowisku badaczy amerykańskich. Jednym z nich było pojęcie wzoru kulturowego, drugim i trzecim – pojęcia osobowości podstawowej i wtórnej. Terminy te są dobrze znane w antropologii odkąd pojawiły się w pracach R. Benedict [1966] i R. Lintona [1975]. Ważne natomiast jest to, jakie znalazły one zastosowanie w badaniach Mead m.in. nad Mundugumorami.

Otóż Mead rozpatrując zależności jednostki i kultury buduje konstrukcję następującą: osobowość jest uwarunkowana biologicznie, czego świadectwem jest temperament jednostki – genetycznie ukształtowany zespół cech psychicznych, ale zarazem osobowość jest produktem działania (i to silnego działania) kulturowych wzorów dominujących w danej kulturze – zatem osobowość to także efekt społecznych uwarunkowań. Płeć i przynależne jej role społeczne, mocą wzorów kulturowych, pozwalają zasadnie, zdaniem Mead,

mówić o osobowości płci jako produkcie społecznym i twierdzić, że to socjalizacja powoduje „naturalne” zachowania. Jak widać więc, cała ta konstrukcja zależy od tego, co mianowicie uznaje badaczka za „naturalne”. Kwestia jest tym bardziej interesująca, że już na początku charakterystyki plemienia Mundugumorów Mead powiada: „Mundugumorowie nie znają prawdziwej wspólnoty” [Mead 1986: 181]. Pominąwszy ocenę zawartą w tym zdaniu, można zapytać, jak zatem przy braku społecznej więzi kształtować się tu mogą procesy socjalizacji i jak działają wzory kulturowe dotyczące osobowości płci.

Jednakże Mundugumorów wybiera Mead dlatego, iż „organizacja społeczna Mundugumorów opiera się na *teorii wrogości wrodzonej* [podkr. – K.K.] istniejącej między wszystkimi przedstawicielami tej samej płci i na założeniu, że jakiegokolwiek związki między nimi możliwe są tylko za pośrednictwem przedstawicieli płci odmiennej” [Mead 1986: 181]⁷. W żadnej z części trzech małych monografii składających się na „Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych” nie tłumaczy autorka, co rozumie pod określeniem „teoria wrogości wrodzonej”⁸. Choć nie wiadomo więc nic więcej o tej teorii (a przypomnijmy, że freudyzm zaaplikowany w środowisku etnopsychologów przez Kardinera odrzucał instynktywizm) z dalszego opisu i wyjaśniania zachowań tegoż ludu wynika, iż wrogość płci jest skutkiem utrwalonych socjalizacją wzorów kulturowych. W rozdziale XI „Indywidualny rozwój Mundugumora” a także w rozdziale XII „Młodość i małżeństwo u Mundugumorów” Mead udowadnia, że od momentu narodzin do osiągnięcia dorosłości wszystko, co zdarza się i w czym uczestniczy każdy z członków tej społeczności, jest nacechowane agresją. Zdaniem Mead, nie można nie zrozumieć, dlaczego świat Mundugumorów jest światem przemocy. Kultura (a nie środowisko i co ciekawe – nie natura, wbrew „teorii wrogości wrodzonej”) i jej wzory decydują o typie osobowości i cechach charakteru. „Jedyną konsekwencją tego tradycyjnego systemu jest wzmagające się przekonanie każdego Mundugumora, że sam krzywdzi i jest krzywdzony przez innych” [Mead 1986: 187] – twierdzi badaczka. W opisie procesu socjalizacji Mead nieustannie zwraca uwagę na wszystko, co sąd ten mogłoby potwierdzić. Dziecko jeszcze przed narodziem jest obiektem niechęci. „Kiedy kobieta (...) oznajmia mężowi, że jest

⁷ Mediacyjność płci odmiennej ujawnia się w formie organizacji społecznej zwanej „linią”, składającej się z mężczyzny, jego córek, synów jego córek i córek synów jego córek lub – kobiety, jej synów, córek jej synów itp. Nie ma zatem w tej społeczności grup matry- lub patryli-nearnych.

⁸ Sądząc, że może termin ten zawdzięczamy przekładowi, sprawdziłam jak brzmi to sformułowanie w oryginale – Mead pisze jednak: (...) Mundugumor social organization is based upon a theory of natural hostility ...” [Mead 1950: 138]. Tłumacz zatem jest bez winy.

w ciąży on się nie cieszy. Staje się przez to człowiekiem napiętowanym⁹ „(...) postawa w stosunku do dzieci charakteryzuje bezwzględny indywidualizm Mundugumorów, specyficzną agresywną postawę wobec spraw płci, wrogości między jej przedstawicielami” [Mead 1986: 193]. Ów bezwzględny indywidualizm znajduje Mead, jak się zdaje, jako wiodący wzór kulturowy organizujący wszelkie zachowania i sposoby myślenia – z tym, że jedyną właściwie formą, na którą ów indywidualizm Mundugumorów się przekłada jest agresja. Dzieci „nigdy nie zetknęły się z łagodnością ani czułością” [Mead 1986: 210]; dorastające dziewczynki uważa się za równie gwałtowne, agresywne i zawistne za jakich uchodzą chłopcy. Dziewczyny poddaje się upokarzającemu nadzorowi, chłopców zaś upokarza się i wystawia na rozmaite próby, w których muszą oni udowodnić swą niezależność i znajomość reguł tj. wykazać znajomość zakazów i nakazów dotyczących postaw wrogości. Zdarza się, iż dzieci, zanim osiągną dojrzałość, doświadczają przemocy i prześladowań na własnej skórze. Ta szczególna „próba” polega na wysłaniu ośmiolub dziewczęciolatka jako zakładnika do obcego plemienia, z którym Mundugumorowie są akurat w konflikcie. Zakładnik przebywać może w tej sytuacji od kilku do kilkunastu tygodni a doświadczenie to – rzecz jasna – wzmacnia poczucie krzywdy i owocuje tym większą agresją. Chłopcy w okresie socjalizacji uczestniczą również (choć w czasie gdy prowadzone były badania, rządowe regulacje uniemożliwiły tego rodzaju praktyki) w wojnach, polowaniach na głowy i ucztach kanibalistycznych. Mead, rekonstruując niedawną jeszcze przeszłość Mundugumorów pisze: „Na jakiś czas przed osiągnięciem dojrzałości wymaga się od młodego Mundugumora, aby zabił jeńca na ucztę kanibalistyczną. Nie jest to żaden zaszczytny przywilej. Ojciec ani nie chwytą, ani nie kupuje ofiary, aby jego syn mógł nałożyć insygnia zabójcy – jak się to praktykuje w innych regionach położonych nad Sepikiem. Dziecko dokonuje zabójstwa, aby mężczyźni z innych wsi nie mówili: «To nie macie już dzieci, tylko dorośli muszą zabijać jeńców?» ... Za takie zabójstwo nie daje się dziecku odznaczeń i jeśli nie zdobędzie ono innych głów, stanie się przedmiotem urągawiska: «To ci dopiero! Jako dziecko zabiłeś jeńca, który był mocno związany. Ale od tamtej pory nie zabiłeś nikogo. Nie jesteś wojownikiem!» [Mead 1986: 212].

