

Waldemar Kuligowski

# DEFAMILIARYZATORZY

Źródła i różnicowanie antropologii współczesności



WYDAWNICTWO NAUKOWE UAM

DEFAMILIARYZATORZY



UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
SERIA ETNOLOGIA I ANTROPOLOGIA KULTUROWA NR 30

Waldemar Kuligowski

**DEFAMILIARYZATORZY**  
**ŹRÓDŁA I ZRÓŻNICOWANIE ANTROPOLOGII**  
**WSPÓŁCZESNOŚCI**



POZNAŃ 2016

ABSTRACT. Kuligowski Waldemar, *Defamiliaryzatorzy. Źródła i zróżnicowanie antropologii współczesności* [Defamiliarisers. Sources and diversity of anthropology of the contemporary]. Poznań 2016. Adam Mickiewicz University Press. Seria Etnologia i Antropologia Kulturowa nr 30. Pp. 348. ISBN 978-83-232-3092-2. ISSN 1230-8595. Text in Polish with a summary in English.

This work is devoted to anthropology of the contemporary, which is a subdiscipline of cultural and social anthropology. However, its status is yet to become firmly established. On the one hand, it is a term used by numerous scholars, but on the other, it is nowhere to be found in the indexes of historical studies on the development of this field. What we are dealing here with, then, is a subdiscipline which has not been examined thoroughly. The aim of this work is to present the origins of anthropology of the contemporary, the development of its methodology, theoretical approaches and narrative strategies, as well as its diversification through time and space. The general structure of this work has been established with this objective in mind. Therefore, it starts with the question of **How**, i.e. the forms of research within which particular methods are used (defamiliarisation); through to **What**, i.e. questions on the object of research and the possibility to delineate particular fields of study (*anthropology at home*); and finally, the **level of representation**, i.e. the strategy of presenting cultural reality which had been successfully delineated and defamiliarised (reflexivity). These three main issues are represented in the subsequent parts of this book.

Waldemar Kuligowski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, ul. Umultowska 89D, 61-614 Poznań, Poland

Recenzent: dr hab. Agnieszka Kościańska

Publikacja sfinansowana przez  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM

© Waldemar Kuligowski 2016

This edition © Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,  
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016

Projekt okładki: Helena Oszmiańska-Napierała

Ilustracja na okładce: Man Ray "Cadeau" (1921/1963).

Reprodukcja za zgodą Art Institute of Chicago

Cover Illustration: Man Ray "Cadeau" (1921/1963).

Reprinted by permission from Art Institute of Chicago

Fotografia na 4 stronie okładki: Maciej Kaczyński

Redaktor: Bożena Kapusta

Redaktor techniczny: Elżbieta Rygielska

Łamanie komputerowe: Eugeniusz Strykowski

ISBN 978-83-232-3092-2

ISSN 1230-8595

# Spis treści

Wprowadzenie .....	7
--------------------	---

## **CZĘŚĆ PIERWSZA: DEFAMILIARYZACJA**

ROZDZIAŁ 1. „Chwył” Wiktora B. Szklowskiego .....	29
ROZDZIAŁ 2. Kontynuacje koncepcji Szklowskiego .....	35
ROZDZIAŁ 3. Defamiliaryzacja jako krytyka kulturowa .....	42
ROZDZIAŁ 4. Ironiczne warianty defamiliaryzacji .....	50
ROZDZIAŁ 5. Dramatyczne warianty defamiliaryzacji .....	63
ROZDZIAŁ 6. Poetyki defamiliaryzacji .....	71
ROZDZIAŁ 7. Polityki defamiliaryzacji .....	77
ROZDZIAŁ 8. Praktykując defamiliaryzację .....	86

## **CZĘŚĆ DRUGA: ANTROPOLOGIA BLISKOŚCI**

ROZDZIAŁ 1. <i>Anthropology at home</i> : Stany Zjednoczone .....	97
ROZDZIAŁ 2. <i>Ethnologie chez soi</i> : Francja .....	126
ROZDZIAŁ 3. <i>Antropologi hemma</i> : Skandynawia .....	151
ROZDZIAŁ 4. <i>Anthropology at home</i> : Wielka Brytania .....	175
ROZDZIAŁ 5. <i>Antropologia kultury</i> : Polska .....	202
ROZDZIAŁ 6. Inne kraje .....	231

## **CZĘŚĆ TRZECIA: REFLEKSYJNOŚĆ**

ROZDZIAŁ 1. Wczesna faza refleksyjności .....	247
ROZDZIAŁ 2. Związki z kontrkulturą .....	257
ROZDZIAŁ 3. Związki z poetyką antropologiczną .....	265
ROZDZIAŁ 4. Dojrzała faza refleksyjności .....	276
ROZDZIAŁ 5. Prefiguracje i krytyka .....	287

ROZDZIAŁ 6. Literackie wizerunki antropologii .....	296
ROZDZIAŁ 7. Dziedzictwo <i>Writing Culture</i> .....	307
Zakończenie .....	312
Bibliografia .....	317
Indeks osób .....	336
Defamiliarisers. Sources and diversity of anthropology of the contemporary (Summary)	346

# Wprowadzenie

Praca ta poświęcona jest – jak jednoznacznie wskazuje jej tytuł – antropologii współczesności. Pojęcie to oznacza subdyscyplinę (synonimicznie będę stosował także określenie *orientacja*) antropologii społeczno-kulturowej. Nie ma ona jeszcze ustalonego statusu, co odróżnia ją na przykład od antropologii medycznej, prawnej czy ekonomicznej, stanowi jednak istotny i niepodważalny, jakkolwiek często niedostrzegany, element dyscypliny uchodzącej za najbardziej szczegółową z ogólnych nauk o człowieku.

Przedstawiony w tej książce portret antropologii współczesności ma charakter autorski: zarówno geneza orientacji, jak i jej rozwój, pola badawcze, swoiste narzędzia teoretyczne, a także kontury instytucjonalne nie zostały zapożyczone z gotowych, poświęconych im opracowań. Status pojęcia ‘antropologia współczesności’ jest bowiem paradoksalny: posługują się nim badacze (w najbardziej wyrazisty sposób Paul Rabinow i Marc Augé), ale nie można go odnaleźć w indeksach opracowań dotyczących historii dyscypliny. Mamy zatem do czynienia z subdyscypliną, której istnienie jest słabo rozpoznane. Zadaniem tej monografii jest to zmienić.

Moim zamierzeniem jest przedstawienie genezy antropologii współczesności, rozwoju właściwych jej metod badawczych, ujęć teoretycznych, strategii narracyjnych oraz czasowego i przestrzennego zróżnicowania. Zamierzeniom tym podporządkowana została generalna struktura książki. Jej logika polega na kolejnych krokach wprowadzających w specyfikę orientacji: od problemu **jak** – dotyczącego formuły badań, w ramach których praktykuje się specyficzne metody; poprzez kwestię **co** – w odniesieniu do pytań o jej przedmiot i możliwości wyodrębnienia pól badawczych; do poziomu **reprezentacji** – czyli strategii przedstawiania rzeczywistości kulturowej, którą udało się uprzednio wyodrębnić i zdefamiliarować. Tym trzem zagadnieniom odpowiadają trzy kolejne części książki.

Kluczowe założenie pracy polega na zmapowaniu tych praktyk i koncepcji antropologicznych, które wyznaczone są z jednej strony przez badania nakierowane na własny kontekst kulturowy, z drugiej natomiast przez refleksyjną posta-

wę wobec nich. Założenie to ma wyraźne konsekwencje. Po pierwsze, interesuje mnie sama zasada wyobcowywania tego, co znajome, uniezwyklania, defamiliaryzacji, czyli takiego ujmowania pola badawczego, aby realizowało ono antropologiczny warunek obcości. Po drugie, w centrum moich analiz znalazł się nurt znany jako *anthropology at home*. Po trzecie z kolei, swoją uwagę skupiłem na kategorii refleksyjności, możliwej do zaaplikowania na gruncie antropologii. Każda z tych trzech współrzędnych wymagała, co oczywiste, innego potraktowania.

Defamiliaryzacja to pojęcie wypracowane przez pisarza-formalistę, a na eksperymenty z tą formułą zdecydowali się twórcy teatralni, literaci reprezentujący wszystkie bodaj XX-wieczne style, malarze, sytuacjoniści i inni zmierzający do uzyskania „efektu obcości”. Wypracowanie dystansu wobec codzienności, rutyny i tego, co otacza nas w zwykłych życiowych sytuacjach, było w tym wypadku wyzwaniem najtrudniejszym. Defamiliaryzacja zaaplikowana antropologii i jej praktykom pochwytywania kultury mogła z powodzeniem być fundowana na artystycznych zasadach. Jedną z nich, *explicite* zaadresowaną w kierunku antropologii, wypowiedział George Perec:

Być może chodzi o stworzenie w końcu podwalin naszej własnej antropologii, która o nas opowie, która odnajdzie w nas to, z czego tak długo ograbialiśmy innych. Koniec z egzotyką, czas na swojskość. Zgłębić to, co tak bardzo wydaje się wypływać samo z siebie, że aż zapomnieliśmy, skąd się wzięło<sup>1</sup>.

Hasło „koniec z egzotyką” stało się zacznym poważnych debat, angażujących myśli postkolonialne i krytyczne wobec antropologicznego zaangażowania w projekty kolonialnych dominacji, przybierając ostatecznie postać rozliczeniowego wyzwania *Exotic no more* oraz kontradycyjnej intuicji *Exotics at home*.

Kategoria defamiliaryzacji stała się dla wielu antropologów fundamentem postawy krytycznej, wyrażanej w różnych trybach: na użytek tej książki określiłem je jako wariant „dramatyczny” i „ironiczny”. Znaczenie tej krytyki dało się zresztą pełniej ocenić dopiero z perspektywy czasu, co dostrzegł George E. Marcus, przyznając, że antropologia krytyczna, którą w latach osiemdziesiątych promował wraz z Michaeliem M.J. Fischerem, stała się bardziej wpływowa niż tego oczekiwali. Sugerowana przez nich konieczność zwrócenia się ku własnemu społeczeństwu i jego korzeniom, a w konsekwencji także ku praktykom samej antropologii, już dekadę później okazała się dla dużego grona badaczy podejściem jak najbardziej „racjonalnym” i adekwatnym do ich własnego stylu pracy, pól zainteresowań i ich wymiaru politycznego<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Perec, *Przybliżenia czego?*, przeł. M. Ławniczak, w: G. Perec *Urodziłem się. Eseje*, Kraków 2012, s. 109–112.

<sup>2</sup> G.E. Marcus, *The passion of anthropology in the U.S., Circa 2004*, „Anthropological Quarterly” 2005, vol. 78, no 3, s. 692.

W porównaniu z defamiliaryzacją *anthropology at home* miało walor pojęcia utrwalonego w słowniku dyscypliny. Pozorna łatwość w rozpoznawaniu tej optyki szybko jednak napotkała na przeszkody w postaci braku transnarodowych opracowań; istniejące dotyczyły tylko tradycji antropologicznej w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii, częściowo także we Francji. *Anthropology at home* – traktowana jako świadome i systematyczne badania własnego kontekstu kulturowego – miała jednak znacznie szerszy zasięg. Konieczne więc okazało się wykroczenie poza partykularne syntezy, co miało zresztą swój dodatkowy, istotny powód, wyartykułowany dobitnie przez antropologów skandynawskich – Tomasa Gerholma i Ulfa Hannerza:

Wygląda to tak, że na mapie naszej dyscypliny widać rozkwitające kontynenty brytyjskiej, amerykańskiej oraz francuskiej antropologii, a poza nimi archipelag większych i mniejszych wysp – niektóre z nich połączone z lądem stałym solidnymi mostami albo często kursującymi promami; inne raczej izolowane. Żyjący na stałym lądzie mogą podczas całego swojego zawodowego życia nie przejmować się tym, co dzieje się na wyspach. Odwrotna sytuacja należy do rzadkości<sup>3</sup>.

Uznając za konieczne zniwelowanie podziału na hegemoniczne centra i upodrzednione peryferia, obok prezentacji *anthropology at home* na gruncie amerykańskim, brytyjskim oraz francuskim odwołałem się także do bogatej tradycji badań z tego zakresu prowadzonych w Skandynawii oraz w Polsce. Oczywiście, również to poszerzenie pola analizy nie jest pełne, nadal pozostają miejsca pominięte (czego jednym z powodów były kompetencje językowe autora). Ku tym pominiętym obszarom skierowany jest rozdział zatytułowany „Inne kraje”.

Istnienie odmiennych tradycji badania własnego kontekstu kulturowego ma w tej książce podkreślać również szczegółowa terminologia, przypisana wyróżnionym krajom i regionom. Angielski termin *anthropology at home* – pochodzący z centrum, mający zatem cechy terminu dominującego – przypisany został Stanom Zjednoczonym i Wielkiej Brytanii. Należy dodać, że w literaturze przedmiotu pojawiają się również inne określenia, przez swoich promotorów traktowane jako synonimiczne wobec *anthropology at home*. Są wśród nich: *insider research*, *autoethnography*, *indigenous anthropology*, *native research*, *introspective endogenous research*. Za najodpowiedniejszy uznałem jednak termin *anthropology at home*, ponieważ jego zakres znaczeniowy jest najszerszy, nieograniczony do jednej perspektywy badawczej, wyznaczanej na przykład przez przynależność badacza do studiowanej przez niego społeczności. W odniesieniu do Francji posłużyłem się wypracowanym przez tamtejszych badaczy

---

<sup>3</sup> T. Gerholm, U. Hannerz, *Introduction: the shaping of national anthropologies*, „Ethnos” 1982, vol. 47, no I-II, s. 6.

terminem *ethnologie chez soi*. Rekonstruuając rozwój subdyscypliny w krajach skandynawskich, natrafiłem na termin *antropologi hemma*, dzięki któremu mogłem zaakcentować odmienność tamtejszych badań. W odniesieniu do Polski najważniejszym terminem wydała mi się natomiast *antropologia kultury*, świadomie powołana jako nowy nurt, synonimicznie nazywany także *nową polską etnologią*.

Do części poświęconej studiom nad własną kulturą potrzebne jest jeszcze jedno wyjaśnienie. Decyzja o wyodrębnieniu narodowych antropologii – według zasady „francuscy badacze pracujący w ramach francuskiej antropologii” – motywowana była chęcią uzyskania efektu porządkującego, który do pewnego stopnia dał się osiągnąć. Podział na narodowości nie mógł być jednak konsekwentny. Pierwszym powodem był fakt, że antropologowie nie prowadzili badań wyłącznie w krajach urodzenia, stąd na przykład obecność Amerykanów Conrada M. Arensberga i Solona T. Kimballa – mających w swoim dorobku prace terenowe w Walii – w rozdziale poświęconym Wielkiej Brytanii czy Juliana Pitt-Riversa w rozdziale dotyczącym Francji. Innym powodem braku konsekwencji było to, że niektórym badaczom, dzięki swoim publikacjom, udawało się osiągnąć wpływowe pozycje w ramach innych narodowych tradycji dyscypliny, czego przykładem są: Talal Asad, Jeremy Boissevain i Abner Cohen. Asad – urodzony w Arabii Saudyjskiej, a związany z City University of New York – trafił w ten sposób do rozdziału poświęconego antropologii brytyjskiej jako autor niezwykle ważnej w tamtym kontekście książki *Anthropology and the Colonial Encounter*. Boissevain z kolei – którego matka była Amerykanką o szwedzko-szwajcarskich korzeniach, ojciec natomiast Holendrem, a on sam raczej przypadkowo urodził się w Londynie – znalazł się w tym samym rozdziale jako autor pracy *Saints and Fireworks*, którą można potraktować jako pionierską dla etnologii Europy i jednocześnie zamykającą okres otwartej współpracy antropologów z systemem kolonialnym. W tym samym rozdziale musiało się ponadto znaleźć miejsce dla urodzonego w Bagdadzie Cohena, który dorastał i kształcił się w Izraelu, by dopiero w wieku trzydziestu pięciu lat (to jest w połowie lat pięćdziesiątych XX wieku) trafić do Manchesteru i kontynuować tradycje tamtejszej szkoły antropologii.

Od razu wyjaśniam też, że nie podjąłem się szczegółowego zrekonstruowania i naświetlenia nurtu antropologicznych badań własnej kultury. Ich geograficzne, językowe, kulturowe i historyczne zróżnicowanie jest zbyt duże, aby było to możliwe. Każdy z rozdziałów poświęconych tej problematyce ma nieco inny charakter, wynikający z krajowej lub regionalnej specyfiki dochodzenia do tego typu refleksji. W kontekście Skandynawii skupiłem się na jednym programie badawczym, będącym wyrazem świadomego zerwania z tradycją etnograficznych badań atlasowych. W odniesieniu do Stanów Zjednoczonych, gdzie an-

tropologię uprawia dwadzieścia tysięcy ludzi<sup>4</sup> (w momencie powstania w 1906 roku American Anthropological Association liczyło prawie dwustu członków, podczas gdy brytyjskie Association of Social Anthropologists, założone w 1946 roku, tylko dwudziestu jeden<sup>5</sup>; obecnie AAA ma ponad dwanaście tysięcy członków, a ASA kilkuset<sup>6</sup>), skupienie się na jednym programie badawczym nie było możliwe. Stąd konieczność uwzględnienia szerszego kontekstu – naukowego, ale także społecznego – Stanów Zjednoczonych w XX wieku, a także uwypuklenie tych koncepcji, które współtworzyły przede wszystkim eksperymentalne podejścia do problemów badania własnej kultury.

Trzecią kluczową współrzędną, jaką posłużyłem się w celu zmapowania antropologii współczesności, była kategoria *refleksyjności*. Pojawiła się ona w antropologii w momencie, kiedy coraz głośniej zaczęto podważać autorytet tej dyscypliny naukowej, co ostatecznie przeobraziło się w tak zwany kryzys reprezentacji. Refleksyjność miała być odpowiedzią nie tylko na ów kryzys, ale stała się także jednym z najradykałniejszych głosów wewnętrznej – choć także rezonującej na zewnątrz – krytyki. Antropologia współczesności włączyła się dzięki temu w ogólnohumanistyczne debaty angażujące przedstawicieli wielu dyscyplin.

W kontekście refleksyjności wydało się mi szczególnie interesujące i nowatorskie powiązanie tej kategorii z pewnymi elementami kontrkultury. Jakkolwiek wskazywanie na takie powinowactwa może wydawać się ryzykowne, to istnieją wyraźne miejsca wspólne, powstałe dzięki współpracy antropologów z poetami takimi jak Gary Snyder czy też podzielenie poglądów w rodzaju „Praca antropologiczna nigdy nie jest wyłącznie pracą naukową” (antropolog Bob Scholte) oraz przekonania o konieczności wglądu w siebie, w „głębokie poziomy samowiedzy” (badacz kontrkultury Theodore Roszak). Kiedy refleksyjnie zorientowany antropolog twierdzi, że każdy akt badania terenowego jest warunkowany przez osobistą wrażliwość badacza, teoretyk kontrkultury dodaje, że poza szkiełkiem i okiem naukowca liczy się jeszcze „wrażliwość artysty”. Trzeba zdać sobie sprawę z konsekwencji tego faktu: pojęcia kontrkultury i antropologii refleksyjnej pojawiły się w tym samym czasie i w tej samej przestrzeni. W obu przypadkach chodziło o ruch odnowy, pogłębienia świadomości, zdemaskowania ideologii, odszukania nowych form myślenia i działania. Doskonałą ilustracją tej współbieżności okazał się nurt poetyki antropologicznej i powstały w jego ramach magazyn „Alcheringa/Ethnopoetics”.

---

<sup>4</sup> S. Silverman, Stany Zjednoczone, przeł. J. Tegnerowicz, w: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, Kraków 2007, s. 287.

<sup>5</sup> T.H. Eriksen, F.S. Nielsen, *A History of Anthropology*, London 2001, s. 52.

<sup>6</sup> D. Mills, *Professionalizing or popularizing of anthropology?*, „Anthropology Today” 2003, vol. 19, no 5, s. 13.

■

Osobne miejsce we „Wprowadzeniu” należy się pojęciu *współczesność*. To wokół niego zbudowana jest duża część przedstawionych w tej pracy przedsięwzięć badawczych, teoretycznych i artystycznych. Nie należy ono do standardowego słownika antropologii i bardzo trudno je znaleźć w indeksach prac czy to mających charakter raportu badawczego, czy o nachyleniu bardziej teoretycznym. Nawet jeśli badacze i autorzy posługują się tym pojęciem, to najczęściej pozostawiają je bez dodatkowych wyjaśnień, bazując na sensach potocznych, zdroworozsądkowych bądź intuicyjnych. Nie jest to jednak sytuacja korzystna, współczesność wymaga bowiem wyjaśnień; pole semantyczne tego pojęcia nie jest ani neutralne, ani przezroczyste. W książce poświęconej antropologii współczesności nie można przejść wobec niego obojętnie. Szczupły szereg bibliograficzny antropologicznych prac tak czy inaczej dotyczących współczesności nie oznacza, iż nie mamy w tym wypadku do czynienia ze znaczącym i ciekawym dyskursem. Poniżej postaram się ten dyskurs – w jego najogólniejszych ramach – zrekapitulować.

Badaczem, który *explicite* podjął temat antropologii i jej stosunku do współczesności, był Johannes Fabian. Urodzony w Głogowie niemiecki antropolog, pracujący na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych, dawnym Zairze i Holandii, w 1983 roku opublikował pracę *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*<sup>7</sup>. Zajął się w niej wyłonieniem, transformacją i różnicowaniem się koncepcji czasu w ramach kolejnych paradygmatów antropologicznych. Jego najślynniejsza teza głosiła, że wszystkie szkoły antropologiczne ignorowały współczesność przedmiotów swoich badań, przekształcając je poprzez to w obiekty właśnie. Mówiąc w skrócie, antropologowie samych siebie lokowali „tutaj i teraz”, innych natomiast „tam i wtedy”. Fabian przekonywał, że dyscyplina mająca swoje empiryczne fundamenty w badaniach terenowych, nawet przez ich „twardogłowych” praktyków postrzeganych w kategoriach relacji i komunikacji, nie wypracowała jednak rzetelnej refleksji nad ich naturą. Z jednej bowiem strony badania terenowe realizowały się poprzez dialog antropologa i jego rozmówców w tym samym czasie. Zachodziła zatem sytuacja „współczesności” („coeval”). Z drugiej strony natomiast, antropologowie reprezentujący swoich rozmówców i ich wiedzę przekształcali ich ostatecznie w Innych, przestrzennie i czasowo odmiennych od siebie. Zwykle przyjmowało to formę rozróżnienia między czasem antropologa (nowoczesnym, w ruchu, zmiennym) a czasem Innego (wcześniejszym, statycznym, nieruchomym). Fabian określił takie praktyki jako „odmowę współczesności” („denial of coevalness”). Sam autor wyjaśnia, zdając sobie sprawę z niejednoznaczności zaproponowanego określenia, że „coevalness” odnosi się do bliskoźnaczych pojęć,

---

<sup>7</sup> J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983.

takich jak „synchroniczność”, „symultaniczność” i „współczesność”. O ile dwa pierwsze znaczenia odnoszą się do występowania w tym samym czasie fizycznym, o tyle współczesność odwołuje się do czasu typologicznego. Oba te sensory i obie kategorie czasu ma łączyć w sobie „coevalness”<sup>8</sup>. Należy dodać, że Fabian posłużył się także pojęciem „allochroniczności”, wskazując na asynchroniczność dyskursu antropologicznego.

Autor *Time and the Other* przedstawił historię „temporalnej retoryki” w antropologii, umieszczając ją w kontekście generalnych przemian kulturowych, związanych z myśleniem o czasie. Sekularyzacja judeochrześcijańskiego czasu, mająca swoją kulminację w logice koncepcji ewolucjonistycznych, przyniosła nauce niefortunne konsekwencje. Jedną z nich okazało się „schizogeniczne” pojmowanie i używanie czasu<sup>9</sup>. Miało ono, jak przekonywał Fabian, swoje znaczenie w procesie ustanawiania kolonialnego dominacji, uniwersalizowało bowiem zachodnie wyobrażenie postępu. Kluczowa dla mnie jest jednak wspomniana „odmowa współczesności”. Niemiecki antropolog zdefiniował ją jako „trwałą i systematyczną tendencję do umiejscawiania antropologicznych referentów w Czasie innym od aktualnego twórcy dyskursu antropologicznego”<sup>10</sup>. Badacze mówiący w neutralny rzekomo sposób o dystansie wobec swoich badań szybko ten dystans porzucali. Istotne jest przy tym, że „współczesność” odnosi się jednocześnie do egzystowania w tym samym czasie fizycznym i typologicznym. Dzięki tej strategii temporalnego wyobcowywania możliwa stała się „magiczna sztuczka” – „empiryczna obecność Innego” zmieniała się w jego „teoretyczną nieobecność”.

Fabian nie miał wątpliwości, że ta strategia jest szkodliwa. Należy ją zatem przezwyciężyć, a narzędziem dla realizacji tego celu może stać się zarysowana przez niego „theory of coevalness”. Jej sednem jest potrzeba wypracowywania specyficznej kategorii czasu: „czasu intersubiektywnego”, realnie łączącego antropologa i ludzi, jakich spotyka on podczas swojej pracy badawczej. Podążając tym tropem, można powiedzieć, że Fabianowski postulat „coevalness” wiąże się ze zgłaszaniem w kolejnych latach projektami współuczestnictwa, współpracy i współodpowiedzialności badacza i ludzi, z którymi on pracuje, w osiągnięciu pewnej wersji rzeczywistości („collaborative ethnography”, „co-authorship”, „co-interpretation”, „co-understandings”, „co-written texts”<sup>11</sup>). W tym celu z kolei konieczna jest postawa refleksyjna, wyrażona przez tego badacza w formie postulatywnej: „Wszystkie ustalania na temat innego muszą iść w parze z przyglądaniem się własnemu doświadczeniu”<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 31.

<sup>9</sup> Tamże, s. 21.

<sup>10</sup> Tamże, s. 31.

<sup>11</sup> Patrz np. *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*, ed. C.G. Brettell, Westport 1996.

<sup>12</sup> J. Fabian, dz. cyt., s. 91.

Krytyczne stanowisko Fabiana odbiło się szerokim echem w środowisku antropologicznym (niektórzy z czytelników *Time and the Other* jeszcze przed opublikowaniem jego pracy mieli stwierdzać, że „jeśli on ma rację, antropologia jest skończona”<sup>13</sup>). Z jednej strony wskazywało ono na źródła dychotomicznego podziału świata na społeczeństwa tradycyjne i nowoczesne, stanowiącego skądinąd ważną część kontekstu, w jakim dyscyplina ta jest postrzegana przez szerszą publiczność. Z drugiej strony, Fabian demaskował retoryczną asynchroniczność antropologii, skutkującą ograniczeniem jej potencjału poznawczego. Ostatecznie bowiem „odmowa współczesności” okazywała się „temporalnym skrzywieniem”, uniemożliwiającym wykroczenie poza ciasne dychotomie.

Dobrym przykładem możliwości wykroczenia poza to „skrzywienie” są zresztą badania samego Fabiana. Rozpoczął je w 1965 roku w kongijskiej Kantandze. Bardzo szybko uświadomił sobie, że nie da się zrozumieć specyfiki lokalnej kultury nie tylko bez porzucenia „odmowy współczesności”, ale także bez uznania, że to, co w planie kulturowym interesujące, nie wyczerpuje się w kontekście tradycji. Nie da się bowiem, utrzymywał, zrozumieć aktualnej sytuacji kulturowej w Afryce bez uwzględnienia pojęcia kultury popularnej, bardzo długo ignorowanej i lekceważonej jako element wyłącznie zakłócający obraz społeczeństw tradycyjnych<sup>14</sup>. W badanym przez Fabiana regionie Shaba wszystkie wymiary życia kulturowego – dyskurs religijny, teatr, muzyka, literatura, malarstwo – były przeniknięte i współtworzone przez współczesną kulturę popularną.

Dzięki temu ustaleniu można przejść do tych ujęć współczesności, które bezpośrednio już wiążą się z badaniem własnego kontekstu kulturowego, co jest głównym przedmiotem tej książki. Jakkolwiek bowiem uwagi Fabiana mają niezaprzeczalny walor krytyki kulturowej, to odnoszą się głównie do badań prowadzonych w odmiennych kontekstach kulturowych. Dominowało w ich ramach przekonanie, że im mniej elementów tradycyjnych i lokalnych, tym mniej interesująco. Z tym milcząco przyjmowanym założeniem korespondują poglądy kolejnego antropologa, który postanowił przyjrzeć się zawartości i konsekwencjom stosowania pojęcia współczesność. Myślę tutaj o francuskim badaczu Marcu Augém, który w 1994 roku opublikował pracę *Pour une anthropologie des mondes contemporains*<sup>15</sup>. Zwrócił on uwagę właśnie na wspomniany już paradoks: „wszystkie debaty dotyczące tego, w jaki sposób odnowić antro-

---

<sup>13</sup> *The Architecture of Anthropological Time. Johannes Fabian and Anselm Franke. Conversation*, „Manifesta Journal” 2012, no 14, <http://www.manifestajournal.org/issues/souvenirs-souvenirs#page-issuessouvenirssouvenirsarchitectureanthropologicaltime> (data dostępu: 2.09.2015).

<sup>14</sup> J. Fabian, *Moments of Freedom. Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville–London 1998.

<sup>15</sup> Korzystam z anglojęzycznego przekładu: M. Augé, *An Anthropology for Contemporaneous Worlds*, transl. M. Jacobs, Stanford 1999.

polożenie, dotyczą tradycji”<sup>16</sup>. Wyrażając swój chłodny stosunek wobec rozpowszechnionego postrzegania antropologii jako nauki historycznej<sup>17</sup>, Augé referował stanowisko Fabiana, mające być przeciwwagą dla ujęć skupionych na przeszłości, tradycji i dziedzictwie. Zwrócił przy okazji uwagę, że za „odmową współczesności” kryło się nie tylko postrzeganie Innego jako podrzędnego w kategoriach społecznych i materialnych, ale także intelektualnych. W tym kontekście prawdziwym wyzwaniem dla dyscypliny stają się badania prowadzone w duchu „równy rozmawiający z równym”, przy czym równość owa dotyczy wszystkich wspomnianych wymiarów. Sytuacja globalnych przepływów dodatkowo jednak utrudnia uprawianie antropologii współczesności rozumianej w taki właśnie sposób. Augé nakazywał jednak aktywność: „Współczesność nie może być wyrokiem; transformacja świata po prostu ją narzuca”<sup>18</sup>.

Kolejne komentarze francuskiego badacza mają inny charakter. Augé krytykował bowiem dość powszechne w kręgach antropologicznych nastawienie, polegające na pozytywnym waloryzowaniu „starych, dobrych” czasów dominacji tradycji i skomplikowanych, ale jednocześnie fascynujących wizji świata społeczeństw tradycyjnych, które antropologowie z przyjemnością badali. To „El Dorado, miejsce cudów i duchów”<sup>19</sup> zawsze było jednak złudzeniem, a obecnie stało się nostalgicznym wspomnieniem złotej ery badań antropologicznych. W tym miejscu Augé zwrócił uwagę na okoliczność, która początkowo nie wydaje się mieć wielkiego znaczenia: zauważa bowiem, że wielu antropologów zwyczajnie nie lubi współczesności.

Marginalna uwaga Augé’a zasługuje jednak na zastanowienie. Antropologowie nielubiący współczesności – zarówno w jej wymiarze fizycznym, jak i typologicznym – powtarzają bowiem gest Fryderyka Nietzschego z jego *Niewczesnych rozważań*<sup>20</sup>. Filozof stwierdził w nich, że ten jest prawdziwie współczesny, kto we współczesności się nie odnajduje, kto nie spełnia jej wymogów, zasługując na miano osoby nie na czasie, kogoś nieaktualnego. Pogląd ten koresponduje z pozornie błahą, ale w istocie decydującą racją: otóż Nietzsche nie lubił współczesności; czasy, w których żył, nie były w jego guście. Oznaczało to przyjęcie określonej postawy: „Po co czytać filozofów poheglowskich, kiedy można czytać Gorgiasza i u niego znaleźć sformułowania, które mogą nam powiedzieć prawdę o tym, co dzieje się w naszych czasach?”<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 39.

<sup>17</sup> Na ten temat patrz także: W. Kuligowski, *Studium tatuażu na prawie magdeburskim. Antropologia współczesności wobec historii*, „Rocznik Antropologii Historii” 2012, nr 2.

<sup>18</sup> M. Augé, dz. cyt., s. 50.

<sup>19</sup> Tamże, s. 53.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.

<sup>21</sup> R. Calasso, *Nietzsche a przeszłość*, przeł. S. Kasprzyśiak, w: *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 192.

