

POZA OBSERWACJĘ UCZESTNICZĄCĄ – ETNOGRAFIA OPARTA NA WSPÓŁPRACY JAKO INNOWACJA TEORETYCZNA¹

Joanne Rappaport | Georgetown

ABSTRAKT

W artykule zamierzam zwrócić uwagę na kolumbijską etnografię opartą na współpracy jako na paradygmat, który powinien mieć wpływ na rozumienie współpracy, przekierowując naszą uwagę z procesu tworzenia etnografii pojmowanego jako cel nadrzędny, w stronę badań zaangażowanych, co może być pozytywne zarówno dla profesjonalnych etnografów, jak i dla badanej społeczności. Opisane badania były prowadzone z południowokolumbijskimi rdzennymi organizacjami w latach 1996–2002, przy wsparciu ze strony Georgetown University, the Instituto Colombiano de Antropología, a także międzynarodowego grantu z Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

słowa kluczowe: współpraca, teoria, etnografia, organizacje tubylcze, aktywizm

W ubiegłej dekadzie w Ameryce Północnej wzrosło zainteresowanie etnograficznymi metodami opartymi na współpracy. Ostatnio, Towarzystwo Badań Ameryki Łacińskiej² przedstawiło nową inicjatywę

¹» Artykuł ten ukazał się w oryginale w „Collaborative Anthropologies”, zob.: J. Rappaport, *Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation*, „Collaborative Anthropologies” 2008, nr 1, s. 1–31.

²» *Latin American Studies Association* jest największą profesjonalną organizacją skupiającą instytucje i jednostki zajmujące się badaniem Ameryki Łacińskiej (przyp. J.R.).

– *Other Americas/Otros Saberes*, której celem jest stworzenie badań opartych na współpracy angażujących wykładowców akademickich i organizacje zrzeszające tubylców latynamerykańskich lub potomków afrykańskich³. Seria opartych na współpracy projektów z tubylczymi i afroamerykańskimi społecznościami udowodniła, że współpraca jest nie tylko wyborem moralnym dla postępowych etnografów, ale również wyborem, który może pomóc samej etnografii⁴. Rosnące znaczenie projektów opartych na współpracy można również zauważyć zarówno na łamach znaczących czasopism antropologicznych⁵, w sferze antropologii publicznej zajmującej się istotnymi problemami publicznymi i pisanej przystępnym językiem, jak i w zwrocie w kierunku antropologii zaangażowanej⁶.

Etnografia oparta na współpracy została zdefiniowana jako:

zbliżenie się do etnografii, która *rozmyślnie i wyraźnie* podkreśla znaczenie współpracy na każdym etapie procedury etnograficznej – od konceptualizacji projektu do badań terenowych i, szczególnie, w procesie pisania. Etnografia oparta na współpracy zachęca konsultantów do komentarzy, które mają wpływ na tworzony tekst etnograficzny i na prowadzone badania terenowe⁷.

Dążenia tego typu nie są nowym zjawiskiem w antropologii, ani też nie ograniczają się one jedynie do antropologii północnoamerykańskiej – można je odnaleźć już w działalności Boasa i jego współpracowników⁸, poza tym były podstawą afroamerykańskiej antropologii zaangażowanej⁹, a także działań

³ Opis programu na stronie <http://lasa.international.pitt.edu/specialprojects/otrosaberes.html>.

⁴ L. Field, *Abalone Tales: Collaborative Explorations of Sovereignty and Identity in Native California*, Durham: Duke University Press, 2008; L.E. Lassiter, H. Goodall, E. Campbell, M.N. Johnson, *The Other Side of Middletown: Exploring Muncie's African American Community*, Walnut Creek, CA: Alta Mira Press, 2004; R. Ridington, D. Hastings, *Blessing for a Long Time: The Sacred Pole of the Omaha Tribe*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.

⁵ Q. Castañeda, *The Invisible Theatre of Ethnography: Performative Principles of Fieldwork*, „Anthropological Quarterly” 2006, nr 79(1), s. 75–104; L. Field, *Complicities and Collaborations: Anthropologists and the „Unacknowledged Tribes” of California*, „Current Anthropology” 1999, nr 40(2), s. 193–209; L.E. Lassiter, *Collaborative Ethnography and Public Anthropology*, „Current Anthropology” 2005, nr 46(1), s. 83–97.

⁶ Na stronie internetowej antropologii publicznej www.publicanthropology.org/Defining/definingpa.htm można znaleźć takie wyjaśnienie: „Antropologia publiczna pokazuje zdolność antropologii i antropologów do skutecznego dostrzegania problemów poza dyscypliną – ujawniając największe problemy społeczne naszych czasów i zachęcając do szerokiej publicznej dyskusji na ich temat, by spowodować zmiany społeczne. To potwierdza naszą odpowiedzialność, jako badaczy i obywateli, za społeczności funkcjonujące poza światem akademickim – zarówno lokalnie jak i globalnie – co sprawia, że uprawianie antropologii jest możliwe” Ch.R. Hale, *In Praise of „Reckless Minds”: Making a Case for Activist Anthropology*, [w:] L. Field, R. Fox (red.), *Anthropology Put to Work*, Oxford: Berg, 2007, s. 104.

⁷ L.E. Lassiter, *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, s. 16.

⁸ J. Berman, *The Culture as It Appears to the Indian Himself: Boas, George Hunt, and the Methods of Ethnography*, [w:] G. Stocking (red.), *Volksgeist as Method and Ethic: Essays in Boasians Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison: University of Wisconsin Press, 1998, s. 215–256.

⁹ J.L. Gwaltney (red.), *Drylongso: A Self-Portrait of Black America*, New York: New Press, 1993.

antropologów latynoamerykańskich współpracujących z ruchami społecznymi¹⁰ i organizacjami pozarządowymi¹¹. Efekty etnografii opartej na współpracy stanowią zarówno teksty pisane przez kilku autorów¹²; publikacje, w których swoimi spostrzeżeniami dzielą się antropolodzy wraz z lokalnymi badaczami¹³; teksty przeznaczone dla lokalnych społeczności¹⁴, jak i książki jednego autora/autorki, które podkreślają oparty na współpracy kontekst, w którym powstały¹⁵.

Znaczna część anglojęzycznej literatury dotyczącej współpracy skupia się na istotnej treści, która pochodzi z tej dziedziny badań, ignorując jednocześnie jej specyfikę, związaną ze zdobywaniem przez badaczy wiedzy w trakcie współpracy. To przede wszystkim właśnie możliwość stworzenia alternatywnych programów badań poza orbitą świata akademickiego i stosowanie alternatywnych sposobów analizy odróżnia etnografię opartą na współpracy od tradycyjnej obserwacji uczestniczącej, a także od tych metod, w których badani pracują np. jako asystenci badacza, ale nie mają już wpływu na sam proces badań. Celem tego artykułu jest skupienie się na współpracy jako przestrzeni współtworzenia teorii, która – jak twierdzą – jest decydującym miejscem, w którym – właśnie dzięki współpracy – tworzona jest wiedza. Moim celem jest pokazanie, dlaczego właśnie to podejście jest potrzebne nie tylko ze względów etycznych czy moralnych (ten temat był ostatnio szeroko dyskutowany w literaturze antropologicznej¹⁶), ale – co ważniejsze – w jakim stopniu może być ono użyteczne dla ożywienia i odnowienia myśli antropologicznej¹⁷. Chciałabym również zwrócić uwagę na konkretne projekty badań opartych na współpracy, które od wielu lat realizowane są w Ameryce Łacińskiej, a szczególnie w Kolumbii. Właśnie tam

¹⁰» V.D. Bonilla, G. Castillo, O.F. Borda, A. Libreros, *Causa popular, ciencia popular: Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*, Bogota: La Rosca de Investigació y Acción Social, 1972; L.G. Vasco Uribe, *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha indígena*, Bogota: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.

¹¹» P. Riaño-Alcalá, *Dwellers of Memory: Youth and Violence in Medellín*, Colombia, New Brunswick: Transaction Publishers, 2006.

¹²» L. Field, *Abalone Tales*. . . ; A.C. Fletcher, F. La Flesche, *The Omaha Tribe*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1992; R. Ridington, D. Hastings, dz. cyt.; L.G. Vasco Uribe, A.D. Hurtado, M. Aranda, *En el Segundo día, la Gente Grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido*, [w:] F. Correa (red.), *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, Bogota: Instituto Colombiano de Antropología, 1993, s. 9–48.

¹³» L.E. Lassiter, H. Goodall, E. Campbell, M.N. Johnson, dz. cyt.

¹⁴» S. Lobo (red.), *Urban Voices: The Bay Area American Indian Community*, Tucson: University of Arizona Press, 2002; P. Reynolds, C.C. Cousins, *Lwaano Lwanyika: Tonga Book of the Earth*, London: Panos Publications, 1993.

¹⁵» L. Field, *The Grimace of Macho Ratón: Artisans, Identity, and Nation in Late Twentieth-Century Western Nicaragua*, Durham: Duke University Press, 1999; L.E. Lassiter, *The Power of Kiowa Song*, Tuscon: University of Arizona Press, 1998; E. Lawless, *Holy Women, Wholly Women: Sharong Ministries of Wholeness through Life Stories and Reciprocal Ethnography*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993; J. Rappaport, *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*, Durham, NC: Duke University Press, 2005; G. Urton, *The Social Life of Numbers: A Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic*, Austin: University of Texas Press, 1997.

¹⁶» N. Scheper-Hughes, *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*, „Current Anthropology” 1995, nr 36(3), s. 409–440.

¹⁷» Ch. Hale, *In Praise of „Reckless Minds”* . . .

antropologiczna współpraca – korzystająca z tych metod, które łączą badania z aktywizmem – funkcjonuje jako przestrzeń współtworzenia teorii, dbając zarówno o polityczne cele miejscowych badaczy, jak i o analizy akademickie. Skupienie się na działaniach mających miejsce poza Ameryką Północną może pomóc w osiągnięciu naszego celu, jakim jest promowanie antropologii opartej na współpracy.