Agresja i przemoc wśród tego ludu jest więc, zdaniem Mead uzasadniona – przymus, z jakim kultura wymaga od jej uczestników dostosowania się do obowiązujących wzorów, wpleciony jest we wszystko z czym dziecko spoty-

⁹ Kolejne dziecko wzbudza tym większą niechęć, iż – zgodnie z wiedzą o seksualności – poczęte z nasienia mężczyzny, pozbawia go siły, zatem gniew męża i nie rzadkie odrzucenie żony, czynią każde dziecko niepożądanym.

ka się w procesie socjalizacji, a dorosły odnajduje w regułach życia społecznego i społecznej organizacji. Trwałość i „jednolitość” wzorów oraz siła ich oddziaływania jest tak wielka, iż jakiegokolwiek od nich odstępstwo jest równie silnie napiętnowane. Indywidualizm w innym znaczeniu od tego, którego używa badaczka dla określenia Mundugumorów utożsamiając go – jak wskazał to przytoczony wcześniej jej sąd – ze „specyficzną agresywną postawą”, jest niedopuszczalny. Naraża on jedynie nieliczne w tej społeczności jednostki nierespektujące panujących wzorów na bezwzględną w skutkach marginalizację, odrzucenie i wyzwała wobec nich wrogość i agresję. Odstępcy stają się ofiarami¹⁰. Mead, przekonana o słuszności swojej tezy o „naturalnej” agresji Mundugumorów powiada, że nawet odstępstwa od dominującego wzoru tj. „odbiegające od normy typy osobowości (bywają – K.K.) tak gwałtowne, że nawet normy Mundugumorów nie znajdują dla nich usprawiedliwienia” [Mead 1986: 233].

Tezy M. Mead są jasne, ale rodzi się istotne pytanie – co ma tę przemoc Mundugumorów usprawiedliwiać i następnie jeszcze ważniejsze – kto ma być dostarczycielem tegoż usprawiedliwienia: badacz czy badani. Odpowiedź na pierwsze z nich nie jest trudna. Jeśli przyjmiemy teoretyczno-metodologiczny kontekst etnopsychologicznej orientacji M. Mead to sprawa jest oczywista: kultura jest źródłem cierpienia Mundugumorów (rację miał zatem Freud, a nie Kardiner) dyktując wzory i reguły, które proces socjalizacji bezwzględnie utrwała, nie dając jednostce możliwości na żadne odstępstwa (tu z kolei Freudowskie stłumienie, sublimacja i przeniesienie ustępują wobec presji Kardinerowskiej osobowości podstawowej). Przemoc i agresja nie są konsekwencją zewnętrznych, obiektywnych warunków życia społeczności, jak zakładał to C.M. Turnbull, ale konsekwencją wewnętrznych, „subiektywnych” cech danej kultury. Przyczyna tkwi w kulturze samej a nie poza nią. W „Płci i charakterze ...” zderzają się ze sobą freudyzm, kardinerowska jego wersja, Boasowski relatywizm kulturowy i konfiguracjonizm bliskiej Mead R. Benedict.

Stanowisko M. Mead wobec przemocy – biorąc pod uwagę wszystkie trzy studia kultur analizowanych w „Płci i charakterze...” – daje się sprowadzić do następującego przekonania: agresja jest jedną z naturalnych (wrodzonych) cech człowieka i jeśli wzory kulturowe restrykcyjnie działające w danej kulturze (warto byłoby spytać, dlaczego akurat w tej kulturze?) tę cechę szczególnie wzmacniają, to mamy do czynienia z takim kulturowym światem, który zaludniają jednostki gwałtowne, agresywne, leczące się przemocą z poczucia krzywdy, towarzyszącemu całemu ich życiu, jednostki odpowiadające prze-

¹⁰ W końcowych fragmentach II części „Płci i charakteru...” Mead zamieszcza opisy takich zachowań i przytacza konkretne przykłady, jakie zaobserwowała w trakcie swoich badań.

mocą na przemoc. Obecność przemocy w kulturze (dodajmy, że Mead nie odnosi tego przekonania jedynie do kultur plemiennych) wzmacnia się lub słabnie wraz ze współwystępowaniem dwóch czynników tj. restrykcyjnością wzorów i marginesem swobody ich respektowania.