Współczesność oznacza w tym przypadku szczególny typ związku ze swoim czasem, polegający na dialektycznej przynależności do niego, a jednocześnie na oddalaniu się. Dzięki temu zdystansowaniu, dzięki wynikającemu z tego anachronizmowi, możliwe jest jednak postrzeganie i pojmowanie swoich czasów – niedostępne dla tych, którzy pod każdym względem czują się we współczesności, jak u siebie.

Nietzscheańska postawa wobec współczesności znalazła swoje uwspółcześnione rozwinięcie u włoskiego filozofa Giorgia Agambena<sup>22</sup>. Przyjmując za punkt wyjścia *Niewczesne rozważania*, Agamben sproblematyzował je poprzez skonfrontowanie z kilkoma alternatywnymi spojrzeniami na współczesność. Wiersz Osipa Mandelsztama *Wiek* skłania do tego, by we współczesności dostrzec nie jej światło, ale również ciemność, „stronę cienia”, „nie dając się zaślepić światłom swoich czasów”<sup>23</sup>; astrofizycy dowodzący, iż ciemność nieba jest wynikiem tego, że galaktyki oddalają się od nas szybciej niż wynosi prędkość emitowanego przez nie światła, każą dostrzegać światło, które nie może do nas dotrzeć – jest to akt odwagi, dlatego „współcześni rzadko się zdarzają”<sup>24</sup>; moda z kolei dzieli czas na aktualność i brak aktualności, jej czas jest progiem między „jeszcze nie” i „już nie”, a stwierdzenie „jestem w tej chwili zgodny z modą” przeczy samo sobie, w momencie wypowiedzenia jest już bowiem anachroniczne, spóźnione wobec pomysłu projektanta, czasu pracy rysowników, krawców, modelek. Dalej Agamben przekonywał, że formy najbardziej archaiczne wywierają dyskretny, lecz przemożny wpływ na współczesność, stąd zaś wynika, że „klucz do nowoczesności jest ukryty w tym, co niepamiętne i prehistoryczne”<sup>25</sup>.

Metaforyczno-alegoryczne rozważania Agambena nie powinny przesłonić realnego problemu: w jaki sposób kulturą współczesną i współczesnymi ludźmi może zajmować się ktoś, kto współczesności nie lubi i nie ceni, przywileju dostępu do niej broniąc jednak przed tymi, których spycha do jakiegoś uprzedniego czasu typologicznego? Czy wystraczającym remedium może być postawa refleksyjna, sugerowana przez Fabiana? Innym obliczem tego samego problemu jest pytanie o to, w jaki sposób antropologowie wymykali się współczesności, „oszukiwali” ją, trwając w wyobrażonym paradygmacie tradycji, owym Augé’owskim „El Dorado”. Jedną z najbardziej popularnych i autorytatywnych strategii narracyjnych w antropologii był „etnograficzny czas teraźniejszy” („ethnographic present”)<sup>26</sup>. Sprowadzał się on do uprzywilejowanego i oddzielnego (czasowo i przestrzennie) miejsca, jakie zajmował badacz wobec Innego,

---

<sup>22</sup> G. Agamben, *Czym jest współczesność?*, przeł. K. Żaboklicki, w: G. Agamben, *Nagość*, Warszawa 2010.

<sup>23</sup> Tamże, s. 19.

<sup>24</sup> Tamże, s. 20.

<sup>25</sup> Tamże, s. 23.

<sup>26</sup> J. Fabian, *Time and the Other...*, s. 80.

ulożonego w jakimś dziwnym bezczasie, w niekończącej się terażniejszości. Fabian sugerował, by dostrzegać w tej strategii kolejny przejaw oddzielenia badacza od badanych, sprowadzenia Innych do obiektu obserwacji, która ignoruje rzeczywisty upływ czasu i wprowadza wygodną konstrukcję „bezczasowej” terażniejszości.

Znaczący jest fakt, że podobne ustalenia można znaleźć również na gruncie polskiej antropologii. Krytyczni komentatorzy dorobku rodzimego ludoznawstwa i etnografii zwrócili uwagę, że kreowany w ich ramach obraz kultury tradycyjnej „zamrażał” ją właśnie w wiecznotrwalej terażniejszości<sup>27</sup>. Na poziomie etnograficznych narracji przekładało się to na stwierdzenia w rodzaju: Kaszubi „noszą” stroje ludowe, Pałuczanie „posługują” się gwarą, a Słowińcy „zamieszkują” pas nadmorskich wydm – wbrew oczywistym faktom historycznym i rozpoznany transformacjom kulturowym, a nawet wbrew terenowym doświadczeniom. Kwestionowanie współczesności w ten właśnie sposób określone zostało jako „praesens ethnographicum” i ma wszelkie znamiona podobieństwa do „ethnographic present” Fabiana. Postawa ta wynika przy tym, jak sądzę, nie tylko z lęku przed zmianą, rujnącą jakoby tradycyjny świat, ale także z określonego stosunku wobec współczesności – wyrażonego wyżej w idiomie niewczesności.

Najbardziej rozbudowane i oryginalne w antropologii rozumienie zakresu pojęcia współczesność od kilkunastu lat rozwija amerykański antropolog Paul Rabinow. Znaczące jest, że swoje stanowisko przedstawia nie tylko w kolejnych pracach, ale próbuje też praktykować w ramach działalności specyficznego konsorcjum badawczego, eksperymentującego z nowymi typami badań współczesności. Postaram się teraz skupić na różnych poziomach propozycji Rabinowa.

W książce *Anthropos Today*<sup>28</sup> Rabinow sformułował program badania „obecnej przeszłości/bliskiej przyszłości”, będący autorskim projektem „antropologii współczesności”. Jego filarami stały się trzy założenia: (1) antropologia społeczna nie daje się zredukować ani do badań terenowych (etnografii), ani do filozofii; (2) współczesność nie jest synonimem nowoczesności; (3) istnieje konieczność dostrzeżenia różnicy między reprodukcją kulturową a „kulturowym wyłanianiem się”. Jako że szerzej zajmuję się stanowiskiem Rabinowa w części drugiej, tutaj ograniczę się tylko do znaczenia trzeciego punktu jego programu antropologii współczesności. Autor *Anthropos Today* podkreślił, że większość antropologów rutynowo koncentruje się na tym, w jaki sposób kultury i społec-

---

<sup>27</sup> Patrz np. Z. Jasiewicz, D. Slattery, *Ethnography and anthropology. The case of Polish ethnology*, w: *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, eds. H. Vermeulen, A.A. Roldan, London and New York 1995, s. 186.

<sup>28</sup> P. Rabinow, *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*, Princeton 2003.

czeństwa się reprodukuje. W tym kontekście bada się instytucje, władzę, sferę symboliczną itp. Jest jednak oczywiste, że w teraźniejszości występuje wiele zjawisk niewpisujących się w schemat reprodukcji, których sens nie wyczerpuje się w odtworzeniu tego, co istniało wcześniej. Zjawiska te wymagają zatem szczególnych ujęć.

Idąc tym tropem – od odrzucenia reprodukcji do docenienia tego, co kulturowo dopiero się wyłania – Rabinow doszedł do wypracowania własnego rozumienia współczesności. Istotne spostrzeżenia, dotyczące tyleż współczesności jako takiej, jak i stosunku między współczesnością a nowoczesnością (czasami traktowanymi synonimicznie), zawarł w pracy *Marking Time*. Stwierdził tam między innymi: „Współczesność jest ruchomym stosunkiem nowoczesności, przenikającym nieodległą przeszłość i przyszłość w przestrzeni (nieliniowej), będąc miarą nowoczesności jako etosu, który nabiera już wymiaru historycznego”<sup>29</sup>. Należy w tym kontekście zacytować także kolejne jego ustalenia, według których „współczesność nie jest terminem odnoszącym się do epoki, (...) pytanie o to, w jaki sposób starsze i nowsze elementy nadają swoje formy i działają wspólnie, niefortunnie albo pomyślnie, staje się znaczącym miejscem badań: współczesnością”<sup>30</sup>.

Najbardziej jednak pogłębione i szczegółowe ujęcie współczesności zaproponował Rabinow, wraz z Anthonym Stavrianakisem, we wspólnej publikacji *Demands of the Day. On the Logic of Anthropological Inquiry*<sup>31</sup>. Przedstawili w niej refleksję dotyczącą możliwości współpracy przedstawicieli nauk humanistycznych z reprezentantami nauk przyrodniczych; szczegółowym polem badawczym był w tym przypadku ludzki genom. Obaj autorzy w latach 2007–2011 zaangażowani byli w serię obserwacji uczestniczących, związanych z projektami z zakresu biologii syntetycznej i nanotechnologii. Jak zaznaczyli, szybko okazało się, że rzeczona współpraca jest bardzo problematyczna, tym bardziej, że „przyrodnicy” wyznaczyli sobie cele o charakterze praktyczno-komercyjnym (utowarowienie wyników badań, program poprawy zdrowia), antropologowie natomiast za priorytetowe uznali cele o charakterze etycznym (etyczny wymiar badań, ich reguły i hierarchia). Niewspółmierność sfery techniczno-użytkowej oraz sfery symbolicznej<sup>32</sup> okazała się faktem, a Rabinow i Stavrianakis pisali w związku z tym o tłumieniu w Stanach Zjednoczonych wolnej debaty<sup>33</sup>. Należy zauważyć, że w przypadku Rabinowa przedsięwzięcie

---

<sup>29</sup> Tenże, *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton–Oxford 2007, s. 2.

<sup>30</sup> Tamże, s. 4.

<sup>31</sup> P. Rabinow, A. Stavrianakis, *Demands of the Day. On the Logic of Anthropological Inquiry*, Chicago, London 2013.

<sup>32</sup> Trafna uwaga Andrzeja Zaporowskiego (A. Zaporowski, *Różne oblicza współczesności*, „Lud” 2014, t. XCVIII, s. 302).

<sup>33</sup> P. Rabinow, A. Stavrianakis, dz. cyt., s. 68.

to wpisało się w realizowane przez niego od wielu lat badania oscylujące wokół problematyki statusu i znaczenia nauk biologicznych oraz genetycznych.

Analizując kwestię relacji nowoczesność–współczesność, Rabinow i Stavrianakis odwołali się najpierw do uzusu języka potocznego. Na tym poziomie pojęcie tego, co współczesne, zwykle wiązane jest z polem semantycznym obejmującym „to, co istniejące lub występujące w chwili obecnej, w tym samym czasie”. W drugim znaczeniu chodzi z kolei o coś „wyraźnie nowoczesnego w stylu”. Znaczenie pierwsze, zdaniem Rabinowa i Stavrianakisa, nie pociąga za sobą interesujących konotacji historycznych, a jedynie temporalne („Cyceron był współczesny Cezarowi, tak jak Thelonius Monk był współczesnym Johna Coltraine’a”). W drugim przypadku natomiast rysuje się różnica między współczesnym a nowoczesnym, przy czym nowoczesne jawi się raczej jako określony „etos”, a nie okres. Z tej perspektywy, to, co nowoczesne i to, co tradycyjne, nie przekształca się w opozycję, lecz tworzy parę (ponieważ tradycja jest „ruchomym obrazem przeszłości”, której antypodą nie jest nowoczesność, ale wyobcowanie).

Najistotniejsze dla mnie jest to, że w przywołanej pracy autorzy zaproponowali nowe ujęcie współczesności. Wychodząc z założenia, że badania terenowe kultury współczesnej nie dają się zredukować do procesu rejestrowania danych, wyróżnili ich trzy możliwe fazy (w pewnym sensie są to również formy istnienia „faktów”): (1) to, co obecne („present”); (2) to, co faktyczne („actual”); (3) to, co współczesne („contemporary”)<sup>34</sup>. To właśnie w specyficznych relacjach między nimi skrywają się najistotniejsze, tytułowe „wyzwania dnia” („demands of the day”). Zastosowanie tego rozróżnienia odnosi się z kolei do „typów badań oraz statusu ich uwarunkowań”. Pierwsza wyróżniona kategoria dotyczy sytuacji zaobserwowanej przez badacza; druga wiąże się z problematyką tego, co zaobserwowane; trzecia w końcu odnosi się do poziomu analizy antropologicznej. W tej perspektywie wskazane fazy oznaczają przede wszystkim kolejne poziomy refleksji, od obserwacyjnego (to, co jest), poprzez selekcyjny (to, co czynię polem namysłu) do conceptualnego (to, co staje się wiedzą).

To, co obecne, odnosi się zatem do wszystkich możliwych, istniejących typów obiektów i form bycia; to z nich antropolog wyłuskuje składniki znaczące dla swoich badań, by ostatecznie poddać je conceptualizacji. Rabinow i Stavrianakis podkreślili, że przejście do ostatniej fazy staje się możliwe dzięki określonym formom narracyjnym (na przykład komedia, tragedia) i pojęciowemu przekształceniu tego, co uchodzi za wiedzę obowiązującą, obecną i faktyczną. Jest to droga do wypracowania nowej postaci prawdy, która możliwa będzie do przedstawienia w bliskiej przyszłości. Ostatecznie, antropolodzy sugerowali,

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 11.

by potraktować współczesność jako etos (rodzaj postawy). „Praktykowanie etosu współczesności” nie może jednak polegać na pogardzie względem tego, co obecne i faktyczne, bowiem to na tych poziomach skrywają się uwarunkowania i sensory możliwej do osiągnięcia w bliskiej przyszłości nowej postaci prawdy – prawdy współczesnej.

Uprawnione jest, jak sądzę, jeszcze inne rozwinięcie propozycji Rabinowa i Stavrianakisa. Skoro antropologię współczesności mają zajmować w pierwszym rzędzie zjawiska dopiero się wyłaniające, a współczesność rodzi się z wielowątkowej gry między starym a nowym, to jej dopełnieniem może być idea „minionej przyszłości” niemieckiego historiografa Reinharta Kosellecka. Badacz ten podkreślał, że od połowy XVIII wieku narastało w kulturze europejskiej historyczne doświadczenie „rozziewu między wymiarami przeszłości, teraźniejszości i przyszłości a postępującym czasem. (...) konieczna stała się refleksja nad własnym stanowiskiem, które zmienia się w obrębie ruchu historii i wraz z nim”<sup>35</sup>. Od około 1750 roku, jak chciał Koselleck, zaczęło pojawiać się wiele nowych słów i znaczeń, raptownej zmianie uległ „horyzont doświadczeń”, opisy państw i społeczeństw profilowała nowa terminologia. O ile „dawniejsze przebiegi” realizowały zmianę na przestrzeni stuleci, o tyle potem (i dzisiaj) „relacje dawnego i nowego przesuwają się z niewiarygodną szybkością”. Jednym z rezultatów owego przyspieszenia i rozziewu jest to, że „rozsywały się trzy wymiary czasu”<sup>36</sup>. Innym z kolei jest, wywołana już, „miniona przyszłość”.

Dla zilustrowania sensu tego oksymoronu Koselleck odwołał się do przykładu cyklu obrazów historycznych. W 1528 roku dla swojej nowej willi zamówił je księżę Wilhelm IV Bawarski<sup>37</sup>. Najwięcej uznania spośród nich zdobyła *Bitwa Aleksandra Wielkiego*. Malarska wizja bitwy pod Issos musiała powstawać pod nadzorem jakiegoś dworskiego historyka. Na sztandarach odnotowano bowiem liczby poległych – jakkolwiek na obrazie wielu z nich to jeszcze „żywi” wojownicy. Innym typem anachronizmu było przedstawienie wojsk Aleksandra niczym lancknechtów, a Persów jak Turków, którzy w roku powstania obrazu oblegali Wiedeń. Koselleck nie ma wątpliwości, że ten epizod doskonale unaczni główny paradoks współczesności. Przyspieszony w dobie nowoczesności czas radykalnie skrócił przestrzeń doświadczenia, wprowadził elementy nieznanego i pozbawił je trwałości do tego stopnia, że „nawet współczesność ze względu na kompleksowość tego nieznanego cofa się do sfery tego, czego nie

---

<sup>35</sup> R. Koselleck, *Więzy stanowiska a czasowość. Przyczynek do historiograficznej eksploracji świata dziejów*, przeł. W. Kunicki, w: R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, wyb. i oprac. H. Orłowski, Poznań 2012, s. 212–213.

<sup>36</sup> Tamże, s. 217.

<sup>37</sup> Tenże, *Miniona przyszłość wczesnej nowożytności*, przeł. W. Kunicki, w: R. Koselleck, *Semantyka historyczna...*, s. 49–72.

można zgłębić doświadczeniem”<sup>38</sup>. Stanem trwałym staje się „naprzemienna gra rewolucji i reakcji”, w idiomatyce Rabinowa natomiast gra reprodukcji i wyłaniania się. Współczesność utraciła możliwość doświadczenia samej siebie, umyka zatem w anachroniczne reprezentacje, w których terażniejszość staje się przeszłością a przeszłość ma usensawniać współczesność. Ta sytuacja z kolei staje się pożywką dla powstawania takich hybrydycznych form, jak „mionna przyszłość”.

Jak wspominałem, Rabinow – dawny badacz marokańskich wsi – stał się twórcą i dyrektorem specyficznego laboratorium badawczego pod nazwą Anthropological Research on the Contemporary (ARC, określane też jako „design studio”). Powstało ono w 2003 roku, skupiając się na „współpracowniczych („collaborative”) badaniach współczesnych form życia, pracy i języka”<sup>39</sup>. Deklarowana cecha współpracownictwa polega w ramach ARC na transdyscyplinarnych badaniach podejmowanych w odniesieniu do zaawansowanych technologii biologicznych i nanotechnologicznych. Główne pola badawcze dotyczą relacji między wiedzą, myśleniem a troską o ich przedmioty. Założenia badań – z gruntu antropologicznych, obejmujących także pracę terenową – mają uwzględniać wymiar etyczny, polityczny oraz ontologiczny. Jak deklaruje sam Rabinow, uprawia on teraz „badania terenowe filozofii”, a polem jego filozoficznie ugruntowanych obserwacji jest przede wszystkim biotechnologia. Z uwagi na to, jak chce dyrektor ARC, że zachodnia filozofia zafiksowała się na kwestii prawdy i delegowała sferę duchową do dziedziny religii, „wyzwaniem współczesnej antropologii jest odwrócenie tej tendencji i eksperymentowanie z nowymi formami relacji między prawdą a duchowością”. Jak można dodatkowo przeczytać na stronie startowej ARC, „Tematy, obiekty i formy badań antropologicznych uległy w ostatnich dziesięcioleciach rozproszeniu. Nie ma zgody co do tego, w jaki sposób uprawiać antropologię. My przekonujemy, że eksperymenty o charakterze współpracowniczym są drogą naprzód”.

Koncepcyjne podwaliny działania ARC znajdują się we wcześniejszych pracach Rabinowa. W cytowanym już *Anthropos Today* zawarta jest wyraźna deklaracja:

Moja praca nie skupia się na kulturze w jakimkolwiek aktualnym sensie tego terminu (jako na znaczących całościach, uporządkowanych polach semiotycznych, wielorakich habitusach, konkurujących tożsamościach etc.). Co więcej, moje badania nie odbywają się w jakiejś przestrzeni wiejskiej, jak ktoś mógłby oczekiwać. (...) Zatem ani kwestia tego, gdzie, ani kwestia tego, jak prowadzę moje badania, nie mieści się

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 68.

<sup>39</sup> <http://anthropos-lab.net/arcstudio> (data dostępu: 28.08.2015). Wszystkie cytaty pochodzą z podstron domeny ARC.

w pojęciu badań terenowych. (...) Potrzebujemy nowego rozwiązania, bardziej odpowiadającego zmieniającej się praktyce<sup>40</sup>.

Jak utrzymuje Rabinow, badania terenowe nie muszą dzisiaj koniecznie „być” o „społeczeństwie” czy o „kulturze”, winny raczej dotyczyć procesów temporalnych, tworzenia się określonych form racjonalności czy działania instytucji władzy oraz biowładzy. Jest to prawdziwe wyzwanie dla standardowej antropologii, zwłaszcza zdominowanej przez „orientację tożsamościową”. W tym kontekście Rabinow ubolewa nad tym, że terażniejsza antropologia nie bada kapitalizmu u jego źródła<sup>41</sup> (wskazanym wyjątkiem jest praca Caitlin Zaloom, antropolożki z Nowego Jorku, która spędziła dwa lata w Londynie i Chicago na giełdach papierów wartościowych, ujmując kapitalizm jako styl życia<sup>42</sup>). To byłaby praca prawdziwie współczesna, zamiast tego jednak dominującym polem badań pozostaje tożsamość. Zagadnienie tożsamości od końca lat osiemdziesiątych XX wieku, było najczęstszym tematem prac antropologicznych. A przecież wiele wskazuje na to, jak twierdzi Rabinow, że tożsamość jest substytutem, efektem braku całościowej koncepcji kultury<sup>43</sup>.

Rabinow uczuła także na istnienie różnicy między kulturą a tym, co kulturowe. Ta druga kategoria donosi się do „konstytutywnego wymiaru ludzkiego życia”, „jednego z otwartych planów, na których jest ono komponowane”. Pojęcie kultury natomiast dotyczyło wyodrębnionych całości z oznaczonymi granicami. Dzisiaj nie ma już ani takich homogenicznych całości, ani takich jasnych granic. W rzeczywistości sfragmentaryzowanej i hybrydycznej klasyczne pojęcie kultury przestało spełniać swoje funkcje. Jak sugeruje Rabinow, on sam „nie bada wysp kultury”, ale wyłaniające się racjonalności bądź technologie. Te z kolei ulokowane są w konkretnych miejscach, w których nabierają znaczeń. Tym samym to, co kulturowe, wypiera kulturę.

Nie ulega wątpliwości, że stanowisko Rabinowa dotyczące współczesności jest jednym z najoryginalniejszych i najbardziej systematycznych w ramach aktualnej antropologii. Badacz ten rozwija własne rozumienie tego pojęcia, zdecydowanie odchodząc od skojarzeń temporalnych na rzecz określonego etosu i postawy. „Etos współczesności” budowany jest przez niego na bazie krytycznego i refleksyjnego podejścia do antropologii jako metody i jako teorii, a także z przekonaniem, iż możliwe jest osiągnięcie wiedzy oferującej nową postać prawdy. Podkreśla on, że uwaga skoncentrowana na „hybrydycznych czasowościach” przyszła po nowoczesności, w żadnym razie nie należy ich jednak

---

<sup>40</sup> P. Rabinow, *Marking Time...*, s. 84.

<sup>41</sup> P. Rabinow, G. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham&London 2008, s. 42.

<sup>42</sup> C. Zaloom, *Out of the Pits: Trading and Technology from Chicago to London*, Chicago 2006.

<sup>43</sup> P. Rabinow, G. Marcus, J. D., Faubion, T. Rees, dz. cyt., s. 35.

traktować jako jej prostych zastępników. Z uwagi na to, że wiara w takie ontologiczne jednostki, jak kultura czy okresy, uległa załamaniu, elementem rozumienia (a także filozofii historii) muszą stać się kategorie w rodzaju przypadkowości, niespójności, warstw różnicujących itp. W ich świetle jasne jest, że w wielu dziedzinach współgzystuje ze sobą stare i nowe. Tak dzieje się choćby na polu badań nad genomem człowieka. Został on już opisany, rozpoznano ponadto różnice populacji na poziomie molekularnym, nie zniknęło jednak w związku z tym myślenie w kategoriach rasy. Na tym polega „hybrydyczna czasowość” – miejsce współobecności starego i nowego (reprodukowanego i wyłaniającego się), które Rabinow nazywa współczesnością.

■

Przedstawiony w pracy wykład jest rezultatem moich wieloletnich zainteresowań antropologią współczesności. Angażowałem się w subdyscyplinę w rozmaity sposób: poprzez prowadzenie badań terenowych, publikowanie różnego typu tekstów, a także pracę dydaktyczną (od kilku lat prowadzę wykład pod nazwą „Antropologia współczesności”, tej tematyce podporządkowane są także seminaria dla magistrantów i doktorantów). W 2007 roku opublikowałem zbiór esejów zatytułowany nie inaczej, jak *Antropologia współczesności*, w którym pomieściłem szeroki zestaw tematów, próbując ukazać problemowe i koncepcyjne zróżnicowanie tej subdyscypliny<sup>44</sup>. Innym przybliżeniem nurtu był tom *Antropologia bliskości*<sup>45</sup>, w którym zaprezentowano wyniki badań własnej kultury, dokonanych przez zaangażowanych w różne przedsięwzięcia badawcze studentów i doktorantów. Należy dodać, że inspirację dla tytułu tomu stanowiła praca chorwackich etnologów i antropologów *Etnologija bliskoga*<sup>46</sup>. Była to zbiorowa refleksja nad praktyką badań terenowych w nowych kontekstach: miejskich, zdelokalizowanych, transmigracyjnych, internetowych, gdzie szczególne miejsce zajął termin „insajderstwo”, odnoszący się do roli odmiennej od bycia antropologiem-tubylcem, a zakładający badanie własnego kontekstu kulturowego, do którego należy zarówno „teren”, jak i „metoda”. Na wymienienie zasługuje także, jak sądzę, opracowanie dalszych etapów rozwoju polskiej antropologii kultury<sup>47</sup>, mające być dalszym ciągiem pracy zainicjowanej dekadę wcześniej przez Czesława Robotyckiego<sup>48</sup>. W ostatnich latach podjąłem także współpracę ze słowackimi i węgierskimi badaczami z za-

---

<sup>44</sup> W. Kuligowski, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków 2007.

<sup>45</sup> *Tubylcy własnego świata. W stronę antropologii bliskości*, red. W. Kuligowski, Wrocław 2011.

<sup>46</sup> *Etnologija bliskoga. Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*, ured. J.Č. Žmegač, V.G. Zrnić, G.P. Šantek, Zagreb 2006.

<sup>47</sup> W. Kuligowski, *Antropologia kultury w Polsce: następne pokolenie?*, „Lud” 2004, t. LXXXVIII.

<sup>48</sup> C. Robotycki, *Antropologia kultury w Polsce – projekt urzeczywistniony*, „Lud” 1995, t. LXXVIII.

kresu antropologii współczesności, której efektem są dwa tomy zbiorowe: *Regionalizm i wielokulturowość. Perspektywa etnologii polskiej i słowackiej*<sup>49</sup> oraz *Sterile and Isolated? An Anthropology Today in Hungary and Poland*<sup>50</sup>.

Od wielu lat zajmowałem się również kategorią refleksyjności: począwszy od najobszerniejszej w tym kontekście rozprawy doktorskiej wydanej pod tytułem *Antropologia refleksyjna*<sup>51</sup>, poprzez artykuły poświęcone zagadnieniom bardziej szczegółowym: roli analogii w tekstach humanistycznych<sup>52</sup>, inspiracji dla antropologii, płynących z literatury konkretnych twórców<sup>53</sup> czy próby zrekapitulowania tego, co mogłaby oznaczać antropologia literatury, fundowana właśnie na bazie podejścia refleksyjnego<sup>54</sup>.

W przedstawionym tutaj wykładzie antropologii współczesności opierałem się na szerokim zestawie literatury. Wśród przywołanych i omówionych pozycji obok prac znanych znajdują się także takie, których obieg był lokalny; część tekstów ma walor aktualności, inne przynależą już zdecydowanie do przeszłości subdyscypliny. Naturalnie, większość adresów bibliograficznych stanowią książki, artykuły i eseje o charakterze antropologicznym, ich istotnym dopełnieniem są jednak także pozycje filozoficzne, socjologiczne, literaturoznawcze, a nawet należące do zakresu literatury pięknej w jej szerokim wachlarzu, obejmującym zarówno poezję i eseistykę, jak i powieści obyczajowe czy nawet kryminalne. W rekonstruowaniu trajektorii rozwoju subdyscypliny musiałem także posiłkować się źródłami w postaci wywiadów i tekstów o charakterze wspomnieniowym, dzięki którym możliwe było wskazanie na pewne znaczące konteksty czy epizody biograficzne. Tam, gdzie było to konieczne, podjąłem się tworzenia źródeł wywołanych, nawiązując korespondencję z badaczami, których uprzejmość w dzieleniu się informacjami i opiniami pozwoliła na wzbogacenie książki.

W związku z powyższym „Wprowadzenie” pragnę zakończyć serią podziękowań. Niech zechcą je przyjąć: Paul M. Rabinow, profesor University of California w Berkeley, który błyskawicznie zareagował na chęć nawiązania korespon-

---

<sup>49</sup> *Regionalizm i wielokulturowość. Perspektywa etnologii polskiej i słowackiej*, red. W. Kuligowski, B. Michalik, Wrocław 2012.

<sup>50</sup> *Sterile and Isolated? An anthropology Today in Hungary and Poland*, eds. W. Kuligowski, R. Papp, „Poznańskie Studia Etnologiczne”, t. 17, Poznań-Wielichowo 2015.

<sup>51</sup> W. Kuligowski, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, „Poznańskie Studia Etnologiczne”, t. 2, Poznań 2001.

<sup>52</sup> W. Kuligowski, O przyjemności analogii, w: *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, red. W. Burszta, Poznań 1996.

<sup>53</sup> W. Kuligowski, Błogosławieństwo Szeherazady: John Barth, w: *Ojczyzny słowa. Narracyjnie wymiary kultury*, red. W.J. Burszta i W. Kuligowski, Poznań 2002.

<sup>54</sup> W. Kuligowski, Antropologia literatury z punktu widzenia antropologii kulturowej, w: *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?*, red. P. Czapliński, A. Legeżyńska, M. Telicki, Poznań 2010, s. 85–100.

dencji; Orvar Löfgren, emerytowany profesor etnologii Lunds Universitet, dzięki któremu łatwiejsze stało się zrekonstruowanie początków kształtowania się „grupy z Lund”; Åke Daun, emerytowany profesor etnologii Stockholms Universitet, który najpierw zastrzegł, że „jest stary i siwy”, spróbuje jednak odpowiedzieć na moje pytania, by następnie przysłać bardzo szczegółowe wyjaśnienia i obdarować mnie swoją książką *Swedish Mentality*; Hermann Bausinger, profesor Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft, Universität Tübingen, nie tylko ochoczo kontaktujący się *via* Internet, ale także skory do przygotowania wielkiej paczki z szerokim wyborem książek i artykułów, które stały się cennym uzupełnieniem biblioteki Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu; Mária Flórián, węgierska etnolożka i kustosz, związana między innymi z Szentendrei Néprajzi Múzeum, która w imieniu swojego męża, Tamása Hofera – „bardzo schorowanego”, jak napisała ze smutkiem – udzieliła z naddatkiem poszukiwanych przeze mnie informacji; doktor Katarzyna Wolanik-Boström, starszy wykładowca w Institutionen för kultur – och medievetskaper na Umeå universitet, której winien jestem wdzięczność za liczne podpowiedzi i uzupełnienia dotyczące antropologii skandynawskiej; doktor Marek Fiałek z Institut für Slawistik Die Philosophische Fakultät Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, dzięki któremu mogłem w komfortowych warunkach jego prywatnego gabinetu korzystać z zasobów miejscowej biblioteki; Aneta Szyłak, kuratorka i krytyczka sztuki, współtwórczyni gdańskiego Instytutu Sztuki Wyspa, która znalazła czas na długą rozmowę i podzielenie się swoimi doświadczeniami dotyczącymi „uniezwyklania”; Maciej Szajkowski z Kapeli ze Wsi Warszawa, który zwrócił moją uwagę na pewien niezwykle wiersz Bruna Jasieńskiego. Osobne wyrazy podziękowania należą się studentkom i studentom uczestniczącym w prowadzonych przeze mnie zajęciach za inspiracje, których nie jestem w stanie przecenić.



Część pierwsza

---

# **DEFAMILIARYZACJA**



## Rozdział 1

### „Chwył” Wiktora B. Szklowskiego

Nie ma powodu, by nie zgodzić się z opinią, że dla krytycznego i refleksyjnego nurtu w antropologii rok 1986 był prawdziwym „annus mirabilis”<sup>1</sup>. Opublikowano wówczas dwie książki, które stały się emblematycznymi tekstami dla tych orientacji: pierwszą z nich była *Writing Culture* pod redakcją Jamesa Clifforda i George’a A. Marcusa, drugą natomiast *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences* autorstwa tegoż Marcusa oraz Michaela M.J. Fischera (skrupulatność wymaga, aby dodać, że w tym samym roku zaczęło się ukazywać redagowane przez Marcusa czasopismo zatytułowane „Cultural Anthropology”). Punktem wyjścia dla kierunku analiz zawartych w tym rozdziale będzie druga z wymienionych prac.