Antropologia kolumbijska i zaangażowanie społeczne

Zamierzam zwrócić uwagę na kolumbijską etnografię opartą na współpracy jako na paradygmat, który powinien mieć wpływ na nasze rozumienie współpracy, przekierowując naszą uwagę z procesu tworzenia etnografii pojmowanego jako cel nadrzędny, w stronę badań zaangażowanych, co może być pożyteczne zarówno dla profesjonalnych etnografów, jak i dla badanej społeczności. To właśnie społeczne zaangażowanie leży u podstaw pojawienia się wyrazistej antropologii latynoamerykańskiej¹⁸. Silne, a czasem nawet radykalne zaangażowanie, cechuje zwłaszcza antropologię kolumbijską, co odróżnia ją od antropologii północnoamerykańskiej – bardziej akademickiej i skupionej na priorytetach głównych instytucji¹⁹. Nacisk kładziony na upolitycznienie badań w antropologii kolumbijskiej jest widoczny już na etapie wyboru ich tematów, które zwracają obecnie uwagę na takie problemy, jak konflikt, ruchy etniczne, społeczne nierówności, zagłębiając się jednocześnie w moralną i polityczną strukturę społeczeństwa kolumbijskiego²⁰. Co jednak ważniejsze, ten nacisk na społeczne zaangażowanie miał wyraźny wpływ na sposób tworzenia antropologii kolumbijskiej²¹.

¹⁸ » A. R. Ramos, *Ethnology Brazilian Style*, „Cultural Anthropology” 1990, nr 5(4), s. 452–472.

¹⁹ » R. C. de Oliveira, *Peripheral anthropologies „versus” central anthropologies*, „Journal of Latin American Anthropology” 1999–2000, nr 4(2) i 5(1), s. 10–31.

²⁰ » M. Jimeno, *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*, Bogota: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2004.

²¹ » Jeśli skupimy się jedynie na tematyce badań współczesnych kolumbijskich antropologów, nie wydobędziemy głębi społecznego zaangażowania wśród tamtejszych badaczy, biorąc pod uwagę, iż w ciągu dwóch ostatnich dekad teksty akademickie zwracały uwagę również na pilne społeczne i polityczne problemy, włączając w to zarówno badania nad przemocą (P. Riaño-Alcalá, dz. cyt.), nad rasową i etniczną polityką (B. Ng’weno, *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State*, Stanford: Stanford University Press, 2007), a także nad prawami człowieka (W. Tate, *Counting the Dead: The Culture and Politics of Human Rights Activism in Colombia*, Berkeley: University of California Press, 2007). Badacze kolumbijscy zajmowali się tą tematyką zanim reszta z nas zrozumiała jej znaczenie (J. Arocha, *La violencia en el Quindío: Determinantes ecológicos y económicos del homicidio en un municipio cafecultor*, Bogota: Tercer Mundo, 1979; N.S. de Friedemann, *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*, Bogota: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, 1975; M. Jimeno, A. Triana, *Estado y minorías étnicas en Colombia*, Bogota: Cuadernos del Jaguar/Fundación para las Comunidades Colombianas, 1985). Pierwsi antropolodzy, obecnie po osiemdziesiątce, aktywnie forsowali badanie takich problemów jak dzierżawa gruntu i utrata ziemi, nawiązując kontakty z prekursorami ruchów tubylczych.

Według Myriam Jimeno²², kolumbijscy antropolodzy są „obywatelami-naukowcami”, dla których „praktykowanie swojej profesji jest jednocześnie praktykowaniem swojego obywatelstwa”²³. Wynika to z faktu, że kolumbijscy badacze akademicy czują się częścią badanej przez nich rzeczywistości społecznej, dzieląc poczucie obywatelstwa z podmiotami swoich badań: „badane obszary nie są rozumiane jako egzotyczne, odizolowane, odległe, «zimne» światy, ale jako współuczestnicy w tworzeniu narodu i demokracji”²⁴. Taka bliskość między badającym i badanym prowadzi do stworzenia „przestrzeni meta-akademickiej dyskusji”, w której praca intelektualna ma „wpływ na życie społeczne i praktyczne znaczenie bycia obywatelem”²⁵. W praktyce oznacza to, że kolumbijscy antropolodzy wskazują przede wszystkim na użyteczność warsztatów, seminariów i innych zespołowych spotkań jako metod badań²⁶; na tworzenie interdyscyplinarnych zespołów badawczych; na przyjęcie historycznych sposobów badań, które odkrywają historię istniejących nierówności²⁷, a także na dziedzinę uczestniczących badań w działaniu, która wprowadza antropologów jako aktywistów-badaczy do oddolnej walki o kwestie społeczno-polityczne, co wynosi współpracę zarówno na poziom polityczny, jak i na poziom analiz etnograficznych²⁸.

W rezultacie wyniki badań antropologicznych niezwykle rzadko pojawiają się w postaci klasycznych monografii etnograficznych – są przedstawiane w formie artykułów, esejów, monografii historycznych, ale także innych gatunków bardziej użytecznych dla badanych społeczności, w tym – publikacji dziennikarskich, dokumentów politycznych, narracji świadków, tekstów w podręcznikach do szkoły podstawowej. Wiele z tego, co okazuje się podczas tych działań, nigdy nie zostaje spisane, bowiem przebieg seminariów jest często jedynie odnotowywany w raportach trzymany w archiwach organizacji, ale mają one trwały wpływ na życie społeczności. Nie możemy więc myśleć o wynikach tych prac jako istniejących jedynie w formie pisemnej ani o badaniach terenowych będących ucieleśnieniem pracy akademickiej. Antropolodzy kolumbijscy kierują się w stronę szerszej publiczności – nie tylko czytelników, ale także np. oddolnych ruchów społecznych, tworząc przy tym szczególny rodzaj antropologii publicznej.

²²» M. Jimeno, *La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana*, [w:] J. Tocancipá (red.), *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*, Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2000, s. 157–190; taż, *La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica*, „Antipodia” 2005, nr 1, s. 43–65; taż, *Colombia: Citizens and Anthropologists*, [w:] D. Poole, *Companion to Latin American Anthropology*, Oxford: Blackwell, 2008, s. 72–89.

²³» M. Jimeno, *La emergencia...*, s. 160.

²⁴» Taż, *La vocación crítica...*, s. 46; F. Correa, *¿Recuperando antropología alter-nativas?*, „Antipodia” 2005, nr 1, s. 109–119.

²⁵» M. Jimeno, *La vocación crítica...*, s. 51.

²⁶» C.V. Zambrano, *Cultural legitimidad: proyectos culturales y política cultural*, [w:] D. Lewin, J.E. Rueda, M. Roldán (red.), *Descentralización*, Bogota: ICFES, Serie Memorias de Eventos Científicos, 1989, s. 201–219.

²⁷» R.C. Pineda, *La historia, los antropólogos y la Amazonía*, „Antipodia” 2005, nr 1, s. 121–135.

²⁸» M. Cavedies, *Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980*, „Revista Colombiana de Antropología” 2003, nr 38, s. 237–260; L.G. Vasco Uribe, dz. cyt.; V.D. Bonilla, G. Castillo, O.F. Borda, A. Libreros, dz. cyt.; O. Fals-Borda, *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with Participatory Action Research*, Bogota: CINEP, 1991.

Badania oparte na współpracy jako przestrzeń tworzenia teorii

Cennym wkładem, jaki mogą wnieść do antropologii światowej kolumbijskie badania oparte na współpracy, jest ugruntowanie jej znaczenia w współtworzeniu teorii. Przez współtworzenie teorii rozumiem wspólne wypracowywanie środków pojęciowych, czerpiąc przy tym zarówno z teorii antropologicznej, jak i z idei rozwijanych przez naszych rozmówców. Celowo podkreślam znaczenie tego procesu, bowiem pociąga on za sobą tworzenie abstrakcyjnych form myśli o charakterze podobnym do teorii tworzonych przez antropologów, chociaż częściowo pochodzących z innych tradycji i kontekstów nieakademickich. Rozumiana w ten sposób współpraca przekształca przestrzeń badań terenowych z czystego zbierania danych w przestrzeń współtworzenia pojęć.

Antropolog kolumbijski Luis Guillermo Vasco był zaangażowany we współpracę z przedstawicielami komitetu historycznego kolumbijskiej rdzennej społeczności Guambii. Ich projekt związany z historią mówioną powstał i był kierowany przez lokalnych badaczy, którzy nie odgrywali jedynie roli konsultantów pracujących przy etnograficznym projekcie zaproponowanym przez badaczy z zewnątrz, ale byli pełnoprawnymi członkami zespołu angażującego antropologa po ustaleniu własnych priorytetów badawczych. Długo przed tym przedsięwzięciem, mieszkańcy Guambii byli uwikłani w procesy sądowe o prawo do ziemi, które w efekcie powiększyły ich bazę terytorialną, a także umocniły prawomocność ich tradycyjnych władz. Badania historyczne były dla nich sposobem na połączenie kulturowej rewitalizacji z działaniami na ziemiach utraconych w XIX wieku i na zmanifestowanie swoich praw do nich.

Vasco – antropolog z Państwowego Uniwersytetu w Kolumbii i aktywista w organizacjach solidaryzujących z ruchami tubylczymi – przez kilkadziesiąt lat pracował z zespołem badawczym z Guambii, rozwijając konstrukty teoretyczne w oparciu o lokalną kulturę materialną i język, w celu stworzenia nowatorskiego narracyjnego sposobu dla opowiedzenia o przeszłości w „Guambijskiej tonacji”²⁹. By zrezygnować z modelu zachodniej linearnej formy narracji historycznej³⁰, wykorzystali oni w szczególności motyw spiralny, widoczny na petroglifach i słomkowych kapeluszach, co pozwoliło im na opowiedzenie guambijskiej przeszłości poprzez „koliste” narracje. Opowieści te dotyczą pierwotnych istot związanych z istotnymi miejscami, których dotyczyły jednocześnie procesy o prawo do ziemi. Zespół nie tylko zinterpretował narracje historyczne zebrane z „perspektywy Guambii”, ale również stworzył koncepty teoretyczne na bazie codziennej rzeczywistości³¹.

²⁹» Do badań opartych na współpracy z guambijskim zespołem archeologów została również zaproszona kolumbijska archeolog Martha Urdaneta. M.F. Urdaneta, *Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía*, „Boletín del Museo del Oro” 1988, nr 22, s. 54–81.

³⁰» V. Uribe, L. Guillermo, A.D. Hurtado, M. Aranda, dz. cyt.; J. Rappaport, *Intercultural Utopias...*, roz. 5.