Drugie pytanie jest trudniejsze, bowiem dotyczy kwestii metodologicznych: kto ma być prawodawcą a kto tłumaczem fenomenu przemocy. Świadomie używam tu określeń Z. Baumana [1998], ponieważ rzecz sprowadza się do konieczności odniesienia się do ram paradygmatu, a nie ram jakiejś konkretnej teorii kultury przyjętej w antropologii. Chodzi tu naturalnie o zajęcie stanowiska w toczącym się od lat 70. w antropologii sporze o to, kto ostatecznie odkrywa i interpretuje sensy kulturowych faktów – badacz czy badany. Antropologia M. Mead przyznaje tę rolę badaczowi. Jak słusznie sugerują to m.in. C. Geertz i J. Clifford¹¹, antropologia tegoż nurtu uposażała badacza w autorytet pozwalający mu (tak jak miało to miejsce we wszystkich typach antropologii od funkcjonalizmu po strukturalizm) na arbitralne sądy, umocowane nie tylko metodologicznym aparatem, ale doświadczeniem badanej rzeczywistości. Pobyt wśród ludzi badanego świata i „zguśszczony” – jak się później zwykło to nazywać w naszej dyscyplinie – opis tego świata dawał wystarczającą rękomię prawdy o nim. Zatem to badacz, choć nie zawsze wprost, klasyfikował zjawiska opisywanej i analizowanej kultury i je kategoryzował. Jeśli Mead powiada na przykład: „wskutek całego tego spartańskiego wychowania mali Mundugumorowie mają niemiły wygląd przedwcześnie dorosłych i pomijając doświadczenia seksualne, są jako jednostki w pełni przygotowani do naśladowania wzorców obowiązujących w tym społeczeństwie, zanim ukończą dwanaście, trzynaście lat” [Mead 1986: 213], to mamy do czynienia nie jedynie z oceną czy opisem własnego wrażenia („niemiły wygląd”), a także z sądem sformułowanym z punktu widzenia wzorów kultury badacza („przedwcześnie dorosłych”), ale przede wszystkim z przekonaniem, iż koncepcja wzorów kulturowych pozwala antropologowi tłumaczyć obserwowany przez niego z bliska świat. Wiedza badacza ma dwa źródła: empiryczne poznanie (rozumiane tak, jak zakładał to ówczesny paradygmat antropologii) oparte o długotrwałą obserwację uczestniczącą i „wywiady” z informatorami oraz głębokie przekonanie o trafności wyboru teorii kultury. W przypadku badań Mead, znajduje potwierdzenie zapomniane później na długo a nie doceniane przez funkcjonalistów odkrycie A. Radcliffe-Browna, twierdzącego,

¹¹ W pracach Geertza i Clifforda inicjujących i rozwijających nurt antropologii krytycznej i przygotowujących antropologię do wytworzenia nowego swego modelu, w oparciu o nowy paradygmat, problem relacji badacz-badany oraz problem prawomocności wiedzy antropologicznej zajmują szczególne, ważne miejsce.

iż antropolog, mimo empirycznego doświadczenia, buduje modele kultury. Zatem „prawda” antropologa jest przetworzeniem „prawdy” kultury przez niego badanej. Ten motyw podejmie antropologia na nowo dopiero w latach 70. Mead nie ma jeszcze wątpliwości, iż przywiozła z Nowej Gwinei świadectwo potwierdzające słuszność etnopsychologicznej teorii kultury, dającej możliwość uchwycenia wiernego odbicia „tych właśnie trzech kultur ukształtowanych, jak to bywa w przypadku wszelkich kultur, na wzór skomplikowanych możliwości naszej wspólnej natury ludzkiej” [Mead 1986: 8]. Przemoc u Mundugumorów jest więc i w tym sensie obiektywnym faktem.

GIRARD: PRZEMOC MA ŹRÓDŁO W MICIE

Jeszcze inne stanowisko wobec fenomenu przemocy w kulturze prezentuje René Girard. Jest ono interesujące z kilku powodów. Girard – historyk kultury i antropolog – kontynuuje odmienną od brytyjskiej i amerykańskiej tradycję, w ramach której empiryczne badania ustępują analizie przekazów i tekstów kulturowych. To one stają się podstawą wiedzy antropologicznej. Rzeczywistość kulturowa interesuje badacza poprzez teksty – „nośniki” kulturowych wartości, wyznaczających ludzkie zachowania a nie jako przedmiot empirycznej jej penetracji przez badacza. Analizy Girarda zapowiadają też w jakimś stopniu późniejsze dekonstrukcjonistyczne, postmodernistyczne badania „przedstawień” rzeczywistości, analogii czy simulacji. Niezależnie jednak od metodologicznej strategii i stylu przyjętych przez Girarda, przede wszystkim mamy tu do czynienia z interesującą tezę. Teza ta głosi, że obecna w kulturze przemoc jest pochodną mitycznych przekazów, a więc kategorią umocowaną zawsze funkcjonującymi w danej kulturze przekazami mitycznymi. Rozważania Girarda są ważne także i dlatego, że dokonując antropologicznej analizy przemocy, skupia on swoją uwagę głównie na ofiarach przemocy. Z takiej perspektywy rozpatruje Girard wartość etnograficznych źródeł i ich etnologicznych interpretacji. Wreszcie, jako jeden z bardzo niewielu podejmuje też próbę identyfikacji przemocy w takich obszarach kultury, które wcześniej nie były wprost łączone z przemocą.

Przemoc tłumaczy Girard wyliczając właściwości i mechanizmy powodujące, jego zdaniem, tego rodzaju zachowania: społeczny lub kulturowy kryzys, akty gwałtu lub akty zbrodnicze, ofiary i stygmaty ofiarnicze, inność i obcość, rozumiane jako podstawowy motyw selekcji ofiarniczej itp. Za najistotniejszy cel swoich dociekań uznaje Girard „wykazanie, iż istnieje transkulturowy schemat kolektywnej przemocy” [Girard 1987: 32] i dowiedzenie, że źródła i scenariuszy działania przemocy upatrywać należy w mitach, a te

z kolei kształtują schematy prześladowcze. W centrum uwagi sytuuje autor ofiarę, postać „kozła ofiarnego”, którą traktuje jako swoisty dowód na wszechobecność i stereotypowość przemocy.