W swojej inspirującej i bardzo wpływowej książce Marcus i Fischer próbowali nakreślić pozytywny program dla dyscypliny, która sparaliżowana została przez „kryzys reprezentacji”. Jego efektem było zamieszanie, obecne nie tylko na polu refleksji o kulturze. Postępował oto rozkład zimnowojennego consensusu, i to po obu stronach Atlantyku; przyszłość ruchów postkolonialnych rysowała się bardzo niejasno; w nauce z kolei wielkie teorie utraciły dotychczasową moc przyciągania. W tym kontekście nawoływali do tego, by głównym zadaniem antropologii uczynić zaangażowanie w krytykę kulturową „at home”. „Eksperymentalne etnografie” mogły posłużyć, ich zdaniem, jako adekwatne narzędzia do formułowania i rozwijania krytycznej autorefleksji społeczeństw zachodnich.

We wstępie do przywołanej pracy Marcus i Fischer skonstatowali, że dwudziestowieczna antropologia złożyła zachodniemu światu dwie obietnice. Po pierwsze, chciała ocalić różnorodność form kulturowego życia przed walcem westernizacji. Po drugie, chciała służyć jako forma krytyki kulturowej dla swojego własnego świata<sup>2</sup>. Jedną z najważniejszych strategii owej krytyki miała być

<sup>1</sup> T.H. Eriksen, F.S. Nielsen, *A History of Anthropology*, London 2001, s. 146.

<sup>2</sup> G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago–London 1986, s. 1.

defamiliaryzacja. Uznając jej istotność i nieprzemijającą aktualność, autorzy stwierdzali, że:

krytyka epistemologiczna oraz międzykulturowe zestawienie to podstawowe warianty krytycznej strategii defamiliaryzacji. Obalenie zdrowego rozsądku, przywoływanie tego, co nieoczekiwane, umieszczanie swojskich przedmiotów w innym, czasem nawet szokującym, kontekście są celami tej strategii, mającej wywołać u czytelnika świadomość różnicy”<sup>3</sup>.

W niniejszym rozdziale najważniejszym pojęciem jest właśnie defamiliaryzacja.

Cytowani wyżej autorzy trafnie zauważyli, że defamiliaryzacja ma wiele zastosowań poza polem antropologii. Wykorzystywano ją często i skutecznie w krytyce surrealistycznej, co więcej, da się ją zasadnie potraktować jako element artystycznej ekspresji w ogóle. Jest jednak różnica między defamiliaryzacją w sztuce i w antropologii. W sztuce interes krytyczny rozwija się poprzez pojedyncze, intensywne efekty wizualne albo literackie, natomiast w antropologii i w innych dyskursach o charakterze analityczno-deskryptywnym efekt defamiliaryzujący jest tylko trampoliną dla trwających dłużej badań. Możemy na przykład współczesnych lekarzy i ich sposoby leczenia porównać z plemiennymi szamanami, otwierając w ten sposób krytyczną debatę nad praktykami medycznymi jako takimi. Refleksyjny moment defamiliaryzacji oznaczałby jednak także konieczność uwzględnienia nie tylko tego, co myślimy o współczesnych lekarzach, ale także tego, co i jak myślimy o plemiennych szamanach. W tym, co Marcus i Fischer definiowali jako mocny program krytyki antropologicznej, defamiliaryzacja jest czymś więcej niż tylko perswazyjną strategią przykuwania uwagi – jest procesem, który powinien pociągnąć za sobą krytyczną refleksję nad znaczeniem samej defamiliaryzacji.

Zanim jednak przyjrzę się praktykom defamiliaryzacji obecnym w ramach antropologii, chciałbym odszukać pierwotne źródła tego pojęcia. Poszukiwania te prowadzą znacznie dalej niż ekscesy surrealistów, wiodąc do rosyjskiego formalizmu i futuryzmu, a konkretnie do postaci Wiktora Borysowicza Szklowski. Był to rosyjski teoretyk formalista, także prozaik i publicysta, który zadebiutował tuż przed wybuchem I wojny światowej słynnym tekstem *Wskreszenie słowa* – w tamtym czasie znaczącym manifestem myślenia o poezji, a także badania mowy poetyckiej. Szklowski, już w młodości związany ze środowiskiem rosyjskiej awangardy – Majakowskim, Chlebnikowem, Burlukiem – współtworzył tzw. Opojaz, czyli Towarzystwo Badania Teorii Języka Poetyckiego (*Obszczestwo izuczenija teorii poetycznego jazyka*). Początkowo tworzył głównie w Sankt Petersburgu, z którego miał uciec, po rewolucji październikowej, do Berlina. W artykule pisanym tam właśnie, między grudniem 1915 roku

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 137–138.

a grudniem 1916, a opublikowanym w 1917 roku, Szklowski zajął się techniką nazwaną przez siebie „ostranienie” (*ostranenie*).

Jakie znaczenia miał zawierać ten termin? Rdzeń *stran* odwołuje się do rosyjskiego słowa *strana*, czyli zarazem kraj, jak i ojczyzna, oraz *strannyj*, dziwny, odrębny, obcy. Jak zauważa Swietłana Boym, „rdzenie łaciński i słowiański nakładają się tu na siebie (...). Nie przypadkiem Szklowski nawiązuje do Arystotelesa, który mówi, że język poezji jest zawsze do pewnego stopnia językiem cudzoziemskim”<sup>4</sup>. Od samego początku *ostranenie* było definiowane odmiennie niż alienacja (*otchuzdzenie*). Liczyła się bowiem w tym kontekście wieloznaczność, gra, wymyślanie świata na nowo i doświadczanie go na nowo. Po wielu latach, dziewięćdziesięcioletni Szklowski pouczał: „Jest takie stare określenie *ostranenie*, pisane zwykle przez jedno n, chociaż pochodzi od słowa *strannyj* (...). W mowie mylone jest często z bliskim mu *ostranieniem*, które oznacza *dystansowanie się wobec świata*. *Ostranenie* tymczasem jest (...) stanem wyraziściej, zintensyfikowanej percepcji świata”<sup>5</sup>. Biorąc pod uwagę te założenia, można przyjąć, że termin ten w języku polskim ma kilka odpowiedników: udziwnienie, uniezwyklenie, defamiliaryzacja. Kolejne znaczenia odsyłałyby do dystansu, dyslokacji oraz *dépaysement*, co Claude Lévi-Strauss rekomendował antropologom jako podstawową i konieczną zasadę uprawiania ich profesji.

Podstawową tezę przywołanego tekstu jest założenie, że istotą sztuki – a literatury w szczególności – jest chwyt udziwnienia (*prijom ostranienija*). Od razu należy jednak zaznaczyć, że uniezwyklenie to coś więcej niż tylko określona technika czy gest. Ich zastosowanie ma bowiem prowadzić do celu, jakim jest rekonfiguracja myślenia i odczuwania rzeczywistości, zwłaszcza tej spętanej konwencjami i wartościami, które rzekomo rozumiemy same przez się. Nie o wyobcowywanie ze świata idzie, ale o odnowienie jego postrzegania. Szklowski zauważał, że wszystkie ludzkie nawyki stają się nieświadomie automatyczne – wykonujemy je bez udziału świadomości, bez natężania uwagi, często także bez angażowania pamięci. Czy zdarzało się wam nie pamiętać o tym, czy zamknęliście drzwi na klucz albo czy przed wyjściem z domu wyłączyliście żelazko? To skutek automatyzacji. „Tak przepada, zmieniając się w nicość, życie. Automatyzacja zjada rzeczy, ubranie, meble, żonę i lęk przed wojną”<sup>6</sup>. Ani rzeczy, ani zachowań, ani zjawisk nie widzimy w ten sposób, rozpoznajemy je po pierwszych cechach, po znamionach, etykietach. One „przechodzą koło nas”, „jakby opakowane”. Dlatego niczego nie możemy o nich powiedzieć, dlatego umykają pamięci i emocjom.

---

<sup>4</sup> S. Boym, Poetyka i polityka uniezwyklenia. Wiktor Szklowski i Hannah Arendt, przeł. E. Mińska, w: *Uniezwyklenie*, red. F. Recchia, Gdańsk 2012, s. 39.

<sup>5</sup> Tamże, s. 55.

<sup>6</sup> W.B. Szklowski, Sztuka jako chwyt, przeł. R. Łużny, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2007, s. 100.

Bodaj jeszcze wyraziściej pisał Szklowski o owym automatyzmie w innym tekście, *Forma i materiał sztuki* z 1923 roku: „Żyjemy w biednym i zamkniętym świecie. Nie odczuwamy świata, w którym żyjemy, tak jak nie czujemy ubrania, w które jesteśmy ubrani (...). Ci, którzy mieszkają nad morzem, nie słyszą szumu fal, my nie słyszymy nawet słów, które wypowiadamy”<sup>7</sup>. Chwilę później rosyjski formalista cytuje kilka zdań z dziennika Tołstoja, które wykorzystał zresztą także w swoim klasycznym artykule *Sztuka jako chwyt*:

Ścierałem kurz z kanapy i nie mogłem sobie przypomnieć, czy go starłem. Ponieważ są to ruchy zwykłe i nieświadome, nie mogłem sobie tego przypomnieć i czułem, że jest to już niemożliwe. Jeśli więc ścierałem i zapomniałem o tym, to znaczy, że działałem nieświadomie, to tak jakby nie było tego wcale (...). Całe nasze życie, przeżyte nieświadomie, właściwie nie istnieje<sup>8</sup>.

Sztuka od dawna usiłuje ten automatyzm przezwyciężyć. Wyzwalanie z automatyzmu percepcji Szklowski obserwuje na przykładzie literatury, niemal wyłącznie rosyjskiej. Najczęściej przywoływanym przez niego pisarzem jest Lew N. Tołstoj (zupełnie pominął natomiast, co interesujące, współczesnych sobie, choćby twórców z kręgu futurystów). To on chwyt udziwnienia wykorzystywał bodaj najczęściej wśród wielkich, klasycznych prozaików Rosji. Nie nazywał rzeczy ich utartą nazwą, ale opisywał tak, jakby były pierwszy raz widziane. Zamiast zdawkowego stwierdzenia „chłosta”, mamy opis: „Ludzi, którzy łamią prawa, obnaża się, przewraca na podłogę i bije różgami po tyłku”<sup>9</sup>. Sztandarowym przykładem staje się opowiadanie Tołstoja *Bystronogi. Dzieje konia*, w którym chwyt udziwnienia staje się nadrzędną zasadą organizacji tekstu. Narratorem opowieści jest koń („rosły – mierzył trzy arszyny i trzy werszki – maści karo-srokatej”), a dominującą perspektywą, głosem i ramą myślową, jest jego, końska perspektywa. Dzięki temu zabiegowi uniezwykleniu podlega postrzeganie całej oswojonej rzeczywistości. Tytułowy *Bystronogi* zauważa na przykład:

ludzie kierują się w życiu nie czynami, ale słowami. (...) Na przykład wielu z tych ludzi, którzy nazywali mnie swoim koniem, nie jeździło na mnie, natomiast jeździli na mnie zupełnie inni. Karmili mnie również nie oni, lecz całkiem inni. (...) Człowiek mówi ‘mój dom’, a wcale w nim nie mieszka, stara się tylko o to, żeby go zbudować i utrzymać. Kupiec mówi ‘mój sklep’, a nie nosi ubrania z najlepszego materiału, jaki ma na składzie. Są ludzie, którzy pewien obszar ziemi nazywają swoim, a nigdy tej ziemi nie widzieli i ani razu po niej nie przeszli<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Tenże, *Forma i materiał sztuki* (fragmenty), przeł. M. Łucewicz-Napałkow, M. Bajorek, w: *Uniezwyklenie*, red. F. Recchia, Gdańsk 2012, s. 108; także: tenże, *Sztuka jako chwyt...*, s. 100 (wyżej wykorzystano tłumaczenie z tego źródła).

<sup>8</sup> Tenże, *Forma i materiał sztuki* (fragmenty)..., s. 109.

<sup>9</sup> Tenże, *Sztuka jako chwyt...*, s. 101.

<sup>10</sup> Tamże, s. 102 (Przytoczony cytat za: L. Tołstoj, *Bystronogi. Dzieje konia*, przeł. J. Jędrzejewicz, w: L. Tołstoj, *Opowiadania. Dzieła*, t. III, Warszawa 1956, s. 514–515).

*Prijom ostranienija* z łatwością można odnaleźć w tekstach o charakterze erotycznym. Elementy ciała są wówczas zwykle przedstawiane jako coś, co widzi się po raz pierwszy. Odmianę tego typu udziwnienia stanowią liczne teksty folkloru, na przykład odnoszące się do erotyki zagadki ludowe, które, przedstawiając organy płciowe jako zamek i klucz czy narzędzia tkackie, służą „nieułatwianiu rozumienia”. Defamiliaryzacja aktu płciowego, zauważa Szklowski, występuje nie tylko w folklorze, ale jest też cechą literatury pięknej, choćby w *Dekameronie* Boccaccia, gdzie czytelnik natyka się na „łapanie słowika” albo „wesołe ubijanie wełny”.

Jeszcze inny wymiar udziwniania odwołuje się do Arystotelesowskiego uznania języka poetyckiego za coś obcego. Szklowski konkretyzuje to odwołanie, wskazując na fakt, że poezja często była po prostu „językiem obcym”: „sumeryjski dla Asyryjczyków, łacina dla Europy średniowiecznej, arabizmy u Persów”<sup>11</sup>. Temu samemu prawu utrudniania służył także podniosły ton pieśni ludowych, różnego rodzaju archaizmy, barbaryzmy albo wulgaryzmy w mowie poetyckiej, odwoływanie się do idiomów gwarowych i wyrażeń dialektowych.

Chwył udziwniania, podsumowywał swoje rozważania Szklowski, należy do samej istoty literatury. Pisarz-artysta dąży bowiem do tego, by wytrącić czytelnika z automatyzmu i bezrefleksyjności. Defamiliaryzacja Tołstoja i innych ma prowadzić do tego, aby „proces percepcyjny zatrzymał się na przedmiocie i osiągnął możliwie znaczne nasilenie i długotrwałość”<sup>12</sup>. Na tym polega jego główne zadanie, w ten sposób współtworzy on język poetycki jako coś obcego, dziwnego, wymagającego wykroczenia poza nawykowy automatyzm myślenia. Defamiliaryzacja jawi się na poziomie ogólnym jako dążenie do „re-stymulowania percepcji”, jak określił to Victor Erlich:

Poprzez wytrącenie obiektów z ich zwyczajnego kontekstu, przez zestawienie razem rozdzielanych pojęć, twórca dokonuje *coup de grâce* na kliszach językowych i typowych reakcjach na nie, wymuszając na nas zwiększoną świadomość rzeczy, a także ich zmysłowej natury. Akt twórczej deformacji przywraca naszej percepcji jasność, dając światu wokół nas ‘gęstość’<sup>13</sup>.

Podobnie wypowiadał się Fredric Jameson, piszący, że celem *ostranienia* jest – ni mniej, ni więcej – „odnowienie percepcji”<sup>14</sup>. Ostateczną stawką w tej grze jest zatem, jak zgodnie twierdzą badacze, odnowienie widzenia świata.

Należy zaznaczyć, że rozważania Szklowskiego nie miały charakteru li tylko teoretycznego czy metatekstowego. Technikę uniezwyklenia sam stosował

---

<sup>11</sup> W.B. Szklowski, *Sztuka jako chwyt...*, s. 109.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> V. Erlich, *Russian Formalism: History-Doctrine*, 4<sup>th</sup> ed., Hague 1980, s. 177.

<sup>14</sup> F. Jameson, *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton 1972, s. 51.

w tekstach autobiograficznych. Co jednak istotniejsze, już dziesięć lat po opublikowaniu artykułu „Sztuka jako chwyt” koncepcja Szklowskiego zaczęła być uważana w Związku Radzieckim za politycznie podejrzaną. W końcu dekady lat 30. XX wieku została wręcz za intelektualną zbrodnię. Wszelkie próby odnowionego spojrzenia na rzeczywistość, mówienia o niej poprzez język parodii nie mieściły się w wyobrażeniu kontraktowego pisarza, tworzącego na zamówienie i reprodukującego przyjęty format świata, ludzi i ich sensów. Szklowski był atakowany jako „wojujący literacki reakcjonista”<sup>15</sup>. Te fakty z biografii autora zaskakująco kontrastują z późniejszymi komentarzami, odmawiającymi jego koncepcji jakiegokolwiek potencjału politycznego. O ile bowiem Peter Bürger uznawał, że „Defamiliaryzacja stała się w rzeczywistości dominującą techniką artystyczną [awangardy – przyp. W.K.]”<sup>16</sup>, o tyle późniejsi komentatorzy widzieli w tej koncepcji jedynie wyraz konserwatyzmu, „pówtórkę z tradycyjnych wartości”, a nawet „wątek mizoginiczny”<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> S. Boym, dz. cyt., s. 53–54.

<sup>16</sup> P. Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, transl. M. Shaw, Minneapolis 1984, s. 18.

<sup>17</sup> E. Naiman, *Shklovsky's dog and Mulvey's pleasure: The secret life of defamiliarization*, „Comparative Literature” 1998, vol. 50, no. 4, s. 345.

## Rozdział 2

# Kontynuacje koncepcji Szkłowskiego

Rozpoznanie Szkłowskiego dotyczące możliwych i rzeczywistych zastosowań „chwytu” defamiliaryzacji z konieczności kończą się początku XX wieku. Na tym bynajmniej nie kończy się jednak historia jego zastosowań. Należy tutaj odnotować, że *ostranienie* znalazło później rozlicznych kontynuatorów. Z koncepcji Szkłowskiego skorzystał na przykład Bertolt Brecht, jakkolwiek początkowo na pewno nie znał tekstów rosyjskiego formalisty, a mógł je poznać dopiero po 1935 roku, gdy odwiedził Związek Radziecki. Pracując jednak nad własną techniką *Verfremdungseffekt*, „efektu obcości” (korespondującego z *Verfremdung*, „alienacją”) bazował na bardzo zbliżonych założeniach. Cel Brechta był taki, jak Szkłowskiego, tyle że w innej dziedzinie twórczości: umożliwienie widzowi „przyjęcia krytycznej, badawczej postawy wobec przedstawianego mu zdarzenia”<sup>18</sup>, jak ujmował to on sam. Christine Kiebuszinska definiowała ten cel nieco inaczej: „napaść na pasywną i fatalistyczną inercję publiczności, jej przystosowanie do porządku rzeczy poprzez zachęcanie do aktywnej interwencji w procesy historyczne”<sup>19</sup>.

Reformator teatru i twórca tzw. „teatru epickiego” wymagał od aktora, by ten opatrywał swoją grę wyraźnym gestem pokazywania; aktor nie miał być zatem Learem, ale miał pokazywać Leara. Rezygnacja z wcielania się w rolę powodowała, że tekst podawano jak cytaty, gest natomiast stawał się nieuchronnie kopią. Zdecydowanie odrzucano jakiegokolwiek stylizację. Konieczna była obserwacja własnych gestów, co do mistrzostwa doprowadzono w ramach

---

<sup>18</sup> B. Brecht, *Krótki opis nowej techniki sztuki aktorskiej mającej na celu wywołanie efektu obcości*, przeł. Z. Krawczykowski, „Dialog” 1959, nr 7, s. 118. Należy w tym miejscu zauważyć, że część niemieckich krytyków wskazuje na wyraźną różnicę między koncepcją Szkłowskiego i Brechta. Jej sednem miało być *otchuźdzenie* (alienacja), tak istotne dla Brechtowskiego teatru, a jednocześnie marginalne dla koncepcji „sztuki jako chwytu”.

<sup>19</sup> Ch. Kiebuszinska, *Revolutionaires in the Theatre: Meyerhold, Brecht, and Witkiewicz*, Ann Arbor 1988, s. 78.

teatru chińskiego. Od aktora wymagano umiejętności obserwacji świata i ludzkich zachowań, by następnie kopiował je na scenie, kosztem promowanej w szkołach aktorskich indywidualności. Nie wcielając się w postać, aktor zyskiwał możliwość dystansowania się wobec niej, a to umożliwiało mu z kolei przyjęcie postawy komentatora postaci i jej czynów. „Stanowisko, które zajmuje aktor – pisał Brecht – jest stanowiskiem społeczno-krytycznym”<sup>20</sup>, uwypuklającym stosunki społeczne. Istotna była ponadto „postawa historyka”, a więc ukazywanie każdej postaci i wszystkich zdarzeń scenicznych jako efektów konkretnego splotu historyczno-społeczno-ekonomicznego. To dzięki temu możliwe były sceny, podczas których Brutus, monologując o despotycznych rządach Cezara, sam maltretuje swojego niewolnika, a Maria Stuart wachluje się zalotnie krzyżykiem zawieszonym na szyi. Inne, wspomagające *Verfremdungseffekt*, zabiegi to stosowanie uproszczonej scenografii, nieukrywanie teatralnego zaplecza, używanie parawanu zamiast standardowej kurtyny, niegaszenie światła na widowni. Brecht podpowiadał ponadto, że efekt obcości w odniesieniu do tekstu wierszowanego można osiągnąć w ten sposób, że przekłada się go na regionalny dialekt autora. W tym miejscu poglądy niemieckiego teoretyka teatru i rosyjskiego teoretyka literatury zbiegają się po raz kolejny.

W warunkach gry scenicznej efekt obcości miał polegać na uczynieniu ze zwykłych, codziennych rzeczy czegoś frapującego, z tym, że „rzecz, którą chcemy uczynić zrozumiałą, na którą winna być zwrócona uwaga, ze zwyczajnej, znanej, bezpośrednio nam przedłożonej, robimy wyjątkową, uderzającą i nieoczekiwaną. To, co jest zrozumiałe samo przez się, robimy w pewien sposób niezrozumiałym, jednak tylko w tym celu, aby później okazało się tym bardziej zrozumiałe”<sup>21</sup>. Prosty efekt obcości, przekonuje Brecht, możemy wywołać poprzez pytanie „Czy obejrzałeś dokładnie swój zegarek?”. Szybko okazuje się, że spoglądamy nań jedynie po to, ustalić godzinę, zapominając o tym, jak to w istocie skomplikowany mechanizm. Aby we własnej matce dostrzec żonę innego mężczyzny, również nieodzowny jest efekt obcości. Inaczej spojrzymy na użytkowany nawykowo samochód, gdy posłużymy się określeniem go sformułowanym przez Eskimosów (Inuitów): „auto jest to samolot bez skrzydeł, pełzający po ziemi”<sup>22</sup>. Przywoływany artykuł Brechta kończy się stwierdzeniem, że postawa krytyczna nie jest czymś obcym i nie-artystycznym; kojarzeniem krytyki li tylko ze światem nauki to błąd. Krytyka, sprzeciw i dystans pozwalają wszak doświadczać rzeczywistości rozumnie i głębiej, co jednocześnie nie stoi w sprzeczności z przeżywaniem estetycznym i emocjonalnym. Te słowa Brechta mają zastosowanie znacznie szersze niż tylko do jego własnej wizji teatru

---

<sup>20</sup> B. Brecht, dz. cyt., s. 120.

<sup>21</sup> Tamże. s. 125.

<sup>22</sup> Tamże, s. 126.

epickiego; doskonale korespondują choćby z nurtem sztuki krytycznej końca XX wieku.

Techniki nakierowane na uzyskanie efektu obcości nie ograniczały się oczywiście do przykładów podawanych przez Szklowskiego czy definiowanych przez Brechta. Pewne elementy technik defamiliaryzacyjnych wpisane były w sztandarowe przykłady modernistycznej sztuki i literatury<sup>23</sup>. Malarze porzucali dotychczasowy punkt widzenia, wypracowany w renesansie, prozaicy natomiast eksperymentowali z linearnymi sekwencjami, spójnością trybu narracyjnego i postacią wszechwiedzącego, nadrzędnego narratora. Zaburzenie linearności czasu i przyczynowości to cechy dystynktywne prozy Marcela Prousta, Jamesa Joyce'a, autorów z kręgu tzw. realizmu magicznego. Wprowadzenie szczególnych narratorów, których perspektywa mać i podważa „normalne” spojrzenie i rozumienie, obecne jest na przykład w *Doktorze Faustusie* Tomasza Manna, *Głodomorze* Franza Kafki, *Jądrze ciemności* Josepha Conrada, *Wściekłości i wrzasku* Williama Faulknera. Wieloperspektywizm (Virginia Woolf), polifoniczność (Hermann Broch, John Barth), elastyczność relacji między autorem, narratorem i protagonistą (Tomasz Mann, Franz Kafka, André Gide), aperspektywiczne tryby przedstawiania w literaturze, a także w sztukach wizualnych to kolejne przykłady sięgania po „chwyt” opisany pierwotnie przez Szklowskiego. Rosyjskim formalistom zawdzięcza się ponadto nobilitację parodii, która z peryferyjnych form literackich przesunęła się do centrum. Dzięki temu dzieła takie jak *Don Kichot* Miguela de Cervantesa Saavedry czy *Tristram Shandy* Lawrence'a Sterne'a stały się modelami nie tylko powieści, ale sztuki literackiej jako takiej<sup>24</sup>. Kolejną konsekwencją uniezwyklenia okazała się strategia kolażu literackiego. Francuscy i polscy awangardziści, rosyjscy kubofuturyści, anglo-amerykańscy moderniści, niemieccy hiperrealiści, a następnie liczni przedstawiciele literackiego postmodernizmu poprzez kolaż przełamywali automatyzm językowy i system oczekiwań swoich odbiorców. Strategię *ostranienia* odnajdziemy ostatecznie w literaturze (angielskiej, francuskiej, niemieckiej, polskiej, węgierskiej, hiszpańskiej, chińskiej, hinduskiej, arabskiej, perskiej), która jawi się jako jej pierwotne medium, ale także w tak odległych od niej praktykach kulturowych, jak tatuaż, piercing, kulinaria, żargon polityczny, biurokracja, prawo i antropologia<sup>25</sup>.

Tak powszechna obecność różnych wariantów defamiliaryzacji traktowana była przez badaczy literatury i sztuki – zwłaszcza modernistycznej – jako symptom bardzo poważnej zmiany w postrzeganiu rzeczywistości, natury ludzkiej

---

<sup>23</sup> R. Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, przeł. P. Wawrzyszko, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Kraków 1998.

<sup>24</sup> W. Szklowski, *Jak jest zrobiony „Don Kichote”*, przeł. A. Wołodźko, w: *Sztuka interpretacji*, t. 1, red. H. Markiewicz, Wrocław 1971.

<sup>25</sup> Patrz na ten temat: R.H. Stacy, *Defamiliarization and Literature*, New York 1977.

i relacji między nimi. Dzięki wymienionym wcześniej zabiegom artyści „podejmują próbę złamania władzy skonwencjonalizowanych XIX-wiecznych trybów percepcji nad umysłami czytelników, skłaniając swych odbiorców do stawienia czoła alternatywnemu ‘meta-światowi’, którego natura wykracza poza konwencjonalną zasadę rzeczywistości”<sup>26</sup>. W efekcie pojawiała się – jak u Szklowskiego – konieczność ponownego przemyślenia dotycząca najpierw własnych kategorii epistemologicznych, a następnie także ontologicznych.

Badacze przyznają, że koncepcja Szklowskiego utraciła wiele ze swojej atrakcyjności w latach 70. XX wieku, gdy zaliczono ją w poczet formalistycznych koncepcji literatury, zamkniętych już w procesie swojego rozwoju<sup>27</sup>. Wskazywano, że początek tej koncepcji wyznacza właśnie opisywany tutaj „chwyt” – jako dezautomatyzacja zwyczajów percepcyjnych oraz sięganie po nowe formy organizacji doświadczenia – a zamyka doktryna Jeana Ricardou, przekonującego, że jedynym bezspornym zadaniem literatury jest wykazywanie literackości jako swojej istoty. Odbijając się w zwierciadle, literatura manifestuje w ten sposób to, czym naprawdę „jest”: fikcję, świadomość własnej świadomości, narracyjność, bezprzedmiotowe przedstawienie przedstawienia<sup>28</sup>. Swietłana Boym sugeruje, że koncepcja Szklowskiego uznana została za przebrzmiałą także z tego powodu, iż dla strukturalistów była nazbyt nieuporządkowana, natomiast w oczach badaczy o nachyleniu marksistowskim i poststrukturalistycznym jawiła się jako niedostatecznie zaangażowana – co negatywnie miało ją odróżnić od Brechtowskiego *Verfremdung*<sup>29</sup>.

W tym kontekście warto wspomnieć o jeszcze jednym polu, na którym koncepcja defamiliaryzacji znalazła swoje istotne zastosowanie. Audrey (Vanderford) Watters w artykule poświęconym uniezwykleniu kreśli genealogię tej idei, która zaczyna się od Szklowskiego, obejmuje Brechta, a następnie znajduje kontynuatorów w środowisku Międzynarodówki Sytuacjonistów<sup>30</sup>. Powstałe w 1957 roku stowarzyszenie artystów i aktywistów społecznych dążyło do wprowadzenia realnych zmian w kulturze i społeczeństwie, odwołując się do naczelnej idei „sytuacji”. Owa „sytuacja” to system uwarunkowań, którym podlegają jednostki i grupy, podporządkowując się im automatycznie i zwykle w sposób bezrefleksyjny. By ten automatyzm przewyciężyć, sytuacjoniści sformułowali koncepcję *détournement*. Termin ten odwołuje się do znaczeń takich, jak odwrócenie, subwersja, przekręcenie. Inaczej niż w przypadku poprzedników, uniezwyklenie sytuacjonistów już od początku wyposażone było

---

<sup>26</sup> R. Sheppard, dz. cyt., s. 100.

<sup>27</sup> P. Steiner, *The Russian Formalism. A Meta-poetics*, Ithaka 1984

<sup>28</sup> R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995, s. 139.

<sup>29</sup> S. Boym, dz. cyt., 35.

<sup>30</sup> A. (Vanderford) Watters, *Defamiliarization: Shklovsky, Brecht, Debord*, <http://audreywatters.com/defamiliarization.pdf> (data dostępu: 15.05.2014).

w czysto polityczny charakter, mający znaleźć ujście w spodziewanej „rewolucji dnia codziennego”<sup>31</sup>.

Guy Debord, Raoul Vaneigem, René Viénet i inni sytuacjoniści chcieli zde-maskować „spektakl” – czyli panujące stosunki władzy, własności, płci. W swoich książkach, pismach rozproszonych, a także filmach sięgali często po strategię defamiliaryzacyjną. Zestawiali różne punkty widzenia, sięgali po zantagonizowane światopoglądy, inspirowali się kulturą i językiem Romów jako czymś obcym wobec dominującego spektaklu (wysoko cenili także francuskiego antropologa Michela Leirisa, traktując go jako surrealistycznego z ducha pisarza, głęboko oddanego rzeczywistości, który stworzył coś na kształt „queerowego empiryzmu”<sup>32</sup>). Niewygodni, jątrzący, nie dawali się przyporządkować do standardowych i dominujących kategorii. „Jestem znanym specjalistą, tylko od czego?” – zapytywał wcale poważnie liderujący im Debord. „Od robienia kłopotów” dodawał komentator jego poczynań, McKenzie Wark<sup>33</sup>. Nie sposób nie skojarzyć tej frazy z deklaracją dwójki antropologów, którzy z pełnym i poważnym przekonaniem twierdzili, że prawdziwa antropologia gwarantuje, iż twoje życie ulegnie skomplikowaniu”<sup>34</sup>. Także dzięki uniezwykłaniu.

Bardzo znaczącym, w kontekście podjętej tutaj problematyki, przedsięwzięciem okazała się wystawa przygotowana w ramach gdańskiego „(anty)festiwalu” Alternativa. Między majem a wrześniem 2011 roku kuratorzy Aneta Szyłak i Hiwa K przygotowali kolejną jego edycję zatytułowaną *Estrangement*. Punktem wyjścia dla ich koncepcji było przecięcie idei Szkłowskiego z arabskim pojęciem *taqseem*, oznaczającym improwizację muzyczną oraz podział matematyczny. Kuratorzy postanowili oddziaływać poprzez niepowiązane ze sobą elementy codzienności, stawiając pytania: „Co powoduje, że coś wydaje się lub staje się czymś dziwnym, a przez to szczególnie przemawiającym? W jaki sposób sami możemy się posłużyć dziwnością jako narzędziem estetycznym i poznawczym zarazem?”<sup>35</sup>.

W rozmowie Aneta Szyłak tak wyjaśniała artystyczny i kulturowy sens wystawy:

W pewnym momencie zaczęłam pracować z nowym artystą, irackim Kurdem. Od samego początku szukaliśmy narzędzia, które mogłoby być bazą dla naszych działań. Bo chcieliśmy mówić o obcości. Nie interesowały nas jednak ani metody orientalistyczne, ani postkolonialne. Co ważne, w Iraku w ogóle nie było przełomu kon-

---

<sup>31</sup> R. Vaneigem, *Rewolucja życia codziennego*, przeł. M. Kwaterko, Gdańsk 2004.

<sup>32</sup> M. Wark, *Spektakl dezintegracji. Sytuacjonistyczne drogi wyjścia z XX wieku*, przeł. K. Makaruk, Warszawa 2014, s. 97.

<sup>33</sup> Tamże, s. 170.

