

Mariusz Filip

mfilip@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. A. Mickiewicza

1. Co to jest etnografia/etnologia/antropologia (jej miejsce wśród innych dyscyplin, cele, metody)?

Zdefiniowanie różnic między etnografią, etnologią i antropologią zasługuje na osobną dyskusję, jednakże podążę tropem, w myśl którego terminy te odnoszą się do jednej dyscypliny, dalej zwanej przeze mnie krótko antropologią. W moim przekonaniu antropologia zajmuje w ramach zachodniej nauki miejsce szczególne, a to dlatego, że jej celem jest poznanie Innego, a więc społeczeństw czy społeczności – tradycyjnie: pozaeuropejskich, współcześnie: jakichkolwiek – które pojmują świat w sposób od naszego odmienny, nierzadko radykalnie obcy (różnica stanowi sedno antropologicznego rozumienia kultury). Tego rodzaju tubylcze wizje świata mogą stać w jawnej sprzeczności wobec wiedzy naukowej wypracowanej przez takie dyscypliny jak socjologia (która skupia się raczej na podobieństwie niż różnicy), historia czy filologia, ukazując ograniczenia użyteczności narzędzi rozumienia właściwych dla tych dyscyplin. Metoda etnograficznych badań terenowych, których prototypem pozostaje obserwacja uczestnicząca, pozwala doświadczać i wyjaśniać świat z perspektywy tubylca, w kategoriach jemu właściwych. Osobiście uważam, że sednem antropologii i tym, co stanowi o specyfice tej dyscypliny, jest imperatyw kwestionowania (zachodniej) wiedzy naukowej.

Skoro mowa była o metodzie, to nie można nie zauważyć, że w Polsce obserwacja uczestnicząca pozostaje stosunkowo rzadko wykorzystywanym narzędziem poznania Innego, zdecydowanie ustępując miejsca wywiadowi etnograficznemu, z którego coraz częściej robią użytek przedstawiciele innych dyscyplin. Oczywiście, wywiad pogłębiiony zdecydowanie wystarcza do tego, aby móc uchwycić tubylczy punkt widzenia, ale skoncentrowanie uwagi na wypowiedziach informatorów znacząco ogranicza wgląd w rzeczywistość społeczną, zamykając oczy na pozajęzykowe wymiary kultury. Obserwacja uczestnicząca pozwala eksplorować niewypowiedziane (świadomie lub nie) wymiary rzeczywistości społecznej, które przez inne dyscypliny – skupione na słowie pisanym czy mówionym – są zwykle programowo ignorowane. (Rosnąca

popularność psychoanalizy w badaniach humanistycznych nie zmienia w moim przekonaniu istoty rzeczy, a to dlatego, że jest ona zwykle używana jako narzędzie interpretacji, a nie pozyskiwania i analizy danych). Stoję na stanowisku, które reprezentują antropolodzy pokroju Edmunda Leacha, a obecnie Maurice’a Blocha, Kirsten Hastrup czy Judith Okely, że poznanie w antropologii nie odbywa się na poziomie języka, za pośrednictwem słów, lecz, niech będzie mi wolno powtórzyć własne słowa, „za sprawą ulotnego wycucia, intuicji czy wrażliwości, powstających w toku osobistego, emocjonalnego, »cielesnego« doświadczenia rzeczywistości społecznej”. W takim stylu antropologię uprawiali moi pierwsi przewodnicy po dyscyplinie (Tarzycjusz Buliński, Agnieszka Chwieduk i Mariusz Kairski) i oczywiście nie są jedyni.

2. Jakie miejsce zajmuje w etnografii / etnologii / antropologii kulturowej problematyka badań nad przeszłością?

Do momentu przełomu postmodernistycznego, który polską antropologię dotknął w połowie lat 90. XX wieku, przeszłość – denotowana zwykle takimi pojęciami jak tradycja, historia czy po prostu ludowość – znajdowała się w centrum zainteresowania dyscypliny. W istocie, zmiany w sposobie uprawiania antropologii zaszły się na zerwaniu z paradygmatem badań historycznych celem zorientowania na teraźniejszość. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest marginalizacja w polskiej antropologii problematyki badań nad przeszłością, co dzieje się, jak uważam, ze szkodą zarówno dla antropologii, jak i historii. Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że według Sherry Ortner historia stanowiła (poza granicami naszego kraju) alternatywny wobec praktyki symbol kardynalny antropologii lat 80. i nie wydaje się, by temat ten stracił w jakiś szczególny sposób na znaczeniu.