Swoje rozważania nad mitami i przemocą rozpoczyna Girard od krytycznej oceny studiów etnologicznych, mówiąc wprost, iż „etnologowie nie dostrzegają nigdy schematu prześladowczego w społeczeństwach, które badają” [Girard 1987: 38] i szukając uzasadnienia dla tego faktu, zakłada dwie możliwości: albo społeczności „etnologiczne”, badane przez etnologów nie dokonują wcale lub prawie wcale aktów prześladowczych, wobec których można by stosować proponowany przez niego schemat (Girard widzi tę możliwość jako przejaw „neoprymitywizmu”), albo prześladowania w społecznościach tych występują, ale brak jest odpowiednich dokumentów lub też etnologowie takich dokumentów nie potrafią trafnie zinterpretować [Girard 1987: 38]. Sam, rzecz jasna, jako autor schematu analizy przemocy, przychyliła się do tej drugiej możliwości.

Warto zwrócić uwagę, że Girard bada przede wszystkim przemoc jako fakt nierozzerwalnie związany z prześladowaniem. Nie dostrzega natomiast (bądź nie jest tym zainteresowany) przemocy obecnej w obszarze innych zachowań kulturowych. Znamienne jest także to, że domagając się dokumentów świadczących o aktach prześladowczych i związanej z nimi przemocy, Girard myśli raczej jak historyk niż jak antropolog kultury, chociaż przyznaje dalej, gdy rozważa fenomen myślenia magicznego, że „moralna postawa tych dwóch dyscyplin, historii i etnologii, prowadzi do różnic w widzeniu problemu. Historycy akcentują wymiar prześladowczy i w sposób zaangażowany denuncjują nietolerancję i przesady, przez które takie ekscesy mogą się zdarzyć. Etnologów interesuje jedynie aspekt epistemologiczny, teoria przyczynowości” [Girard 1987: 82]. Ostatecznie jednak stwierdza, że dokumentami są dla niego mity. Uzasadnia swoje stanowisko tym, że w mitach właśnie odnajdują się, uznane przez niego za najważniejsze w analizie przemocy, stereotypy prześladowcze¹². Choć antropologowi trudno zgodzić się z sądem jakoby zainteresowany był jedynie przyczynami przemocy czy aspektem epistemologicznym, to teza o mitycznym uzasadnieniu przemocy jest bez wątpienia bardzo ciekawa. Ale z jednym, ważnym zastrzeżeniem, a mianowicie takim: odczytanie sensów tekstów mitów da antropologowi klucz do interpretacji realnych ludzkich zachowań. Girard natomiast zdaje się traktować teksty mitów na równi ze źródłami historycznymi.

¹² Choć sam przyznaje, że są wśród mitów także i takie, które spośród czterech wyróżnionych stereotypów zawierają tylko niektóre z nich lub żadnego [patrz: rozdz. II „Stereotypy prześladowań”].

Mity to dla Girarda dokumenty, z którymi można i należy postępować tak jak z każdym innymi; nie wymagają osobnego typu interpretacji a co najważniejsze – zawierają prześladowcze stereotypy. Oznacza to, że mity należy traktować jako świadectwa, opisy społecznych i kulturowych kryzysów, zawierające kilka stałych elementów:

- ogólne odróżnienie (czyli wyraźną odmienność porządku rzeczywistości; okoliczności szczególne, wyjątkowe; stan chaosu, kryzys lub katastrofę);
- opis zbrodni;
- znaki selekcji ofiarniczej tych, którzy zbrodni dokonują (ich cechy wyjątkowe, charakterystyczne, odróżniające ich od innych, które można by, jak sądzę, nazwać znakami obcości, inności);
- sama przemoc, jako konsekwencja wystąpienia warunków poprzednich.

Girard nazywa te elementy stereotypami prześladowczymi. Nie wszystkie te cechy zarazem muszą być obecne w świadectwach i przekazach o przemocy. Choć generalnie „nagromadzenie wielu stereotypów w jednym dokumencie pozwala stwierdzić zaistnienie prześladowania” to dla zidentyfikowania aktów prześladowczych wystarczą tylko niektóre z wymienionych elementów. „Ich obecność upoważnia nas do stwierdzenia, że: 1) akty gwałtu są autentyczne, 2) kryzys jest autentyczny, 3) ofiary są wybierane nie na podstawie przypisywanych im zbrodni, lecz na zasadzie znaków ofiarniczych – wszystkiego, co sugeruje pokrewieństwo owych zbrodniczych znaków z kryzysem, 4) sensem tej operacji jest zrzucenie na ofiary odpowiedzialności za ów kryzys i zadziałania nań poprzez unicestwienie ofiar lub co najmniej wyrzucenie ich ze wspólnoty, którą «skalały»” [Girard 1987: 37 i nast.].

Przyjmując te kryteria Girard dokonuje analizy rozmaitych dokumentów – tekstów historycznych, literackich oraz mitycznych. Stara się dowieść słuszności swej tezy, pokazując, że nie rodzaj dokumentu, ale rodzaj treści przezeń komunikowanych czyni ów dokument świadectwem dokonanego aktu przemocy, wynikającego z uruchomionego przez sytuację kryzysową działania stereotypów prześladowczych. Spośród tekstów mitycznych Girard rozpatruje kilka: m.in. mit o Edypie, mit o Tytanach, mit o Kuratach, mit o Baldarze oraz mit aztecki o stworzeniu słońca i księżyca. Mamy więc tu przykłady zaczerpnięte z mitologii greckiej, skandynawskiej i południowo-amerykańskiej. Pierwsze i drugie są dość powszechnie znane. Szczególnie mit o Edypie analizowany był wielokrotnie – wystarczy wspomnieć jego Freudowską i Levi-Straussowską interpretację. Warto więc może tu zwrócić uwagę na dokonaną przez Girarda interpretację mitu azteckiego, mniej znanego i odległego kulturowo od większości tekstów przytaczanych przez autora „Kozła ofiarnego”.