<sup>34</sup> E.A. Schultz, R.H. Lavenda, *Cultural Anthropology. A Perspective on the Human Condition*, St. Paul 1991, s. 38.

<sup>35</sup> *Estrangement. Przewodnik*, Instytut Sztuki Wyspa, brw., s. 11.

ceptualnego, do końca XX wieku dominował w sztuce modernizm. Został on tam zresztą zaszczerpiony przez polskich malarzy z Komitetu Paryskiego. Część z nich razem z armią Andersa stacjonowała w Iraku. W konsekwencji, tak zwani moderniści bagdadzcy zostali wykształceni przez Feliksa Topolskiego i Artura Nacht-Samborskiego. To było pole wspólne; poza tym zbliżało nas moje doświadczenie dorastania w komunizmie i jego doświadczenie dorastania w dyktaturze. To były punkty podparcia, ale reszta pozostawała obcością. Potem okazało się, że najbardziej interesują nas formy życia codziennego, formy wernakularne, zwyczajne wydarzenia – te, które mogą posłużyć do stworzenia alternatywnej wizualności<sup>36</sup>.

Wystawa *Estrangement* gromadziła kilkadziesiąt prac. Wideo *Studnia* skupiało się na kurdyjskiej społeczności Bractwo Hama Soor, którego członkowie powstrzymują się od prokreacji. Inne wideo, *Guma*, było zapisem eksperymentu: autor zebrał od uczniów szkoły podstawowej gumki do mazania, a następnie pogrupował je od pierwszej do szóstej klasy. Ta sekwencyjność ujawniła, że starsi uczniowie używali gumek coraz rzadziej, dowodząc, że korygujący wpływ systemu edukacyjnego przekształcił i ujednolicił ich jednostkowe predyspozycje. Cykl slajdów *Przestrzeń publiczna i kobiety* rejestrował akcję, podczas której artystka z grupą kobiet pojawiła się w znanej, leżącej w centrum miasta Sulejmaniji, herbaciarni. Napiły się tam herbaty i zagrały w domino. Miejsce zwyczajowo zarezerwowane dla mężczyzn stało się w ten sposób inną przestrzenią, a kobiety upomniały się o większą „widoczność” w życiu publicznym. Retrospektywne uwagi Szyłak są znamienne:

Odcinaliśmy się od egzotyzyzowania, chcieliśmy znaleźć jakiś wehikuł komunikacji. Stało za tym zasadnicze pytanie: Czy istnieje możliwość transpozycji tamtego lokalnego idiomu w inny kontekst, który nie jest uniwersalizacją? Bo zwykle mówi się: albo lokalność, albo uniwersalizacja. A nam chodziło o translację jednej lokalności na inną lokalność. Dzięki wystawie i działaniom z nią związanym okazało się, że pewien tryb pracy lokalnej nie jest przypisany tylko do jednego miejsca, że pewne metody można z powodzeniem testować w innym kontekście.

Niniejszą część analiz chciałbym zakończyć wyimkiem z eseju George’a Pereca (który pojawi się jeszcze w innym miejscu tej książki). Fragment pochodzi z tomu *Urodziłem się* i jest pisarskim manifestem defamiliaryzacji, ekspresją potrzeby uniezwyklenia, wypowiedzianą w pięknej, perswazyjnej prozie:

Zgłębić zwyczajność. Lecz sęk w tym, że właśnie jesteśmy do niej przyzwyczajeni. Ani my jej nie zgłębiamy, ani ona nas, wydaje się, że nie sprawia problemu, przeżywamy ją, nie myśląc o niej, jak gdyby nie zawierała w sobie pytań ani odpowiedzi,

---

<sup>36</sup> Ta i poniższa wypowiedź Anety Szyłak pochodzi z rozmowy przeprowadzonej w Gdańsku 27 listopada 2014 roku (nagranie w archiwum autora).

jak gdyby nie była nośnikiem żadnej informacji (...). Przesypiamy nasze życie snem bez snów. Ale gdzie ono jest, to nasze życie? Gdzie są nasze ciała?

Gdzie jest nasza przestrzeń?

Jak mówić o 'rzeczach wspólnych' czy raczej: jak je okiełznać, zdemaskować, wydobyć z niebytu, w który zostały zepchnięte, jak nadać im sens, mowę, aby wreszcie wyraziły to, co jest i czym my jesteśmy.

Być może chodzi o stworzenie w końcu podwalin naszej własnej antropologii, która o nas opowie, która odnajdzie w nas to, z czego tak długo ograbialiśmy innych. Koniec z egzotyką, czas na swojskość.

Zgłębić to, co tak bardzo wydaje się wypływać samo z siebie, że aż zapomnieliśmy, skąd się wzięło (...). To, co należy zgłębić, to cegła, beton, szkło, nasze zachowanie przy stole, nasze przyrządy, nasze narzędzia, nasz harmonogram, nasz rytm. Zgłębić to, co od wieków przestało nas dziwić. Żyjemy, oddychamy, przemieszczamy się, otwieramy drzwi, schodzimy ze schodów, siadamy za stołem do posiłków, kładziemy się spać do łóżek. Jak? Gdzie? Dlaczego?

Opiszcie waszą ulicę. Opiszcie inną. Porównajcie.

Zróbcie spis tego, co macie we własnych kieszeniach, we własnej torbie. Zastanówcie się nad pochodzeniem i przeznaczeniem każdego wyciągniętego przedmiotu.

Przepytajcie swoje łyżeczki.

Co kryje się pod waszą tapetą?

Ile gestów trzeba wykonać, aby wykręcić numer telefonu. Dlaczego?<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> G. Perec, *Przybliżenia czego?*, przeł. M. Ławniczak, w: G. Perec, *Urodziłem się. Eseje*, Kraków 2012, s. 107–112.

## Rozdział 3

# Defamiliaryzacja jako krytyka kulturowa

**W** poprzedniej partii tekstu starałem się zrekonstruować źródła i pierwotne znaczenia oraz zastosowania praktyki defamiliaryzacji, poczynając od ustaleń Szklowskiego. Teraz chciałbym powrócić do cytowanej już książki Marcusa i Fischera. Jej ostatni rozdział – zatytułowany „Two Contemporary Techniques of Cultural Critique in Anthropology” – w całości poświęcony został strategii defamiliaryzacji. Autorzy rozpoczęli swoje ustalenia od wyróżnienia jej dwóch podstawowych typów: (1) „defamiliaryzacja poprzez krytykę epistemologiczną”; (2) „defamiliaryzacja poprzez międzykulturowe zestawienie”<sup>38</sup>. Pierwszy

wyrasta z samej natury tradycyjnej pracy antropologicznej: oznacza wkroczenie na peryferie świata eurocentrycznego (...) i zrewidowanie sposobu, w jaki zwykle myślimy (...). Niestety, zadanie to częściej jest postrzegane jako zmyślane, przebiegłe albo ekscentryczne niż jako naprawdę konsekwentne, przekonujące czy nieodparte. I jakkolwiek stosuje się satyrę, to należy dostrzegać także naprawdę poważne skutki tego przedsięwzięcia, umożliwia ono bowiem przekształcenie fundamentów, na których zwyczajowo odróżniamy samych siebie (w centrum) od innych (na peryferiach). Żyjemy przecież – tak samo jak oni – w kulturowo skonstruowanej i ‘nie-naturalnej’ rzeczywistości; jeśli ta fundamentalna jedność między nimi a nami zostanie uznana, pojawia się więcej poważnych przesłanek do *późniejszego* rozważania substancjalnych różnic<sup>39</sup>.

Defamiliaryzacja pierwszego typu wiąże się ściśle z nowymi ideami, które pojawiły się w ramach antropologicznego myślenia o kulturze. Wśród nich najważniejsze jest, zdaniem Fischera i Marcusa, wprowadzenie ujęć interpretacyjnych. Najbardziej znaczącymi przedstawicielami krytyki epistemologicznej są w ich oczach Clifford Geertz, David Schneider, Mary Douglas i Marshall

---

<sup>38</sup> G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, dz. cyt., s. 137.

<sup>39</sup> Tamże, s. 138.

Sahlins. Kryterium tego wyboru obejmowało nie tylko praktykowanie krytyki kulturowej, ale także przynależność do grona tych badaczy, których wpływ sięga daleko poza pole antropologii. Liczy się i to, że wszyscy wymienieni w efektywny sposób poruszali się między poziomem zaawansowanej krytyki kulturowej adresowanej do wyrobionych intelektualnie odbiorców a poziomem bardziej potocznego myślenia w kategoriach krytycznych.

W dalszym ciągu swojego tekstu Fischer i Marcus skupiają się na wybranej pracy każdego z wyróżnionych badaczy. Sądzę, że dla założeń tego rozdziału wystarczy powtórzyć jedynie najbardziej istotne ich uwagi (także dlatego, że prace te są albo już dostępne w polskich przekładach, albo były przywoływane i komentowane). Tak więc *Culture and Practical Reason* Sahlinsa<sup>40</sup> to „zuchwała krytyka utylitarnego, materialistycznego myślenia, obecnego nie tylko w antropologii, ale i w myśli zachodniej w ogóle”<sup>41</sup>. Dokonuje się w tej pracy spektakularne (i dość szeroko komentowane w środowisku<sup>42</sup>) odejście od ujęć związanych z perspektywą materialistyczną na rzecz podejścia zogniskowanego na symbolicznych wymiarach kultury. Sahlins stwierdza na przykład, że ludzie ubodzy jedzą tańsze odmiany mięs, których cena bynajmniej nie wynika z niższej wartości odżywczej, a jedynie z kulturowego przyporządkowania. W tym porządku bydło i świnie to źródła wysoko statusowego mięsa (steków), dla których opozycję stanowią wnętrzności (na przykład jelita). Wsparciem tego porządku są ponadto tabu żywieniowe, absurdalne z punktu widzenia praw ekonomii. „Ameryka to święta ziemia psów” – komentuje Sahlins.

*Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*<sup>43</sup> Geertza jest, na poziomie podstawowym, etnograficzną prezentacją zjawiska zasygnalizowanego w tytule, zarazem jednak porusza problemy „rozumienia, opisywania i translacji (...)”. W ostatnim rozdziale Geertz przedstawia epistemologiczną lekcję analizowania Bali jako krytykę tego, w jaki sposób myślimy o kwestiach politycznych na Zachodzie”<sup>44</sup>. W Geertzowskiej propozycji polityka to nie tylko władza, przemoc, przymus i dominacja, ale także określona struktura działań, struktura myślenia, a w końcu i konstelacja idei. Dla autorów *Anthropology as a Cultural Critique* przekaz Geertza jest taki sam, jak przekaz Sahlinsa, podobnie również skierowany jest – jako zaawansowana krytyka kulturowa – do intelektualnie przygotowanego czytelnika.

---

<sup>40</sup> M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago 1976.

<sup>41</sup> G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, dz. cyt., s. 142.

<sup>42</sup> „Nagle, spektakularne odwołanie przez Marshalla Sahlinsa poglądów ewolucjonistycznych i materialistycznych oraz opowiedzenie się za strukturalizmem wywołało znaczne podniecenie w Ameryce, czego echa dotarły również do Wielkiej Brytanii” (A. Kuper, *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, przeł. K. Kaniowska, Łódź 1987, s. 246).

<sup>43</sup> C. Geertz, *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2006.

<sup>44</sup> G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, dz. cyt., s. 145.

Dalej przywołuje się pracę Mary Douglas i Aarona Wildavskiego *Risk and Culture*<sup>45</sup>, poświęconą amerykańskim ruchom obrońców środowiska naturalnego i przeciwników broni atomowej. Nie znajdziemy tutaj krytyki operującej na poznawczym metapoziomie; przywołana książka jest raczej krytyką liberalnej ideologii i polityki współczesnych Stanów Zjednoczonych. Na jej okładce zestawioną ze sobą maskę ceremonialną i maskę gazową, co miało ironicznie wspierać przekonanie Douglas o tym, że w sposobie myślenia nie jesteśmy bardzo różni od społeczeństw plemiennych. Uderzającym stwierdzeniem było ponadto to, iż w Stanach Zjednoczonych więcej osób ginie z powodu przyjętego stylu życia (używania alkoholu, papierosów, liczby wypadków drogowych i diet) niż z powodu zanieczyszczenia środowiska czy prób z bronią jądrową.

Ostatni przykład książkowej egzemplifikacji krytyki kulturowej to *American Kinship: A Cultural Account*<sup>46</sup> Davida Schneidera. Autor dokonał w niej „reorientacji naszych sposobów myślenia o rodzinie i krewnych na gruncie amerykańskim”<sup>47</sup>. Bazując na solidnych danych zebranych podczas badań chicagowskiej klasy średniej, Schneider podał w wątpliwość cały szereg przekonań, uznawanych dotąd za „naturalne”. W centrum ulokował kwestię pokrewieństwa i jego reguł, ukazując tego porządku lokalność i historyczność, pokazując, że „naturalne” jakoby zasady należy traktować wyłącznie jako kategorie „amerykańskiego” pokrewieństwa, a nie pokrewieństwa w ogóle czy też pokrewieństwa uniwersalnego.

Drugi, wyróżniony przez Marcusa i Fischera, typ defamiliaryzacji został powiązany z międzykulturowym zestawieniem. Bazuje on na uzyskanych w trakcie badań danych etnograficznych, operując jednak na poziomie mniej wyrafinowanej refleksji niż typ poprzedni. Przynosi za to bardziej bezpośrednie i perswazyjne efekty krytyczne. „To konfrontacja etnografii obcości z etnografią swojskości. Ideą jest tutaj użycie pewnych danych na temat innej kultury do wysondowania pewnych faktów dotyczących naszej własnej kultury”<sup>48</sup>. Najczęściej stawką krytyki jest demonstracja postawy relatywizmu kulturowego. Jak zauważają autorzy *Anthropology as Cultural Critique*, w pełni zrealizowanych prac zawierających owe międzykulturowe zestawienia jest jednak zaskakująco mało. Dzieje się tak dlatego, że ich wykonanie wymagałoby przeprowadzenia równorzędnych badań terenowych zarówno w kulturze obcej, jak i własnej. Standardowa sytuacja polega jednak na tym, że w odniesieniu do własnego kontekstu kulturowego bazuje się na danych nieformalnych, intuicyjnych bądź pochodzących z innych źródeł. Ten przypadek dobrze ilustrują prace Margaret

---

<sup>45</sup> M. Douglas, A. Wildavsky, *Risk and Culture*, Berkeley 1982.

<sup>46</sup> D. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account*, Englewood Cliffs 1968.

<sup>47</sup> G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, dz. cyt., s. 149

<sup>48</sup> Tamże.

Mead. Zajmę się nimi w dalszych partiach tego rozdziału. Możliwa jest również sytuacja odwrotna, gdy badacz z nurtu *anthropology at home* nie decyduje się na konsekwentne wykorzystanie danych pochodzących z obcych kręgów kulturowych. Tak stało się w przypadku serii publikacji Johna i Beatrice Whitingów, poświęconych międzykulturowemu ujęciu kwestii wychowania dzieci<sup>49</sup>. Wyjściowo bazowali oni na materiałach pochodzących z odmiennych kultur, jednak wątek defamiliaryzacji został ostatecznie stłumiony, a jego potencjał krytyczny i porównawczy uległ marginalizacji.

Krytyka poprzez międzykulturowe zestawienie – modelowo – pociąga za sobą szczegółowy opis etnograficzny obcych kultur jako krytyczne i porównawcze przedsięwzięcie względem podobnych badań w nurcie *anthropology at home*. Efekt wyobcowania czy udziwnienia nie jest tutaj celem samym w sobie, służy raczej dialektycznemu dyskursowi dotyczącemu natury swojskości i różnicy. Oczywiście, bardzo trwałą fantazją w tym względzie była figura badacza Trobriandczyków, Bororo lub Ndembu, który wróciwszy z terenu do Stanów Zjednoczonych, przywoził ze sobą krytyczny potencjał wobec własnej kultury, zbudowany z pozycji radykalnie innego. Odkąd jednak ci inni także stają się wykształconymi antropologami, taka fantazja stała się niedorzecznością. Najlepsze, co można w takiej sytuacji zrobić, to odnaleźć krytykę Zachodu w „światach życia” ludzi innych kulturowo. Tym tropem poszła choćby Keith Basso w swoim *Portraits of „The Whiteman”*<sup>50</sup>, ukazując wizerunki białego człowieka wypracowane w ramach modeli poznawczych i ewaluacyjnych zachodnich Apaczów.

Wczesnym, a jednocześnie bardzo typowym przykładem defamiliaryzacji drugiego typu jest esej Marcela Maussa *Szkic o darze*<sup>51</sup>. Autor wykorzystał w nim wątki międzykulturowego porównania (przykłady z Indii, Bliskiego Wschodu, Ameryki) służące jako baza do zakwestionowania pewnych wymiarów współczesnego mu społeczeństwa francuskiego. By osiągnąć ten cel, posiłkował się danymi etnograficznymi zebranymi przez innych i własnej wiedzy o swoim społeczeństwie. Dodam, że przywołany tekst opiera się na założeniu o pierwotnej jedności pewnych aspektów kultury, różnicujących się dopiero

---

<sup>49</sup> Patrz: B.B. Whiting, J.W.M. Whiting, *Children of Six Cultures: A Psycho-Cultural Analysis*, Cambridge 1975; J.M.W. Whiting, *Becoming a Kwoma: Teaching and Learning in New Guinea Tribe*, New Haven 1941; B.B. Whiting, *Six Cultures: Studies of Child Rearing*, New York 1963. Tytułowe „sześć kultur” było nazwą serii wydawniczej, której redaktorem była właśnie Beatrice B. Whiting (oficjalna nazwa serii to „Six Cultures. Studies of Child Rearing Series”). W kolejnych tomach zajmowano się kwestiami wychowania w społecznościach lokalnych Kenii, Indii, Meksyku, Filipin, Okinawy. Co ciekawe, każdy z tych tomów pisany był przez inną małżeńską spółkę autorów.

<sup>50</sup> K. Basso, *Portraits of „The Whiteman”: Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache*, New York 1979.

<sup>51</sup> M. Mauss, *Szkic o darze*. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych, przeł. K. Pomian, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973.

w społeczeństwach o charakterze nowoczesnym. Bardziej współczesnym *exemplum* defamiliaryzacji drugiego typu – wskazanym przez Marcusa i Fischera – jest praca *Celebrations of Death* Richarda Huntingtona i Petera Metcalfa<sup>52</sup>. Znajduje się w niej rozdział poświęcony amerykańskim obyczajom związanym ze śmiercią, który stał się punktem wyjścia do krytyki stylu życia klasy średniej. Fischer i Marcus uzmysławiają jednak, że ani *Dar*, ani *Celebrations of Death* nie są zadowalającymi przykładami tego rodzaju krytyki, zabrakło w nich bowiem wyraźnie krytycznych odniesień do swojskiego kontekstu kulturowego.

Najbardziej wpływowe prace, realizujące model międzykulturowego zestawienia, publikowała w czasie swojej długiej kariery akademickiej Margaret Mead. Znaczący jest przy tym fakt, że antropolożka ta świadomie podjęła się roli publicznego krytyka amerykańskiego społeczeństwa i jego kultury: jako naukowy ekspert, bazujący na własnych badaniach terenowych, dostarczała i legitymizowała alternatywne sposoby życia czytelnikom książek, gazet, słuchaczom radia, wreszcie telewizjom. Już *Dojrzewanie na Samoa*<sup>53</sup> spełnia kryteria krytyki, Mead wyposażyła bowiem tę książkę w jednoznaczne przesłanie dydaktyczne, prezentując Amerykanom poruszającą lekcję na temat dojrzewania. Nie bez znaczenia jest fakt, że dwa ostatnie rozdziały tej bestsellerowej po opublikowaniu pracy – „Nasze problemy wychowawcze w świetle kontrastów wykrytych na Samoa” i „Wychowanie do wyboru” – autorka dołączyła na wyraźne prośby jej wydawcy<sup>54</sup>. Poza tą wartością krytyczną Franz Boas, nauczyciel Mead, cenił w niej najbardziej głos opozycyjny wobec rasistowskiej myśli społecznej – wyrażający się w zademonstrowaniu plastycznego oblicza ludzkiej natury. Widoczna w niej jest ponadto największa siła krytyki etnograficznej, czyli skupienie się na detalu, uwzględnienie kontekstów (kulturowego, społecznego, historycznego, ekonomicznego, politycznego) oraz uznanie istnienia nieusuwalnej wieloznaczności.

Kolejnym przykładem wskazanym przez Marcusa i Fischera jest książka *The Human Circle* Colina Turnbulla z 1984 roku<sup>55</sup>. Właściwie nie jest ona znana

---

<sup>52</sup> R. Huntington, P. Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, New York 1979.

<sup>53</sup> M. Mead, *Dojrzewanie na Samoa*. Psychologiczne studium młodzieży w społeczeństwie pierwotnym napisane na użytek cywilizacji zachodniej, w: M. Mead, *Trzy studia*, t. 1–2, przeł. E. Życieńska, Warszawa 1986.

<sup>54</sup> Harper, czołowa oficyna tamtego czasu, do której Mead najpierw zaniósła książkę, nie włączyła jej do swoich planów wydawniczych. Drugi wydawca, rozpoczynający dopiero działalność na rynku księgarskim, William Morrow, zrobił to pod warunkiem dopisania rozdziałów odnoszących się do „rozhułkanej i zbuntowanej” młodzieży amerykańskiej (M. Pollard, *Margaret Mead. Jak dzięki antropologii ludzie należący do różnych kultur zaczęli lepiej rozumieć się wzajemnie*, przeł. G. Godlewski, Warszawa 1992, s. 19; E. Głazewska, *Płeć i antropologia. Kulturowa koncepcja płci w ujęciu Margaret Mead*, Toruń 2005, s. 60).

<sup>55</sup> C.M. Turnbull, *The Human Cycle*, London 1984.

w Polsce, choć sam Turnbull to postać rozpoznawalna, przede wszystkim jako autor prac *Ikowie, ludzie gór* (do której jeszcze w tym rozdziale – z istotnych powodów – powrócę) oraz *Leśni ludzie*. Przywołana publikacja stanowi rodzaj intelektualnego testamentu badacza, który w eseistycznej formie postanowił podsumować wszystkie swoje wcześniejsze badania. Czytelna teza pracy mówi o olbrzymiej różnorodności pomysłów na życie, jakie kodyfikują poszczególne kultury, a jej zamysł opiera się na odtworzeniu poszczególnych etapów ludzkiej egzystencji. Mamy zatem kolejno (cytuję tytuły rozdziałów): Dzieciństwo: sztuka stawania się, Dorastanie: sztuka przemiany, Młodość: sztuka myślenia, Dorosłość: sztuka działania oraz Starość: sztukę bycia. Każdy z tych etapów jest przez Turnbulla ilustrowany przykładami pochodzącymi od zairskich Mbuti, tybetańskich buddystów czy tradycyjnych Hindu, a ich kontrapunktem jest jego własna biografia, której elementy (urodzona w Irlandii matka, niemieckie niańki, studia w Oksfordzie, praca w Stanach Zjedoczonych) zostały uogólnione do znaków kultury zachodniej jako takiej.

Charakterystyczny urywek z *The Human Cycle* brzmi:

Dziecko Mbuti staje się czymś całkowicie odmiennym od tego, czym ja się stałem. Wszystkie jego możliwości były odkrywane i rozwijane aż do granic: nie tylko granic ciała, ale także zmysłów takich, jak wzrok, węch, dotyk i słuch, które kształcono jako narzędzia nauki i komunikacji. Mój fizyczny rozwój był natomiast mierzony liczbą cali, o które rosłem każdego roku, liczbą funtów wagi ciała i rozmiarem butów<sup>56</sup>.

Próby defamiliaryzacyjne są tutaj stale obecne i do nich sprowadza się w praktyce zarówno strategia autorska, jak i wrażenie czytelnicze. Należy przy tym zauważyć, że książka przynosi pesymistyczne spojrzenie na zachodnią kulturę, która w zestawieniu z innymi systemami kulturowymi okazywała się pełna ograniczeń, niedostatków i niekonsekwencji.

Zdając sobie sprawę z różnej intensywności i jakości defamiliaryzacji stosowanej przez antropologów, Marcus i Fischer postanowili dodatkowo wyodrębnić jeszcze słabe i silne wersje obu jej wariantów. „Tym, co odróżnia wersje słabsze od silniejszych, jest ich poziom radzenia sobie z metodologiczną lub założoną naiwnością, związaną z badaniami o charakterze porównawczym, międzykulturowym”<sup>57</sup>. Istnieją dwa modele odwoływania się do owej metodologicznej naiwności. W pierwszym z nich antropolog jako krytyk swojej kultury przyjmuje wobec niej rolę obcego, zewnętrznego obserwatora. Odnosi się zatem do rzeczywistości, której programowo nie rozpoznaje, ignorując przy okazji to, co antropologia zdołała już na konkretny temat ustalić. Drugim modelem

---

<sup>56</sup> Tamże, s. 73.

<sup>57</sup> G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, dz. cyt., s. 139.

jest ponownie antropolog-krytyk swojej kultury, tym razem jednak odwołujący się do swojego autorytetu eksperta, badacza specjalizującego się w wiedzy na temat jakiejś innej kultury. Obie postawy łączy konieczny wątek autorefleksji. Istotne jest także zaznaczenie, że wersja słaba i silna nie oznaczają wersji lepszej i gorszej (jakkolwiek autorzy *Anthropology as Cultural Critique* opowiadają się za rozwijaniem wersji silnej).

Silna wersja defamiliaryzacji poprzez krytykę epistemologiczną może przyjmować dwie formy: (1) krytyki ideologii albo demistyfikacji modeli myślenia; (2) odsłonięcia i reorganizacji w odniesieniu do nawyków kulturowych, jak i konwencjonalnych sposobów ich reprezentowania w humanistyce i naukach społecznych. Pierwsza forma doskonale może się realizować poprzez krytykę myślenia i praktyk profesjonalnych służb socjalnych (lekarze, psychiatrzy, pracownicy opieki społecznej, policja), które często postrzegają osobę w kategoriach klienta, pacjenta, podejrzanego albo ofiary. Druga formuła z kolei obecna jest w pracach przywoływanych już wyżej antropologów, takich jak Sahlins, Geertz i Schneider. Przy czym – jak zaznaczają Fischer i Marcus – głównym przedmiotem wszelkiej formy krytyki kulturowej winny być nie tylko standardowe tematy antropologii w postaci pokrewieństwa, migrantów, mniejszości etnicznych, publicznych rytuałów, kultów religijnych bądź społeczności alternatywnych. Krytycy kulturowi mają za zadanie zająć się także formami kultury masowej i popularnej, także mainstreamowym życiem klasy średniej, a szerzej: stratyfikacją, hegemonią kulturową, modelami percepcji i kulturami profesjonalistów. Pojawiają się w tym kontekście nazwiska oraz tytuły prac i czasopism (niekonieczne tutaj do powtórzenia), ale jako pionierów w badaniach tego typu zagadnień jednoznacznie wskazuje się Culture Studies Group z Birmingham<sup>58</sup>.

Silna wersja defamiliaryzacji poprzez międzykulturowe zestawienie opisana została znacznie mniej obszernie niż poprzednia. Marcus i Fischer uczulają w jej ramach na liczne eksperymenty teoretyczne, analityczne, retoryczne i opisowe, które pojawiają się w polu antropologii i w ramach dziedzin pokrewnych. Ważne są tutaj doświadczenia terenowe i ich ujmowanie w postaci tekstu, liczą się również tożsamości samych badaczy, rozpatrywane w wymiarze etnicznym, genderowym, regionalnym itp. Wyjaśniając brak konkretnych przykładów w tej partii swoich ustaleń, autorzy *Anthropology as Cultural Critique* odsyłają do specjalnego załącznika książki. Ta jej część – zatytułowana „Appendix: Work in Progress” – prezentuje ich własne, trwające wówczas badania terenowe. Marcus relacjonuje w tej części projekt skupiony na studiach tak zwanych dynastii biznesowych. Zainspirowany pracami dotyczącymi arystokracji we współczesnym polinezyjskim królestwie Tonga, postanowił przyjrzeć się przez jej pryzmat czteropokoleniowych dynastii w Galveston w stanie Teksas. Zastosowanie

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 153.

perspektywy międzykulturowego zestawienia pozwoliło mu w odnowiony sposób spojrzeć na życie amerykańskich rodzin, a szerzej – na życie klasy średniej. Strategia defamiliaryzacji stała się tym samym rodzajem porównawczej sondy, wzajemnego komentarza i narzędzia krytyki w odniesieniu do kulturowo odmiennych ekspresji autorytetu, tradycji i bogactwa w ramach rodziny<sup>59</sup>. Fischer z kolei zaprezentował swoje badania nad etnicznością pojmowaną w kategoriach tekstu i modelu. Jego uwaga zogniskowała się na autobiograficznych powieściach, dotąd w studiach nad etnicznością raczej pomijanych. By zadośćuczynić wymogom defamiliaryzacji, zestawiał ze sobą pięć autobiograficznych tekstów (etniczności armeńsko-amerykańska, chińsko-amerykańska, afroamerykańska, meksyko-amerykańska oraz tubylczoamerykańska) i pozwolił im przemawiać w swoim własnym imieniu, autorski głos marginalizując do minimum. Polifoniczność nie uległa dzięki temu dominacji autorytetu profesjonalnej retoryki<sup>60</sup>.

W podsumowaniu swoich ustaleń Fischer i Marcus przyznają, że nie zawsze najbardziej liczą się postulowane przez nich walory krytyczne, zawarte w obu strategiach defamiliaryzacji. Czasem dla czytelnika istotniejsze są inne elementy, takie jak na przykład satyra. Za najbardziej znany tekst tego rodzaju uznają *Rytuły cielesne wśród Nacirema* Minera. Artykuł ten, w ich opinii, należy postrzegać jako zastosowanie jeszcze innego „chwytu”, a mianowicie „defamiliaryzacji poprzez śmiech”<sup>61</sup>. Obaj badacze sugerują przy tym, że istnieje osobny gatunek pisanie o ideach, instytucjach i obyczajach własnego społeczeństwa, wykorzystujący trick ukazywania ich jako plemiennego albo obcego społeczeństwa. Do nurtu tego zaliczają książkę Maclvera J. Weatherforda *Tribes on the Hill* (poświęconą amerykańskiemu Kongresowi)<sup>62</sup> oraz pracę Brunona Latoura i Steve’a Woolgara *Laboratory Life* (zogniskowaną na wyjaśnianiu pewnych antropologicznych metafor)<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> G.E. Marcus, *Law in the development of dynastic families among American business elites: The domestication of capital and the capitalization of family*, „Law&Society Review” 1980, no 14 oraz tegoż, *The fiduciary role in American family dynasties and their institutional legacy: From the law of trust to trust in the Establishment*, w: *Elites: Ethnographic Issues*, ed. G.E. Marcus, Albuquerque 1983.

<sup>60</sup> M.M.J. Fischer, *Ethnicity and post-modern arts of memory*, w: *Writing Culture...*

<sup>61</sup> G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique...*, s. 140.

<sup>62</sup> M.J. Weatherford, *Tribes on the Hill*, New York 1981.

<sup>63</sup> B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills 1979.

## Rozdział 4

### **Ironiczne warianty defamiliaryzacji**

Sformułowane przez Marcusa i Fischera stwierdzenia dotyczące defamiliaryzacji na gruncie antropologicznych praktyk pisarskich i myślowych – oraz związane z nimi typologie – można potraktować jako nowe, interesujące narzędzie analityczne. Perspektywa oparta na tych ustaleniach pozwala na wyodrębnienie korpusu tekstów i autorów, którzy starali się wykroczyć poza standardowe techniki analizy. W rezultacie powstawały teksty mające odświeżyć spojrzenie na różnorodność kulturową zarówno wśród czytelników, jak i wśród samych badaczy. Defamiliaryzacja uzyskała dzięki temu charakter na tyle interesującego tropu interpretacyjnego, że chciałbym w dalszej części tego rozdziału przetestować jej możliwości w odniesieniu do innych jeszcze przedsięwzięć antropologicznych, nieuwzględnionych w *Anthropology as Cultural Critique*.