Wróćmy jednak na grunt polski. Do niedawna prawdopodobnie większość antropologów zainteresowanych badaniami przeszłości wpisywała się (mniej lub bardziej) w tzw. nową etnologię polską zwaną inaczej antropologią kultury, której program sformułowany zaraz na początku lat 80. zakładał „antropologizację” polskiej etnografii/etnologii na bazie dokonań strukturalizmu i fenomenologii, w tym *nouvelle histoire*, która skądinąd stanowi efekt antropologizacji klasycznej historiografii. Pomimo bezsprzecznej wartości i osiągnięć rzeczzonej antropologii kultury, trudno traktować jej program jako antropologiczny *sensu stricto*. To raczej

interdyscyplinarny charakter antropologii kultury stał się przyczyną jej popularności, zaś szczególnej atrakcyjności tego projektu dla historyków związanych choćby z czasopismem „Rocznik Antropologii Historii” – co wyraża się obecnością aż dwóch autorów programu w radzie naukowej rzeczonoego czasopisma i wezwaniami wychodzącymi z tegoż środowiska do dalszej antropologizacji historii za pośrednictwem właśnie antropologii kultury (w istocie byłaby to antropologizacja historii antropologizującą historią) – tłumaczyć nie można niczym innym, jak właśnie silnym ukierunkowaniem strukturalno-historycznym, które to ukierunkowanie z antropologią strukturalno-historyczną Marshalla Sahlinsa ma niestety niewiele wspólnego. Fundatorzy kierunku podjęli w toku pierwszego dziesięciolecia swojej działalności kilka interesujących studiów nad przeszłością (L. Stomma, R. Tomicki), ale w późniejszym czasie ta orientująca się na szeroko pojęte kulturoznawstwo antropologia kultury nie przyniosła w tym zakresie zbyt wielu poważnych analiz (wyjątkiem od tej reguły jest na pewno P. Trzeszczyńska), a jedynie przyczynki, które zresztą zwykle miały charakter tyleż teoretycznych, co powierzchownych rozpoznań związków między historią i antropologią.

Przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywałbym nie tylko w dokonującym się u końca XX wieku zwrocie polskiej antropologii ku teraźniejszości, ale także w zwrocie ku eseistyce i zatarciu granic między dyscyplinami. Byłbym skłonny twierdzić, że to właśnie z uwagi zarówno na przyczynkowy charakter, jak i zmaconą metodologię, studia antropologów kultury nad przeszłością nie zaoferowały ujęć konkurencyjnych wobec (antropologizującej) historiografii, lecz dobrowolnie ograniczały się do „dopełnienia” wiedzy historycznej, a w konsekwencji uznawały jej prymat nad wiedzą antropologiczną. Ośmielę się twierdzić, że większe osiągnięcia na polu poddawania w wątpliwość ustaleń historyków (i archeologów) miała „stara” etnologia polska, by wspomnieć tylko allochtoniczną koncepcję etnogenezy Słowian (K. Moszyński), tezę o apelatywności nazwy Kaszuby (A. Dobrowolska) czy, co prawda błędną, hipotezę o genezie wsi Kluki jako średniowiecznej osady rodowej (B. Stelmachowska).