³¹» Istnieją również północnoamerykańskie przykłady współtworzenia teorii, ale są zdecydowanie mniej polityczne niż opisywany przypadek kolumbijski. Elaine Lawless w książce *Holy Women, Wholly Women* przedstawia swoje doświadczenia związane z pastorkami kościoła protestanckiego. Oprócz zebrania opowieści o ich życiu, Lawless zaangażowała się w coś, co nazywa „wzajemną etnografią” – proces interpretowania autobiografii z ich bohaterkami; jej uzupełniające rozmowy

Wspomniane współtworzenie teorii może być postrzegane jako przykład dokładnej i sumiennej etnografii, w której między badającym i badanym dokonuje się interpretacja. Jednakże współpraca to coś więcej niż „dobra etnografia”, bowiem przesuwając kontrolę nad procesem badawczym z rąk antropologa w ręce zespołu, w którym antropolog działa na równych zasadach z lokalnymi badaczami. To właśnie grupa badaczy z Guambii, świadoma znaczenia teorii, zaproponowała spiralę jako narzędzie pojęciowe i przedstawiła ten pomysł Vasco. Co ważne, spirala nie jest motywem, który rozpoznali wcześniejsi etnografowie badający kulturę guambijską, ale jest konstruktem guambijskich intelektualistów wywodzącym się z analiz jej wszechobecności w życiu codziennym i w często używanych metaforach (zauważonych przez lingwistów z Guambii), które opisują społeczne relacje jako „zwijające się i rozwijające się”³². Ten proces tworzenia konceptualnych środków do interpretowania historycznych materiałów był zakorzeniony w politycznych celach władz Guambii, a zbudowany został w oparciu o model uczestniczących badań Orlando Falsa Borda, który wyraźnie skierował je w stronę oddolnych politycznych celów i stworzył podstawy współczesnych badań opartych na współpracy w Ameryce Łacińskiej³³. Tak więc, za pomocą badań historycznych mieszkańcy Guambii pragnęli udokumentować ich przywiązanie do własnego terytorium.

Współpracownicy Vasco stworzyli nowy sposób interpretacji, możliwy do wykorzystania poza sferą akademicką – w lokalnych przestrzeniach, w których pisanie nie jest celem końcowym³⁴ i w których rezultaty badań historycznych mogą być zreinterpretowane w języku Guambii (rzadko czytany poza szkołą). Vasco³⁵ utrzymuje, iż głównym celem pracy zespołu był rozwój wspólnej etnograficznej metodologii badań, a nie stworzenie tekstów etnograficznych. Przez pierwsze sześć miesięcy prac nad projektem zespół nie miał zamiaru spisać rezultatów swoich badań, które miały być przeniesione na mapy obrazkowe przeznaczone do użytku wewnętrznego – zaczęto spisywać je wówczas, gdy władze społeczności o to poprosiły i przedstawiły im listę tematów badań³⁶. Rezultatem projektu było pojawienie

z nimi są niezbywalną częścią tekstu, pozwalając czytelnikom na dokładniejsze prześledzenie procesu współpracy. Rezultatem jest nowe spojrzenie na to, jak kobiety relacjonują swoje życie, a także pokazanie istotnych różnic w charakteryzowaniu historii życia kobiet w literaturze akademickiej.

³²» B.H. Muelas, *Relación espacio-tiempo en el pensamiento guambiano*, „Proyecciones Lingüísticas” 1995, nr 1(I), s. 31–40.

³³» O. Fals-Borda, dz. cyt.

³⁴» E.Q. Castañeda, *Between Pure and Applied Research: Experimental Ethnography in a Transcultural Tourist Art World*, „NAPA Pulletin” 2005, nr 23, s. 87–118.

³⁵» L.G. Vasco Uribe, dz. cyt.

³⁶» E. Cunin, *Entrevista a Luis Guillermo Vasco Uribe*, „Antipodia” 2006, nr 2, s. 17–42. Tworzenie map obrazkowych wynika z wcześniejszych doświadczeń kolumbijskich aktywistów z sąsiednią grupą etniczną Nasa, dzięki którym powstała seria map tematycznych, obrazujących ważne wydarzenia w historii Nasa, wykorzystana do edukacji i stymulowania działalności związanej z walką o prawo do ziemi (patrz: V.D. Bonilla, *Algunas experiencias del proyecto „Mapas Parlantes”*, [w:] J.E.G. Huidobro (red.), *Alfabetización y educación de adultos en la región andina*, Pátzcuaro, Mexico: UNESCO, 1982, s. 145–161). Ten projekt był częścią programu La Rosca de Investigación y Acción Social – organizacji, która wprowadzała uczestniczące badania w Kolumbii.

się w Guambii wielu hiszpańskojęzycznych broszur – początkowo odbijanych na powielaczu, a następnie drukowanych³⁷. Pierwsze z nich zawierały ostrą krytykę wcześniejszych antropologicznych prac dotyczących społeczności, pokazując, że kiedy podporządkowane grupy przyswajają umiejętności etnograficzne, muszą zwracać uwagę na to, co inni napisali o ich kulturze – jest to punkt widzenia, który Rey Chow określa jako cechę charakterystyczną „autoetnografii”³⁸.

Jednakże, rezultaty badań nie ograniczały się do rozprowadzanych lokalnie broszur. Najważniejszy projekt stanowił daleko idący plan rozwoju stworzony przez władze Guambii, który miał nadać kierunek ich staraniom w rewitalizacji autonomicznej administracji publicznej i włączaniu nowych terytoriów do przestrzeni, która nie mogła już pomieścić rosnącej populacji³⁹. Efektem projektu były również teksty pisane przez kilku autorów, skierowane do świata akademickiego⁴⁰, które legitymizowały guambijską autoetnografię w kręgach akademickich⁴¹, tworząc nową epistemologię badań terenowych, w której teren stanowi bazę konceptualizacji – w opozycji do rozumienia terenu jako miejsca zbierania danych.

Część etnografów północnoamerykańskich zaczęła doceniać znaczenie terenu jako miejsca, gdzie dzieje się dużo więcej niż samo zbieranie danych. George Marcus⁴² uważa, że tradycyjne metody obserwacji uczestniczącej opierające się na kwestii wzajemnej relacji ignorują szerszy kontekst, w którym rozgrywa się etnografia – nie biorą pod uwagę kolonialnego lub neokolonialnego kontekstu badań terenowych ani złożonych źródeł, z których należy czerpać wiedzę, by przeprowadzić badania we współczesnym świecie. Rozpoznanie tych ograniczeń powinno stworzyć nowe podejście do badań terenowych, które – według Marcusa – powinno być oparte na pewnego rodzaju współudziale (zewnątrznego) badającego i (wewnętrznego) badanego. Współudział stanowi dla niego intelektualną symbiozę, dzięki której można odnaleźć połączenia z globalnym kontekstem, który rzutuje na wiedzę lokalną – czego,

37» A. Dagua, M. Aranda, U. Vasco, *Somos raíz y retoño: historia y tradición guambianas*, Cali: Ediciones Colombia Nuestra, 1989; C.T. Tróhez, M.A. Flor, *Historia de los guambianos*, [w:] G. Triana (red.), *Aluna: imagen y memoria de las Jorndas Regionales de Cultura Popular*, Bogota: Presidencia de la República, 1990, s. 224–227.

38» R. Chow, *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*, New York: Columbia University Press, 1995, s. 180.

39» *Guambia, Cabildo, Taitas, and Comisión de Trabajo del Pueblo Guambiano, Diagnóstico y plan de vida del Pueblo Guambiano*, Territorio Guambiano/Silvia: Cabildo de Guambia/CENCOA/Corporación Regional del Cauca/Visión Mundial International, 1994; D.D. Gow, *Can the Subaltern Plan? Ethnicity and Development in Cauca*, Colombia, „Urban Anthropology” 1997, nr 26(3–4), s. 243–292; tenże, *Desde afuera y desde adentro: planificación indígena como contra-desarrollo*, [w:] J. Rappaport (red.), *Retornado la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2005, s. 67–100; tenże, *Countering Development: Indigenous Modernity and the Moral Imagination*, Durham, NC: Duke University Press, 2008.

40» A. Dagua, M. Aranda, U. Vasco, *Somos raíz...*; L.G. Vasco Uribe, A.D. Hurtado, M. Aranda, dz. cyt.

41» E. Cunin, dz. cyt, s. 30.

42» G.E. Marcus, *The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork*, „Representations” 1997, nr 59, s. 85–108.

według niego, nie może osiągnąć badany bez współpracy z etnografem⁴³. Marcus przytacza chociażby badania dotyczące wykształconych członków europejskiej prawicy⁴⁴, czy też swoje badania portugalskiej arystokracji pisane w formie dialogu mailowego⁴⁵. Okazuje się jednak, że ten rodzaj współdziałania, który wydaje się do niego przemawiać, może ujawnić się jedynie w obecności kosmopolitycznych i wykształconych badanych (takich jak elity, o których pisał), którzy mogą zrozumieć pełen obraz sytuacji, jaki etnograf ma nadzieję stworzyć. Uważa on, że to podejście, zwracające uwagę na globalne konteksty poprzez to, co ja rozumiem jako wyjaśniający dialog, plasuje etnografa „zawsze na granicy aktywizmu, negocjowania pewnego rodzaju zaangażowania poza zdystansowaną rolę etnografa”⁴⁶.

Muszę jednakże przyznać, że jestem zakłopotana opinią Marcusa, biorąc pod uwagę, że istnieje spora różnica między opartym na dialogu zaangażowaniem a aktywizmem, które to postawy nie są dla mnie całkowicie jednoznaczne i być nie powinny, zwłaszcza w pewnych etnograficznych kontekstach (takich jak badania europejskiej prawicy, których sama bym nie popierała). Uważam również, iż jego stanowisko niewłaściwie interpretuje rolę polityczną, którą może odegrać etnograf – bowiem może ona z całą pewnością zawierać współpracę poprzez wspólne tworzenie, ale niekoniecznie musi pociągać za sobą aktywizm, wymagający, według mnie, pewnych umiejętności, których nie zapewniają antropolodzy jako naukowcy. Jest również różnica między jednokierunkowym dialogiem typu: pytanie – odpowiedź, który zazwyczaj charakteryzuje etnografię⁴⁷, a wzajemnym dialogiem proponowanym przez Vasco, w którym pytania i odpowiedzi pochodzą z obu zainteresowanych stron.