Odwołanie się do tego mitu ma bowiem, w przekonaniu Girarda, potwierdzić uniwersalność stereotypów prześladowczych a tym samym udowodnić, że uzasadnione jest założenie, iż mity tłumaczyć mogą przemoc obecną w ludzkiej kulturze niezależnie od konkretnej jej postaci. Opierając się na dwóch opracowaniach mitu azteckiego (jednego dokonanego przez Bernardina de Sahagun w „Historia general de la cosas de la Nueva Espana” a drugiego przez Georgesa Bataille w książce „La Part maudite”) Girard podaje skróconą treść mitu, a następnie szuka w tej mitycznej opowieści takich fragmentów, które bez wątpienia, jego zdaniem, dają się zidentyfikować według przyjętego przezeń schematu jako elementy odpowiadające stereotypom prześladowczym, sankcjonującym przemoc. Muszę przytoczyć ową skróconą treść mitu o Teotihuacan, inaczej trudno będzie mówić o sposobie analizy i płynących z niej wnioskach Girarda. Mit ten głosi, że:

„Mówią, że zanim zaistniał dzień, bogowie zebrali się w miejscu zwanym Teotihuacan (...) i zapytali: «Na kogo spadnie obowiązek świecenia światu?». Na co bóg zwany Tecuciztecatl odpowiedział: «Ja wezmę na siebie ten obowiązek». Bogowie ponownie spytali: «Kto jeszcze?». Następnie spojrzeli po sobie, lecz żaden z nich nie miał odwagi się ofiarować z pełnieniem owej funkcji; wszyscy bali się i wymawiali. Jeden spośród zgromadzonych, na którego nie zwracano uwagi, a który miał *bubas* (krosty), nie mówił nic, lecz tylko słuchał mowy pozostałych. Wreszcie bogowie zwrócili się do niego, mówiąc tymi słowami: «Bądźże to ty, mały *buboso*». Chętnie przystał na to, co mu rozkazano i odpowiedział: «Przyjmę wasz rozkaz jak łaskę; niechaj tak będzie». Dwaj wybrani rozpoczęli wkrótce czterodniową pokutę (...). Skoro nadeszła północ, wszyscy bogowie ustawili się wokół ogniska zwanego Teotexalli, w którym przez cztery dni palił się ogień. Rozdzielili się na dwa szeregi, które, każdy oddzielnie, ustawiły się wokół ogniska. Przybyli dwaj wybrani, by zająć miejsce przy ognisku. Stojący w dwu szeregach bogowie zwrócili się do boga Tecuciztecatla: «Naprzód, Tecucitecatl, skacz w ogień». Ten spróbował się rzucić w płomień, ale że ogień był wielki, strach go zdjął i cofnął się, czując ów straszliwy żar. Za drugim razem wziął się w garść i chciał rzucić się w ogień, ale kiedy się doń zbliżył, zatrzymał się i nie mógł dalej postąpić. Próżno czterokrotnie usiłował to uczynić, a za każdym razem inaczej. Tedy rozkazano, aby nikt nie ponawiał próby więcej niż czterokrotnie. Skoro zaś cztery próby zostały dokonane, bogowie zwrócili się do Nanauatzina (takie było imię *buboso*) i powiedzieli doń: «Naprzód, Nanauatzin, teraz ty spróbuj». Zaledwie wypowiedzieli te słowa, mały bóg zebrał swe siły, zamknął oczy i rzucił się w ogień. Niebawem zaczął skwierczeć w płomieniach. Widząc to Tecucitecatl rozpedził się i skoczył w żar. Powiadają, iż w tym samym momencie wleciał tam orzeł i spalił się i dlatego ptak ów ma teraz czarniawe skrzydła: również tygrys poszedł w jego ślady, lecz spaleni uniknął i tylko się osmalił: na nim także pozostały czarne i białe plamy. Nieco później bogowie, padłszy na kolana, dojrżeli Nanauatzina, «który stał się słońcem», jak wschodził na wschodzie. Pojawił się kołysząc z boku na bok, bardzo czerwony, i nikt nie mógł zatrzymać na nim wzroku, bowiem oślepiał promieniami, które się zeń wydobywały i rozpraszały na wszystkie strony. Z kolei księżyc wznosił się nad horyzontem. Przez swoje niezdecydowanie Tecucitecatl zyskał mniej blasku. Następnie musieli umrzeć bogowie, wiatr Quetzalcoatl zabił ich wszystkich: wyrwał im serca i ożywił nimi nowo narodzone gwiazdy” [Girard 1987: 86–88].

Girard odkrywa kolejno stereotypy tkwiące w tym micie. Mamy tu do czynienia z odróżnieniem – świat jest pozbawiony światła (stan kryzysu), istnieje przymus poświęcenia się któregoś z bogów (okoliczności szczególnie, wyraźna odmiennosc stanu rzeczy; opisem zbrodni (czterokrotne próby Tecuciztecatla skoku w ogień, wybór, a właściwie przymus poświęcenia się Nanauatzina, okrutna śmierć bogów jako skutek ich tchórzliwego działania); znakami selekcji ofiarniczej (Nanauatzin, „*buboso*” jest ofiarą, grzechem tchórzostwa pozostałych bogów, jest pokryty krostami tzn. naznaczony, wyraźnie inny; to bóg pomniejszy, cichy i trzymający się na uboczu); i wreszcie z przemocą, która obecna jest we wszystkim: presji wywieranej na „*buboso*”, sile ognia ofiarnego, śmierci bogów za sprawą wiatru, wyrwaniu im serc, nadpaleniu się i naznaczeniu orła i tygrysa). Wprawdzie mit aztecki pozbawiony jest stereotypu mordu kolektywnego, jednakże Girard zauważa, iż treść tego mitu jedynie nie mówi wprost o takim zachowaniu bogów. „Mit zapewnia nas, iż mordu (tego rodzaju – K. K.) nie ma, gdyż śmierć była dobrowolna. Natomiast bardzo użytecznie miesza (...) element przymusu oraz wolnej woli obydwu ofiar” [Girard 1987: 92]. Sąd taki dotyczyć może naturalnie jedynie dwóch bogów, „ofiarnych kozłów”, ale przecież później giną wszyscy bogowie, którym wiatr Quetzalcoatl wrywa serca.