Oczywistego remedium na słabość badań nad przeszłością prowadzonych w ramach antropologii kultury dostarcza metodologia właściwa antropologii kulturowej (społecznej). W istocie, polscy antropolodzy coraz częściej mierzą się z problematyką badań nad przeszłością w sposób, który bezpośrednio nawiązuje do dokonań światowej antropologii na polu studiów etnicznych i ekonomii politycznej, czyniąc swoim głównym przedmiotem dociekań tożsamość grup etnograficznych czy, mówiąc inny-

mi słowa, ich historyczność w obu znaczeniach tego słowa: „obiektywnej” realności w procesie historycznym i „subiektywnego” (kulturowego) sposobu postrzegania procesów historycznych. W pierwszym rzędzie wypada wskazać opracowania, które dokonując weryfikacji statusu i historii grup zamieszkujących peryferia ziem polskich: Słowińców i Kaszubów (M. Filip), Hucułów (T. Kosiek) i w pewnym zakresie Bojków (K. Koziura) oraz zachodnią Amazonię: Remo i Capanahua (Ł. Krokoszyński), podejmują bezpośrednio dyskusję z ustaleniami historyków oraz tradycyjnych etnografów (w tym etnografów amatorów). Wspomnieć tutaj należy także opracowanie systematyzujące zróżnicowanie kulturowe Ameryki Środkowej i Południowej w perspektywie diachronicznej (M. Kairski). Dyskusję z dokonaniem historyków (i archeologów) podejmują także w Polsce antropolodzy zainteresowani studiami nad początkami państwa (A. Posern-Zieliński i M. Kairski), które w wymiarze empirycznym koncentrują się na przykładzie Polski (K. Pobłocki, M. Filip).

Największą popularnością cieszą się jednak badania lokalnych wyobrażeń na temat historii, jakie właściwe są z jednej strony różnym grupom etnicznym: amazońskim More (P. Chyc), andyjskim Kiczua (A. Przytomska), Tahitańczykom (M. Owczarska), mongolskim Torgutom (T. Rakowski) i Buriatom (Z. Szmyt), a z drugiej grupom społecznym w rodzaju polskich leśników (A. Konczal) lub neopogan (M. Filip). Analogicznie rzecz się przedstawia w przypadku analiz pamięci Kozaków Zabajkalskich (I. Peshkov) czy polskich więźniów politycznych (A. Witeska-Młynarczyk). Do kategorii tej zaliczyć należy także eksploracje rekonstrukcji historycznych (K. Baraniecka-Olszewska) oraz lokalnych użyczeń obiektów takich jak dokumenty pisane (A. Halemba) czy pomniki (E. Klekot). Tego rodzaju studia poprzestają zwykle na przedstawieniu historii z punktu widzenia tubylcy i nie wikłają się szerzej w dyskusję z przedstawicielami historiografii, chociaż zdarzają się od tej reguły wyjątki.

Przy tej okazji warto powiedzieć kilka słów o antropologii historii (historycznej) uprawianej przez historiografów, która od antropologii historii uprawianej przez antropologów – mimo pewnych niewątpliwych podobieństw – różni się mimo wszystko perspektywą badawczą, ukształtowaną w pierwszym rzędzie odmiennymi lekturami. W literaturze przywoływanej przez historiografów królują przecież klasycy nieklasycznej historiografii, zaś dorobek antropologiczny *sensu stricto* w zakresie badań przeszłości nie jest w nich uwzględniony właściwie w ogóle². Koronnym argumen-

² Moje własne doświadczenia obcowania z antropologizującymi historiografami dowodzą zresztą, że znajomość dorobku antropologii anglosaskiej w zakresie badań nad przeszłością ogranicza się do raczej klasycznych prac antropologów amerykańskich, z przeoczeniem dorobku

tem niech będzie fakt, że najczęściej przywoływany antropolog, Clifford Geertz, po pierwsze nie specjalizował się w antropologicznych badaniach historii (za to idealnie wpisuje się w nurt strukturalny lansowany przez antropologię kultury), a po drugie, chociaż napisał to i owo z zakresu tej problematyki – by wspomnieć jedynie przetłumaczoną na język polski książkę *Negara. Państwo-Teatr na Bali w XIX wieku* (2006) – to nie te prace stanowią przedmiot odniesienia, lecz prawdopodobnie najświetniejszy artykuł Geertza, w którym odniesienia do przeszłości są tyleż marginalne, co przypadkowe.

Warto zwrócić uwagę, że o ile w programach studiów historycznych kursy z antropologii historii/historycznej są coraz popularniejsze, o tyle w programie studiów etnologicznych kursów takich generalnie brak (zajęcia prowadzone przez moją skromną osobę pozwolę sobie pominąć).