Ten rodzaj współdziałania przywołany przez Marcusa może jednak posiadać potencjał zmiany współpracy w owocną metodologię, jeśli pójdziemy krok dalej za jego sugestią – by współdziałanie rozpatrywać nie tylko w dialogu etnograficznym (który często jest ważniejszy dla badającego niż badanego), ale w osiąganiu celów badanego poprzez prowadzenie wspólnych badań. Może się to stać tylko wtedy, gdy przeniesiemy element kontroli nad procesem badawczym z rąk etnografa – wtedy etnograf nie jest już na krawędzi aktywizmu, ale raczej usprawnia działania poprzez wejście w dialog z metodami już wybranymi przez badaną społeczność. Kiedy Vasco pozostawił mieszkańcom Guambii ważne decyzje związane z badaniami, zespół zaczął stawiać pytania dotyczące historii lokalnej (których pochodzący z zewnątrz antropolog mógłby nawet nie brać pod uwagę) i interpretować materiały historyczne w nowym świetle. Oczywiście, wymagało to pogłębionej wiedzy badaczy z Guambii, dotyczącej chociażby akademickich

43» Tamże, s. 98.

44» D.R. Holmes, *Illicit Discourse*, [w:] G.E. Marcus (red.), *Perilous States: Conversations on Culture, Politics, and Nation*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, s. 255–258.

45» G.E. Marcus, F. Mascarenhas, *Ocasão: The Marquis and the Anthropologist, a Collaboration*, Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2005.

46» G.E. Marcus, dz. cyt., s. 100.

47» D. Tedlock, B. Mannheim, *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana: University of Illinois Press, 1995; G.E. Marcus, F. Mascarenhas, dz. cyt., s. 103.

sposobów analizy, uznania znaczenia teorii, znajomości historii tubylczych ziem straconych w Kolumbii, a także umiejętności zbierania danych⁴⁸. Vasco natomiast zaferował nakaz stosowania etnografii porównawczej; znajomość tubylczych organizacji funkcjonujących poza Guambią; wiedzę na temat teorii antropologicznej, która może być użyta w dialogu z guambijskimi konceptami; doświadczenie odnoszącego sukcesy pisarza akademickiego, a także chęć przedłożenia celów swoich współpracowników nad własnymi⁴⁹. Granica między wewnętrznym badanym a zewnętrznym badającym uległa w tym projekcie zamazaniu, bowiem zarówno badacze z Guambii, jak i Vasco mieli dostęp do różnych form wiedzy z zewnątrz, a przede wszystkim – nie był to zespół „wewnętrznych badanych” i „zewnętrznych etnografów”, ale zespół zaawansowanych i odczytanych etnografów, zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych, z różnym zestawem wiedzy i metodami, które umiejscowione zostały w dialogu między nimi⁵⁰.

⁴⁸» Wśród członków zespołu z Guambii były zarówno osoby z wyższym wykształceniem, jak i osoby starsze, które przygotowały się do badań. Moje własne doświadczenia w Kolumbii wskazują na to, iż starsi aktywiści, mający słabsze zaplecze edukacyjne, wcale nie są nieświadomi etnografii i historii swego regionu, czy też lewicowych dzieł dotyczących analizy politycznej – są tak zaawansowani jak informatorzy pochodzący z elity, chociaż na inny sposób.

⁴⁹» Często spotykam studentów, którzy boją się zaangażowania w badania oparte na współpracy. Projekt z Guambii uczy nas tego, że część akademicka w tym ryzykownym przedsięwzięciu musi wnieść duże doświadczenie i że wyzwanie tych badań będzie łatwiejsze dla kogoś, kto już wie, jak „robić” dobrą etnografię. To jednak nie wyklucza znaczenia bardziej skromnych form współpracy, związanych chociażby z zaangażowaniem w badania na życzenie społeczności, po których następuje wspólna ocena rezultatów tych badań (S. Speed, *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford: Stanford University Press, 2007), czy też z asystowaniem grupie lokalnych badaczy w takich zadaniach, jak tłumaczenia, protokolowanie spotkań, czy zdobywanie istotnych informacji (S. Sawyer, *Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*, Durham, NC: Duke University Press, 2004).

⁵⁰» Interpretacja historii Guambii jest przykładem projektu, w którym zewnętrzni etnografowie i wewnętrzni autoetnografowie współpracowali nad wspólnym celem badań. Współtworzenie teorii może jednakże przybrać inną taktykę, pozwalając grupom badaczy (zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych) na użycie materiałów zebranych podczas indywidualnych badań do rozwiązania ważnych problemów. Przykładem może być grupa badawcza z Argentyny, złożona z naukowców i tubylców, a zajmująca się kwestiami tubylczymi na Uniwersytecie w Buenos Aires (C. Briones, L. Cañuqueo, L. Kropff, M. Leuman, *Assessing the Effects of Multicultural Neoliberalism: A Perspective from the South of the South (Patagonia, Argentina)*, „Latin American and Caribbean Ethnic Studies” 2007, nr 2(1), s. 69–91). W tym przypadku trudno jest wyznaczyć granicę między etnografami i badanymi, chociażby z tego względu, że niektórzy członkowie zespołu będącymi Mapuche byli również akademikami, a niektórzy z akademików pochodzili z miast Patagonii o dużej liczbie Mapuche. W dodatku, wszyscy członkowie zespołu angażowali się jednocześnie w badania i aktywizm. We wspomnianym artykule, czterech autorów oceniało kontekst, w którym neoliberalne władze zdecydowały się na rozpoznanie praw tubylców – temat, który doczekał się uwagi również ze strony innych badaczy (Ch.R. Hale, *Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala*, „Journal of Latin American Studies” 2002, nr 34, s. 185–524). Ich dyskusja starała się zaprzeczyć wizerunkowi antropologa, który często postrzegany jest jako jedyny ekspert – w przeciwieństwie do miejscowych ludzi. W tym samym czasie czterech dyskutantów starało się zniwelować dychotomie między etnografami i „informatorami”: „Chcieliśmy uniknąć formatów, w których «głos tubylców» pojawiłby się jedynie jako zapis etnograficzny w służbie antropologicznego pisarstwa” (C. Briones, L. Cañuqueo, L. Kropff, M. Leuman, dz. cyt.). Chcieli pokazać, że możliwe jest zaangażowanie się w analizy oparte na współpracy jako aktorzy, którzy są uwikłani zarówno w swoją etniczność, profesję, miejsce,

Współtworzenie teorii z kolumbijskim ruchem tubylczym

W dalszej części tekstu podkreślę znaczenie współtworzenia teorii dla odnowienia praktyki etnograficznej poprzez odniesienia do moich własnych doświadczeń z Kolumbii z wieloetnicznym zespołem badaczy miejscowych, kolumbijskich antropologów i badaczy z Północnej Ameryki badających kwestie polityczne w Cauca w południowozachodniej Kolumbii od 1991 roku, kiedy to nowa konstytucja przekształciła kraj w wieloetniczny i wielokulturowy naród⁵¹. Punktem wyjścia dla naszej metodologii były prace historycznego komitetu z Guambii, a głównym celem było współtworzenie teorii. Nasz zespół pracował przy współpracy z wieloma regionalnymi i społecznymi organizacjami tubylczymi. Ich celem była promocja praw tubylczych w państwie, które dopiero niedawno zauważyło istnienie obywateli tubylczych, a także reforma państwa poprzez zaproponowanie radykalnej odmiany demokracji, w której udział mniejszości nie byłby osłabiony przez zasadę wyborczej większości⁵². W rezultacie, tubylczy członkowie zespołu uczestniczyli w projekcie nie po to, by promować badania etnograficzne dla celów akademickich, ale po to, by spożytkować doświadczenie badawcze do celów ich organizacji.

Celem naszego projektu było poznanie lokalnej polityki i stworzenie warunków dla dialogu horyzontalnego, który ułatwiłby rozpoznanie naszych programów badawczych, podejść konceptualnych i metodologii. Cauca jest niezwykłym przypadkiem w Kolumbii, bowiem większość jej populacji jest tubylcza, podczas gdy jedynie około 2% Kolumbijczyków określiłoby się jako tubylców. W Cauca funkcjonuje również Regionalna Tubylcza Rada Cauca (CRIC) – najstarsza kolumbijska organizacja tubylcza, która skupia dziesiątki tysięcy osób. Jej członkowie stanowią wiele grup tubylczych, a największą grupą w regionie jest Nasa, licząca około 120 tysięcy osób. W naszym projekcie chcieliśmy spojrzeć na te organizacje jak na istotnych rozgrywających w formowaniu wielokulturowej polityki, stojących najczęściej na pozycji krytyka w negocjacjach z państwem. W szczególności chcieliśmy zbadać mnogość poziomów, na których zorganizowana jest tubylcza działalność – od narodowych i regionalnych organizacji do subregionalnych stowarzyszeń władz lokalnych i rad⁵³. W zespole pracowało dwóch badaczy kolumbijskich

w którym się wychowali, specyficzne relacje z ruchami tubylczymi i teorie, z których czerpią, czyli jako aktorzy pochodzący ze zróżnicowanych społecznie kontekstów (tamże, s. 73). Czytelnik nie może rozpoznać wyraźnego dyskursu Mapuche, chociaż są istotne różnice w poziomie swoistości, na których każdy z uczestników projektu ulokował swoje analizy. Nie ma tam nikogo, kto mógłby być określony jako „etnograf” lub jako „badany”, mimo tego, iż miała tam miejsce współpraca. Jest to przykład współtworzenia teorii, w którym linie analizy nie są wyraźnie nakreślone między badającym a badanym, ale łączą się na wiele sposobów.

⁵¹» D.L. van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.

⁵²» Ch. Mouffe, *Democratic Politics and the Question of Identity*, [w:] J. Rajchman, *The Identity in Question*, London: Routledge, 1995, s. 33–45.

⁵³» CRIC ma silną pozycję w Cauca, kontrolując system oświatowy większości społeczności Nasa i administrując program zdrowia dla tubylczej ludności. Pomimo jej legalności jako organizacji zapewniającej wsparcie dla społeczności, CRIC ma również długą historię konfliktów z państwem, począwszy od jej wczesniej polityki okupowania ziem skradzionych społecznościom i jej wsparcia w latach 80. dla tubylczych organizacji partyzanckich (J. Rappaport (red.), *Retornado la mirada...*).

z Uniwersytetu w Cauca, dwóch zagranicznych badaczy i dwóch badaczy-aktywistów – przedstawiciele grupy Nasa.

W związku z tym, iż nie pisaliśmy wspólnie tekstów ani też nie prowadziliśmy wspólnie badań, każdy członek zespołu miał swój własny projekt badań (mój skupiał się na polityce kulturalnej w CRIC) przedstawiany w formie pisemnej lub ustnej i wspólnie analizowany podczas okresowych spotkań zespołu (które były nagrywane, transkrybowane i dostępne dla wszystkich członków zespołu). Zgodziliśmy się, że takie podejście zachęci profesjonalnych antropologów i tubylczych badaczy do pracy na bardziej równych zasadach. Innymi słowy – zespół był miejscem dyskusji i formowania teorii. Nasze rozumienie tego, co tworzy teorię wywodziło się z badawczych doświadczeń CRIC, z naszej wiedzy na temat projektu z Guambii, a także z publikacji akademickich (pisanych z perspektywy antropologicznej, lingwistycznej i pedagogicznej).