Łatwo zauważyć, że generalna zasada defamiliaryzacji nie wyczerpuje swoich znaczeń ani w obszarze tekstów *stricte* antropologicznych, ani działań o charakterze artystycznym. Interesujące i ożywcze *pendant* dla nich stanowi bowiem pewien element myślenia neopragmatystycznego. W 1989 roku Richard Rorty dokonał szczególnego podziału autorów-badaczy na dwie odrębne grupy: metafizyków i ironistki. Metafizycy to osoby używające „gotowego”, rutynowego języka do opisu ważnych spraw, przywiązane do normy zdrowego rozsądku, zawierające już istniejącym, starym, „sprawdzonym” słowom, terminom i perspektywom. Jako osoby ceniące porządek dzielą zasoby bibliotek na osobne dyscypliny, przypisując im odrębne wymiary rzeczywistości i starannie odróżniając od siebie poetów, filozofów oraz naukowców. Do drugiej grupy z kolei Rorty zaliczył tych wszystkich, którzy podzielają świadomość, że „poprzez nowy opis sprawić można, iż każda rzecz będzie wyglądać dobrze lub źle”, którzy najwyżej cenią „pisma wszystkich ludzi posiadających dar poetycki, wszystkich oryginalnych umysłów posiadających talent do opisywania rzeczy na nowo”<sup>64</sup>. Ironiści/ironistki (nie zawsze rodzaj gramatyczny jest jasny), inaczej niż meta-

---

<sup>64</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 1996, s. 111.

fizycy, nie dzielą biblioteki według dyscyplin, ale według stopnia innowacyjności języka, umiejętności oryginalnego obrazowania. Te cechy przypisywane ironistkom stawiają je w pobliżu rozpoznanego przez Szkłowskiego chwytu uniezwyklenia. Rosyjski formalista zanotował w swoich wspomnieniach ważką uwagę: „Przede wszystkim pragnęliśmy zobaczyć nową istotę życia. Zobaczyć to, co niezwykle, w tym, co zwyczajne, a nie zamieniać tego, co zwyczajne, na coś wymyślonego”<sup>65</sup>. Co więcej, Rorty wyraźnie zaznacza, że postawa ironiczna jest nominalistyczna i historycystyczna, osadzając ustalenia rosyjskiego formalisty w dodatkowym kontekście: „*Writing Culture* było pracą nominalistyczną”, zauważył skądinąd Paul Rabinow<sup>66</sup>.

Pogłębiona charakterystyka ironistek wypunktowuje ich trzy kluczowe cechy: (1) stałe wątpliwości dotyczące własnych, aktualnych przekonań, wywoływane faktem, że poznało się także inne interesujące przekonania („słowniki finalne”); (2) świadomość tego, że własne, aktualne przekonania nie są w stanie tych wątpliwości rozproszyć; (3) przyjęcie, iż własne, aktualne przekonania nie są bliższe rzeczywistości niż przekonania inne, co ostatecznie prowadzi do tego, że „wygrywa się nowe przeciwko staremu”<sup>67</sup>. Rorty podkreśla dodatkowo, że w rozpraszaniu wątpliwości i wychodzeniu poza gorset własnych przekonań bardzo pomocne okazuje się „poszerzanie kręgu znajomości (...) z obcymi ludźmi (...) z obcymi rodzinami (...) obcymi społecznościami”<sup>68</sup>. Jakkolwiek nie było intencją filozofa korespondowanie z ideą defamiliaryzacji, to łączność taką wskazać jest łatwo. Rorty’owskim ironistkom idzie wszak przede wszystkim o to, by znajdować możliwości nowego opisu rzeczywistości. Priorytet rosyjskiego formalisty i amerykańskiego neopragmatysty jest zatem ten sam.

Warto w tym kontekście zauważyć podobną ideę sformułowaną w ramach historiografii na początku lat 70. XX wieku. Zakończenie *Kultury i społeczeństwa w renesansowych Włoszech* Petera Burke’a zawiera bowiem interesującą propozycję:

Ożywczym ćwiczeniem intelektualnym (a może nawet czymś więcej) byłoby wyobrazić sobie, w jaki sposób mógłby pisać o Odrodzeniu Max Weber (kładłby on nacisk na zeświecczenie, wyrachowanie i abstrakcyjność); jak zrobiłby to Émil Durkheim (podkreślający rolę podziału pracy i jej wpływ na wyobrażenia zbiorowe). Ciekawe, jak pisałby Norbert Elias (widzący Odrodzenie jako część całego procesu cywilizacyjnego), a jak Erving Hoffman (koncentrujący się na problemach wyrażania własnego ja); jak Pierre Bourdieu (skupiający uwagę na strategiach ‘symbolicz-

---

<sup>65</sup> W.B. Szkłowski, *Ze wspomnień*, przeł. A. Galis, Warszawa 1965, s. 139.

<sup>66</sup> P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham–London 2008, s. 26.

<sup>67</sup> R. Rorty, dz. cyt., s. 108.

<sup>68</sup> Tamże, s. 117.

nej dominacji’), a jak Clifford Geertz (rozważający związki pomiędzy uporządkowaniem a znaczeniem)<sup>69</sup>.

Historyk – którego książka stała się szybko kanonicznym tekstem na temat włoskiego renesansu i nowych form interpretacji przeszłości – zupełnie otwarcie postuluje w tych słowach wartość odmiennych ujęć tej samej rzeczywistości. Każde z nich może bowiem przynieść nie tylko nowe dane, ale także dokonać transformacji perspektywy poznawczej. O ile jednak Burke fantazjuje w granicach nauki, a jego ewentualna defamiliaryzacja zamyka się w kręgu różnych porządków paradygmatycznych humanistyki, o tyle w antropologii pole uniezwyklenia jest znacznie szersze – dotyczy bowiem różnych porządków kulturowych.

Defamiliaryzacja jako narzędzie sztuki, filozofii, polityki czy prawa zajmuje mnie tutaj jednak głównie jako tło; celem tego rozdziału jest wszak pytanie o obecność i znaczenie tej strategii w ramach antropologii. Nie mam wątpliwości, że jednym z najlepszych i najszerzej znanych zastosowań defamiliaryzacji w tej dyscyplinie jest krótki artykuł amerykańskiego antropologa Ralpha Lintona. Tekst zatytułowany „100% American” po raz pierwszy ukazał się w pracy Lintona *The Study of Man* w 1936 roku<sup>70</sup>. Był to niewielki fragment wpływowego (i jednego z pierwszych) podręcznika do antropologii kulturowej. Stał się jednak na tyle popularny, że już w rok później – w bardziej rozbudowanej i ironicznej wersji – zamieszczono go na łamach „American Mercury”. Utworzony w 1924 roku magazyn publikował teksty wybitnych pisarzy (William Faulkner, Scott Fitzgerald) i słynął z krytycznej, a często kontrowersyjnej postawy wobec zjawisk artystycznych i społecznych. Oto wersja z „American Mercury”:

#### Stuprocentowy Amerykanin

Nie powinniśmy mieć żadnych wątpliwości co do przeciętnej amerykańskiej amerykańskości ani potrzeby zachowania tego dziedzictwa za wszelką cenę. Niestety, niektóre podstępne obce idee utorowały sobie drogę do wnętrza tej cywilizacji. Zupełnie nieoczekiwanie można spotkać patriotę ubranego w piżamę, strój wywodzący się z Indii Wschodnich, leżącego w łóżku zbudowanym według wzoru, który ukształtowano w Persji bądź Azji Mniejszej. Patriotą ten po same uszy owinięty jest w nie-amerykańskie materiały: bawełnę, pierwotnie udomowioną w Indiach; len, udomowiony na Bliskim Wschodzie; wełnę uzyskiwaną od zwierząt z Azji Mniejszej; i jedwab, którego zastosowanie odkryli Chińczycy. Wszystkie te materiały zostały przekształcone w ubrania metodami wynalezionymi w południowo-wschodniej Azji. Jeśli jest zimno, nasz patriota może spać pod puchową kołdrą wymyśloną w Skandynawii.

---

<sup>69</sup> P. Burke, *Kultura i społeczeństwo w renesansowych Włoszech*, przeł. W.K. Siewierski, Warszawa 1991, s. 217.

<sup>70</sup> R. Linton, *The Study of Man*, New York 1936, s. 326–327.

Po przebudzeniu, rzuca on okiem na zegar, wynalazek średniowiecznej Europy, używając jakiegoś łacińskiego słowa w jego skróconej formie, po czym wstaje w pośpiechu i idzie do łazienki. Tam – jeśli ma czas, by o tym pomyśleć – musi poczuć obecność wielkiej amerykańskiej instytucji: dobiegną go opowieści o jakości i rozpowszechnieniu zagranicznych instalacji wodno-kanalizacyjnych, dowie się też, że w żadnym innym kraju przeciętny człowiek nie myje się w otoczeniu takiego przepychu. Podstępne obce wpływy dopadną go jednak nawet w tym miejscu. Szkło zostało wynalezione przez starożytnych Egipcjan, użycie glazurowanych płytek na podłodze i ścianach wymyślono na Bliskim Wschodzie, porcelanę w Chinach, a sztukę emaliowania metalu wypracowali śródziemnomorscy rzemieślnicy w epoce brązu. Nawet jego kabina prysznicowa i toaleta są tylko nieznacznie zmodyfikowanymi kopiami rzymskich oryginałów. Jedynym amerykańskim wkładem jest grzejnik parowy, dzięki któremu nasz patriota znajduje miejsce na bardzo krótki odpoczynek.

W łazience Amerykanin myje się mydłem wymyślonym przez starożytnych Galów. Potem czyści zęby, stosując wywrotową europejską praktykę, która podbiła Amerykę nie wcześniej niż w końcu XIX wieku. Następnie się goli, w masochistycznym rytuale wynalezionym po raz pierwszy przez rozpalonych kapłanów starożytnego Egiptu i Sumeru. Proces ten jest jednak dzisiaj mniej dotkliwą pokutą, gdyż żyłkę wykonuje się ze stali, stopu żelazowo-węglowego odkrytego jednocześnie w Indiach i Turkiestanie. Na koniec, nasz patriota wyciera się w pochodzący z Turcji ręcznik.

Wracając do sypialni, nieświadoma ofiara nie-amerykańskich praktyk, zbiera swoje rzeczy z krzesła, wymyślonego na Bliskim Wschodzie, i zaczyna się ubierać. Zakłada przylegające do ciała ubranie, którego kształt pochodzi od skórzanych strojów dawnych koczowników z azjatyckich stepów i zapina je na guziki, których prototypy pojawiły się w Europie pod koniec epoki kamiennej. Ubranie to jest dostosowane do pracy na wolnym powietrzu w zimnym klimacie, ale jest nieodpowiednie do warunków amerykańskiego lata, rozgrzanych domów i wewnątrz wagonów kolejowych. Niestety, obce idee i obyczaje uczyniły nieszczęsnego człowieka swoim niewolnikiem, czego nie zmieni nawet oznajmienie mu, że autentyczne amerykańskie ubranie składa się z przepaski i mokasynów, które są dalece bardziej komfortowe. Potem zakłada na nogi sztywne ochraniacze wykonane ze skóry wygarbowanej w procesie wynalezionym w starożytnym Egipcie, a skrojonej według wzoru pochodzącego z antycznej Grecji i wykończonej na wysoki połysk, także według greckiego pomysłu. Na koniec, nerwowo zawiązuje wokół szyi kawałek materiału w jasnym kolorze, który jest pozostałością szali zakładanych na ramiona przez siedemnastowiecznych Chorwatów. Sprawdza swój wygląd w lustrze, będącym starym śródziemnomorskim wynalazkiem, po czym schodzi na dół na śniadanie.

Tutaj oczekuje na niego cały szereg nowych, obcych rzeczy. Picie i jedzenie ustawiono przed nim w glinianych naczyniach, których właściwa nazwa – porcelana (w oryg. – *china*) – precyzyjnie wskazuje na ich pochodzenie. Jego widelec jest średniowiecznym włoskim wynalazkiem, a jego łyżka kopią włoskiego oryginału. Zwykle rozpoczyna posiłek od kawy, abisyńskiej rośliny odkrytej przez Arabów. Amerykanin chce w ten sposób odpędzić poranny efekt nadużycia napojów poddanych fermentacji, wynalezioną na Bliskim Wschodzie albo destylacji, wymyśloną przez alchemików średniowiecznej Europy. Aby arabska kawa zaczęła działać, prawdo-

podobnie doda do niej cukru, odkrytego w Indiach; rozrzedzi ją ponadto śmietaną, w wypadku której zarówno udomowienie bydła, jak i technika uzyskiwania mleka zostały stworzone w Azji Mniejszej.

Jeśli nasz patriota jest zwolennikiem tradycyjnego, tak zwanego amerykańskiego śniadania, jego kawie będzie towarzyszyć pomarańcza, udomowiona w rejonie Śródziemnomorza, a do tego melon udomowiony w Persji albo grapefruit udomowiony w Azji Mniejszej. Potem sięgnie po miskę płatków, uzyskanych z nasion udomowionych na Bliskim Wschodzie, a przygotowanych metodami także pochodzącymi stamtąd. Następnie przejdzie do gofrów, skandynawskiego wynalazku, do których doda dużą ilość masła, które pierwotnie było bliskowschodnim kosmetykiem. Jako dodatek będzie miał jajko pochodzące od ptaka udomowionego w południowo-wschodniej Azji albo paski mięsa ze zwierzęcia udomowionego w tym samym regionie, które zostało posolone i uwędzone w procesie wymyślonym w północnej Europie.

Skończywszy śniadanie, nasz patriota założy na głowę specjalnie uformowany kawałek filcu, wynaleziony przez koczowników ze wschodniej Azji, a jeśli zanoszą się na deszcz, nałoży buty z gumy, odkrytej przez starożytnych Meksykanów i weźmie parasol, wynaleziony w Indiach. Potem pobiegnie na pociąg, będący angielskim wynalazkiem. Na stacji zatrzyma się na moment, żeby kupić gazetę, płacąc za nią monetami wynalezionymi w starożytnej Lidii. Będąc już w pociągu, zasiądzie do palenia papierosów wymyślonych w Meksyku albo cygar wymyślonych w Brazylii. Tymczasem będzie czytał wiadomości dnia, wydrukowane znakami wymyślonymi przez starożytnych Semitów, w procesie wynalezionym w Niemczech, na materiale wynalezionym w Chinach. Po przejrzeniu najnowszych redakcyjnych doniesień wskazujących naszym instytucjom na postępującą akceptację obcych idei, podziękuję hebrajskiemu Bogu w jakimś indo-europejskim języku za to, że jest stuprocentowym (dziesiątą część został wynaleziony przez Greków) Amerykaninem (nazwa pochodzi od włoskiego geografa Amerigo Vespucci'ego)<sup>71</sup>.

Należy dodać, że Lintonowska satyra na „stuprocentowego Amerykanina” także w kolejnych dekadach była przedrukowywana. W symbolicznym sposób pojawiła się w reaktywowanym „American Mercury”, które to pismo, po niemal 30 latach nieobecności na rynku, powróciło w wersji on-line. Cytowany tekst zamieszczono w numerze z lipca tego roku, a redaktor konstatował, że Linton pokazuje w nim „irracjonalność etnocentryzmu”. „100% American” zamieszczono także w antologii *The American Studies Anthology*. W odredaktorskim komentarzu stwierdzono, że Linton z powodzeniem zastosował strategię „stuprocentowego amerykańizmu, sloganu, wokół którego budowało swoją siłę w okresie międzywojennym wiele antyimigranckich, antyrobotniczych, antykatolickich, antysemitycznych, izolacjonistycznych i nawołujących do supremacji białego człowieka grup”<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Tenże, *100% American*, „American Mercury” 1937, no 40, s. 427–429.

<sup>72</sup> *The American Studies Anthology*, ed. R.P. Horwitz, Oxford 2004, s. 175. Warto dodać, że spojrzenie Lintona miało swój interesujący odpowiednik także w Polsce. W zbliżony, krytyczno-

W tej samej antologii obok tekstu Lintona umieszczono fragmenty artykułu innego amerykańskiego antropologa Horace'a Minera. To *Rytuły cielesne wśród Nacirema*, pierwotnie opublikowane w „American Anthropologist” w 1956 roku<sup>73</sup>. Jakkolwiek Miner opublikował kilka prac dotyczących kultur rolniczych i afrykanistyki, to w potocznej świadomości i w pamięci dyscypliny zapisał się przede wszystkim jako autor tego krótkiego artykułu. Jego tekst jest najczęściej zamawianą kopią artykułu zamieszczonego na łamach „American Anthropologist”! Przedrukowywany był w licznych podręcznikach dla studentów antropologii, figuruje na przykład jako tekst otwierający *Applying Cultural Anthropology* pod redakcją Aarona Podolefsky'ego i Petera J. Browna<sup>74</sup>, fragmenty znajdują się ponadto w podręczniku Barbary D. Miller<sup>75</sup>. Ironiczna praktyka defamularyzacyjna Minera zasiliła wiele antologii antropologicznych, kulturoznawczych i socjologicznych w wielu krajach (także w Polsce), umieszczono ją nawet w antologii literackiej *The Bedford Reader*, powszechnie używanej jako pomoc dydaktyczna na uniwersyteckich kursach literackich w Stanach Zjednoczonych. Wyjątkowy jest fakt, że pochodzące z tego tekstu określenie „Nacirema” zaczęło ostatecznie wieść swój niezależny już od autora żywot<sup>76</sup>.

---

-ironiczny, sposób na kwestie „czystości” i „stuprocentowości” zapatrywał się bowiem futurysta Bruno Jasiński, czemu dał wyraz w wierszu „Dekret” opublikowanym we Lwowie w 1928 roku:

Siadł przy biurku satrapa/Mózg mu troski zżre kret,/Po głowie się podrapał/I napisał dekret:/Czas przez jeden śmiały nóg sus/ Wyrugować z Polski luksus!/ Odtąd kraj nas redivivus/ Musi wstrzymać wszelki wywóz./ Sam rób wszystko, sadź i oraj,/ Reszta luksus jest od wczoraj./ Primo: każdy obcy napój/ Zaraz z handlu powyłapuj./ Czas, by wygnąć z wszelkich sfer bat/ Smak zamorskich kaw i herbat./ Gdzie zobaczysz obcy szampan,/ Wnet butelce szyjkę złam pan./ Niechaj pije każde dziecko/ polski szampan: „Ostromecko”!/ Dalej każdy obcy zapach,/ Czy na nogach, czy na łapach,/ Czy na mamie, czy na tacie/ W mig podlega konfiskacie./ Kto kupuje obcą odzież,/ Skarb własnego państwa bodzie,/ Porzuć „blues” dla swojskich kolęd –/ Wiwat suknie „made in Poland”!/ Dan w Warszawie w pierwszym roku/ Wielkiej Wojny... celnej./ Pieczęć z dołu, pieczęć z boku,/ Podpis nieczytelny./ Wstał od biurka rad satrapa,/ Rękawiczki wciągnął „Nappa”/ Klnąc zagranic dziwny wabik/ Zdjął z wieszaka czarny „Habit”/ Że zaś padał deszcz swawolnik,/ Wdział kalosze „Treugolnik”/ I do domu autem Forda/ Pomknął, myśląc z miną lorda:/ Po cóż tuczyć Zachód starczy?/ Własny przemysł nam wystarczy! (B. Jasiński, *Utworthy poetyckie*, wybór i wstęp A. Stern, Warszawa 1960, s. 191–192).

<sup>73</sup> H. Miner, *Body ritual among the Nacirema*, „American Anthropologist” 1956, vol. 58, no 3, s. 503–507.

<sup>74</sup> *Applying Cultural Anthropology. An Introductory Reader*, eds. A. Podolefsky, P.J. Brown, 5<sup>th</sup> ed., Mountain View 2001, s. 5–8.

<sup>75</sup> B.D. Miller, *Cultural Anthropology*, 2<sup>nd</sup> ed., Boston 2002, s. 4. W komentarzu do wyimków z tekstu Minera autorka podręcznika zamieściła znaczącą uwagę: „Proszę wybaczyć Minerowi, że w opisie społeczeństwa Nacirema stosuje tylko zaimki męskoosobowe; jego artykuł pochodzi sprzed pół wieku” (tamże).

<sup>76</sup> Nacirema stało się nazwą fikcyjnego kraju w jednej z role-playing game, zostało także użyte w tytule antologii z zakresu antropologii społecznej: *The Nacirema: Reading on American Culture*, eds. J.P. Spradley, M.A. Rynkiewich, Boston 1975.

Tekst rozpoczyna się od stwierdzenia: „że każdy antropolog jest tak oswojony z odmiennością, że nie są go w stanie zdziwić najbardziej nawet egzotyczne obyczaje”.

Antropolog jest tak oswojony z odmiennością zachowań różnych ludów w podobnych sytuacjach, że nie dziwią go nawet najbardziej egzotyczne zwyczaje. Gdy okazuje się, że nie wszystkie logicznie możliwe kombinacje zachowań zostały już odnalezione gdzieś na ziemi, to jest zazwyczaj skłonny przypuszczać, że muszą one występować wśród jakiegoś jeszcze nieopisanego plemienia. Założenie takie zostało wyrażone przez Murdocha (1949: 71) w odniesieniu do organizacji klanu.

W świetle powyższych stwierdzeń, wierzenia i praktyki magiczne ludu Nacirema charakteryzują się cechami tak niezwykłymi, że wydaje się pożądane opisanie ich jako przykładu najbardziej ekstremalnych praktyk, do jakich posunąć się może ludzkie zachowanie<sup>77</sup>.

W następnym akapicie pojawia się bardzo interesująca – także dla tego rozdziału – informacja o tym, że pierwszym badaczem, który zwrócił uwagę na rytuały Nacirema, był profesor Linton, a stało się to w 1936 roku. Jest to, rzecz jasna, intertekstualne nawiązanie do artykułu „100% Amerykanin”.

Dalej czytelnik dowiaduje się, że Miner poddał analizie grupę północno-amerykańską, która według legendy przybyła ze wschodu i wywodzi się od bohatera narodowego Notgihnsaw. Od tego momentu wiadomo już – a przynajmniej dzieje się tak najczęściej – że zarówno etnonim grupy, jak i imię jej herosa czytać należy wspak, a cały tekst dotyczy po prostu kultury amerykańskiej lat 50. XX wieku. Ośrodkiem praktyk rytualnych jest w niej ludzkie ciało, a zwłaszcza jego wygląd i zdrowie. Aby można było skutecznie o nie dbać, każdy dom wyposażony jest w jedną (lub nawet więcej) „kaplic”. Znajdują się w nich wmurowane w ścianę skrzynki z „czarodziejskimi preparatami” oraz „mała chrzcielnica”. Przy niej codziennie dokonuje się „obrzędowych ablucji” oraz „ryt związany z ustami”, polegający na tym, że do ust wkłada się małą wiązkę świńskich włosów z pewnym magicznym proszkiem i wykonuje serię określonych gestów. Miner opisuje dalej „świętych-ludzi-ust”, którzy – powiększając otwory powstałe na skutek psucia się zębów – egzorcyzmują zło czające się w ustach ludzi. Wspomina także o kolejnym rytuale cielesnym, praktykowanym tylko przez mężczyzn, a sprowadzającym się do skrobienia i kaleczenia skóry twarzy (dodaje, że nawiązywał już do tego „prof. Linton”). Innemu typowi rytów poddają się kobiety, które cztery razy w roku wkładają swoje głowy do piekarników, piekąc je przez około godzinę. Kolejnym ważnym ceremonialnie miejscem okazuje się *latipso*: ludzi pozbawia się tam ich ubrań, czynności fizjologiczne załatwia w obecności westalki (wydaliny te służą potem do wróżb), ciała dźga się

---

<sup>77</sup> H. Miner, Rytuały cielesne wśród Nacirema, przeł. J. Minksztym, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 31.

magicznymi igłami. Na koniec autor prezentuje medyków zwanych „słuchającymi”. Przeganiają oni złe duchy z głów mężczyzn i kobiet, przy jednoczesnym braku jakichkolwiek praktyk magicznych – wystarczy, by ludzie opowiadali im o tym, co pamiętają z własnego życia.

Istnieją rytualne posty, mające zmienić grubych ludzi w szczupłych i ceremonialne uczty, aby ze szczupłych uczynić grubych. Jeszcze inne rytę służyć mają powiększeniu kobiecych piersi, jeśli są one małe, i pomniejszeniu ich, jeśli są duże. Powszechne niezadowolenie z kształtu piersi manifestuje się w fakcie, że ich forma uznawana za idealną praktycznie nie występuje w sposób naturalny u człowieka<sup>78</sup>.

Współżycie seksualne wśród Nacirema jest tabu. Planuje się je jako specjalny akt i stosuje magiczne środki, mające zapobiec ciąży. W konsekwencji poczęcia są raczej rzadkie. Kobiety ciężarne ubierają się w ten sposób, by zamaskować swój stan, a sam poród odbywa się w ukryciu, bez udziału rodziny czy przyjaciół. Miner nie ma wątpliwości, że kultura Nacirema jest zdominowana przez magię, wyraża też zdziwienie, że mimo wynikających z niej obciążeń ludziom tym udało się przetrwać.

Nasz przegląd życia rytualnego Nacirema z pewnością ukazał, że są to ludzie zdominowani przez magię. Trudno zrozumieć, w jaki sposób udało im się przetrwać tak długo pomimo obciążeń, jakie sami na siebie nałożyli. Ale nawet tak egzotyczne zwyczaje nabierają głębokiego znaczenia, jeśli wejrzy się w nie z taką dozą zrozumienia, jaką wykazał Malinowski, kiedy pisał (1948: 7):

„Patrząc z oddali i z góry, z naszych uprzywilejowanych, bezpiecznych miejsc wewnątrz rozwiniętej cywilizacji, łatwo jest dostrzegać całą brutalność i nieadekwatność magii. Jednakże bez jej siły i przewodnictwa człowiek pierwotny nie mógłby opanować trudności praktycznych, tak jak mu się to udało, ani też wznieść się na wyższe stopnie cywilizacji”<sup>79</sup>.

Istnieje kilka znaczących różnic między tekstami Lintona a Minera. Opis ludu Nacirema jest wyraźnie dłuższy i dotyka szerszego spektrum zjawisk. Znajdziemy w nim także więcej intertekstualnych odniesień: do Lintonowskiej charakterystyki „100% Amerykanina”, o czym już wspomniałem, ale także do jak najbardziej standardowych i „poważnych” prac antropologicznych, takich jak *Social Structure* George’a P. Murdocka czy zacytowanej w charakterze cody *Magii, religii i nauki* Bronisława Malinowskiego. Poprzez ten zabieg dyscyplinarnego uwiarygodnienia Miner chciał ukazać ironię jako kolejne narzędzie antropologicznego myślenia i pisania. Jego artykuł nie miał być postrzegany wyłącznie jako anomalia, wyszukana zabawa czy kaprys naukowca. „Rytuály cielesne wśród Nacirema” świadomie i konsekwentnie oparte zostały na zasadzie „utrudnionego

---

<sup>78</sup> Tamże, s. 36.

<sup>79</sup> Tamże, s. 37.

rozumienia” i odejścia od nawykowego spojrzenia, które Szklowski rekomendował jako rudymen tarne narzędzia prawdziwej literatury.

W obu analizowanych wyżej przypadkach defamiliaryzacja polega na spojrzeniu na kulturę własną jak na kulturę obcą, dziwaczną, egzotyczną, a zasadniczym „chwytem” staje się wykorzystanie standardowej terminologii antropologicznej – magia, rytuał – do opisu tego, co swojskie i niejako samo-przez-się-zrozumiałe. Można ten rodzaj strategii tekstowej uznać za pisarski wymiar *anthropology at home*. O ile bowiem badacze terenowi działający w tym nurcie stosowali metody i narzędzia rutynowo aplikowane w badaniach paradygmatycznego „tam” do badania własnego kontekstu kulturowego, o tyle Linton i Miner postąpili podobnie w odniesieniu do retoryki i *l'écriture* swoich tekstów, pisząc je tak, jakby dotyczyły niezrozumiałych i zadziwiających obyczajów odległych ludów.

Kolejnym antropologicznym tekstem, który mieści się w zbiorze ironicznej defamiliaryzacji, jest artykuł „Szekspir w buszu” Laury Bohannan. Pierwotnie ukazał się on na łamach „Natural History” w numerze z września i października 1966 roku<sup>80</sup>. Zastosowany przez autorkę wariant praktyk defamiliaryzacyjnych polega w tym wypadku na ukazaniu reguł własnej kultury poprzez pośrednictwo reguł kultury innej – antropolog jest tutaj jedynie medium przekazu (a częściowo także jego pierwszym odbiorcą, zakłopotanym i zagubionym). Autorka rozpoczyna od wspomnienia rozmowy na temat dramatów Williama Szekspira. Jako Amerykanka zarzucono jej, że ma poważny kłopot z właściwym zrozumieniem ich treści i sensu z uwagi na ich „angielskość”. „Zaprotestowałam – relacjonuje Bohannan – bo przecież natura ludzka jest na całym świecie prawie taka sama. W każdym razie główny tok akcji i motywacje wielkich tragedii jasne są zawsze i wszędzie, chociaż pewne szczegóły obyczajowe mogą wymagać wyjaśnień, a inne sprawiać kłopoty przy tłumaczeniu”<sup>81</sup>. Sporu dotyczącego „angielskości” Szekspira i ewentualnych różnic w szczegółach obyczajowych – a również natury ludzkiej – nie udało się rozstrzygnąć. Antropolożka musiała już wyjechać na badania terenowe do Tiwów w Afryce Zachodniej. Przed wyjazdem otrzymała od swojego zaprzyjaźnionego rozmówcy egzemplarz *Hamleta* po to, by móc w spokoju go przestudiować.

Był to jej drugi pobyt badawczy wśród tego plemienia. Bohannan zakładała więc, że jest już i technicznie, i mentalnie przygotowana do pracy. Zamieszkała na wzgórzu, które było miejscem życia pewnego mądrego starego mężczyzny, przewodzącego grupie stu czterdziestu ludzi. Ani Szekspir, ani *Hamlet* nie dawali jej jednak spokoju. Chcąc przetestować swoje przekonania o uniwersalno-

---

<sup>80</sup> L. Bohannan, *Shakespeare in bush*, „Natural History” 1966, no 75, s. 28–33.

<sup>81</sup> Cyt. za: L. Bohannan, *Szekspir w buszu*, przeł. A. Guc, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1991, nr 3–4, s. 23.

ści natury ludzkiej i możliwości przekładu międzykulturowego, któregoś dnia zawitała do chaty owego mężczyzny. Wewnątrz trwała uczta, stłoczonych było wiele osób. Starzec przywitał ją serdecznie, po czym zauważył, że kobieta często „siedzi w swojej chacie i patrzy na papier”. Wyjaśniła, że papier zawiera pewną starą opowieść z jej kraju. Poproszono Bohannan o przedstawienie tej opowieści:

Zaczęłam we właściwym stylu. ‘Rzecz wydarzyła się nie wczoraj, lecz dawno temu. Pewnej nocy trzech mężczyzn trzymało straż wokół domostwa wielkiego wodza, gdy nagle spostreegli byłego wodza zbliżającego się ku nim’.

‘Dlaczego nie był on już ich wodzem?’

‘To był zmarły – wyjaśniłam – i dlatego strażnicy byli zakłopotani i przerażeni, kiedy go zobaczyli’.

‘Niemożliwe’ – zaczął jeden ze starców, przekazując fajkę sąsiadowi, który wtrącił – ‘Oczywiście to nie był zmarły wódz. To był omen wysłany przez czarownicę. Oповідаj dalej’.

Lekko zdetonowana kontynuowałam: ‘Jednym z tych trzech mężczyzn był człowiek znający się na rzeczy’ – nie zdawałam sobie sprawy z tego, że określenie takie mogło oznaczać nie tylko kogoś uczonego, mądrego, ale i czarownika. Drugi ze starców spojrział triumfująco na pierwszego. Ciągnęłam dalej. ‘Więc on odezwał się do zmarłego wodza: Powiedz nam, co musimy uczynić, ażebyś ty mógł odpocząć w swoim grobie. Jednak zmarły wódz nie odpowiedział. Zniknął i już go więcej nie widzieli. Człowiek znający się na rzeczy, który nazywał się Horacjo, powiedział, że to znak dla syna zmarłego wodza – Hamleta’.

Wywołało to powszechne potrząsanie głowami siedzących wkoło. ‘Czy zmarły wódz nie miał żyjących braci? Czy też ten syn był wodzem?’

‘Nie – odparłam – to znaczy, miał on żyjącego brata, który został wodzem, kiedy starszy brat zmarł (...). W naszym kraju syn jest następcą ojca. Młodszy brat zmarłego wodza został wielkim wodzem. Poślubił także wdowę po swoim starszym bracie zaledwie około miesiąca po pogrzebie’.

‘Dobrze zrobił’ – starzec rozpromienił się (...) – ‘Także w naszym kraju młodszy brat poślubia wdowę po starszym bracie i zostaje ojcem jego dzieci. Jeśli twój wuj poślubi twoją owdowiałą matkę i jest bratem twojego ojca, to będzie prawdziwym ojcem dla ciebie. Czy ojciec Hamleta i wuj mieli wspólną matkę?’

Ledwie zauważyłam pytanie. Byłam zbyt zmartwiona i wytrącona z równowagi, widząc, że jeden z najważniejszych elementów Hamleta wypadł z obrazu całości. Raczej niepewnie powiedziałam, że myślę, iż mieli oni tę samą matkę, ale nie jestem tego pewna, bo nie ma na to odpowiedzi w samej opowieści<sup>82</sup>.