3. W jakim stopniu możemy współcześnie mówić o dominujących stylach praktykowania antropologii; czy można by wskazać nurty i orientacje badawcze o charakterze paradygmatycznym?

W moim przekonaniu dominującym stylem praktykowania antropologii w Polsce jest współcześnie, przywołując słowa Tima Ingolda, „ontologiczne oddanie się” etnograficznym badaniom terenowym. Po okresie narastającej popularności antropologii refleksyjnej lub, jak kto woli, tekstualnej, ten styl uprawiania antropologii właściwie utracił swoją autonomię, stając się po prostu pewną fazą pracy antropologa, którą za C. Shore’em określić można mianem post-fieldwork. Niemniej w dalszym ciągu pewna grupa antropologów hołduje uprawianiu antropologii na sposób refleksyjny (m.in. W.J. Burszta, K. Kaniowska, W. Kuligowski, K. Majbroda, M. Mokrzan).

choćby K. Blu, J. Friedmana (i Szwedki K. Ekholm-Friedman) czy pracujących w Kanadzie M. Silverman i M. Lambeka. Z kolei prace antropologów brytyjskich – za wyjątkiem J. Goody’ego i może K. Hastrup – pozostają niezauważone, a przecież sama Hastrup reprezentuje całą szkołę skupioną wokół afrykanisty E. Ardenera (choćby afrykanisci: J.D.Y. Peel i E. Tonkin oraz europejści: M. Chapman, M. McDonald, S. Macdonald), są klasyczne prace antropologów ze szkoły manchesterskiej, takich jak J.A. Barnes (incydentalnie także V. Turner oraz E. Bott w Oceanii) i wielu innych pracujących zarówno w „egzotycznych” zakątkach świata (m.in. P. Gow, N.L. Whitehead, duet A. Strathern i P. Stewart, E.L. Hirsch, J. Carsten), jak i w „swojskiej” Europie (m.in. A. Jackson, J. Robin, C. Stewart, M. Stewart). Poza antropologią anglosaską niezwykle interesujący dorobek prezentuje przecież choćby antropologia francuska, m.in.: D. Berliner, D. Fassin, A.-C. Taylor i N. Wachtel.

Współcześnie, nie tylko w polskiej antropologii, zamiast nurtów i orientacji badawczych w rozumieniu metodologicznym, dominują raczej nurty i orientacje badawcze w rozumieniu przedmiotowym; antropologii tego i owego mamy bez liku. Na tym tle wyróżnienie pewnych paradygmatów myślowych nastęrcza niemało trudności, nie jest to jednak zadanie niewykonalne.

Na pierwszym miejscu wymienić zapewne trzeba antropologię krytyczną, która jako antropologia społecznie zaangażowana zasadza się z jednej strony na dawaniu głosu i niesieniu pomocy grupom słabym (migrantom, tubylcom, kobietom), a z drugiej na krytyce opresyjnego systemu (państwa, kapitalizmu itd.). Jest to prawdopodobnie najpopularniejszy paradygmat myślowy obecny w polskiej antropologii, który przenika poszczególne subdyscypliny antropologii.

Na drugim miejscu, z uwagi na teoretyczne znaczenie zwrotu ontologicznego, a wcześniej antropologii symetrycznej, wymienię jednym tchem nieporównanie mniejsze liczebnie: szkołę perspektywizmu indiańskiego Eduarda Viveirosa de Castro (M. Kairski, T. Buliński, F. Rogalski, K. Świerk, P. Chyc) oraz szkołę latourowską (A. Lis, M. Songin-Mokrzan). Obie te szkoły wydają się oddziaływać w taki czy inny sposób na kilka innych nurtów myślowych obecnych w polskiej antropologii.

Pełnymi garściami z nurtów składających się na zwrot ontologiczny czerpią: antropologia rzeczy (T. Rakowski, E. Klekot, W. Plińska, P. Cichocki), antropologia środowiskowa (A. Lis, A. Konczal) i antropologiczne studia nad zwierzętami (M. Kostecka).