Metody i techniki badawcze, których używaliśmy w naszych indywidualnych projektach znacznie się różniły – podczas gdy akademicy wydawali się doceniać obserwację uczestniczącą i wywiady pogłębione, to członkowie Nasa używali formy introspekcyjnej analizy, w której tworzyli typologie w Nasa Yuwe (język tubylczy)⁵⁴. Każdy z nas podczas własnych badań uczestniczył w projektach prowadzonych przez różne organizacje tubylcze i społeczności lokalne. Nasza współpraca dotyczyła działań od asystowania przy braniu pożyczek na plany rozwoju, robienia notatek podczas spotkań, współdziałania z projektami badań organizacji, pisania dwujęzycznych programów zajęć dla szkół podstawowych po asystowanie przy pracach kobiecych organizacji Nasa. Celem było, aby nasz aktywizm wszedł w dialog z naszymi indywidualnymi projektami badań, tak więc – w pewnym sensie – byliśmy jednocześnie zewnętrznymi analizatorami i wewnętrznymi aktorami.

Tubylczy przedstawiciele naszego zespołu podkreślali często, że pomimo iż doceniają sposoby, dzięki którym nasz dialog pomaga im rozwijać umiejętności pisarskie, to w ostateczności mają nadzieję, że przestrzeń współpracy stworzy nowe metody związane z ich tubylczą podmiotową pozycją. Dla nich w zespole ważna była podmiotowość, stworzenie miejsca dla badaczy miejscowych i rozwinięcie sytuacji, która odpowie na potrzeby ich organizacji. Susana Piñacué i Adonías Perdomo – członkowie zespołu z Nasa – widzieli w rozwoju metodologii współpracy zadanie, dzięki któremu zniknie przepaść zarówno

W ten sposób jej pozycja wobec państwa jest krytyczna, a w wielu momentach jej historii określana była jako lewicowa. Kolumbijskie społeczności tubylcze są zorganizowane w *resguardos*, czyli spółki posiadające ziemie. *Resguardo* jest zarządzana przez *cabildo*, corocznie wybieraną radę, określaną jako władza tradycyjna. Regionalne organizacje tubylcze nie są powszechnie postrzegane jako władza tradycyjna, chociaż ich przywódcy są wybierani przez *cabildos* (więcej na temat napięć, które pojawiły się wokół prawomocności przywódctwa regionalnych i narodowych organizacji: J.E. Jackson, *Contested Discourses of Authority in Colombian National Indigenous Politics: The 1996 Summer Takeovers*, [w:] K.B. Warren, J.E. Jackson (red.), *Indigenous Movements Self-Representation, and the State in Latin America*, Austin: University of Texas Press, 2000, s. 81–112).

⁵⁴ » J. Rappaport, *Intercultural Utopias...*

między miejscowymi badaczami i lokalnymi społecznościami, jak i między tymi badaczami i ich akademickimi współpracownikami. Jak stwierdza Piñacué:

Powiedziałabym, że bardziej niż na napisanie grubego tomu liczę na umocnienie projektu metodologicznego. . . Mam nadzieję, iż w nadchodzącym roku ta praca stworzy pewne metodologiczne punkty zaczepienia, które będą miały wpływ na różne sfery naszej działalności. Jest wielu miejscowych, którzy prowadzą badania. Jakich podejść używają? Jak o nich piszą? Gdzie publikują? Co piszą? Dla kogo piszą? Z perspektywy tubylczej. . . Jest też wielu profesjonalistów z różnych dyscyplin, którzy ciągle piszą używając tej archaicznej mentalności: ty jesteś informatorem, ja jestem badaczem, więc powiedz mi. . . Więc, myśląc o tym ambitnie, jak możemy wywrzeć wpływ na te kręgi? (8 sierpień 2001).

Wielu badaczy akademickich zgodziło się na współpracę przy założeniu, że zaangażujemy się w publikację akademickie, ale szybko zorientowaliśmy się, że pochłonął nas projekt związany z innowacjami w dziedzinie metodologii – czymś, co mogło mieć większe znaczenie od samych wyników badań. Jako badacze świadomi akademickich dyskusji na temat refleksyjności, zostaliśmy wciągnięci do nowego typu rozmowy o temacie, skupiającej się na tym, dlaczego kwestią centralną w konstruowaniu teorii przez autoetnografów z Nasa jest ich tożsamość. Okazało się, że samoświadomość bycia Nasa lub bycia obcym była nie tylko stałym elementem naszych rozmów, ale stała się konceptualnym pomostem, który nadał sens naszym badaniom⁵⁵.

⁵⁵ » Trudno jest zmierzyć wpływ naszej współpracy na organizacje, z którymi pracowaliśmy, szczególnie CRIC. Główną zasługą zespołu było nasze zaangażowanie w dialog horyzontalny i stworzenie wspólnych metod badań – szczególnie cel, biorąc pod uwagę, że kolumbijskie tubylcze organizacje są zaangażowane w rozliczne projekty dotyczące np. praw konsumentów, edukacji, zdrowia. Stosowane przez nas metody były znane wśród aktywistów afiliowanych przy dwujęzycznym międzykulturowym programie edukacji CRIC, ale nie były dyskutowane z przywódcami politycznymi. Dlatego więc byłoby z mojej strony zarozumiałością sugerowanie, że współtworzenie teorii miało wpływ na powszechną politykę CRIC, chociaż były one wykorzystywane w wielu programach, w których uczestniczyła CRIC. Nasza praca zakończyła się wieloma namacalnymi skutkami, takimi jak historia dwujęzycznego programu edukacji CRIC (G. Bolaños, A. Ramos, J. Rappaport, C. Miñana, *¿Qué pasarí si la escuela. . .? Treinta años de construcción educativa*, Popayán, Colombia: Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, Consejo Regional Indígena del Cauca, 2004), czy tekst dotyczący genderowych relacji w społeczności Nasa, napisany na użytek lokalnych kobiecych organizacji (A. Pancho, G. Bolaños, S. Piñaqué, *U'sxakwe sa'twe ena's umnxi: „Ejtejido de la vida” de las mujeres y hombres nasa*, Popayán, Colombia: Consejo Regional Indígena del Cauca, 2004), które zyskały wielu czytelników w organizacjach. Zespół uczestniczył również w wielu lokalnych warsztatach dotyczących gender, alfabetu Nasa, lokalnej historii, praw konsumentów. Członkowie zespołu z Nasa stwierdzili, że to doświadczenie głęboko wpłynęło na ich dalszą pracę w organizacji, zwłaszcza na polepszenie ich wiary we własne siły jako aktywistów-badaczy i umiejętności pisarskie. Na spotkaniu CRIC późną wiosną 2008 roku, zwołanym w celu omówienia powiększenia ich zespołu badań poprzez wyszkolenie kilkuset nowych badaczy na miejscowym Uniwersytecie założonym niedawno przez CRIC, Piñaqué stwierdziła, że jej umiejętności związane z badaniami tubylczymi rozwinęły się właśnie w trakcie naszych spotkań.

Najważniejszą kwestią w zmianie metodologii było stworzenie w oparciu o dialog wielu kluczowych pojęć – teoretycznych narzędzi – które miały kierować naszymi badaniami. W przeciwieństwie do wcześniej opisanego przykładu z Guambii, te koncepty nie pochodziły z rodzimych form kultury Nasa, ale były zakorzenione w bogatej kulturze organizacyjnej ruchów tubylczych Cauca, w których działalność każdy z nas był w pewnym stopniu uwikłany. W dalszej części tekstu skupię się na jednym z tych teoretycznych konstruktów, zwracając szczególną uwagę na to, jak rozwinął się w trakcie naszych spotkań. Moja analiza skupia się na spotkaniach (a nie na naszych indywidualnych metodach badań), bowiem funkcjonowały one jako główne miejsce współtworzenia teorii.

Bycie „wewnątrz” i „na zewnątrz”

W ciągu pięciu lat pracy naszego zespołu, stworzyliśmy konceptualną bazę, która koncentrowała się wokół opozycji wewnątrz – na zewnątrz. Był to konstrukt, który rozwinął się podczas rozważań tubylczych członków zespołu dotyczących ich problematycznego umiejscowienia w społecznościach tubylczych. „Wewnątrz” i „na zewnątrz” są metaforami często używanymi przez przedstawicieli CRIC do pokazania różnic między tubylczymi i nietubylczymi przestrzeniami społecznymi, kulturowymi i politycznymi. Na pierwszy rzut oka opozycje te wydają się być niezmienną dychotomią, która upraszcza skomplikowaną rzeczywistość, bowiem topograficzną metaforę odnosi do dynamicznego i zróżnicowanego społecznego krajobrazu. Jednak w trakcie naszych dyskusji odkryliśmy, iż „wewnątrz” oznaczało coś więcej niż jedynie tubylczą społeczność stojącą w opozycji do narodowego społeczeństwa funkcjonującego „na zewnątrz”. Okazało się, że w zależności od kontekstu te dwie przestrzenie mogą być umieszczone bardzo blisko siebie lub wręcz nakładać się na siebie. Miejscowi intelektualiści – liderzy polityczni i aktywiści w tych organizacjach – poruszają się między przestrzenią tubylczej społeczności a światem tubylczych organizacji i regionalnej polityki, ale czują się wyalienowani, ciągle szukając pomocy w konstruktach miejscowej kultury. Z kolei długoletni nietubylczy współpracownicy (*colaboradores* według określenia CRIC) – którzy wraz z kierownictwem organizacji tworzą jej kręgosłup – zyskali rodzaj „bycia wewnątrz” w porozumieniu z aktywistami tubylczymi, w opozycji do członków innych sektorów miejscowego społeczeństwa. Liderzy CRIC, którzy uczestniczyli w ideologicznym treningu wieloetnicznej, ale w dużym stopniu tubylczej, partyzanckiej organizacji aktywnej w Cauca w latach 80. XX wieku (*Quintín Lame Armed Movement*), zostali umiejscowieni „na zewnątrz”, podczas gdy nietubylczy kombatanci związani z tą organizacją – wewnątrz. Kulturalistyczne dyskursy używane przez tubylczych aktywistów oświatowych weszły w konflikt z bardziej pragmatyczną postawą miejscowych politycznych liderów, którzy są postrzegani jako stojący bliżej „na zewnątrz”. Innymi słowy, zaczęliśmy dostrzegać zbiór dynamicznych form identyfikacji funkcjonujących wewnątrz międzykulturowej przestrzeni, która może być zrozumiana poprzez użycie opozycji, której zawartość była całkowicie zależna od sytuacji politycznej. Musieliśmy więc ocenić szerszy obraz miejscowej polityki z punktu widzenia aktorów w konkretnych politycznych kontekstach.