Analizy mitów dostarczają, w przekonaniu Girarda, argumentów przemawiających za tym, by uznać mity za teksty ukryte pod płaszczem tekstów przekazów historycznych. Mity i przekazy historyczne o przemocy i prześladowaniach są zbudowane na wspólnym im schemacie. Powierzchniowa warstwa obu rodzajów tekstów jest więc jednaka lub w dużym stopniu podobna. Najistotniejsze jest jednak to, że mit jest dla przekazu historycznego o prześladowaniu swoistym wzorcem, stanowi on głębszą warstwę znaczeniową, której przekaz jest odbiciem. Historyczne prześladowania wynikają z przesądów zdegradowanych – powiada Girard i wskazuje, że „prawda” o przemocy tkwi w narracjach mitycznych. Paradoksalnie, prawdę te niosą narracje fikcyjne, nie zaś narracje historyczne.

Wydawać by się mogło, że w przekazach historycznych schematy prześladowcze łatwiej zidentyfikować, zaś w opowieściach mitycznych są one starannie ukryte pod maską fikcyjnych bohaterów i zdarzeń. Jednakże owa prawda zawarta w „głębokim sensie” mitycznego tekstu zależy od pewnego charakterystycznego dla mitów elementu – tekst mitu zawsze osłania jakieś *sacrum*; to ono sankcjonuje prawdę i uprawomocnia fikcje. Obecność *sacrum* właściwa dla mitu, staje się także faktem w odniesieniu do „mitów zdegradowanych” za jakie uznaje Girard teksty o prześladowaniach. Zatem nie tyle podobieństwo „zewnętrzne” jakim jest podobieństwo struktury narracji (schemat-

ty prześladowcze) łączy teksty mityczne i historyczne, ale właśnie element sacrum, który – choć w różnym nasileniu i inaczej ukryty – obecny jest w obu rodzajach narracji. Girard jest przekonany, że sacrum nierozzerwalnie związane jest z wiarą; prawdziwa wiara, która uzasadnia zarazem istnienie sacrum. Wiara w to, co głosi mit tym, którym służy on za uzasadnienie jakiegoś porządku czy stanu rzeczy, podobna jest wierze tych, którzy opisując zdarzenia są głęboko przekonani, że podają właściwą ich interpretację. Ostatecznie więc wiara w prawdziwość przekazu, sacrum treści przekazywanych, czynią obie narracje podobnymi. Różnica tkwi jedynie w stopniu ukrycia sacrum.

Osobną kwestią, niezmiernie istotną w rozważaniach Girarda, jest charakterystyka sacrum. Nie jest to bowiem jedynie obszar wiary, a przez to obszar świętości. Girard powiada coś więcej: „... wszystko, co zwiemy sacrum, jest tożsame z istotą zaślepienia i niezłomnością tej wiary” [Girard 1987: 66]. Dochodzimy tu do sedna Girardowskich analiz tekstów o prześladowaniach. Teza, iż sacrum wyznaczone jest przez wiarę niezłomną, graniczącą z (a nawet *de facto* będącą) zaślepieniem, pozwala mu zidentyfikować istotę fenomenu prześladowań – każde prześladowanie jest rządzone mechanizmem kozła ofiarnego. Mechanizm ten ujawnia się w badaniu każdego tekstu o prześladowaniach. Fundamentalną zasadą wszelkiej mitologii jest zasada: „porządek utracony bądź zakłócony przez kozła ofiarnego jest odzyskany lub ustala się na nowo za pośrednictwem tego, kto go przedtem naruszył” [Girard 1987: 66]. Kozioł ofiarny – ofiara i mediator w jednej osobie, jest ostatecznie bohaterem narracji mitycznych i historycznych, choć znów: stopień zakamuflowania postaci i mechanizmu są różne. W obu rodzajach tekstów dzieje się tak, iż „jest rzeczą całkiem zrozumiałą, że ofiarę potraktowano jako odpowiedzialną za nieszczęścia nękające wspólnotę, i właśnie tak dzieje się w mitach i w kolektywnych prześladowaniach, tyle że w mitach, i tylko w mitach, ta sama ofiara zaprowadza porządek, symbolizuje ów porządek, a nawet staje się jego wcieleniem” [Girard 1987: 67]. W tym sensie także mity uświęcają ofiarę, podczas gdy teksty o prześladowaniach – inaczej traktując kozła ofiarnego – degradują świętość ofiary i zatracają prawdziwe sensy zachowań ofiarniczych. Deformując sacrum głębiej spychają to, co mit, wprawdzie językiem symboli, komunikuje wprost. Dlatego rozpoznanie systemów prześladowczych rozpoczynać należy, zdaniem Girarda, od mitów. Procedura ta ma uzasadnienie i Girard świadom wątpliwości, jakie rodzić może owo zrównanie przekazu mitologii i przekazu historii, twierdzi, iż wystarczy niewiele, by prawdę mitu traktować na równi z prawdą dopuszczaną i głoszoną przez na-

ukę¹³. Stanowisko Girarda w tej kwestii bliższe jest poglądom historyków reprezentujących nurt tzw. Nowej Historii niżli antropologom. Podjęta przez Nową Historię dyskusja o specyfice źródeł historycznych, historycznej narracji, retoryce i roli metafory w języku, jakim historyk opisuje przeszłą rzeczywistość, może poszerzyć i uzupełnić poruszony przez Girarda problem mitycznego przekazu jako źródła wiedzy naukowej¹⁴. Antropologowie badający teksty mitów są bardziej ostrożni niż Girard, za co w „Kozle ofiarnym” Girard wielokrotnie ich gani, wytykając im niechęć do zrównania prawdy mitu z prawdą przekazu innego rodzaju, co świadczy o zbytnej zachowawczości antropologii. Ostrożność ta ma swoje uzasadnienie. We współczesnej antropologii zainteresowanie problemem obiektywności wiedzy antropologicznej oraz badani specyfiki antropologicznych narracji nie zmieniły konwencji analizy mitów, które wypracowane zostały przez strukturalizm i koncepcje semiotyczne, choć praca Girarda spotkała się z dużym zainteresowaniem antropologów i znalazła nielicznych naśladowców.