Dalsza rozmowa nie poprawia Bohannan nastroju. Pytania Tiwów i wypowiedziane przez nich sądy podważają kluczowe elementy Szekspirowskiego tekstu. Odrzucają oni możliwość tego, by Hamlet mógł oszaleć z miłości do Ofelii,

---

<sup>82</sup> Tamże.

zarzucają mu też głupotę, dowiadując się, że nie zasięgnął rady jasnowidzów. Jeszcze większym głupcem okazuje się Poloniusz: fakt, że stojąc za kotarą i widząc zbliżającego się doń z mieczem Hamleta, nie krzyknął „To ja!”, było równoznaczne z wyrokiem śmierci. Tak bowiem dzieje się u Tiwów: szmer wywołuje wypuszczenie strzały, a może ją powstrzymać jedynie ludzki głos. Tiwowie kwestionują również to, by Ofelia mogła z rozpaczyny utopić się w rzece: sama woda nie może w ich świecie nikomu zaszkodzić. Ktoś po prostu musiał Ofelię utopić. Cały przebieg opisaney przez Bohannan rozmowy kolejno relatywizuje fundamenty zachodniej kultury: reguły pokrewieństwa, dziedziczenia, władzy, hierarchii społecznej, wiary w duchy i świat nadprzyrodzony. Zakończenie rozmowy jest jednocześnie lekcją międzykulturowej defamiliaryzacji:

Starzec uspokoił hałas i sam dolał mi piwa: ‘Dobrze opowiadasz swoją historię i my ciebie słuchamy. Ale to oczywiste, że starszyzna twojego kraju nie wyjaśniła ci prawdziwego znaczenia opowieści. Wierzymy ci, gdy mówisz, że wasze zwyczaje małżeńskie są inne, tak jak wasze ubrania czy broń. Ale ludzie wszędzie są tacy sami; stąd są czarownicy i to my, starsi, wiemy, jak czarownicy działają (...). Kiedyś musisz nam przekazać więcej opowieści z twojego kraju. My, starsi już ludzie, przełożymy ci ich prawdziwe znaczenie, więc gdy powrócisz do swojego kraju twoja starszyzna zobaczy, że nie siedziałaś w buszu, lecz wśród ludzi dużo wiedzących, którzy nauczyli cię mądrości’<sup>83</sup>.

Publikacja tekstu Bohannan w „Natural History” anonsowana była następująco: „Amerykański antropolog wyjechał na badania terenowe do Tiwów z Afryki Zachodniej, gdzie został nauczony prawdziwego znaczenia *Hamleta*”<sup>84</sup>. Ten wątek alternatywnego odczytania klasycznego dramatu Szekspira stał się powodem, dla którego artykuł Bohannan nadal jest komentowany, służąc rozmaitym celom. Wykorzystuje się go na przykład jako świetny wyraz „kognitywnej interpretacji zachodniej prozy literackiej w kontekście epistemologii innej kultury”<sup>85</sup>. Przedstawiany w charakterze „pamiętnej demonstracji wieloznaczności tekstów Szekspira” stał się ulubionym tekstem instruktorów i nauczycieli zajmujących się dziełem tego dramaturga<sup>86</sup>. Przedrukowywany jest także w podręcznikach dla studentów antropologii (np. we wspomnianym już *Applying Cultural Anthropology*<sup>87</sup>), ale też w antologiach, podręcznikach i czasopismach adresowanych do studentów literaturoznawstwa, dziennikarstwa

---

<sup>83</sup> Taż, *Szekspir w buszu...*, s. 25.

<sup>84</sup> Taż, *Shakespeare in the bush...*, s. 28.

<sup>85</sup> L. Hume, The rainbow serpent, the cross, and the fax machine: Australian Aboriginal responses to the Bible, w: *Ethnicity and the Bible*, ed. M.G. Brett, New York 1996, s. 360.

<sup>86</sup> M. Garber, *Shakespeare and Modern Culture*, New York 2008, s. xxviii.

<sup>87</sup> *Applying Cultural Anthropology...*, s. 35-40.

czy lingwistyki<sup>88</sup>. W 1997 roku trafił ponadto do *Anthropology: Annual Editions*, corocznie wydawanego zbioru najciekawszych artykułów z dyscypliny, mającego być w zamierzeniu tanią i ogólnie dostępną pomocą dydaktyczną<sup>89</sup>.

Analizując „Szekspira w buszu”, nie można pominąć szerszego kontekstu. Laura Bohannan zaznaczyła się w dziejach antropologii jako badaczka mająca za sobą doświadczenie pracy terenowej prowadzonej w latach 1951–1956 w południowo-wschodniej Nigerii, głównie wśród ludu Tiv. Rezultatem tych badań była seria publikacji, skupiająca się na systemie społecznym, regułach pokrewieństwa i formach lokalnych małżeństw. Za opublikowaną wspólnie z mężem Paulem książkę *Tiv Economy*<sup>90</sup> odebrali w 1969 roku nagrodę Herskovits Prize. W dorobku autorki znajduje się jednak jeszcze jedna, znamienita praca. W 1954 roku ukazała się książka zatytułowana *Return to Laughter* podpisana przez Eleonore Smith Bowen<sup>91</sup>. W istocie był to pseudonim Bohannan, powstały zresztą nieprzypadkowo: Eleonore było imieniem jej matki, a Smith własnym nazwiskiem panińskim. W otwierającej książkę notce odautorskiej czytamy:

Wszystkie osoby występujące w tej książce, z wyjątkiem mnie samej, są fikcyjne w pełnym znaczeniu tego słowa. Znałam typy ludzi opisane tutaj, a przedstawione wypadki są z rodzaju tych, jakie przeżyłam w Afryce. Niemniej jednak, wszystko jest fikcją. Jestem antropologiem. Opisane przeze mnie plemię istnieje naprawdę. Ta książka opowiada o mojej pracy wśród jego członków (...). Gdy piszę jako antropolog społeczny i w ramach kanonu tej dyscypliny, robię to pod innym nazwiskiem. W tym przypadku jednak pisałam po prostu jako osoba ludzka, a prawda, jaką starałam się przekazać wiąże się z oceanem zmian, jakie mnie dotknęły dzięki zanurzeniu w innym i obcym świecie<sup>92</sup>.

Powody stosowania pseudonimu i czynienia przytoczonych wyżej zastrzeżeń nie były (i nadal nie są) standardową praktyką nie tylko w ramach pisarstwa antropologicznego, Bohannan jednak sięgnęła po nie, dysponując ważkimi argumentami. *Return to Laughter* napisany został w idiomie autobiograficznym, w pierwszej osobie liczby pojedynczej, co w połowie XX wieku nie należało do kanonu i jawnie różniło się od stylu realizmu etnograficznego. Co więcej, otwarta autobiograficzność i odautorskość narracji dotyczyła problemów, o których także starano się wówczas oficjalnie nie pisać. Smith Bowen/Bohannan nie ukrywała bowiem swoich rozterek, ujawniała błędy i wpadki, w świetle których

---

<sup>88</sup> Np. „Pen America: A Journal for Writers and Readers” 2001, no 1–2.

<sup>89</sup> *Anthropology 97/98: Annual Editions*, 20<sup>th</sup> ed., ed. E. Angeloni, Guilford, Conn., 1997.

<sup>90</sup> P. Bohannan, L. Bohannan, *Tiv Economy*, Evanston 1968.

<sup>91</sup> E. Smith Bowen, *Return to Laughter*, London 1954.

<sup>92</sup> Korzystam z późniejszego o dwa lata wydania, sygnowanego jednak przez tego samego wydawcę, Readers Union Victor Gollancz: E. Smith Bowen, *Return to Laughter*, London 1956, s. 5.

terenowe przedsięwzięcie badawcze traciło wiele z nimbu obiektywnego docierania do przyczynowo zewnętrznej rzeczywistości.

Każdej nocy siadałam w swojej werandzie, przepisując do słownika poznane w ciągu dnia nowe słowa i wyrażenia, zaznaczając na szkicowej mapie trasy moich wędrówek, wprowadzając do tabel imiona spotkanych osób, które przypisywałam poszczególnym gospodarstwom domowym. Pracowałam ciężko. Materiał rósł mi w rękach. Nie czułam jednak, że robię jakikolwiek postęp – postęp skutkujący jakimś ruchem do przodu, do jakiegoś końca, bez względu na to, jak bardzo odległego<sup>93</sup>.

Po kilku dekadach tajemnica autorskiego pseudonimu była już jasna dla większości profesjonalnych czytelników. *Return to Laughter* jest książką systematycznie wznawianą, jej atrakcyjność miało zapewne wzmocnić dodanie nowego podtytułu: „An Anthropological Novel”. Przywołanie jej tutaj miało ukazać „Szekspira w buszu” w nieco innym, pełniejszym świetle. Tym bardziej, że w książce znajdziemy stwierdzenia, które każą spojrzeć w sposób jak najbardziej poważny na ten – rzekomo – humorystyczny tylko artykuł. Bohannon pisała:

Błędem jest założenie, że wiedzieć znaczy rozumieć i że rozumieć znaczy lubić (...). To właśnie znaczy tolerancja: uznawanie integralności każdego człowieka. Jak wolność słowa, wolność myśli i wolność lektury, tak akt zanurzenia w obcej kulturze wymaga woli i zdolności do myślenia poza doraźnymi konsekwencjami<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> Tamże, s. 45.

<sup>94</sup> Tamże, s. 250.

## Rozdział 5

### Dramatyczne warianty defamiliaryzacji

Historia XX-wiecznej antropologii, widziana z perspektywy praktyk defamiliaryzacyjnych, nie ogranicza się bynajmniej do wariantów ironicznych. Ich znaczącym uzupełnieniem są warianty dramatyczne, związane z uniezwykłym, polegającym na przykład (choć nie tylko) na przeniesieniu pracy antropologa na deski teatru. W tym kontekście cofnąć trzeba się do września 1988 roku, kiedy duński zespół teatralny Odin Teatret wystawił premierowe przedstawienie zatytułowane *Talabot*. Dramat skupiał się dziejach świata ostatnich czterdziestu lat, a zostały one opowiedziane z zaskakującej perspektywy: biografii szwedzkiej antropolożki Kirsten Hastrup.

Odin Teatret powstał w 1964 roku<sup>95</sup>. Założył go w Oslo włoski twórca teatralny Eugenio Barba, angażując w teatralny eksperyment grupę niedoszłych studentów tamtejszej szkoły teatralnej. Sam Barba miał za sobą studia teatralne w Polsce (przerwane), współpracę z Jerzym Grotowskim w Teatrze 13 Rzędów, a potem wędrowkę do Indii śladem źródeł sztuki scenicznej. Dzisiaj powszechnie uznawany jest za jednego z najoryginalniejszych artystów teatralnych i teoretyków teatru końca XX wieku. Od 1966 roku jego zespół funkcjonował już jako Ogólnoskandynawski Teatr Laboratorium Sztuki Aktorskiej; na swoją siedzibę obrał duńskie miasteczko Holstebro. Następnie uruchomiono na jego bazie International School of Theatre Anthropology (ISTA). To w ramach konferencji animowanej przez ową szkołę Barba spotkał się z Hastrup. Artystyczna koncepcja Barby obejmowała studia nad różnymi tradycjami teatralnymi, a także publikowanie prac naukowych i artystycznych (jako pierwszą wydano książkę Grotowskiego *W stronę teatru ubogiego*). Od początku lat 90. Barba uchodzi za tego twórcę teatralnego, który pracuje „w pobliżu” antropologii, rozumianej zarówno jako sposób myślenia, jak i jako sposób doświadczania. Za

---

<sup>95</sup> Patrz np. I. Watson, with Afterword by R. Schechner, *Towards a Third Theatre: Eugenio Barba and the Odin Teatret*, London–New York 1995; I. Watson, *Negotiating Cultures: Eugenio Barba and the Intercultural Debate*, Manchester 2002.

owocne i inspirujące działanie na przecięciu teatru i antropologii nagradzany był doktoratami *honoris causa* (m.in. Bolonia, Warszawa, Hongkong, Plymouth, Buenos Aires). Praca artystyczna polega w przypadku Odin Teatret na długotrwałych, zbiorowych próbach, ważnym elementem jest także improwizacja. Ta formuła skutkowała tym, że zespół nie wystawił wielu spektakli, praca nad każdym z nich trwała bowiem zwykle kilka lat. W ten sam sposób powstawał *Talabot*. Był to rezultat zbiorowej pracy międzynarodowego zespołu, który w latach 1988–1991 pokazano na całym świecie prawie trzysta razy.

Jak wspomina Barba, bezpośrednią inspiracją dla prac nad spektaklem stał się artykuł Hastrup zamieszczony w fachowym, naukowym czasopiśmie. Jego autorka przyznawała się, że podczas badań terenowych na Islandii została „uwiedziona” przez mężczyznę. Nie był to jednak żaden realny człowiek, ale przedstawiciel *skjulte volk*, „ukrytego ludu”, bohatera występującego w lokalnych legendach. „Urok tego artykułu polegał dla mnie na ewidentnym kontraście między naukowym wywodem a doświadczeniem uwiedzenia – wyjaśnia Barba – postrzeganego jako realne przez zmysły badaczki, a traktowanego sceptycznie przez jej intelekt”<sup>96</sup>. Napięcie i kontrast między zmysłowym, emocjonalnym „czuciem” świata a chłodnym rozumem nauki był dla dramaturga bardzo pociągający. W kontekście pytań o stan, powinności i sens antropologii, wymowne są jednak także jego kolejne spostrzeżenia: „Innym inspirującym źródłem była dla mnie sama kondycja antropolożki. Stanowiła ona przykład człowieka, który z własnej woli postanawia opuścić kraj urodzenia, by pracować wśród obcych śladem odkrywców, rewolucjonistów, lekarzy, misjonarzy i wielu ludzi teatru”<sup>97</sup>.

Barba wraz ze swoimi aktorami dotarli do Hastrup. Spotkanie z września 1987 roku przemieniło się w festiwal pytań do niej, stawianych jeszcze bez nadrzędnego celu i ogólnego zamysłu. Najważniejsze było to, że antropolożka „wspaniałomyślnie” wyraziła zgodę na stanie się bohaterką spektaklu. Początkiem systematycznych przygotowań do pracy na scenie była propozycja Barby, by Hastrup napisała sto epizodów autobiograficznych, niewykraczających jednak poza objętość jednej strony. Epizody te miały następnie stać się paliwem dla akcji scenicznej, dostarczając ponadto „werbalnej tkanki”. Zespół otrzymał w ten sposób zróżnicowany materiał. Wiele opisanych przez Hastrup epizodów dotyczyło jej relacji z ojcem, czasu studiów, trudności w godzeniu obowiązków zawodowych z obowiązkami domowymi (miała czworo dzieci), rozwodu, a także oczywiście samych islandzkich badań terenowych. Dramaty jej życia miały być odbiciem dramatów dziejach się w świecie po 1948 roku, dacie jej narodzin. Uwzględniono wojny, masakry i prześladowania kolonialne i postkolonialne, działalność ruchu wyzwolenia kobiet.

---

<sup>96</sup> E. Barba, *Spalić dom. Rodowód reżysera*, przeł. A. Górka, Wrocław-Warszawa 2011, s. 211.

<sup>97</sup> Tamże.

Ostatecznie każdy z aktorów wybrał dla siebie trzy epizody. Następnie wspólnie opracowywano ich inscenizacje, dodatkowo wybierając teksty – mówione lub śpiewane – jakie miały im towarzyszyć. Wypracowany taką metodą tekst *Talabota* obejmował bardzo różnorodne formy, rejestry i estetyki. Były wśród nich dialogi, monologi i śpiewy; korzystano z listów i dzieł badacza polarnego Knuda Rasmussena, Antonina Artauda, Che Guevary. Ta ostatnia postać miała przenosić sens ogólniejszy: oto dla ratowania kultur słabszych Che wybrał rewolucję; Kirsten w tym samym celu zdecydowała się na antropologię. Źródłem spektaklu stała się formuła komedii *dell'arte*, kojarzone z nią maski, wiersz pewnego duńskiego poety, muzyka w tonacji psalmu. Istotnym wątkiem była także opowieść o Miniku, inuickim chłopcu z Grenlandii, który razem ze swoim ojcem i ekipą antropologów udał się w podróż do Nowego Jorku. W metropolii miał stać się przedmiotem szczegółowych badań. W ich trakcie jego ojciec zmarł. W reakcji na to wydarzenie antropologowie, w obecności Minika, urządzili mu fikcyjny pogrzeb, prawdziwe ciało poddając zabiegom koniecznym do tego, by jego szkielet wystawić w gablocie muzealnej. Na scenie pojawiał się również Trickster, hermafrodyta, ale także półczłowiek-półzwierzę, parodiujący cierpienia i namiętności innych postaci. W przestrzeni spektaklu Trickster odgrywał rolę brata bliźniaka samej Kirsten, występując jako sumienie świata, a jednocześnie ktoś, kto uczy, jak to sumienie można oszukiwać. To on w finale rodził dziecko i karmił je piaskiem wydobywającym się z jego piersi. Wszystkie postaci sceniczne nosiły maski, wyjąwszy aktorkę grającą Kirsten. Ścieżka dźwiękowa spektaklu także była różnorodna: obok muzyki z Europy i Indii znalazły się przeboje popowe (np. piosenka Bette Midler, *The Rose*, znana szerzej jako towarzyszące ceremoniom ślubnym *Some Say Love*) i songi poetów piosenki (Leonard Cohen *Take This Waltz*)<sup>98</sup>. Tytuł przedstawienia odnosił się natomiast do nazwy statku, na którym Barba niegdyś pracował. Ta zamierzona, choć nie dająca się do końca kontrolować, polifonia miała, według samego Barby, „wydobywać *N i e r e a l n e*, które według Hastrup stawało się empirycznym poprzez osobiste doświadczenie w trakcie jej pracy w terenie”<sup>99</sup>.

Sceny przedstawienia wykorzystują jej biografię aż po najdrobniejsze szczegóły: rozmowy z ojcem, wspomnienia lęków i nadziei z czasów dzieciństwa i młodości, a także dojmującego bólu doznawanego podczas badań terenowych i po ich zakończeniu, gdy traciła poczucie tożsamości (...). Spektakl ukazuje, jak życie osobiste od-

---

<sup>98</sup> Fragmenty spektaklu *Talabot* można obejrzeć na portalu internetowym Youtube, [www.youtube.com/watch?v=IWKL\\_nC-hM0](http://www.youtube.com/watch?v=IWKL_nC-hM0) (data dostępu: 29.04.2014). *Odin Teatret Archives. Fragments from The Castle of Holstebro with Julia Varley directed by Eugenio Barba, Holstebro, Denmark, 1990.*

<sup>99</sup> E. Barba, dz. cyt., s. 212

ciska się na jej publicznym wizerunku, sprawiając, że osoba i jej praca stają się w istocie nierozdzielne<sup>100</sup>.

opisuje z kolei proces powstawania spektaklu Hastrup. W poświęconym temu tekście początkowo mówi o bohaterce spektaklu w trzeciej osobie, by wkrótce wyjawić, że rzecz dotyczy jej samej. Interesujące jest skonfrontowanie opowieści Barby i Hastrup, gdyż nie są one identyczne, przy czym nie chodzi tylko o odmienne stawianie akcentów czy zapamiętywanie szczegółów, ale także o różnicę w rozumieniu pewnej kluczowej kwestii.

Hastrup przyznaje, że Barba znał niektóre z jej artykułów (on sam wspominał tylko o jednym). Wskazuje na trzy publikacje anglojęzyczne, zamieszczone w czasopiśmie „Culture and History” oraz „Ethnos”, a także tekst z tomu *Anthropology at Home* pod redakcją Anthony’ego Jacksona. Gdy pozytywnie odpowiedziała na jego zaproszenie do bezpośredniej rozmowy, zakładała, że będzie uczestniczyć w akademickiej dyskusji na temat antropologii jako wspólnej – w jakiejś mierze – dziedzinie zainteresowań. Szybko okazało się, że była w błędzie. Artysta oznajmił bowiem, że zamierza na podstawie jej historii przygotować przedstawienie (według Barby w tej rozmowie uczestniczyli inni członkowie jego zespołu, Hastrup wspomina jedynie spotkanie z nim samym). Chodziło o sztukę opowiadającą o antropologu, który podczas badań terenowych spotyka „nierzeczywiste”. „Gdy mamy pod ręką taką osobę, która w dodatku jest kobietą – oczywiście, że wybieramy ją na główną postać”<sup>101</sup> – miał powiedzieć Barba.

Hastrup założyła, że szefa Odin Teatret zainteresowały przede wszystkim jej akty przejścia z jednej rzeczywistości do innej oraz specyficzne negocjacje między jej różnymi „ja”, które odbywały się podczas islandzkich badań. Specjalną rolę miał odegrać legendarny „niewidzialny lud”; jego obecność w artykułach naukowych była bowiem dla twórcy teatralnego szczególnie intrygująca. Tym bardziej, iż zdawał sobie sprawę, jak bardzo Hastrup naruszała standardy dyscypliny, pisząc o swoich doświadczeniach jako o doświadczeniach właśnie. Siła doświadczenia i zaświadczonego jego realność opowieści to sprawy dla Barby priorytetowe:

Będąc człowiekiem teatru, wiedziałem, że powinienem dążyć w kierunku tego, co niewidzialne (wyróżnienie – W.K.), co ukryte, ku podziemnej historii; zwielokrotnić ścieżki, które oficjalni lub partyjni historycy duszą poduszkami słów. Wiem, że moim zadaniem jest nie zapomnieć. Wiem, że muszę odrzucić amnezyczny instynkt mojego społeczeństwa (...). To jest mój sens uprawiania zawodu<sup>102</sup>,

---

<sup>100</sup> K. Hastrup, *Poza antropologią. Antropolog jako przedmiot przedstawienia dramatycznego*, przeł. G. Godlewski, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1998, nr 2, s. 20.

<sup>101</sup> Tamże, s. 21.

<sup>102</sup> E. Barba, *Trzeci brzeg rzeki*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1991, nr 3–4, s. 99.

deklarował na rok przed podjęciem współpracy z antropolożką. Inna sprawa, to fakt, że prowadzenie antropologicznych badań terenowych na Islandii – kraju z nowoczesnym społeczeństwem – początkowo wydało się Barbie zgoła niedorzecznością. Jednak artykuły Hastrup sprawiły – co uruchomiło jednocześnie logikę defamiliaryzacji – że „kultura na wskroś znana ukazała swój ukryty egotyzm”.

Seria kolejnych spotkań, niekończące się pytania, energia Barby i jego wszechobecność sprawiły, że antropolożka czuła się coraz bardziej znużona i zmęczona. W pewnym momencie zrozumiała, że dla teatru jest interesująca nie jej osoba, ale raczej jej „ja”, postrzegane jako egzotyczne i atrakcyjne. Sens zdarzeń był taki, że to Barba zaczął prowadzić badania terenowe, a Hastrup stała się jego główną informatorką. Kolejnym etapem tego procesu były spotkania z zespołem aktorskim. Siedząc wśród różnojęzycznych aktorów, antropolożka czuła się już w pełni obnażona, bez możliwości ukrycia się za tekstem czy konferencyjnym wystąpieniem. Stawiając samą siebie, jak pisze, w „roli zawodowego obcego”, nadal była informatorem, lecz badacz przyjął tymczasem postać ciała zbiorowego, notującego „przejawy egzotyizmu” antropolożki, niemal ją „pożerającego”. Hastrup doświadczyła w ten sposób złożonej sytuacji swoich wcześniejszych informatorów, nie tylko islandzkich, których traktowała w bardzo podobny sposób.

„Jakie piosenki śpiewałaś jako dziecko? Jak się mówi na krowy na Islandii? Jakie buty zwykle nosisz?”<sup>103</sup>. Pozornie proste pytania stawiane jej przez członków Odin Teatret wcale nie okazywały się łatwe. Trudność związana z nimi polegała na tym, zauważa Hastrup, że zwykle nie jesteśmy przyzwyczajeni do opowiadania o tym, co oczywiste i zwyczajne. Jej zakłopotanie przypomina w tym miejscu Tołstoja – cytowanego przez Szklowskiego – który nie był w stanie odtworzyć szczegółów banalnej czynności odkurzenia w swoim domu. Według antropolożki Barba poprosił ją o opowiedzenie zespołowi o dwudziestu jeden najważniejszych wydarzeniach w jej życiu („powszedni dzień w duńskim mieście Holstebro i takie pytanie!”), a później nakłonił jeszcze do napisania kilku szkiców autobiograficznych (nie mamy tutaj zatem żadnej wzmianki o „stu epizodach”, o których informował Barba).

Hastrup podkreśla, że podczas swojej pracy z zespołem Odin Teatret uświadomiła sobie ważne aspekty osobistej, ale i profesjonalnej tożsamości. Przedstawianie epizodów z własnego życia innym ludziom wyposażało je ostatecznie w wyraźny rys uniezwyklenia. Defamiliaryzacja siebie i swojej pracy doprowadziła do wypracowania istotnych stwierdzeń: „samotność wśród obcych należy do kondycji antropologa. Będąc w terenie, w toku procesu badawczego, jest się bez przerwy jak na wygnaniu”<sup>104</sup>. Wymyślona, ufikcyjniona, sceniczna Kirsten pozwoliła Hastrup na ujrzenie swojego życia na nowo, z per-

---

<sup>103</sup> K. Hastrup, dz. cyt., s. 22.

<sup>104</sup> Tamże, s. 23.

spektywy przypisanej wcześniej raczej etnograficznym informatorom. Premiera *Talabota* była dla niej bardzo głębokim doświadczeniem. Wystawiona na pokaz, „naga”, odczuwała wielki żal, gdy Odin Teatret pakował się do wyjazdu ze spektaklem opartym na jej udratyzowanej i zamienionej w spektakl biografii do Włoch, a potem do Ameryki Łacińskiej.

Hastrup wróciła do rozmyślań nad zapośredniczonym przez Barbę i jego zespół niezwykłościom – którego była przedmiotem i podmiotem jednocześnie – w sześć lat później. Przygotowując do publikacji nową książkę, włączyła do niej cytowany wyżej artykuł. Znacząco zmieniła jednak jego tytuł, który brzmiał obecnie „Przemoc symboliczna”, dopisała także kilka wieńczących go akapitów. Uwolniwszy się od bólu i rozterek, które towarzyszyły jej podczas pracy nad *Talabotem*, doszła do wniosku, że spektakl „poszerzył moją tożsamość i zakwestionował ją w sposób, który trudno było poznać”<sup>105</sup>. Ale wnioski płynące ze scenicznej defamiliaryzacji samej siebie i swojej profesji nabrały także ogólniejszego wydźwięku. Antropolożka przekonuje, że uprawianie rzetelnej antropologii pociąga za sobą możliwość poczucia dyskomfortu czy nawet bólu wynikającego z utraty „przyjętych z góry koncepcji siebie”. Więcej nawet – dostęp do innego świata, czyli innych tożsamości, uczuć, wiedzy, emocji, musi pociągać za sobą poddanie się przemocy symbolicznej, redefiniowanie swojego ja. Badacz niegotowy na takie doświadczenie, zamknięty w skorupie swojego metafizycznego (Rorty) ja nie będzie w stanie osiągnąć postulowanego przez Hastrup dostępu do innego świata. Nie będzie również w stanie doświadczyć niezwykłości: ani w formie udratyzowanej, ani, najprawdopodobniej, w żadnej innej.

Na zakończenie tego wątku chciałbym jeszcze powrócić do wspomnianej już różnicy w opowiadaniu Barby i Hastrup. Jakkolwiek na pewne ich nieścisłości zwróciłem już uwagę wcześniej, to pozostał element, który wydaje się mieć znaczenie specjalne. Przypomnę, że dla założyciela Odin Teatret współpraca z antropolożką rozpoczęła się od lektury jej raportu z badań terenowych prowadzonych na Islandii. Barba „dowiedział się” z niego, że Hastrup została „uwiedziona” przez mężczyznę należącego do legendarnego „ukrytego ludu”. Zderzenie zmodernizowanego kraju o nazwie Islandia z nowoczesną nauką antropologii i przekazem o realnym spotkaniu z przedstawicielem jakiegoś mitycznego „ludu” było dla niego na tyle zaskakujące i nieprawdopodobne, że uczynił zeń materię spektaklu teatralnego. Zestawienie oczekiwania Barby z zapiskami samej Hastrup każe jednak postawić pytanie o to, czy nie uległ on złudzeniu, jakiejś fikcyjnej wersji lektury.

Hastrup w wielu miejscach – odnosząc się do własnych islandzkich badań – pisała o tak zwanym „niewidzialnym” albo „ukrytym ludzie”, *huldufólk* (za-

---

<sup>105</sup> Taż, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 156.

uważmy od razu, że we wspomnieniach Barby mamy inne określenie, a mianowicie *skjulte volk*). Badaczka przyznaje, że żywo interesowała się przeszłością Islandii, nie ograniczając się jednak tylko do czytania poświęconych jej książek historycznych, ale prowadząc także liczne rozmowy na ten temat. W ich trakcie „bez przerwy” powracały wspomnienia o istotach nadprzyrodzonych: trollach (*tröll*), ukrytym ludzie przypominającym elfy (*huldufólk*), duchach (*draugar*)<sup>106</sup>. Były to kluczowe postacie lokalnych baśni i legend, a „niewidzialny lud” funkcjonował jako trwały „element zbiorowej wyobraźni czy też poetyki historii i było dla nas jasne, że jako taki jest zupełnie nierzeczywisty”<sup>107</sup>. Pod warstwą folklorystycznych przekazów i gawęd zabarwianych osłabiającym je żartem Hastrup szybko odnalazła coś o wiele więcej. Okazało się, że przypisany legendarnej przeszłości „niewidzialny lud” w istocie nie należy do świata bezpowrotnie minionego, ale jest bardzo blisko terażniejszości.

W trakcie jednej z rozmów antropolożka dowiedziała się, że *huldufólk* oskarżany jest o porwanie narzędzi gospodarskich. Na pytanie o to, kiedy taka sytuacja miała miejsce, usłyszała, że „dziesięć lat temu”. Precyzyjnemu wskazaniu towarzyszyła ponadto bardzo szczegółowa relacja z wydarzeń, potwierdzana przez wiele osób. Całą opowieść należało zatem potraktować w kategoriach jak najbardziej serio, a złośliwą ingerencję „ukrytego ludu” uznać za fakt empiryczny. Od tego momentu Hastrup przestała mieć wątpliwości, że „*huldufólk* są częścią doświadczeniowej rzeczywistości w pamięci żyjących obecnie ludzi (...). Ukryty lud posiadał historyczną rzeczywistość w islandzkim świecie”<sup>108</sup>. W sposób adekwatny nie objaśniała tej sytuacji ani wygodna kategoria przesądu, ani nawet zepchnięcie islandzkich rozmówców do zbioru osób irracjonalnych albo przednowoczesnych. Nie byli bowiem ani jednym, ani drugim.

Nigdzie nie pojawia się jednak wątek, który zauroczył Barbę, a więc zdarzenie polegające na „uwiedzeniu” badaczki przez „mężczyznę z ukrytego ludu” (jakkolwiek związek ukrytej istoty z rzeczywistym człowiekiem to znany wątek islandzkiego folkloru). Ten brak korespondencji jest bardzo wymowny. Zdarzenia, które dla Hastrup stały się niezwykle istotnym przyczynkiem do przemyślenia kategorii doświadczenia, dla twórcy teatralnego były czymś zgoła odmiennym. Jak przekonuje Ian Watson, badacz i interpretator twórczości Barby i jego teatru, wprowadzenie do spektaklu ukrytego ludu z islandzkiej mitologii pozwoliło na wprowadzenie na scenę „ukrytych” i martwych” ludzi z nieodległej przeszłości: Rasmussena, Artauda, Che Guevary<sup>109</sup>. Doświadczenie terenu (przez antropolożkę) i doświadczenie lektury (przez Barbę) ostatecznie zaowo-

---

<sup>106</sup> K. Hastrup, *Fieldwork among friends: ethnographic exchange within the northern civilization*, w: *Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, London–New York 1987, s. 100.

<sup>107</sup> Tamże, *Droga do antropologii...*, s. 83.

<sup>108</sup> Tamże.

<sup>109</sup> I. Watson, *Towards a Third Theatre...*, s. 145–146

cowało jednak nie groteskowym nieporozumieniem, ale unikalnym spektaklem scenicznym, dzięki któremu *huldufólk* ponownie stał się częścią teraźniejszości.