Takie rozróżnienie rozszerzyło się poza zasięg naszej grupy dyskusyjnej. Debaty związane z byciem wewnątrz i na zewnątrz miały miejsce również na bardziej ogólnym szczeblu organizacji – dotyczyły szczególnie tego, czy współpracownicy powinni być postrzegani raczej jako zewnętrzni doradcy w miejsce ich obecnego statusu bycia integralną częścią ruchu. Zarówno polityczne przywództwo CRIC, jak i wielu jego członków zastanawiało się, czy miejscowi aktywiści powinni być raczej kojarzeni z programami w regionalnym biurze, czy też powinni zmieniać swoje pozycje w społeczności. Aktywiści mówiący językiem Nasa postrzegali różnicę między ich praktyką polityczną i tą charakterystyczną dla hiszpańskojęzycznych Nasa, którzy stanowili połowę populacji Nasa. Innymi słowy, nasz wybór opozycji „wewnątrz” – „na zewnątrz” odzwierciedlał również obawy wielu aktywistów CRIC.

Ten krótki opis naszych spotkań pokazuje, w jaki sposób używaliśmy tej pary metafor zarówno do interpretowania badanego przez nas politycznego rozwoju, jak i do oceny metodologii wypracowanej przez naszą grupę. Opozycje te zostały przyjęte przez członków zespołu z Nasa w odniesieniu do wysiłków związanych zżywieniem kulturowym, a mających na celu ochronę „swoich” przed wpływami zewnętrznymi. Jednakże, stwierdzili oni również, że jedynie sięgnięcie granicy między wewnątrz i zewnątrz może umożliwić miejscowym liderom lub badaczom wprowadzanie zmian, zachowując w ten sposób integralność wnętrza. Przestrzenie te zazębiają się, a kontrola ruchów między tymi dwoma biegunami należy do pilnych zadań miejscowych badaczy. Perdomo (przedstawiciel „tradycyjnej władzy” – jak lokalnie nazywani są wybrani liderzy – w społeczności Pitayó) wypowiedział się na ten temat jako lider i badacz:

Musieliśmy się tak ukierunkować, by dojść do granicy. Dobrą rzeczą, która może się wydarzyć jest to, że kiedy ludzie docierają do granicy w trakcie procesu organizowania, wtedy ukierunkowanie może być użyteczne do przyjęcia innych propozycji, innych strategii tak, by ludzie, którzy muszą dotrzeć do granicy powrócili z niej silniejsi. . . Myślę, że granica nie jest tak niebezpieczna, kiedy jestem wewnątrz niej. . . Uważam, że ten projekt umocnił tych, którzy są wewnątrz; umocnił tych, którzy są na granicy i pomógł społeczności Nasa w poszukiwaniu strategii, dzięki którym stają się świadomi tego, co się dzieje i nie muszą dłużej liczyć jedynie na naszą pomoc w ukierunkowaniu ich i mogą sami dotrzeć do granicy, by ocenić co należy do nas i wrócić by to przepracować (Adonías Perdomo, 3 sierpień 1999).

Wypowiedź ta zwraca uwagę na to, że sami aktorzy są bardzo świadomi dwuznaczności i zapożyczeń, które towarzyszą procesowi kulturowej rewitalizacji. Istotnie – wypracowane przez nas metody badań wymagały od nas przekroczenia granicy.

Opinia Perdomo pokazuje, że opozycja „wewnątrz” – „na zewnątrz” nadała sens nie tylko naszym metodologicznym celom, ale również pomogła w odnalezieniu sposobu, w który badania mogły ułatwiać spełnienie politycznych potrzeb miejscowych intelektualistów. Myriam Amparo Espinosa, kolumbijska antropolog uczestnicząca w pracach naszego zespołu, użyła tej opozycji do zakwestionowania tradycyjnych badań etnograficznych i do podkreślenia sposobów, w których nasz powstający zespół

powinien przemyśleć cel naszej współpracy. Podczas jednego z naszych spotkań Perdomo stwierdził, iż powinniśmy przestać definiować badania poprzez osoby biorące w nich udział (użył przy tym hiszpańskiej formy *por*, „przez”, używanej do oznaczenia autorstwa) na rzecz rozumienia badań poprzez wspólne cele (*para*, „dla”). Espinosa odpowiedziała, że należałoby przemyśleć, co będzie oznaczało napisanie sprawozdania z naszych badań:

Jeśli chodzi o wyniki naszych badań, to myślę, że dobrym ćwiczeniem byłoby gdyby pojawiły się w formie tekstu. Jednak już to ogranicza czynnik „dla” – to znaczy zewnętrzne „dla”. Dla kogo na zewnątrz byłyby przeznaczone? Dla badaczy z zewnątrz. A dla kogo wewnątrz? Dla badaczy z Nasa. Dla kogo szczególnie? (Myriam Amparo Espinosa, 10–11 czerwiec 1999).

Według niej opozycja „wewnątrz” – „na zewnątrz” nie zmusza nas do stosowania sztywnych dychotomii, ale umożliwia poznanie różnorodności zarówno ruchu tubylczego jak i środowiska akademickiego.

Doprowadziło nas to do zrozumienia wartości różnicowania publiczności znajdującej się „wewnątrz” i relacji między nią. Piñcué wielokrotnie kwestionowała dyskurs kulturalistyczny regionalnych intelektualistów z CRIC, w tym samą siebie, którzy skonstruowali propozycję dla kultury Nasa, która miała być rozpropagowana w lokalnych społecznościach: „Czy możemy mówić o tożsamości Nasa? Czy też o tożsamościach na poziomie społeczności?” Zadawała te pytania, bowiem czuła, że:

Przechodzimy kulturalny kryzys wśród Nasa. Bowiem w efekcie, widzę swoją przyszłość sfragmentaryzowaną – w rozumieniu bycia zanurzonym w wiele politycznych, ekonomicznych, religijnych spraw. Ostatecznie więc folkloryzujemy lub uromantyczniamy dyskurs elity, która opuściła swoją społeczność i usiłowała tak skonstruować jej kulturę, by mieć z niej pożytek (Susana Piñaqué, 3 sierpień 1999).

Krytykuje ona pracę „wewnętrznych” ulokowanych na granicy, a domyślnie – kwestionuje swoją własną graniczną pozycję jako właściwie niebezpieczną. Zastanawia się ona, czy jej własna praca nie jest ostatecznie pisana z pozycji osoby z zewnątrz, co jest powszechnym problemem autoetnografów, który David Gow (członek zespołu z Ameryki Północnej) wyraził poprzez wskazanie, iż pewne z jej prac „były wyraźnie napisane z wewnątrz”, podczas gdy w innych przypadkach „mogły zostać napisane przez antropologa z zewnątrz, który pracował tyle lat z Nasa, że przez ten czas ich poznał i zdobył ich zaufanie” (David Gow, 2 lipiec 2000).

Jednak troski Piñaqué związane z zewnętrznym statusem miejscowych intelektualistów również wskazują na realne metodologiczne różnice między badaczami z Nasa i akademickimi etnografami, które nasz projekt chciał wyrównać, choć nie zlikwidować. Wcześniej zasugerowałam, że Piñaqué i Perdomo przyjęli introspekcyjne podejście koncentrujące się na stworzeniu typologii w Nasa Yuwe. Ich upór związany z opozycją „wewnątrz” – „na zewnątrz” i sposób mówienia o niej w odniesieniu do własnego umiejscowienia wskazuje, że ich metody badań pociągają za sobą zaangażowanie siebie jako miary w postrzeganiu

dynamiki regionalnego ruchu tubylczego. Indywidualny projekt Piñaqué dotyczył relacji między kobietami w CRIC – umiejscowiła je w trzech kategoriach: starsze mówiące jednym językiem kobiety, które „żyją jak Nasa”; te, które (jak ona sama) pracują w miejscowym biurze w Popayán i „myślą jak Nasa”; te, które wypełniają rolę przywódcze na szczeblu lokalnym i jedynie „poruszają się jak Nasa” – zestaw cech, który umiejscawia różne typy aktywistek na miejscach uzależnionych od codziennych doświadczeń Nasa⁵⁶. Te trzy kategorie wyznaczają różne stopnie „bycia wewnątrz”. Zdaniem Piñaqué, to właśnie aktywistki, które „myślą jak Nasa” i mają możliwość przewodzenia tym, które jedynie „poruszają się jak Nasa”, trzymają odpowiedzialność za kulturę rewitalizację (choć również najwięcej ryzykują). Jej typologia pozwala mi wnioskować, że badania prowadzone przez aktywistów w CRIC bardziej niż na zbieraniu materiału etnograficznego polegają na poszukiwaniu samego siebie i zawierają silnie refleksyjne podejście w śledzeniu politycznych relacji, dostarczając ramy interpretacyjne przesiąknięte subiektywnymi uczuciami.

Piñaqué nie jest esencjalistką, jednakże nasze dyskusje dotyczące zróżnicowania tych, którzy są „wewnątrz” prowadziły nas do zastanowienia się, dlaczego potrzeby polityki zmuszają liderów i aktywistów do wprowadzania dyskursów etnicznego zróżnicowania i zastoju kulturowego. Wielu badaczy rozwoziło się na esencjalizmem, który zdaje się charakteryzować tubylczą politykę tożsamościową, począwszy od tych, którzy krytykowali ten dyskurs jako nieautentyczny⁵⁷, do tych, którzy postrzegają go jako strategię polityczną⁵⁸. Les Field⁵⁹ twierdzi, że wprowadzenie konstrukcjonistycznych i esencjalistycznych dyskursów w kręgach rdzennych mieszkańców Stanów Zjednoczonych jest bardziej efektem równoważenia politycznych priorytetów niż debaty, która pojawiła się w literaturze naukowej⁶⁰. Myriam Amparo Espinoza zauważa to napięcie zarówno w pracy Perdomo jak i Piñaqué, co prowadzi ją do pytań związanych z używanymi przez nich pojęciami „wewnątrz” i „na zewnątrz”:

Między wnętrzem i zewnątrzem istnieje ciągła dwoistość. Nie wiem, czy kultura Nasa identyfikuje dualizm i czy pojawia się on w konstrukcji tekstu. Bowiem ten problem pary opozycji nadaje charakter esencjalistyczny [do twoich wywodów] jakby coś już istniejącego było ciągle rozbijane (Myriam Amparo Espinoza, 2 lipiec 2000).