UWAGI KOŃCOWE

Przejdźmy do podsumowań. Przywołane przeze mnie przykłady antropologicznych badań przemocy ukazują wyraźnie, jak sędzę, jaki sposób myślenia o przemocy był i jest antropologom bliski i jak uwidocznia się on w konkretnych badaniach. Te wybrane trzy różne analizy problemu przemocy (późno-funkcjonalna Turnbulla, etnopsychologiczna Mead i „poststrukturalna” Girarda) pokazują, że mimo odmiennych strategii podstawowe wymienione przeze mnie na wstępie kwestie nie zostały w analizach tych rozstrzygnięte. Chodziło mi – przypomnę – o definiowanie przemocy, wartościowanie danych o przemocy oraz kwalifikację aktów i zachowań jako świadectw przemocy. Wszystkie te elementy są ze sobą ściśle powiązane i dają o sobie znać w każdej omawianej tu pracy. Widać wyraźnie, że zawsze przemoc definiuje badacz stosując kryteria przyjęte w jego kulturze, co więcej – czyniąc założenie, że istota i sens przemocy są zawsze te same, choć ukryta pod przykryciem rozmaitych form i zachowań. Kultury zatem różnią się tylko rodzajem i stopniem przemocy, antropolog zaś demaskuje jej wszechobecność. Wobec tego, że przemoc jest cechą ludzką a nie cechą kulturową, badanie jej ma sens

¹³ W interesujących, choć momentami kontrowersyjnych rozważaniach zamieszczonych w rozdz. VIII zatytułowanym „Wiedza mitów” Girard zarzuca swoim krytykom niechęć do ryzykownych hipotez i broni swego stanowiska

¹⁴ Dyskusje toczone w polskim środowisku historyków i poświęcone tym zagadnieniom znaleźć można w wielu pracach pisanych lub redagowanych przez m.in. J. Topolskiego, E. Domańską i W. Wrzoska.

o tyle, o ile etnograficzne dane posłużyć mogą do ujawnienia tego, jak przemoc przejawia się w konkretnych kulturach. Wartościowanie danych o przemoc, tak jak kwalifikacja kulturowych faktów jako nacechowanych przemocą, zależy o wiele częściej od badacza arbitralnie klasyfikującego dostępne mu dane niżli od badanego. Ustalenie znaczenia przemoc dla tych, w których świecie ona się pojawia właściwie nie interesuje ani Turnbulla ani Mead ani Girarda. Interesuje ich natomiast jedno – gdzie szukać powodów przemoc, a tym samym więc – jak ją usprawiedliwić. Ten motyw usprawiedliwiania przemoc staje się zrozumiały. Z jednej strony bowiem mamy owo założenie, że przemoc to cecha ludzka a nie atrybut kultury, oto więc natura przejawia się w kulturze; z drugiej zaś – przemoc jako rzecz ludzką powinna antropologia tłumaczyć tak jak tłumaczy wiele innych zjawisk i faktów z obszaru ludzkiej rzeczywistości, zwracając uwagę na różnicowania wynikłe z konkretnych form tej rzeczywistości.

Ten drugi moment wydaje się wart uwagi, ponieważ dotyka najistotniejszego celu naszej dyscypliny jakim jest rozumienie innego społeczeństwa, rozumienie człowieka innej kultury. Chciałabym więc na koniec rozważań o niektórych antropologicznych analizach przemoc, zwrócić uwagę na ów problem rozumienia inności, którego próby rozwiązania podejmowane w antropologicznej refleksji od dawna dotyczą nie tylko kwestii metodologicznych, ale także zależą od wyborów epistemologicznych. Ogólniejsza refleksja nad rozważaniami antropologów o przemoc i ich badania, na których przykłady się tu powołałam, pozwalają, moim zdaniem widzieć pewne analogie z refleksją P. Wincha zawartą w „Rozumieniu społeczeństwa pierwotnego”. Moja chęć odniesienia się do tego tekstu uzasadniona jest tym, że Winch publikując go na łamach „American Philosophical Quarterly” w 1964, wyprzedzając dyskusje nad problemem rozumienia w antropologii nowego paradygmatu, a więc antropologii otwarcie przyznającej się do inspiracji myślą hermeneutyczną oraz antropologii postmodernistycznej, jako jeden z pierwszych podjął temat rozumienia obcego kulturowego świata przez antropologię pojmowaną jako naukę empiryczną i naukę o społeczeństwach pierwotnych, niecywilizowanych. Skojarzenie przemyśleń Wincha z przytaczanymi przeze mnie analizami jest tym bardziej uzasadnione, że Turbull, Mead i w dużej części także Girard są badaczami tego rodzaju społeczności i empirykami – nawet Girard korzysta z etnograficznych materiałów.

W „Rozumieniu społeczeństwa pierwotnego” Wincha interesuje kwestia poznania w antropologii. W centrum uwagi Wincha stanął problem racjonalności, ale pojawia się on i tam, gdzie kluczowym zagadnieniem jest inne, na przykład przemoc, bowiem chodzi przecież o to, jak wszystko co niezrozu-

miałe, nie dające się wyjaśnić racjonalnie (czytaj: w kategoriach racjonalności przyjętych w kulturze badaczy) uczynić zrozumiałym oraz jak przełożyć kategorie z jednej kultury na kategorie z drugiej wzięte, przy zachowaniu wszelkich reguł naukowości. Oba te pytania Winch rozpatruje biorąc pod uwagę wierzenia „których my nie jesteśmy w stanie podzielać” oraz związane z nimi praktyki i zachowania, „które jest nam szczególnie trudno zrozumieć” [Winch 1992: 242], a tak samo rzecz się ma z przemocą analizowaną przez przytoczone wyżej badania. Winch posługuje się przykładem afrykańskiego ludu Azande, o którym wiedzę czerpie z pracy E.E. Evans-Pritcharda „Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande” wydanej w 1937 roku. Punktem wyjścia analizy Wincha jest przekonanie, że zawsze „antropolog badający taki lud stara się uczynić jego wierzenia i praktyki zrozumiałymi dla siebie i swoich czytelników”, a zarazem antropolog przyjmuje w tym dążeniu postawę następującą „my wiemy, że wierzenia Zande (...) są błędne, iluzoryczne. (...) Zatem wszystko, co jesteśmy w stanie uczynić, to pokazać, w jaki sposób tego rodzaju system błędnych wierzeń i nieskutecznych praktyk może utrzymywać się pomimo obiekcji, które wydają się nam tak oczywiste” [Winch 1992: 234]. Mając w pamięci badania Turnbulla, Mead i Girarda można by powiedzieć tak: zadaniem antropologa jest uczynić przemoc w badanych kulturach zrozumiałą dla siebie i swoich czytelników, choć okrucieństwo i bezsens odkrywanej przemocy wydają się oczywiste. Winch twierdzi, iż przede wszystkim zweryfikować trzeba nasze standardy: nieracjonalność myślenia u Azande wynika ze sprzeczności, której w dążeniu do tłumaczenia zachowań Azande nie dostrzegamy tj. nieprzystawalności kontekstu myślenia właściwego dla wierzeń Azande do kontekstu kultury naukowej, jak to nazywa Winch. „W istocie to Europejczyk popełnia błąd kategorialny” [Winch 1992: 265].