Przywołanie nazwiska Barby każe nawiązać do jeszcze jednego, związanego z nim, wątku. W sierpniu 1994 roku – a więc kilka lat po premierze *Talabota* – jego twórca zaprosił do Brazylii polskiego badacza Leszka Kolankiewicza. Okazją ku temu była VIII sesja wspomnianego już International School of Theatre Anthropology, która odbywała się w Londrinie w stanie Paraná. Proponując uczestnictwo w sesji, Barba miał od razu zapytać, czy jest coś, co Kolankiewicz chciałby koniecznie na miejscu zobaczyć. Ten bez wahania odpowiedział, że jego marzeniem jest przyjrzenie się kultowi *candomblé*. To właśnie afrobrazylijskie kultury opętania były przedmiotem jego naukowej fascynacji. Rezultatem spełnienia tej prośby jest książka *Samba z bogami*<sup>110</sup>. Jej podtytuł brzmi *Opowieść antropologiczna*<sup>111</sup>, a zawartość stanowi intrygujący przykład uniezwyklenia.

Przyjęta przez Kolankiewicza perspektywa sprowadza się do próby zrozumienia kulturowych sensów afrobrazylijskich kultów opętania – *candomblé*, *macumba*, *umbanda*, *quimbanda* – poprzez odwołanie się do symbolicznych i mitologicznych znaczeń związanych ze słowiańskimi dziadami. Tekstem bazowym stają się dla autora *Dziady* Adama Mickiewicza, poety, który zasoby kultur ludowych potraktował w kategoriach „źródła nowej antropologii”. Kolankiewicz zgadza się z tym wszystkimi egzegetami dorobku wieszca, według których pragnął on nawiązać do „narodzin tragedii (...) gdy sztuka była jeszcze religią, a dramat obrzędem”<sup>112</sup>. Sugeruje korzyści płynące z sytuacji, w której kulturami antycznymi zajęliby się antropologowie, działając w bibliotece tak samo jak w terenie, zaś materiały zebrane przez etnografów byłyby czytane podobnie, jak teksty pochodzące z epok starożytnych. Za takie dawne misteria Kolankiewicz uznaje właśnie kultury opętania, wskazując, że dotychczasowe paralele kojarzyły tekst Mickiewicza z antyczną Grecją, natomiast daje się on także potraktować jak interpretacyjny klucz do współczesnych widowisk kulturowych. „Zdaje mi się, że patrząc w Bahii na *candomblé*, widziałem murzyńskie *Dziady*”<sup>113</sup>, oznajmia. Nie mam wątpliwości, że wyobrażenia antropologiczna została w *Sambie z bogami* zaktywizowana z wielką mocą<sup>114</sup> – na jej kartach spotykają się łowcy niewolników, salwadorscy rzeźmieszkowie, białoruscy chłopci, Nietzsche, Grotowski, Artaud, Lévi-Strauss – a przedstawiona interpretacja ma wielką moc perswazyjną. Stanowiąc kolejny wariant defamiliaryzacji.

---

<sup>110</sup> L. Kolankiewicz, *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, Warszawa 1995.

<sup>111</sup> Warto zauważyć, że fraza ta zaledwie rok wcześniej znalazła się w tytule książki Wojciecha J. Burszty i Krzysztofa Piątkowskiego *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994.

<sup>112</sup> L. Kolankiewicz, dz. cyt., s. 60.

<sup>113</sup> Tamże, s. 63.

<sup>114</sup> Pisałem już o książce Kolankiewicza w tym kontekście: W. Kuligowski, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, „Poznańskie Studia Etnologiczne” 2001, t. 2, s. 112–113.

## Rozdział 6

### Poetyki defamiliaryzacji

Jak podkreślałem wcześniej, defamiliaryzacja jest strategią stosowaną szeroko i dla osiągnięcia odmiennych celów: literackich, malarskich, wizualnych, scenicznych, a także mieszczących się w różnych wariantach antropologii. Zarysowana wyżej analiza skupiała się dotąd na formach uniezwyklenia wypracowywanych przez samych antropologów, bądź to w trybie ironii, bądź poważnej refleksji. W tej części rozdziału zamierzam rozszerzyć swoje badania o kolejny rodzaj tekstów, tym razem tworzonych poza kręgiem akademickiej antropologii, jakkolwiek adresowanych, formowanych i usensawniających się niemal wyłącznie poprzez umieszczenie w kontekście tej dyscypliny.

W zgoła odmienny sposób skonstruował swój wariant tekstu defamiliaryzującego Umberto Eco. Myślę w tym miejscu o tekście *Przemysł i przemoc seksualna w społeczności doliny Padu* z 1962 roku, który najpierw pojawił się na łamach czasopisma „Il Vieri” (w którym Eco publikował od końca lat 50.), a następnie w zbiorze *Dario minimo* z 1963 roku<sup>115</sup>.

Początek artykułu włoskiego semiotyka zbudowany jest tak jak tekst Lintona, zaczyna się więc od nakreślenia geograficznych i kulturowych współrzędnych przestrzeni zamieszkiwanej przez opisywany potem lud:

Badania nasze prowadzone były na terenie aglomeracji mediolańskiej, usytuowanej w rejonie północnym Półwyspu Apenińskiego, w Grupie Śródziemnomorskiej, będącej pod protektorem watykańskim. Mediolan leży mniej więcej na 45° szerokości geograficznej północnej od Archipelagu Melanezyjskiego i około 35° szerokości geograficznej południowej od Archipelagu Nansena<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> Istnieją dwie spolszczone wersje tego tekstu: pierwsza pod tytułem *Przemysł i tłumienie seksu w pewnej społeczności padańskiej* (przeł. A. Szymanowski, w: U. Eco, *Diariusz najmniejszy*, Kraków 1995), druga jako *Przemysł i przemoc seksualna w społeczności doliny Padu* (przeł. T. Rutkowska, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1994, nr 1-2). Wszystkie poniższe cytaty pochodzą z tej drugiej wersji.

<sup>116</sup> U. Eco, *Przemysł i przemoc seksualna w społeczności doliny Padu...*, s. 38.

Wskazanie na peryferyjność Mediolanu względem innych centrów kultury i cywilizacji (takich jak Archipelag Melanezyjski) sugerowała, że znajdował się on dotąd z dala od „wszelkich etnograficznych szlaków badawczych”. Peryferyjność owa została następnie uwypuklona przez kolejne uwagi wstępne:

Badaniami na temat Mediolanu zająłem się za radą profesora Korao Paliau z Instytutu Antropologicznego na Wyspach Admiralicji, a mogłem ją zrealizować dzięki hojnej pomocy Fundacji Aborygenów Tasmańskich, która zapewniła mi grant w wysokości osiemdziesięciu tysięcy psich zębów na pokrycie kosztów podróży i wyposażenia. Ponadto, po powrocie z ekspedycji, nie byłbym w stanie dokonać przeglądu posiadanego materiału i zredagować tych notatek, gdyby nie przychylna atmosfera, jaką zapewnili mi państwo Pokanau z wyspy Manus, oddając mi do dyspozycji dom na palach, z dala od zgiełku, wywoływanego zazwyczaj obecnością rybaków łowiących szkarłupnie i sprzedawców kopry, za których sprawą pobyt w pewnych rejonach naszego cudownego archipelagu stał się nieznośny<sup>117</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że Eco dokonuje w tym fragmencie parodystycznego uniezwyklenia zwyczajowych podziękowań i wyjaśnień, jakie znaleźć można w licznych pracach antropologicznych, zwłaszcza z pierwszej połowy XX wieku. Uderzające jest zwłaszcza podobieństwo do zdań skreślonych w 1921 roku przez Bronisława Malinowskiego w „Podziękowaniach” towarzyszących jego *Argonautom Zachodniego Pacyfiku*:

(...) pod względem finansowym najwięcej mam do zawdzięczenia panu Robertowi Mondowi, który umożliwił mi tę pracę przyznając mi przez pięć lat (1914 oraz od 1917 do 1920 r.) Stypendium Podróżne im. Roberta Monda (Uniwersytet Londyński) w wysokości 250 funtów rocznie. Poważną pomocą był uzyskany za staraniem pana Atlee Hunta dar 250 funtów od australijskiego Departamentu Spraw Wewnętrznych i Terytoriów. (...) Mój przyjaciel pan H. Hancock z Gusaweta (Wyspy Trobrianda) oddał mi do mojej dyspozycji swój dom i magazyn, które służyły mi jako baza dla ekwipunku i zaopatrzenia (...) Inni kupcy pereł na Trobriandach byli także bardzo uczynni względem mnie<sup>118</sup>.

Podobną formułę umieściła w *Dojrzewaniu na Samoa* także Margaret Mead w 1928 roku:

Winna jestem wdzięczność Komisji Stypendialnej Amerykańskiej Rady Badań Naukowych w Dziedzinie Biologii, której stypendium umożliwiło mi niniejsze badania. (...) za pomoc, która w wielkim stopniu przyczyniła się do postępu moich prac na terenie Oceanii, pragnę podziękować dr. Herbertowi E. Gregory'emu, dyrektorowi

---

<sup>117</sup> Tamże.

<sup>118</sup> B. Malinowski, „Podziękowania”, w: tegoż, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o pozycjach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, Warszawa 1987, s. 25–26.

Muzeum im. B.P. Bishop (...). Szczególne słowa wdzięczności pragnę wyrazić naczelnikowi okręgu Waitogi, Ufuti, i wszystkim jego domownikom, a także mówcy Lolo (...). Dobroć tych ludzi, gościnność i uprzejmość uprzyjemniły mi pobyt na wyspie; ich pomoc i zainteresowanie umożliwiły prowadzenie badań w spokoju i z pożytkiem<sup>119</sup>.

Jak wspominałem, bardzo zbliżone formy podziękowań – kierowane wobec instytucji naukowych z krajów zamieszkania lub stałej pracy oraz osób prywatnych z terenu badań – stanowią powtarzający się element klasycznych prac antropolożek i antropologów. Powyżej zdecydowałem się przypomnieć jedynie przykłady Malinowskiego i Mead, gdyż ich odniesienia przestrzenne pokrywają się z lokalizacjami podawanymi przez Eco: mamy do czynienia z Wyspami Admiralicji, Wyspami Trobrianda, Tasmanią, Samoa, a także wyspą Manus, na której Mead rzeczywiście prowadziła badania (kilkanaście lat po badaniach wśród samońskich nastolatek). Rzecz jednak nie tylko w korespondencji przestrzennej. Autor *Imienia róży* dokonał bowiem radykalnego przesunięcia centrum i peryferii. „Jego” antropolog wyrusza do Mediolanu i na Półwysep Apeniński jak do ziem odległych, pozostających poza strefą zorganizowanych ekspedycji badawczych. Jego mentorem jest profesor z Wysp Admiralicji, wspiera go Fundacja Aborygenów Tasmańskich, materiały z badań opracowuje na przytulnej wyspie Manus, potrzebne dokumenty sprowadza – o czym dowiadujemy się w dalszej części tekstu – z Ośrodka Dokumentacji Antropologicznej na Samoa, a we wszystkich trudach wspiera go żona o imieniu Aloa, na co dzień zajmująca się wyplataniem naszyjników z kwiatów pua. Wystarczy tych tropów, by pojąć, że Eco konstruuje w swoim artykule perspektywę antropologii niemetropolitarnej i niezachodniej jednocześnie, że – przy zachowaniu rygorów terminologii, procedur i nazewnictwa – dokonuje radykalnej zamiany miejsc. Przedmiotem i podmiotem obserwacji, opisu oraz interpretacji staje się Zachód, względem którego aplikowane są najbardziej popularne idee, stosowane dotąd do zrozumienia nie-Zachodu.

W pierwszej kolejności Eco rozprawia się ze „źle pojmowanym historycyzmem”. Przyjęcie tezy o uniwersalności cykliów kulturowych miało prowadzić do przekonania, że wspólnota anglosaska będzie ostatecznie przypominać Melanezyjczyków, jakkolwiek obecnie znajduje się na niższym stopniu rozwoju. Nowa antropologia każe jednak założyć, że

mieszkaniec Paryża żyje zgodnie z kodeksem norm i obyczajów, które składają się na pewną organiczną całość i tworzą określoną kulturę, która, mimo odmiennych form, ma taką samą wartość jak nasza. Od tej chwili otwarta została droga ku wła-

---

<sup>119</sup> M. Mead, Dojrzewanie na Samoa. Psychologiczne studium młodzieży w społeczeństwie pierwotnym napisane na użytek cywilizacji zachodniej, w: tejsze, *Trzy studia*, t. 1–2, przeł. E. Życieńska, Warszawa 1986, s. 9–10.

ściwym poszukiwaniom antropologicznym nad człowiekiem nie-kolorowym oraz do zrozumienia cywilizacji zachodniej<sup>120</sup>.

Eco przywołuje także „iluzję historiograficzną”, polegającą na wierze w trwanie pewnych stanów kultury. Cytuje w tym przypadku trzy obszernie ustępy z fikcyjnej publikacji pod tytułem *Wioski włoskie a kult „Risorgimento”* (autorstwa dr. Dobu de Dobu), konkludując, że jej wartość w badaniu współczesnego Mediolanu jest niemal żadna. Zniknęły dawne organizacje polityczne, nie ma śladów rozgorączkowania, walki ani formowania jakichś ogólniejszych idei. Następnie przywołuje jeszcze równie znaczące cytaty z trzech dzieł innego typu. Pierwsze z nich to *Paradoks porta Ludovica (lub triangulacja ambiwalentna)* profesora Moa, będący próbką abstrakcyjnego myślenia o pojęciach geometrii płaskiej w odniesieniu do topografii Mediolanu. Drugim dziełem jest praca Karla Opomata *Mailandanalyse*, utrzymana w tonie uwznioślonej hermeneutyki z zastosowaniem niemieckojęzycznych terminów (np. „Mailandlichkeit von Mailand überhaupt”). Trzecia wreszcie fikcyjna publikacja to niedrukowany rękopis Manoi Cholai, fenomenologiczne studium pełne „bycia”, „prażródła”, „oddalenia” i „trwania”, także często podawanych w wersji niemieckiej. W tych partiach tekstu Eco jednoznacznie i skutecznie stosuje strategie parodii i ironii, właściwe przecież wielu innym jego pracom.

Pozostałe części artykułu „Przemysł i przemoc seksualna w społeczności doliny Padu” są już znacznie bliższe antropologii. Eco próbuje na przykład odmalować początek dnia przeciętego mediolańskiego tubylca:

Dzień tubylca mediolańskiego przebiega zgodnie z elementarnym rytmem solarnym. Wstaje wcześnie, aby oddać się zajęciom typowym dla tej populacji, takim jak zbiór stali na plantacjach, uprawa kształowników metalowych, garbowanie tworzyw plastycznych, handel wewnętrzny nawozami sztucznymi, wysiew tranzystorów, wypas skuterów, chów alfów-romeów itd.<sup>121</sup>.

Autor opisuje „kult metra” (nieistniejącego jeszcze wówczas w Mediolanie środka masowej komunikacji), niedzielne kompulsywne wypadki nad morze, a także specyficzne „festyny”, odbywające się w ogromnej konstrukcji w formie elipsoidalnej. Mimo wielu starań „badaczowi” nie udało się dostać do środka tej konstrukcji. Kupno umożliwiającego to pozwolenia przekraczało zdolności finansowe ekspedycji. Pozostało zatem w tej sytuacji przyjęcie pozycji zewnętrznego obserwatora. Ta perspektywa ujawniła brutalną prawdę: za murami konstrukcji tubylcy dokonywali aktów kanibalizmu, rozszarpując ludzi należących do innego plemienia. W aktach tych ceni się najwyżej „cudzoziemców kolorowych”, a zwłaszcza latynoamerykanów. O przebiegu owych uczt informu-

---

<sup>120</sup> U. Eco, *Przemysł i przemoc seksualna w społeczności doliny Padu...*, s. 38.

<sup>121</sup> Tamże, s. 39.

ją publicznie swego rodzaju alchemiczne formuły w rodzaju „3:2”, „4:0”, „2:1”. „Badaczem” wstrząsają ponadto chaotyczne „ryty przejścia”, jakim poddawani są młodzi autochtoni. W podziemnych salach stają naprzeciw siebie młodzieniec i panna, poruszając biodrami i całym ciałem w taki sposób, aby się one nie zetknęły. Imitowanie kopulacji może trwać bardzo długo. Aseksualność tego tańca jest jednak pozorna: młodzi ludzie zamiast odsłonić swoje ciała (jak to czyni się na Manus) pozostają całkowicie ubrani – „pozostawiam czytelnikowi trud wyobrażenia sobie, jak intensywną odrazę odczuwa najskromniejszy nawet obserwator”. Efektem praktykowania tego typu *rites de passage* jest głęboka frustracja, obecna w trakcie całego życia mediolańskich tubylców.

W podsumowaniu swojego studium autor podejmuje się rozważenia stosunków sił dwóch najważniejszych potęg rywalizujących o kontrolę nad półwyspem. Potęgami owymi są Kościół i Przemysł.

Kościół, zgodnie ze świadectwami pozyskanymi na miejscu, jest władzą świecką i ograniczoną w czasie, aspirującą do dominacji ziemskiej i nabywania terenów pod zabudowę oraz do kontroli władzy politycznej, podczas gdy przemysł – to władza zmierzająca do dominacji nad duszami oraz do upowszechnienia świadomości mistycznej i ascetycznego stylu życia<sup>122</sup>.

Hipoteza (jakże skądinąd intrygująca, nie tylko w odniesieniu do społeczności doliny Padu!) jest legitymizowana wieloma argumentami. W widowiskach organizowanych przez Kościół – zauważa „antropolog” – liczy się pokazanie siły i pompy wojskowej. Biorą w nich udział przedstawiciele władzy, straży, kordony policyjne, lokalna generalicja. Widoczne są tutaj bardzo wyraźnie cechy organizacji militarnej, co z kolei stoi w sprzeczności z logiką działania drugiej siły, czyli Przemysłu. Wierni jego obrządkowi żyją w specyficznych „mrocznych klasztorach pełnych mechanicznych rupieci”, wewnątrz których dominuje rygor typu cysterskiego. Ich naczelnicy spotykają się na długich i ascetycznych posiedzeniach, gromadzących ludzi w szarych ubraniach i z zapadniętymi twarzami. Ich spotkania poświęcone są ulotnym problemom mistycznych celów społeczeństwa, „produkcji” postrzeganej jako „rodzaj odwiecznej kontynuacji boskiego tworzenia”.

(...) Przemysł jawi się jako ostatni bastion broniący pierwotnej cywilizacji antycznej. Nie do antropologów należy ocena, czy ta zachowawczość ma walor pozytywny: należy wszakże podkreślić rolę Przemysłu. On to w tym celu wznosił białe opactwa, gdzie setki tysięcy kapłanów, zamkniętych w swoich celach i refektarzach („studia” i „biura”) wyrysowuje w ciszy, w atmosferze nieludzkiej czystości i precyzji, plany doskonałych konstrukcji przeznaczonych dla mających nadejść pokoleń, z dala od inwazji, hałasu i szaleństw<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> Tamże, s. 42.

<sup>123</sup> Tamże.

Defamiliaryzacja zaproponowana w tekście Eco ma kilka uzupełniających się wymiarów. Na pierwszym z nich uniezwykleniu podlega Mediolan, jego życie i mieszkańcy, praktykujący niezrozumiałe zachowania, pełni seksualnych frustracji, egzystujący w cieniu ciągłego konfliktu między Kościołem a Przemysłem. To wątek znany już i omawiany przeze mnie choćby na przykładzie *Rytuałów cielesnych wśród Nacirema* Minera. Na drugim poziomie, w artykule *Przemysł i przemoc seksualna w społeczności doliny Padu*, defamiliaryzuje się postać antropologa, który nie jest w tym przypadku ani ekspertem centrum, ani współobywatelem naszego, oswojonego świata, ale przybyszem skądinąd, wyposażonym w bagaż własnej – czyli odmiennej – kultury. Zauważmy, iż mimo implikowanej w ten sposób odmienności antropolog ów zachowuje się i myśli zaskakująco przewidywalnie, przypominając swoich odpowiedników ze środowiska brytyjskiej, amerykańskiej, francuskiej czy niemieckiej dyscypliny. To zaskakujące powinowactwo odsyła jednak ostatecznie do trzeciego, ostatniego poziomu *ostranenia*, dotyczącego najogólniejszej zasady postrzegania. Z pewnymi zastrzeżeniami można je ulokować w kontekście znanej opozycji między perspektywą *emic* a *etic*<sup>124</sup>. W kontekście przywołanego tekstu mamy do czynienia z czymś, co można by określić jako radykalną optykę *etic*. Zewnętrzne spojrzenie defamiliaryzuje, denaturalizuje i wyobcowuje mediolańską rzeczywistość, czyniąc to przy użyciu standardowych narzędzi analizy antropologicznej. Okazuje się w rezultacie, że zwierciadło przedstawiania – zbudowane z takich elementów, jak rytuał, ryty przejścia, mit, wymiana, kaniibalizm, kult, tabu, magia, tubylec – nie jest adekwatnym narzędziem do ujmowania i rozumienia rzeczywistości. Z powodzeniem można przecież przyjąć, iż karykaturalny w istocie obraz życia społeczności doliny Padu ma wiele cech wspólnych z obrazami ludzi żyjących w dolinach Nilu czy Sanu, obrazami składanymi z identycznych elementów, a czasem również na podstawie zbliżonych procedur. Uniezwyklenie Eco należy zatem odczytywać jako przestrożę o charakterze poznawczym, która, mimo upływu wielu lat, nadal warta jest przypomnienia.

---

<sup>124</sup> Patrz np. G. Berreman, *An emic and an etic analyses in social anthropology*, „American Anthropologist” 1966, no 68.

## Rozdział 7

### Polityki defamiliaryzacji

W tej części pracy chciałbym skupić się na innym typie tekstów i innym typie myślenia. O ile wcześniej analizowałem strategie, które w centrum stawiały *poetyki* defamiliaryzacji, o tyle teraz zastąpią je teksty podkreślające wagę *polityk* defamiliaryzacji. Pierwszy tekst – wybrany z analityczną premedytacją – to *Anthropology and Other Friends*, opublikowany pierwotnie jako czwarty rozdział książki *Custer Died for Your Sins* Vine’a Delorii, Jr.<sup>125</sup>.

Niewątpliwie w tym przypadku mamy do czynienia z defamiliaryzacją o bezprecedensowo krytycznym potencjale, wymierzonym w standardowe zamierzenia, ambicje i metody pracy w ramach antropologii. Jej autorem był prawnik z plemienia Lakota, w 1964 roku wybrany na dyrektora wykonawczego National Congress of American Indians. Deloria Jr. zyskał sławę jako rzecznik ludów tubylczych, krytyk społeczny, pisarz i uniwersytecki wykładowca prawa, a także animator studiów tubylczoamerykańskich jako osobnej dyscypliny naukowej. Powszechnie uważany jest za jednego z najbardziej wpływowych tubylczych Amerykanów XX wieku<sup>126</sup>. W 1969 roku zadebiutował pracą *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, był ponadto autorem kolejnych dwudziestu książek i ponad stu artykułów, w których uwypuklał alternatywne ujęcie amerykańskiej historii, widzianej, rozumianej i ocenianej z perspektywy ludów rdzennych. W tym miejscu najbardziej istotna jest jednak książka *Custer Died for Yours Sins*, która stała się nie tylko bardzo wpływowym manifestem tubylczych dążeń do samostanowienia, ale również popularnym tekstem czytany szeroko poza kręgami akademickimi. Warto zauważyć, że jej fragmenty –

---

<sup>125</sup> V. Deloria, Jr., *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, New York 1969.

<sup>126</sup> „Gdyby Tubylcza Ameryka miała papieża – ale oczywiście nie ma – byłby nim Deloria. Smutek zauważalny po jego odejściu można porównać z majowym smutkiem Polski po odejściu papieża Jana Pawła II, który obserwowałem jako wykładowca na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim”. B.E. Johansen, *Tubylczy papież. Odszedł Vine Deloria, Jr.*, przeł. M. Nowocień, „Tawacin” 2005, nr 4 (72), s. 3.

partie rozdziału I „Indians Today, the Real and the Unreal” oraz rozdziału IV, obejmującego wspomniany już tekst „Anthropologists and Other Friends” – w sierpniu 1969 roku ukazały się na łamach miesięcznika „Playboy”. Książka Delorii, Jr. stała się następnie samodzielnym przedmiotem antropologicznych debat i publikacji.

Deloria, Jr. zaprezentował w tekście bardzo krytyczne ujęcie roli i znaczenia antropologów-specjalistów od kwestii indiańskiej. Jego tekst – który z racji zawartej w nim otwartej krytyki określić można jako diatribę – podważał fundamentalne pojęcia związane z pracą antropologa zarówno w terenie, jak i w swojej pracowni. Lakocki autor stwierdzał, że nie ma świecie żadnego innego przedmiotu, który można tak łatwo zrozumieć, jak Indian. Każdego lata na terenie różnych rezerwatów wyrastają miasteczka namiotowe młodych ludzi. W trakcie jednego miesiąca poznają oni wiedzę Indian, którą zadziwiają później swoich nauczycieli. Ważne są w tym kontekście takie słowa, jak tradycyjny, rytualny czy duchowy. Nie ulega jednak wątpliwości – kontynuował – że specjalistami od Indian stali się antropologowie, którzy uczynili z tubylczych ludów „prywatne zoo antropologów”. Kolejne akapity rozdziału poświęconego antropologom w bolesny dla nich sposób wykorzystywały technikę ironicznej defamiliaryzacji:

Pewni ludzie mają złe horoskopy, inni przegrywają na giełdzie. McNamara stworzył na swoją zgubę koncerty TFX i Edsel. Kościół boryka się z rzeczywistością. Ale Indianie są bardziej przekleci niż wszyscy inni. Indianie mają antropologów.

Każdego lata, kiedy rok szkolny dobiega końca, w kierunku kraju Indian płynie istny potok imigrantów. Nawet Szlak Oregoński nigdy nie był tak tłoczny, jak szosa 66 i autostrada nr 18 latem. Z każdej dziury i szpary na Wschodzie, niczym w odpowiedzi na jakiś pierwotny rytuał płodności, wyłaniają się – i gromadzą się w rezerwach – ONI.

„Oni” to antropolodzy. Antropolodzy społeczni, historyczni, polityczni, ekonomiczni – wszelkie odmiany tego gatunku uczestniczą w tej wielkiej letniej przygodzie

(...) Antropolog zjawia się w indiańskim rezerwacie, by dokonywać OBSERWACJI. Zimą obserwacje te staną się książkami, z których uczyć się będą przyszli antropolodzy, aby po latach móc pojawić się w rezerwach i zweryfikować obserwacje, które studiowali. Kiedy książki będą już napisane, ich streszczenia ukażą się w naukowych czasopismach w postaci artykułów. Artykuły te mówią ‘jak jest’ i służą jako katalizatory inspirujące innych antropologów do odbycia wielkiej pielgrzymki następnego lata.

(...) Antropolodzy pojawili się w kraju Indian, kiedy tylko zaczęli oni żyć w rezerwach i zrezygnowali z wojowniczego stylu życia. Gdyby plemionom dano prawo wyboru walki z kawalerią lub antropologami, nie ma wątpliwości co do ich wyboru. W sytuacji kryzysowej ludzie zawsze atakują największe zagrożenie dla swego istnienia. Wojownik poległy w bitwie udawał się do Krainy Szczęśliwych Łowów. A dokąd udaje się Indianin, rozłożony przez antroposa? Do biblioteki? Za każdym

człowiekiem sukcesu kryje się kobieta, a za każdą polityką lub programem dotyczącym Indian – jeśli dotrze się do źródeł – kryje się antropolog.

(...) Kilka lat temu jeden z antropologów wyznał, że w ciągu dwudziestu lat wydał, ze wszystkich źródeł, blisko dziesięć milionów dolarów na badania plemienia liczącego niecałe tysiąc osób! Pomyślcie, co oznaczałaby ta suma dla tych ludzi, gdyby zainwestowano ją w domy i działalność gospodarczą. Nie byłoby co badać!

(...) W obronie antropologów przyznać trzeba, iż ci, którzy nie publikują, giną. Że ci, którzy nie przysparzają znaczących sum na badania, wkrótce ześlizgną się po skali uniwersyteckiego uznania. A który z uniwersytetów nie jest na równi oddany rzeczywistej edukacji swoich studentów oraz całej gamie małych biur, projektów, instytutów i programów stworzonych tylko po to, by owocowały grantami dla uniwersytetów?

Znaczenie antropologów winno być jasne, jeśli nie dla całej Ameryki, to przynajmniej dla Indian. Kompilowanie nikomu niepotrzebnej wiedzy 'dla dobra wiedzy' winno być przez Indian zdecydowanie potępione. Nie powinniśmy być obiektami obserwacji dla tych, którzy nie robią nic, by nam pomóc.

(...) Kilka lat temu Roger Jourdain, przewodniczący plemienia Czipewejów Red Lake z Minnesoty, wyprowadził antropologów pod eskortą ze swojego rezerwatu. Był to czubek niewidzialnej dotąd góry lodowej. Gdyby tylko więcej Indian posiadało dalekowzroczność Jourdaina. Dlaczego mielibyśmy nadal być dla antropologów prywatnymi ogrodami zoologicznymi? Dlaczego plemiona mają współzawodniczyć z naukowcami o fundusze, jeśli produkty naukowców są tak nieprzydatne i oderwane od prawdziwego życia?

(...) byłoby mądrze ze strony antropologów zejść z tronu autorytetu i CZYSTEJ wiedzy, i rozpocząć niesienie pomocy indiańskim plemionom zamiast żerować na nich. Bowiem koło Karmy miele powoli, ale dokładnie. I zatacza pełen krąg<sup>127</sup>.

Jak zaznaczyłem wyżej, Deloria, Jr. bardzo boleśnie trafił w fundamentalne elementy antropologicznej pracy: badania terenowe, pisanie i publikowanie tekstów, pozyskiwanie środków finansowych na kolejne projekty, a także budowanie autorytetu swojego i swojej dyscypliny poprzez odwoływanie się do wagi „wiedzy”. Ten przykład chwytu defamiliryzacyjnego jest o tyle jednak interesujący, że dotyczy nie kolejnego badanego ludu, ale właśnie samych badaczy. Konfrontacja z wizerunkiem, jaki ukazał się w niezwykłym lustrze Delorii, Jr. była bardzo bolesna. W 1989 roku – a więc w dwie dekady po publikacji – na dorocznym zjeździe American Anthropological Association zorganizowano debatę poświęconą znaczeniu jego książki, a zwłaszcza przywołanemu tutaj rozdziałowi. Organizatorzy debaty za kluczowy jej przedmiot uznali pytanie o to, w jaki sposób winno się ustawić relacje między antropologami a rdzenną ludnością Stanów Zjednoczonych. Dopełnieniem jest fakt, że w 1997 roku to samo stowarzyszenie opublikowało pracę podsumowującą wspomnianą debatę, któ-

---

<sup>127</sup> Za: V. Deloria Jr., *Antropolodzy i inni...*, przeł. M. Nowocień, „Tawacin. Pismo Przyjaciół Indian” 1997, nr 4.

rej redaktorami byli jej wcześniejsi organizatorzy. *Indians and Anthropologists: Vine Deloria, Jr. and the Critique of Anthropology*<sup>128</sup> podzielono na trzy części: „Deloria Writes Back”, „Archeology and American Indians” oraz „Ethnography and Colonialism”. Redaktorzy pracy sugerowali, że Deloriowska krytyka jest nadal aktualna, gdyż antropologia zarówno w latach 60., jak i w latach 90. była i jest dyscypliną porządkowaną według logiki klasy oraz przywilejów. Praktyki antropologiczne z kolei „są raczej refleksem interesów establishmentu niż samych Indian”<sup>129</sup>. Zamknięciem książki jest artykuł Delorii, Jr. „Conclusion: Anthros, Indians, and Planetary Reality”, będący próbą podsumowania jego diatryby przeciw antropologom z *Custer Died for Your Sins*. Jak wskazywała recenzentka tej pracy, w dziwny sposób zniknęło z niej wielu autorów prezentujących pro-Deloriowski punkt widzenia<sup>130</sup>. Być może Deloria, Jr. nie mylił się zatem, twierdząc, że antropologowie nigdy naprawdę nie zaangażowali się w życie tubylczych społeczności, a sama antropologia jest wciąż „głęboko kolonialną dyscypliną akademicką”<sup>131</sup>.

Polityczne wymiary i znaczenia antropologicznych niezwykleń nie wyczerpują się na krytyce sformułowanej przez autora *Custer Died for Your Sins*. Przykład, który chciałbym przywołać jako kolejny, jest nie tylko dobrym kontrpunktem dla uwag Delorii, Jr., ale przenosi nas wprost w polskie realia. Defamiliaryzacja, którą zajmę się za moment, różni się od poprzednich i tym, że nie wynika bezpośrednio z intencji autora, ale została raczej wytworzona przez jego czytelników w bardzo specyficznym miejscu i czasie.