⁵⁶» S. Achicué Piñaqué, *Liderazgo, poder y cultura de la mujer nasa (páez)*, [w:] J. Rappaport (red.), *Retornado la mirada...*; J. Rappaport, *Intercultural Utopias...*, s. 100–102.

⁵⁷» A. Hanson, *The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic*, „American Anthropologist” 1989, nr 91(4), s. 890–902; J. Linnekin, *Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity*, „American Ethnologist” 1983, nr 10(2), s. 241–252.

⁵⁸» J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, London: Sage, 1994; Ch.G. Spivak, E. Grosz, *Criticism, Feminism, and the Institution*, [w:] S. Harasym (red.), *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, London: Routledge, 1990, s. 1–16; K.B. Warren, *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton: Princeton University Press, 1998.

⁵⁹» L. Field, *Complicities and Collaboration...*

⁶⁰» Zob. również: E.F. Fischer, *Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism*, „Current Anthropology” 1999, nr 40(4), s. 473–488.

Piñaqué, odpowiadając na pytania Espinosy stwierdziła, że ta opozycja jest ciągle widoczna w społecznościach, co czyni ją dyskursywną rzeczywistością. Jednak, polityczne umiejscowienie Piñaqué wewnątrz, w połączeniu z jej potrzebą poruszania się podczas badań między wnętrzem i zewnątrz, prowadzi do szczególnego użycia tej opozycji, która oscyluje między dyskursami esencjalistycznymi i bardziej konstruktywistycznymi analizami.

Podczas gdy badacze z zewnątrz wyrazili najwyższą obawę związaną z esencjalizmem aktorów etnicznych, to miejscowych członków naszego zespołu trafiło coś wręcz przeciwnego – że to nie miejscowi aktywiści są winni esencjalizmu, a właśnie ich współpracownicy. W poniższym cytacie Piñaqué wskazuje na uporczywą chęć nietubylczych badaczy, by uprzywilejować te polityczne kwestie, które przyciągają uwagę szerszej publiczności, jak np. regionalna mobilizacja, dzięki czemu ruch tubylczy wchodzi w konfrontację w elitą Caucańską i z nietubylczymi ruchami. W takich momentach miejscowi aktorzy zaczynają tworzyć jednolitą grupę, która sprzeciwia się równie jednolitemu dominującemu społeczeństwu, tracąc z oczu konflikty, negocjacje i ambiwalentne pozycje w ramach strefy tubylczej. Piñaqué, która należy do wpływowej rodziny Nasa (jej brat Jesús Enrique Piñaqué był przewodniczącym CRIC, a obecnie jest członkiem kolumbijskiego Senatu), przez długi czas musiała znosić krytykę, że „kulturowo” nie jest Nasa. Ambiwalencja związana z jej własną tożsamością stała się punktem wyjścia dla jej krytyki naukowców podczas rozmowy z Espinosą:

Być może to dlatego, że ty jesteś Amparo, a ja jestem Susana, i identyfikuję się bardziej jako Nasa – chociaż oni identyfikują mnie bardziej jako nie-miejscową, ale też jako miejscową – mogę spojrzeć szerzej na mój problem. Nie skupiam się na jednej kwestii, nie stawiam się w jednej pozycji i nie ograniczam się do jednej pozycji. Ale faktem jest, że Amparo należy do świata akademickiego i ma punkt odniesienia wśród innych badaczy; ma profesję, która ją absorbuje i do której należy, i nie obserwuje tego co najważniejsze – całej dynamiki (Susana Piñaqué, 17 stycznia, 2000).

Piñaqué strofuje Espinosę – i resztę z nas – za niedocenianie złożonej dynamiki pracy „wewnątrz”, co mogłoby ułatwić zrozumienie roli aktorów tubylczych. Uważa, że powinniśmy zmienić naszą perspektywę i spojrzeć poza opozycję, korzystając raczej z zestawu kategorii, a nie prostej opozycji. Ona jest do tego zdolna, bowiem „wnętrze” i „zewnątrze” znajduje się w niej samej, co stanowi doświadczenie pokrewne do tego Espinosy, współpracującej z CRIC:

Na początku powiedzieli mi, że jestem Nasa w sercu. Racja? A potem odkryłam, że jestem bardziej Nasa niż sami Nasa. Dobrze? To się często zdarza współpracownikom, chociaż nigdy nie przestajemy być „Innym” (Myriam Amparo Espinosa, 10–11 czerwiec, 1999).

Według Espinosy pozycja współpracownika „wewnątrz” pozostającego na usługach tubylczej organizacji zawsze będzie podlegała dyskusji, biorąc pod uwagę fakt, że ruch wypowiada się w sprawach

tubylczej społeczności. W tym sensie, my – jako osoby z zewnątrz – tylko poprzez dialog możemy zdać sobie sprawę o tego, w jakim stopniu „wewnątrz” i „na zewnątrz” są zakorzenione w rodzimej sferze. Nie chodzi nawet o to, że nie jesteśmy w stanie uchwycić bogactwa sposobów działania tych opozycji, ale nie mamy do tego kompetencji – one przychodzą dopiero dzięki współpracy z naszymi kolegami z Nasa, których samorefleksyjne interpretacje wchodzą w dialog z naszymi akademickimi analitycznymi narzędziami. „Wewnątrz” i „na zewnątrz” są więc nie tylko narzędziami analitycznymi, ale przestrzeniami, w których musieliśmy ciągle umiejscawiać siebie jako badacze.

Podsumowanie: dlaczego warto współpracować?

Proces współtworzenia teorii przyniósł namacalne intelektualne rezultaty na arenie akademickiej. W szczególności, zapewnił alternatywy wobec obecnych debat dotyczących tego, czy dyskurs tubylczych aktywistów jest esencjalistyczny (lub strategicznie esencjalistyczny). Wyraził również wyrafinowanie aktorów biorących w nim udział i podkreślił fakt, że nie możemy porównywać kulturalistycznych konstruktów stworzonych przez nich do tych tworzonych przez antropologów, ale musimy zacząć je rozumieć w ich własnych kontekstach. Otworzył również możliwości spojrzenia na złożoną naturę tubylczych organizacji – na polityczny projekt, w którym miejscowi aktywiści pracują razem z nietubylczymi współpracownikami. I w końcu – stworzył realną alternatywę dla praktyki etnograficznej, kierując metody stosowane przez Vasco w nowym kierunku i sugerując, że etnografowie z Północnej Ameryki powinni spoglądać na antropologię Ameryki Łacińskiej jako na źródło metodologicznych innowacji.

Czy będąc antropologami z zewnątrz, kierowalibyśmy się wskazówkami naszych kolegów z Nasa, gdyby nasze rozmowy nie były ujęte w projekt oparty na współpracy? Nie sądzę, bowiem nie byłibyśmy świadomi możliwości leżących przed nami. Chciałabym na koniec pokazać, jakie znaczenie miały dla mnie używane przez nas opozycje (zostawię Piñaqué i Perdomo rozstrzygnięcia o ich użyteczności w ich działalności). Opozycje te pomogły mi zrozumieć konceptualny impas między antropologicznym rozumieniem etniczności (w rodzaju tych promowanych przez Bartha⁶¹), które podkreślają „grupowość” lub kwestie granic etnicznych (bez zwracania uwagi na szerszy kontekst polityczny, w którym tubylcze organizacje wpłynęły na narodową świadomość) i między nową literaturą społeczną, która w sposób niewystarczający tłumaczy miejsce kultury w tych mechanizmach.

Rozumienie etniczności przez Bartha nie tłumaczy wystarczająco złożonych i sprzecznych procesów identyfikacji praktykowanych przez rdzennych politycznych aktorów w walce zarówno o potrzeby ich organizacji, jak i o ich podmiotowość jako kosmopolitycznych intelektualistów. Antropologiczne poglądy dotyczące etniczności skupiają się na tym, w jaki sposób jednostki negocjują etniczne granice, a nie na tym, jak polityczne organizacje – same będące zbiorem złożonych etnicznych granic, które są ciągle

⁶¹ F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston: Little, Brown, 1969.

negocjowane – tworzą i je podtrzymują. Potrzebne jest nowe spojrzenie na tych, którzy uczestniczą w polityce tożsamości; na to, jak międzykulturowe organizacje tworzą nowe formy identyfikacji. Uczestniczenie we współpracy z tybyleczymi ruchami wydaje mi się nad wyraz istotne w koniecznym odejściu od paradygmatu etniczności, jako że trafia na przestrzeń międzykulturową, w której przedmiot dyskusji stanowią nowe rdzenne tożsamości. Jednak znam jedynie dwóch badaczy zajmujących się tybyleczymi organizacjami, którzy rozumieją rolę nietybyleców w tych procesach⁶².

Najważniejsze dla procesów identyfikacji mających miejsce w ramach tybylecznych organizacji są dyskursy kulturalistyczne, które wydają się esencjalistyczne, pokazują bowiem tybylecze praktyki jakby były oparte na stałych i ograniczonych ramach kulturowych. Barthowski model etniczności unika kultury na rzecz badania dynamiki negocjacji granic. Jednak kultura, w szczególności rozumiana jako świadomy proces konstrukcji, jest niezwykle istotna w tybylecznych dyskursach i nie może być ignorowana w naszych analizach. Na jednym z wcześniejszych spotkań zespołu, Piñacué stwierdziła: „Bycie autentycznym oznacza coraz częstsze pokazywanie o czym marzymy. . . Bycie autentycznym oznacza spełnianie naszych marzeń, bowiem im bardziej zbliżamy się do nich, tym bardziej stajemy się autentyczni” (Susana Piñacué, 17 styczeń, 2000). Piñacué przekonuje nas, iż dla tybylecznych aktywistów kultura nie jest istniejącym zbiorem praktyk i znaczeń ulokowanych „wewnątrz”, ale projekcją przedstawiającą to, jak powinno wyglądać przyszłe życie, napędzaną przez proces, w którym elementy „z wewnątrz” są rewidowane poprzez włączenie idei z zewnątrz – czyli kultura musi sięgać granicy. To nie jest strategiczne rozmieszczenie esencjalistycznych dyskursów do opisanego tego, co istnieje „tam”, ale model tego, co „powinno być” – projekt dla przyszłości⁶³. W rezultacie, wykorzystywanie kultury przez miejscowych aktywistów nie może być zrównane z etnografią – ich cel jest zupełnie inny. Podczas gdy etnografowie chcą analizować kulturę, to tybyleczy autoetnografowie badają kulturę, by mieć na nią wpływ⁶⁴. Piñacué i Perdomo byli zmuszeni do zbadania własnej podmiotowości, do zastanowienia się, jak i dlaczego jako intelektualści doświadczają swojej tożsamości Nasa i czy ich doświadczenie daje im władzę do tworzenia nowych praktyk kulturowych dla innych Nasa. Ich udział w naszym zespole był introspekcyjny, samoświadomy, praktyczny i utopijny.