Czy tak samo rzecz się ma z przemocą? Jeśli w omawianych badaniach mielibyśmy tubylcze oglądy przemocy, wtedy moglibyśmy powiedzieć, że zrozumienie przemocy zależy jedynie od tego, czy konteksty myślenia o przemocy badaczy i badanych dają się porównać, czy są przystawalne. Ale w badaniach tych mamy wyraźnie do czynienia z sytuacją przypominającą tę z Azande. Ikowie, Mundugumorowie czy Aztekowie nie „widzą” przemocy tam, gdzie dostrzega ją antropolog. Winchowski kontekst kultury naukowej zmienia niejako swe znaczenie, gdy przedmiotem antropologicznego badania nie jest wierzenie, przekonanie wyzwalające działanie ale przeciwnie – działanie, zachowanie, którego uzasadnienie jest działającemu często nieznanie lub nieuświadomione. Badacz wydaje się w takim przypadku skazanym na popełnianie błędu kategorialnego. To on staje się odkrywcą sensów aktów przemocy, a więc i on kwalifikuje i wartościuje przemoc. Jeśli istnieje w antropologii

możliwość przewyciężenia arbitralności sądów antropologa – badacza przemocy, to pewnie na przykład na gruncie takiej antropologii, jaką postuluje E. Said sugerujący, iż poznanie kultury przynoszące jej rozumienie zależy od kulturowej tożsamości badacza lub też antropologii wedle projektu C. Geertza, w której rękojmnia rozumienia zależy od sposobu konstrukcji antropologicznej narracji. Ale czy w przypadku przemocy są to strategie badawcze rzeczywiście obiecujące wiele, a co najważniejsze przynoszące zrozumienie przemocy a nie jej usprawiedliwienie? Wątpliwość ta jest uzasadniona. Współcześnie prowadzone badania antropologów nad przemocą idą tymi tropami, które wyznaczone zostały wcześniej. Nadal poszukuje się wyjaśnienia przemocy w kategoriach dyktowanych przez uwarunkowania środowiska, wzory kulturowe czy interpretacje mitycznych tekstów¹⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z. [1998], *Prawodawcy i tłumacze*. Warszawa.
 Benedict R. [1966], *Wzory kultury*, Warszawa.
 Buchowski M. (red.) [1999], *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa.
 Clifford J. [2000], *Kłopoty z kulturą*, Warszawa.
 Girard R. [1987], *Kozioł ofiarny*, Łódź.
 Girard R. [1992], *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa.
 Hobbes T. [1954], *Leviatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa.
 Kaniowska K. [2000], *Opis – klucz do rozumienia kultury*, Łódź.
 Linton R. [1975], *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa.
 Lutyński J. [1956], *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*, Łódź.
 Mach Z. [1989], *Kultura i osobowość w antropologii amerykańskiej*, Warszawa/Kraków.
 Mead M. [1986], *Trzy studia*, t. 3: Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych, Warszawa.
 Morgan L. H. [1887], *Spoleczeństwo pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu*, Warszawa.
 Turnbull C.M. [1980], *Ikowie, ludzie gór*, Warszawa.
 Winch P. [1992], *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa, s. 242–295.
 Wolska D., M. Brocki (red.) [2003] *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków.

¹⁵ Poszerza się natomiast obszar tych poszukiwań. Tego rodzaju tropy znaleźć można bez trudu w tak różnych ujęciach jak badania socjobiologiczne czy badania nad Holocaustem.

Katarzyna Kaniowska
University of Lodz

VIOLENCE AS AN OBJECT OF RESEARCH IN ANTHROPOLOGY

S u m m a r y

There exist many interesting premises to state that there is a fixed conviction in anthropology that violence constitutes a problematic research object and it is better to avoid studying it. Analyzing violence requires stepping on dangerous ground, to which anthropologists do not yet feel substantially and methodologically prepared. Such a state results, in my opinion, from our awareness that the rational analysis of violence in any form requires from anthropology taking a clear stance on at least three fundamental for this issue problems.

The first of them, and the most elementary, is the problem of defining violence or establishing the criteria which would allow classification of some human acts and conducts as either acts of violence or behaviours marked, or motivated by violence. The second problem is caused by the awareness of the fact that violence cannot be spoken of without simultaneous employing of valuation measures. Classification, description and analysis of the acts of violence require adjudication what violence is and what it is not in a particular case under research and using a criterion (no matter if it is a criterion taken from the system of values of the studied culture or from another system), which will at the same time assess these acts negatively. Finally, the third problem is created by the necessity to sustain the balance between the researcher's and the respondent's standpoints on violence present in the culture under research. This involves not only a number of methodological problems but also questions lying beyond the traditionally understood process of scientific cognition of, e.g. emotions, psychological reasons or psychological justifications. Each of these problems, from my point of view, is worth analyzing. This would allow understanding the reasons of the reluctance to conduct research on violence and indicate where the sources of these reasons might be located. It is worth illustrating these discussions with examples of such anthropological works which are commonly known and which belong to the small collection of anthropological discourses describing and analyzing the phenomenon of violence.