Nurt antropologii fenomenologicznej (T. Rakowski, H. Patzer) rozwija się stosunkowo niezależnie od powyższych, nie sposób jednak nie zauważyć pewnych zbieżności między ideami perspektywizmu indiańskiego a paradygmatem ucieleśnienia. Biorąc pod uwagę, że cielesność stanowi rodzaj łącznika między szeregiem subdyscyplin antropologii: antropologia emocji i zwrot afektywny, antropologia religii, antropologia feministyczna i gender, antropologia sensoryczna, antropologia medycyny, antropologia jedzenia (m.in. R. Hryciuk, A. Kościańska, J. Lorenz, A. Niedźwiedz, M. Rajtar, A. Stanis, A. Witeska-Młynarczyk), należałoby zastanowić się, podążając tropem S. Ortner, czy ciało nie stanowi symbolu kardynalnego dla teorii antropologicznej u początku XXI wieku. Osobno w tym miejscu należy wyróżnić nurt za swoją podstawę mający teorię praktyki P. Bourdieu, a także transakcjonizm F. Bartha (M. Chułek, M. Filip, M. Lubaś, A. Pasięka, M. Pawlak).

Tyleż niezależny, co niszowy paradygmat myślowy przedstawia flirtująca z naturalizmem nowa fala antropologii kognitywnej, która inspirowana jest nie tyle językoznawstwem

kognitywnym, co psychologią kognitywną i kognitywistyką w ogóle, reprezentowana m.in. przez M. Blocha, P. Boyera i D. Sperbera (A. Halemba, P. Chyc).

Nie można zapominać o nurcie antropologii historycznej, któremu już wcześniej poświęciłem najwięcej uwagi.

Stosunkowo silny pozostaje także nurt antropologii, który kontynuuje tradycyjne podejście etnograficzne (opisowe), często ignorując (niemal) zupełnie osiągnięcia antropologii uprawianej poza granicami naszego kraju, w tym jednak przypadku trudno mówić o jakimś szczególnym paradygmacie myślowym.

4. Jakie wyzwania stawia przed dyscypliną przyszłość?

Antropologia w Polsce od dawna znajduje się na marginesie życia publicznego, zdecydowanie ustępując pola socjologii, psychologii czy kulturoznawstwu i wydaje się, że zwiększenie roli dyscypliny w debacie publicznej stanowi najbardziej palące zadanie. Nielicznym antropologom udaje się zwrócić uwagę na swoją pracę (warto wymienić tu nazwiska choćby A. Kościańskiej, K. Pobłockiego, T. Rakowskiego czy A. Stanisza), ale są oni w swoich działaniach niejako osamotnieni, gdyż w tym zakresie nie są prowadzone właściwie żadne działania o charakterze systemowym, chociaż z całą pewnością na uwagę zasługuje tutaj upublicznienie w ostatnim czasie przez polskie środowisko etnologów i antropologów polskich *Manifestu etnologów i antropologów polskich przeciw dyskryminacji* (Poznań, 23 listopada 2016), a wcześniej *Stanowiska Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w sprawie przejawów ksenofobii i nietolerancji w Polsce* (Lwów, 25 września 2015).

Pomimo tego, że od dwóch dziesięcioleci antropologia w Polsce (nie wspominając o reszcie świata) stanowi dyscyplinę *par excellence* społeczną, Komitet Nauk Etnologicznych PAN nie podjął żadnych działań mających na celu zmianę pozycji antropologii, która w ramach obecnej systematyki obszarów, dziedzin i dyscyplin naukowych w Polsce przynależy do dziedziny nauk historycznych. Problem ten może jawić się jako czysto formalny, jednakże nie pozostaje on bez wpływu na finansowanie badań antropologicznych przez Narodowe Centrum Nauki. Z kolei fizyczne umiejscowienie Instytutów, Katedr i Zakładów Etnologii i Antropologii Kulturowej w obrębie Wydziałów Historycznych nie sprzyja codziennemu przepływowi myśli naukowej między antropologami i choćby socjologami, a także narzuca poważne ograniczenia na proces dydaktyczny.