Obecnie takie projekty są różnicowane i ciągle dyskutowane; są przyjmowane w pewnych kontekstach, a w innych odrzucane. Było to widoczne w naszych dyskusjach, podczas których Piñacué i Perdomo

⁶² M. Caviedes, dz. cyt.; V. Laurent, *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia 1990 – 1998*, Bogota: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2006.

⁶³ Badacze, którzy uczestniczyli przy zakładaniu CRIC we wczesnych latach 70. XX wieku nazwali to procesem „krytycznego odzyskiwania” form kulturowych, które były następnie ponownie wykorzystywane w ramach konfliktów (V.D. Bonilla, G. Castillo, O.F. Borda, A. Libreros, dz. cyt., s. 51–52).

⁶⁴ T. Asad, *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*, [w:] J. Clifford, G.E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986, s. 141–164; C. Briones, *(Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta)cultura*, Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2005, s. 61.

krytykowali różne modele międzykulturowego demokratycznego uczestnictwa, ponowne wprowadzenie tubylczych kosmologii i inne projekty CRIC, które na pierwszy rzut oka wydawały się etnograficznym opisem tego, co istnieje, a nie propozycjami tego, co powinno być. Poświęcili również wiele czasu na zbadanie politycznych intencji i aktorów stojących za niektórymi z tych projektów, podkreślając, że to, co wydaje się być obiektywną etnografią jest wypełnione sprawami, które nie zawsze są widoczne dla zewnętrznego obserwatora. Samo zrozumienie tego, czy rdzenne badania produkują etnografię czy też raczej plany na przyszłość wyznaczyło złożone sposoby pozycjonowań wewnątrz i na zewnątrz ruchu. Współpracownicy i uczeni, ulokowani na nietubylczym „zewnątrz”, często uznawali tubylcze badania za obiektywny opis istniejącej kultury, podczas gdy aktywiści Nasa wewnątrz widzieli w nich plany na przyszłość. Podobnie, lokalni aktywiści czasem przyjmowali te plany bezkrytycznie, jakby stanowiły stałe cechy kulturowe. Oczywiście, dynamika naszego zespołu czasem prowadziła do tego, że Piñacué i Perdomo prezentowali formy kulturowe jako etnografię (w opozycji do projekcji), by odróżnić siebie od pozostałych członków zespołu, mówiąc przy tym coś w rodzaju „To sprawa Nasa. Wy tego nie zrozumiecie”.

Rogers Brubaker i Frederick Cooper⁶⁵ przedstawili zajmującą krytykę antyesencjalistycznych argumentów, która jest szczególnie trafna w odniesieniu do tematu teorii współpracy. Rozróżniają oni „kategorie praktyki” i „kategorie analityczne”, przy czym pierwsze z nich pojawiają się w esencjalistycznych dyskursach grup zajmujących się polityką tożsamości, a drugie są domeną konstruktywistycznych analityków⁶⁶. Między tymi kategoriami istnieje przepaść, która wyklucza skuteczne analizy tożsamości, zmuszając obserwatorów do bezkrytycznego przyjmowania dyskursów, które bardziej są odpowiednie dla politycznych działań niż do analizy.

W trakcie naszej współpracy łączyliśmy te dwa pola na różne sposoby. Wszyscy byliśmy zaangażowani w pracę organizacyjną będącą integralną częścią naszych projektów (albo jako miejscowi aktywiści lub jako współpracownicy), co zmuszało nas do poruszania się między sferą praktyczną i analityczną. Chociaż to doświadczenie było szczególnie ważne dla Perdomo i Piñacué, którzy nieustannie musieli redefiniować konceptualne kategorie używane przez nich w działalności aktywistycznej, to również pozostało ważne ślad na przedstawicielach świata akademickiego, którzy w przeszłości przyjęli stanowisko obserwatora lub oddzielili od siebie badania i zaangażowanie. Nasz zespołowy dialog pomógł nam doświadczyć niezbędnego ożywienia między praktyką i analizą, chociaż na różne sposoby, bowiem jednocześnie wykorzystywaliśmy te konstrukty podczas konceptualizowania metodologii naszego zespołu i współpracowaliśmy w bieżących projektach organizacji. Dzięki współpracy uległ zmianie nasz warsztat badawczy, który zarówno ujawnił błędy w dychotomii Brubackera i Coopera, jak i pokazał, że możliwe jest pojawienie się nowego spojrzenia analitycznego w rezultacie przekierowania naszych planów badawczych i konceptualnych narzędzi podczas rozmowy z aktywistami.

⁶⁵ R. Brubaker, F. Cooper, *Beyond „Identity”, „Theory and Society”* 2000, nr 29, s. 1.

⁶⁶ Tamże, s. 4, 33.

I chociaż wiele z tego, czego nauczyliśmy się na temat polityki Caucan można byłoby uzyskać po prostu dzięki zbliżeniu się do tubylczej organizacji, to jednak właśnie współpraca zapewnia dostęp do dyskusji, do których zewnętrzny etnograf nie będzie miał zwykle wstępu. Poza tym, ciągłe zgłębianie znaczeń „wnętrza” i „zewnątrza” przez Perdomo i Piñacué zapewniło konceptualny pomost, dzięki czemu mogliśmy zrozumieć złożoną sytuację badawczą. Nie tylko zapewnili nam oni możliwości dla etnograficznej obserwacji, ale także podzielili się własnymi narzędziami analitycznymi, co zmusiło nietubylczych członków zespołu do całkowitej zmiany naszego rozumienia natury etnograficznego dialogu. Nie doprowadziliśmy do esencjalizowania kategorii. Dzięki temu, iż Perdomo i Piñacué zdawali sobie sprawę z poziomów, na których ruch pozwalał im na konstrukcję i negocjowanie ich kulturowych projektów, musieliśmy skupić się na sprzecznościach i zróżnicowaniu miejscowej polityki. Zaangażowali się oni w analizy konstruktywistyczne, by zaproponować pozornie esencjalistyczną przyszłość dla Nasa. Nie sądzę, żebyśmy zrozumieli dogłębnie to, co widzimy, gdyby Perdomo i Piñacué nie zmusili nas do pogłębienia rozumienia rozróżnienia na „wewnątrz” i „zewnątrz” – inaczej pozostalibyśmy w kulturalistycznym dyskursie CRIC, który wygląda esencjalistycznie. Oczywiście, w efekcie końcowym my napiszemy etnografię, a oni rozwiną projekty na przyszłość, ale nasza etnografia będzie inna niż była wcześniej, poprzez przyjęcie podejścia, nazwanego przez Paula Gilroya⁶⁷ „anty-anty-esencjalistycznym”, które – dzięki współudziałowi – połączyło utopijne stanowisko Perdomo i Piñacué z gęstą „dobrą etnografią”.

Ten rodzaj etnograficznej metodologii nie jest dla każdego – wymaga bowiem zarówno zaangażowania do długoterminowego dialogu, co nie jest możliwe dla wszystkich badaczy akademickich; poziomu zaufania wynikającego z wieloletniej pracy w tym samym miejscu (zwłaszcza w Kolumbii, gdzie integralność społecznych organizacji jest zagrożona), jak i – co ważne – grupy rozmówców, z którą będzie współtworzona teoria. Jednakże, nasze doświadczenie może być również pomocne dla tych, którzy nie angażują się we współpracę. Współczesne dyskusje dotyczące działania antropologii na świecie⁶⁸ zmuszają akademików do czerpania z idei i metod ukształtowanych poza zamkniętym światem akademickim, czego Kolumbijczycy (i inni Latinoamerykanie) są świadomi od dawna. Koncepty, które napotykamy, wychodząc w świat, powinny być włączone w etnograficzną interpretację. Konceptualne środki, które pojawiają się w miejscach do tej pory przez nas ignorowanych (jednym z przykładów mogą być pisanie i dyskursy tubylczych intelektualistów), mogą zostać odkryte poza badaniami opartymi na współpracy po prostu poprzez baczne zwracanie uwagi na ich obecność. Poprzez wejście w intelektualny dialog z tymi ideami mogliśmy rozpoznać umiejętności Innego do etnograficznego teoretyzowania i zajmowania pozycji podobnej do tej profesjonalnych etnografów.

Tłumaczenie: Janina Radziszewska

⁶⁷ P. Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

⁶⁸ L. Field, R.G. Fox (red.), *Anthropology Put to Work*, Oxford: Berg, 2007.

Joanne Rappaport

Uczy antropologii w Georgetown University; autorka książek *Cumbe Reborn* (1994), *The Politics of Memory* (1998), *Intercultural Utopias* (2005); współautorka książki *¿Qué pasará si la escuela. . .? Treinta años de construcción educativa* (2004), będącej studium dwujęzycznego programu edukacyjnego prowadzonego przez CRIC; redaktorka *Retornado la mirada* (2004), książki wydanej przy współpracy z zespołem opisanym w tym artykule. Obecnie zajmuje się etnografią latynoamerykańskich zespołów badawczych i kontynuuje pracę w CRIC, szkoląc miejscowych badaczy.

SUMMARY

Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation

In this article I intend to draw upon Colombian collaborative ethnography as a paradigm that could have an impact on our understanding of what collaboration means, shifting our emphasis from the production of ethnography as a central goal to that of engaging in activist research that is equally productive in a broader sense for both the professional ethnographer and the community. The research from which this article is drawn was conducted with southern Colombian indigenous organizations between 1996 and 2002, with the support of the Graduate School of Georgetown University, the Instituto Colombiano de Antropología, and an international collaborative grant from the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

Keywords: collaboration, theory, ethnography, activism, indigenous organizations