Rzecz dotyczy polskiego wydania książki wspomnianego już Colina M. Turnbulla *The Mountain People*, pracy znanej, tłumaczonej na wiele języków, napisanej z myślą o odbiorze szerszym niż tylko *stricte* akademicki, budzącej gorące polemiki etyczne i metodologiczne<sup>132</sup>. Turnbull był już zresztą znany polskim czytelnikom, w stołecznym wydawnictwie „Iskry” w 1965 roku ukazał się jego *Samotny Afrykanin*<sup>133</sup>, dwa lata później ta sama oficyna – w popularnej serii „Naokoło Świata” – wydała z kolei *Leśnych ludzi*<sup>134</sup>. Publikacja książki *Iko-*

---

<sup>128</sup> *Indians and Anthropologists: Vine Deloria, Jr. and the Critique of Anthropology*, eds. T. Biolsi, L.J. Zimmermann, Tuscon 1997.

<sup>129</sup> T. Biolsi, L.J. Zimmermann, *Indians and anthropologists*, w: *Indians and Anthropologists...*, s. 17.

<sup>130</sup> N.O. Lurie, *Selective recollections on anthropology and Indians*, „Current Anthropology”, August–October 1998, s. 572–574.

<sup>131</sup> V. Deloria, Jr., *Conclusion: Anthros, Indians, and planetary reality*, w: *Indians and Anthropologists...*, s. 211.

<sup>132</sup> B. Heine, *The Mountain People: Some notes on the ik of north-eastern Uganda*, „Africa” 1985, vol. 55, no 1.

<sup>133</sup> C. Turnbull, *Samotny Afrykanin*, przeł. J. Giebułtowicz, Warszawa 1965.

<sup>134</sup> Tenże, *Leśni ludzie*, przeł. H. Błaszkiwicz, Warszawa 1967.



Mówi o tym spektakl-dokument *The Ik*, który Peter Brook stworzył na podstawie historii afrykańskich myśliwych; grają ich aktorzy różnych ras i kolorów skóry, gdyż Ikwowie – to my”<sup>137</sup>. Tworząc własną pracę, chciała jednak odnieść się nie tylko do sytuacji ras i narodów, ale również do aktualnej sytuacji w Polsce. Połowa lat 70. była okresem największego wzrostu gospodarczego po II wojnie światowej. Konsumpcyjne aspiracje Polaków rosły, na rynku pojawiło się wiele towarów pochodzących z krajów kapitalistycznych, które wyznaczyły nowy poziom życia. Tytuł obrazu *Ikwowie – to my* miał być metaforą tego czasu hipertrofii konsumpcji i zaniku wielu tradycyjnych norm moralnych, prowadzących do obojętności i anomii społecznej.

Kolejne odniesienie do książki Turnbulla – będące jednocześnie jej uniezwykleniem – jest związane z opublikowaniem jej przekładu w Polsce. W 1983 roku w noworocznym numerze miesięcznika społeczno-kulturalnego „Odra” ukazał się artykuł *Musieć, czyli chcieć*<sup>138</sup>. Jego autorem był wpływowy dziennikarz Maciej Hłowiecki, związany z polską opozycją. W Polsce obowiązywał jeszcze stan wojenny i związana z nim cenzura. Wielu dziennikarzy praktykowało w związku z tym styl ezopowy, polegający na pisaniu o sprawach pozornie odległych albo abstrakcyjnych, które jednak odczytywane było w kontekście bieżącej sytuacji. Tak stało się też w przypadku eseistycznej recenzji Hłowieckiego. Dziennikarz przedstawił główne tezy książki Turnbulla, podkreślając strategię przetrwania Ików, czyli egoizm, wrogość wobec innych, brak wzajemności. Konkludował „Może Ikwowie osiągnęli ideał społeczeństwa zdroworozsądkowego: skoro wyzbycie się dobroci ułatwia przetrwanie, trzeba się dobroci wyzbyć, ponieważ należy przetrwać z a w s z e l k ą c e n ę”<sup>139</sup>. Nawiązanie do Ików odczytywano w tym wypadku jako diagnozę społeczeństwa żyjącego w kraju „zamrożonym” przez stan wojenny. Skoro nie można było otwarcie walczyć – opozycja została zdelegalizowana, a jej przywódcy internowani – priorytetem stało się przetrwanie. A ono z kolei usprawiedliwiała postępkę egoistyczne, brak imperatywu wzajemności i wrogą nieufność wobec innych. Z drugiej strony, w opisanych przez Turnbulla Ikach dopatrywano się cech socjalistycznej władzy, skupionej na realizacji własnych interesów, egoistycznej, wrogiej wobec społeczeństwa.

Siła tych analogii była wtedy ogromna, o czym świadczy fakt, że fragmenty artykułu Hłowieckiego przedrukował w marcu 1983 roku „Tygodnik Powszechny”. Ten otwarcie opozycyjny tygodnik, związany z laickim nurtem Kościoła katolickiego, podlegał wzmożonemu dozorowi cenzorskiemu. W rubryce „Z prasy”, sygnowanej JK<sup>140</sup>, udało się jednak zamieścić informację o książce

---

<sup>137</sup> E. Kuryluk, *Hiperrealizm – nowy realizm*, Warszawa 1979, s. 166.

<sup>138</sup> M. Hłowiecki, *Musieć, czyli chcieć*, „Odra” 1983, nr 1.

<sup>139</sup> Tamże, s. 85.

<sup>140</sup> Z prasy, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 11, s. 8.

angielskiego antropologa. Krótka notka, jak artykuł oryginalny, mówiła o społecznej anomii i kluczowej potrzebie przetrwania. Perspektywa spojrzenia na społeczeństwo polskie przez pryzmat społeczeństwa Ików okazała się na tyle nośna, że nie zakończyła się na obecności w dwóch tytułach prasowych.

Wiosną 1983 roku zdania przepisane z „Tygodnika Powszechnego” trafiły do obiegu pozaprasowego. Umieszczono je bowiem na tablicy ogłoszeń w Instytucie Nauk Geologicznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Tablicowe ogłoszenie brzmiało następująco:

Ikowie uważają, że dobre jest wyłącznie to, co im przynosi korzyść, złe jest wszystko, co pomaga przeżyć innym. Każda zagroda jest rodzajem twierdzy, ponieważ każdy sąsiad jest wrogiem. Zresztą nie tylko sąsiad – stała wrogość panuje i wewnątrz zagród: członkowie rodzin nienawidzą się nawzajem, nikt nikomu w niczym nie pomaga, nikt niczym z nikim się nie dzieli. Radość z cudzego nieszczęścia jest jedyną radością Ików. Zdaniem obserwatorów – Ikowie osiągnęli swego rodzaju ideał społeczeństwa, które można by nazwać zdroworozsądkowym: „skoro wyzbycie się dobroci ułatwia przetrwanie, trzeba się dobroci wyzbyć, ponieważ należy przetrwać za wszelką cenę”<sup>141</sup>.

Tekst ten umieścił Józef Wieczorek, geolog, ówczesny pracownik Instytutu. Kartka z tekstem została szybko zdjęta z tablicy przez dyrektora Instytutu. Na zebraniu naukowym wszystkich pracowników Instytutu dyrektor zdecydowanie skrytykował jej treść, sugerując, by osoby, którym nie podoba się życie w socjalistycznej Polsce, po prostu z niej wyjechały.

Jak dowodzą powyższe przykłady, praca Turnbulla o Ikach wywołała w Polsce rezonans nie tylko w środowiskach naukowych. Nie miały znaczenia kwestie adekwatności tego opisu ani jego naukowej rzetelności, podnoszone przez część środowiska antropologów. Co znaczące, dramatyczny obraz życia społeczeństwa żyjącego w świecie bez norm aktualizowano w Polsce w odniesieniu do zgoła odmiennych realiów: Kuryluk nawiązywała do momentu wzmożonej konsumpcji w kraju socjalistycznego wzrostu, Hłowiecki, „Tygodnik Powszechny” i Wieczorek komentowali realia stanu wojennego. Antropologia stała się w ten sposób elementem dyskursu politycznego, opozycyjnego wobec reżimu władzy. Defamiliaryzacja w tym przypadku miała logikę odmienną od przykładów analizowanych dotąd. Jak zaznaczyłem, jej źródłem nie była intencja samego autora, ale przede wszystkim intencje czytelników, ich specyficzne, ulokowane strategie odczytania tekstu Turnbulla. Znajdujące się na skraju rozpadu i porzucające bez żalu wszelkie wartości społeczeństwo Ików jawiło się im jako czytelna analogia polskich realiów połowy lat 70., a także okresu stanu wojennego. Uniezwyklenie *orbis interior* nastąpiło tutaj niejako „od dołu”,

---

<sup>141</sup> Za: J. Wieczorek, *Ikowie w stanie wojennym i powojennym*, <http://blogpress.pl/node/15143> (data dostępu: 16.05.2014).

poza środowiskiem antropologicznym. Denaturalizacja własnego świata dokonana została jednak bardzo wyraziście, a jej potencjał okazał się niezwykle perswazyjny. W przypadku defamiliaryzacji własnej kultury poprzez Ików chodziło bowiem o kwestie znacznie dotkliwsze, aktualniejsze i politycznie bardziej znaczące niż w przypadku Nacirema, stuprocentowych Amerykanów czy społeczności doliny Padu.

Nie znaczy to jednak, by politycznie zaangażowane wersje uniezwyklenia nie mogły czerpać ze strategii wypracowanych w tekstach, które hasłowo przed momentem przywołałem. Można bowiem wskazać przykłady łączące tekstowy chwyt zastosowany już przez Ralpa Lintona – polegający na wyobcowaniu amerykańskiej, znormalizowanej i oswojonej, codzienności – ze świadomie politycznie umotywowanym zamierzeniem. Dostarcza go publicystyka Arundhati Roy, indyjskiej pisarki i dziennikarki, nagrodzonej za swój debiut literacki (powieść *Bóg rzeczy małych*) – jako pierwsza kobieta – laurem Booker Prize. W zbiorze jej eseistycznych reportaży i społecznie zaangażowanych tekstów pod tytułem *Algebra bezgranicznej sprawiedliwości* znajduje się tekst mający wskazane przez mnie cechy. To otwierający tom esej pod tytułem „Koniec wyobraźni”. Autorka podejmuje w nim bardzo żarliwą i gwałtowną krytykę ówczesnego rządu Indii, który w 1998 roku podjął decyzję o przeprowadzeniu prób z bronią jądrową. Dla Roy był to wystarczający powód do podjęcia wielopoziomowej polemiki z dominującym dyskursem politycznym w Indiach końca XX wieku. Szczególnie interesujący dla antropologa okazał się wątek związany z oficjalnym promowaniem rodzimości i rodzimej kultury, a wymierzony w obcość, amerykanizm i westernizację. Ten wątek szybko i ochoczo podjęły grupy reprezentujące ekstremistyczny nacjonalizm hinduski. Roy odniosła się do tej tendencji bardzo krytycznie, w udany sposób wykorzystując podejście denaturalizujące:

Jeśli zapanuje tendencja do proautentyczności, to być może rząd powinien wyjaśnić naszą historię i podać prawdziwe fakty. O ile ma zamiar to zrobić, powinien zrobić to jak się należy (...).

Można zacząć od zakazywania używania pewnych składników w kuchni, jak na przykład chili (Meksyk), pomidory (Peru), ziemniaki (Boliwia), kawa (Maroko), herbata, cukier (bo jest biały), cynamon (Chiny)... Można też wkroczyć w pewne przepisy, na przykład herbata z mlekiem (Wielka Brytania). Palenie będzie poza dyskusją. Tytoń pochodzi z Ameryki Północnej. Krykiet, język angielski i demokracja powinny być zabronione. Krykiet powinno się zastąpić grą kabaddi albo kho-kho. Nie chciałabym wszczynać zamieszek, zatem waham się co do języka angielskiego (...). Należy zamknąć wszystkie szpitale, w których stosuje się lub zapisuje lekarstwa zachodnie. Wszystkie krajowe gazety trzeba przestać drukować. Rozebrać tory kolejowe. Zamknąć lotniska. A co z naszą najnowszą zabawką – telefonem komórkowym? Czy potrafimy bez niego żyć, a może w tym wypadku powinno się

zrobić wyjątek? Zapisać w rubryce 'uniwersalne'? (Muszą się w niej znaleźć tylko najważniejsze produkty. Żadnej muzyki, literatury, sztuki).

Nie trzeba mówić, że wyraźną obrazą będzie posyłanie dzieci na uniwersytety do Stanów Zjednoczonych albo pędzenie tam samemu, aby zoperować sobie prostatę.

Akcję burzenia budynków należy rozpocząć od pałacu prezydenckiego (...).

Będzie to długa, bardzo długa lista. Na jej przygotowanie potrzeba lat pracy. Nie mogłabym używać komputera, ponieważ to nie byłoby autentyczne, prawda?<sup>142</sup>.

Przypomnę, że w ujęciu Marcusa i Fischera praktyka defamiliaryzacyjna polega na

zrewidowaniu sposobu, w jaki zwykle myślimy (...). Niestety, zadanie to częściej jest postrzegane jako zmyślane, przebiegłe albo ekscentryczne niż jako naprawdę konsekwentne, przekonujące czy nieodparte. I jakkolwiek stosuje się satyrę, to należy dostrzegać także naprawdę poważne skutki tego przedsięwzięcia, umożliwia ono bowiem przekształcenie fundamentów, na których zwyczajowo odróżniamy samych siebie (w centrum) od innych (na peryferiach)<sup>143</sup>.

Jakkolwiek w przypadku Roy kwestia ulokowania centrum i peryferii jest dyskusyjna, to pozostałe uwagi autorów *Anthropology as Cultural Critique* pozostają w mocy. Pisarka posłużyła się trybem satyrycznym dla przeprowadzenia rewizji myślenia, dążąc do jak najbardziej poważnych skutków. Defamiliaryzacja praktykowana przez Roy jest przykładem najbliższym może projektowanej przez sytuacjonistów „rewolucji życia codziennego”, wpisując się tym samym w długą, bogatą i niejednorodną poetykę i politykę uniezwyklenia i denaturalizowania własnej kultury.

---

<sup>142</sup> A. Roy, *Algebra bezgranicznej sprawiedliwości*, przeł. J. Grzegorzcyk, Poznań 2005, s. 40–42.

<sup>143</sup> G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, dz. cyt., s. 138.

## Rozdział 8

# Praktykując defamiliaryzację

W ostatnim rozdziale części poświęconej różnorodnym praktykom defamiliaryzacyjnym w antropologii i jej „okolicach” – czyli w literaturze, teatrze, malarstwie i publicystce, podejmującym zagadnienia antropologii bliskie – zajmę się jeszcze innymi praktykami. Chciałbym bowiem poddać krytycznej refleksji własne strategie pisarskie, badawcze i dydaktyczne. W mojej pracy zdarzało mi się świadomie sięgać po potencjał płynący z „chwytu” Szklowskiego. Ceniłem przy tym nie tylko jego wartość jako techniki pisania i myślenia, ale także ważyłem wysoko konsekwencje wynikające z ich zastosowania.

Niczym innym niż realizacją „chwytu” uniezwyklenia i zmiany perspektywy (a przy okazji realizacją „manifestu” George’a Pereca) jest fragment „Słowa do Czytelnika”, poprzedzający książkę *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, którą napisałem razem z Wojciechem J. Bursztą<sup>144</sup>. Zajmujący mnie *passus* brzmi następująco:

Komunikat prasowy rzecznika komendy policji okręgu La Valetta, Malta: „29 czerwca br. u stóp skalnego urwiska pod bastionem św. Sebastiana, który znajduje się na wschodnim brzegu stołecznego portu Malty, odnaleziono ciało mężczyzny. Wzrost prawie 6 stóp, waga 165 funtów, brunet, rasa biała. Jego wiek określono na 30 lat. Dalsza identyfikacja denata okazała się niemożliwa z dwóch względów. Po pierwsze, mężczyzna, spadając z urwiska, całkowicie zmasakrował sobie twarz. Po drugie, nie znaleziono przy denacie żadnych dokumentów umożliwiających jego identyfikację. Mimo tych obiektywnych trudności policjanci poczynili dalsze kroki mające na celu ustalenie tożsamości mężczyzny. Denat miał na nogach lekkie, białe-błękitne obuwie sportowe marki Nike oraz sięgające za kolana spodenki marki H&M w kolorze rażąco pomarańczowym. Reszta garderoby składała się z białego T-shirta, wyprodukowanego w Chinach, a kupionego – jak wskazał kod kreskowy – w Hiszpanii, z czarnym nadrukiem o treści „Sancho Pansa”.

---

<sup>144</sup> W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa 2005.

Przy denacie odnaleziono ponadto jeden egzemplarz kolorowego miesięcznika (June 2005, 164 s., format A4), jaki rozdaje się pasażerom korzystającym z usług tzw. taniego przewoźnika lotniczego, koncernu EasyJet. Poza tym zabezpieczono przenośny odtwarzacz płyt CD marki Panasonic w kolorze srebrnym, typ SL-SX 450, ze słuchawkami i zasilaczem oraz trzy płyty typu CD-R80 marki Philips, w czarno-przezroczystym etui z plastiku (wyroby niezaopatrzone w kody kreskowe). Na płytach tych zapisana była muzyka pobrana uprzednio z ogólnodostępnych, darmowych stron internetowych (Marilyn Monroe, *Some Like It Hot*; Tom Waits, *Heart-attack and Wine*; Edith Piaf, *Nostalgie*).

W trakcie czynności śledczych ustalono, że mężczyzna odpowiadający sporządzonemu rysopisowi w późnych godzinach popołudniowych przebywał samotnie w barze Blue Sea, gdzie – posługując się dość dobrą angielszczyzną – zamówił jedno danie obiadowe (klasyczne Fish&Chips) oraz małą butelkę piwa marki Heineken. Późniejsza sekcja żołądka denata w pełni potwierdziła te zeznania. Lekarz sądowi zidentyfikowali ponadto w treści żołądkowej pozostałości pizzy typu Margherita, owoce morza z gatunku ośmiornica (grillowana) i kalmary (smażone w panierce z frytkami), a także wyraźne ślady napoju marki Pepsi-Cola (...).

Wszystkie osoby mogące udzielić informacji pomocnych w ustaleniu tożsamości mężczyzny proszone są o kontakt z komendą główną pod numerem telefonu 22 40 01 lub o niezwłoczne zgłoszenie się do najbliższego posterunku policji<sup>145</sup>.

Jak łatwo się domyślić, opisywany jako denat mężczyzna wciąż jednak żyje, a cała opisana sytuacja jest fikcją. Tryb raportu policyjnego został tutaj użyty w wyraźnym celu, który najlepiej określić jako dydaktyczny. Scharakteryzowany powyżej denat miał bowiem posłużyć jako przykład „przeciętnego przedstawiciela ery globalnej”. Oczywiście, mógł to być egzemplarz należący do innego porządku płciowego, rasowego czy generacyjnego; mógł mieć przy sobie inny zestaw przedmiotów, odmienny strój, inaczej także mogła wyglądać zawartość jego żołądka. Jak wyraźnie podkreślaliśmy:

Sensem powyższej anegdoty było wskazanie na bezradność w zidentyfikowaniu człowieka „oznakowanego” niemal wyłącznie przez przemysłowe pieczęcie kultury globalnej (...). Tutaj bowiem kończy się anegdota, a zaczyna problem: co z nami w globalnej przestrzeni? co z naszym pojedynczym ja i zbiorowym my? (...). Co z naszą identyfikacją w świecie, którego sprawy uparcie, codziennie i wszędybylsko prowadzą do coraz powszechniejszego roztożsamiania ludzi, zjawisk i rzeczy, a właściwie całego symbolicznego rekwizytorium, jakie składa się na ludzki teatr początku nowego tysiąclecia?<sup>146</sup>

Aluzja do bardzo popularnego gatunku powieści kryminalnej miała unaoczniać sytuację, w jakiej znalazły się miliony ludzi: ludzi-w ruchu w ramach świa-

---

<sup>145</sup> Tamże, s. 7–8.

<sup>146</sup> Tamże, s. 14.

ta-w ruchu. Już po wydaniu *Sequela* poprosiłem studentów na zajęciach o to, by sprawdzili marki ubrań i innych przedmiotów, które akurat mają przy sobie. Prosty eksperyment przyniósł zaskakujące i odświeżające dla nich spostrzeżenia. Szybko okazało się, że większość spodni, bluz, telefonów komórkowych, toreb i innych akcesoriów wyposażona jest w metkę Made in China (lub o nieco innym brzmieniu, ukrywającym nazwę China, ostatecznie wskazującym jednak właśnie na ten kraj). Pierwszym, samonarzucającym się wnioskiem była konstatacja o homogenizacji, trudna do zaakceptowania zwłaszcza przez osoby ceniące sobie indywidualizm i poczucie odrębności. Wniosek drugi pokrywał się z intencjami maltańskiej fikcji: istnieje coraz mniej jednoznacznych znaków, przedmiotów i symboli – zwłaszcza tych dostarczanych przez przemysł kulturowy – który pozwalałyby na jasną identyfikację osób żyjących wewnątrz globalnych przepływów. Denatem z La Valetty mógł być każdy ze studentów (bez względu na płeć).

W opublikowanej dwa lata później *Antropologii współczesności*<sup>147</sup> sięgnąłem po jeszcze inny gatunek narracji. Rozdział pierwszy tej pracy, zatytułowany „Chata na Szańcach” był rodzajem raportu z badań terenowych pod nazwą pod nazwą „Współczesność wobec tradycji. Fenomen przemiany koronki koniakowskiej i jej społeczna recepcja”. Zrealizowałem je wraz ze studentami poznańskiej etnologii i antropologii kulturowej w maju 2006 roku. Impulsem była rozpowszechniana przez media wiadomość o tym, że w Koniakowie, ośrodku tradycyjnego rękodziela koronczarskiego, pojawił się zupełnie nowy wyrób, jaki były damskie (potem również męskie) stringi. Dzięki intensywnej pracy terenowej udało się zgromadzić prawie pięćset zapisów rozmów i wywiadów z przedstawicielami wszystkich segmentów lokalnej społeczności. Zebrane dane z pewnością pozwalały na wpisanie fenomenu koniakowskich stringów do nurtu etno-dizajnu, umożliwiały także na podjęcie dyskusji nad nimi w kontekście tradycji wynalezionych czy statusu sztuki ludowej jako takiej. Z mojej perspektywy interesując było jednak coś jeszcze innego. Za promocją „ludowych” stringów stał oto pojedynczy człowiek: regionalista, animator kultury i menadżer w jednej osobie. Spotkanie i rozmowa z nim wydały mi się na tyle charakterystyczne i kulturowo znaczące, że postanowiłem poświęcić im osobny podrozdział. Za najbardziej efektywną strategię przedstawiania uznałem ponownie defamiliaryzację, tym razem w trybie reportażu dziennikarskiego, z elementami stylizacji gwarowej:

- Dzień dobry!
- Dobry, dobry!
- Dzwoniłem do pana kilka dni temu z Poznania, z Uniwersytetu. Umawialiśmy się na dziś, w samo południe, żeby porozmawiać...

---

<sup>147</sup> W. Kuligowski, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków 2007.

- A tak, proszę, proszę!

- No więc przyszedliśmy do pana, żeby się dowiedzieć, jak to naprawdę było z tymi stringami?

Kazimierz Rucki. W szarej koszuli i dżinsach. Z lekko przerzedzonymi, siwymi włosami. Z uśmiechem nieschodzącym z opalonej twarzy. To on jest tutaj gospodarzem. A także gawędziarzem, konferansjerem, muzykiem, sprzedawcą. Prowadzona przez niego Chata na Szańcach rozłożyła się co prawda nieopodal głównej drogi, która przecina wieś, w małej niecce, ale to do niej walą wszystkie tłumne wycieczki i pojedynczy turyści.

- Chodźmy do środka - zaprasza wyuczonym gestem - to wszystko panom pokażę. Chata na Szańcach przyciąga tłumy, bo świetnie się reklamuje. Jako lokalna atrakcja figuruje na wszystkich chyba stronach internetowych poświęconych Koniakowu i całemu regionowi Beskidów. „Galeria Scena Sztuki i Kultury Regionalnej. Koniaków Szańce 662. Czynne: poniedziałek-niedziela 9.00-21.00. Telefon...”. Kto gapa i mógłby przeoczyć, dla tego wyrasta przy drodze okazały drewniany szyld.

- Z tego, co udało mi się dotąd przeczytać - zagajam z entuzjazmem - wynika, że pierwsze stringi koniakowskie sprzedawał właśnie pan. Że u pana się zaczęło. Piszą tak wszyscy dziennikarze

- Bo tak faktycznie było...

Chata na Szańcach to prywatna inicjatywa, mówiąc socjalistyczną nowomową. Obszerny budynek z grubych bali, na kamiennej podmurówce, kryty gontem. Przed wejściem wyciosane z drewna postacie. Mimo że początek maja jest cygański, ciepły, w środku panuje przyjemny chłód. Chata stoi obok domu Ruckiego, ceglano-pudełka z balkonem i kawałkiem ogródka pod nim. Na tym kontraście to polega.

- Najpierw pokażę panom nasz sklepik - peroruje gospodarz - Tu możecie zobaczyć wszystko, co ludzie w Koniakowie robią. A co drugi u nas to prawdziwy artysta: ten rzeźbi, ten maluje, baby heklują. Sama ręczna robota, autentyczna, góralska. Nie jakiejś tam podróbki. Wszystko od serca...

W pomieszczeniu przypominającym wiejskie sklepiki, jakie zobaczyć można w każdym kącie Polski, wiszą szklane gabloty. Za ich taflą poupinany pełen wybór miejscowych serwet, obrusów, firanek. Jest i coś na kształt lady, a na niej - także pod szkłem - rozłożono kilkanaście modeli koronkowych stringów.

- Więc z tego, co na razie zdążyłem się dowiedzieć, stringi pojawiły się u pana w 2003 roku?

- ... wszystko fachowo zrobione. I każda rzecz do obejrzenia - Rucki nie zawracał sobie głowy pytaniami, które wykraczały poza obmyślony i przeciwczony schemat - Można przebierać, wybierać, macać...

- Żeby niczego nie zapomnieć i nie poplątać, ja sobie zapiszę wszystko, co pan o tych pierwszych stringach pamięta - wypaliłem bluźnierczo. Zaskoczony Rucki przerywa opowiadanie anegdoty, ja zastygam z długopisem wycelowanym w biel kartki i zawisam wzrokiem na jego ustach. Przez chwilę moje jest na górze<sup>148</sup>.

---

<sup>148</sup> Tamże, s. 41-44.

Dalej pojawiają się szczegóły dotyczące pomysłu na stringi, ich pierwszego wystawienia, reakcji turystów, które udało się ostatecznie od Ruckiego uzyskać. Gawęda gospodarza Chaty na Szańcach jednak nie ustawała i szybko skierowała się ku tematom standardowym i przez niego przećwiczonym. Zaczęliśmy zatem oglądać beskidzkie instrumenty i zaznajamiać z ich dawnym i obecnym zastosowaniem.

W tym momencie z korytarza dobiegł nas gwar wielu głosów. Do izby zaczęli wchodzić ludzie, prowadzeni przez przewodnika.

– My do pana Ruckiego, na lekcję o folklorze Koniakowa! – zaanonsował przewodnik.  
– Witom vos pięknie – padł odzew – Skunšta som?  
– Emeryci z Wałbrzycha. Mamy dzisiaj objazd i wszyscy chcieli zobaczyć waszą Chatę.  
– Siodajcie tedy – Rucki wskazał rzędy ławek – Ni mom wiela czasu, ale cos mogem wam opowiedzieć (...). Wiecie wy, że jok chłop na asfaltowej drodze sika, to połowa leci do jednego morza, a połowa do drugiego? Baba takōż samo.

Koniaków rzeczywiście leży na europejskim dziale wodnym, między zlewiskami Morza Bałtyckiego i Czarnego. Do tego drugiego wlewa swoje wody – poprzez Wąg i Dunaj – wypływająca spod Ochodzitej rzeka Czadeczka, nieopodal zaś mają swoje źródła Wisła i Olza.

– A na trombicie kaźdo górkalka umi grać. Ino nie na cołkiem takiej.

Przybyli, w większości panie o siwych głowach, chichotali coraz częściej i głośniej. Wyraźnie tym ośmielony Rucki rozpędzał się w swojej opowieści, puszczał oczka, pozwalał widowni dopowiadać co oczywistsze rzeczy. Rubasność dodawała mu skrzydeł (...).

Zawojowane już całkowicie przez Ruckiego towarzystwo słuchałoby go chętnie dalej, ale przewodnik zaczął informować szeptem, że przy wyjściu trzeba zostawić dla gospodarza po złotówce. Wycieczkowicze dźwignęli się z ławek i posłusznie przeszli za Ruckim do jego sklepiku. Gawęda to jedno, handel drugie. Włożyłem głowę do środka. Panie mazały palcami po szybach, podziwiając koronkowe serwety, nie liczna dziatwa skupiła się wokół ozdób choinkowych. Szczelny tłumek oblegał gospodarza. Nie widziałem jego postaci, ale słyszałem głos:

– ... tylko u mnie takie cuda! Możecie kupować bez obawy. Wejdzie na kaźdą kobietę! Na grubą, i na chudą! Na kaźdą! Nie trzeba znać rozmiaru! Nasze stringi zawiążą się z boku na te sznureczki i leżą na kaźdej! Zobaczcie, proścuisieńka robota<sup>149</sup>.

Pod warstwą reportażowego stylu i gwarowych stylizacji kryje się wcale poważny cel: to próba dynamicznego i wieloaspektowego ukazania sytuacji kryzysu i transformacji, jakiej doświadczyła koniakowska społeczność. Paradigmatyczny tryb monografizującej antropologii nie w każdym wypadku realizuje takie zadanie najlepiej (dla porządku dodam, że cytowane fragmenty to tylko część znacznie obszerniejszego rozdziału). Dobrze sprawdza się, jak sądzę, w takich wypadkach strategia uniezwyklenia, nawet jeśli przybiera formę

---

<sup>149</sup> Tamże, s. 45–47.

ironiczną. Wielogłosowość i stylistyczna niejednorodność narracji o transformacji lokalnej kultury wpisuje się ponadto w postulat docierania do różnych grup odbiorców, stawania się elementem debaty publicznej. Książka zatytułowana *Antropologia współczesności* miała takie ambicje, a jej autor usiłował je spełniać zarówno poprzez wybór stylów, jak i wybór podejmowanych tematów.

Podobne uniezwykłe praktyki – obecne zarówno na poziomie postrzegania, jak i późniejszego opisu oraz interpretacji – starałem się także wprowadzać jako elementy procesu dydaktycznego. Cyklem zajęć najlepiej temu odpowiadającym jest od kilku lat konwersatorium pod nazwą „Antropologia współczesności”. W jego ramach wyjeżdżałem z grupą studencką do różnych miejsc: Berlina, Łodzi, Katowic. W każdym z tych miast szukaliśmy miejsc tyleż nieoczywistych, co i różnorodnych. Trafiliśmy więc do Museum für Völkerkunde, Şehitlik, największego (ówcześnie) meczetu w Niemczech oraz squatów w dzielnicy Kreuzberg. Odwiedziliśmy gigantyczny cmentarz żydowski w Łodzi, tamtejsze Muzeum Sztuki MS2 na terenie postindustrialnej Manufaktury, a także nowe alternatywne Centrum Sztuki i Designu OFF Piotrkowska. Byliśmy również w Szybie Wilson, będącym największą prywatną galerią sztuki w Polsce, i w katowickiej dzielnicy Nikiszowiec. Pobyt w Berlinie zaowocował nakręceniem prawie dwudziestominutowego filmu dokumentalnego *Free Places*, opowiadającego o alternatywnych formach zamieszkiwania we współczesnych metropoliach. W trakcie jego realizacji nie skupialiśmy się jednak na dobrze już rozpoznanych squatach, ale szukaliśmy miejsc o innym charakterze. Były to barki na Szprewie, mongolska jurta, obozowiska indiańskich tipi, wioski namiotów. Poprzez opowieści ludzi zamieszkujących tego typu miejsca udało się zdenaturalizować metropolitarny Berlin i ukazać jego inne oblicze. Zdarzało się i to, że oglądający film mieszkańcy Berlina nie rozpoznawali w tym obrazie własnego miasta.

Każdorazowo wynikiem wspomnianego konwersatorium były studenckie prace pisemne; czasami powstawały także fotoeseje, których w tym miejscu nie jestem jednak w stanie reprodukcować. Prace owe powstawały w ramach wyznaczonych przeze mnie perspektyw. Niech przykładem będzie tutaj Łódź: studenci mieli za zadanie wpasować się w jedną z trzech optyk – „Łódź refleksyjna”, „Łódź surrealna” i „WieloŁódź”. Pierwsza z perspektyw uczulała na aspekty związane z autoetnografią, miejscem badacza w procesie badawczym, jego refleksją nad swoim postępowaniem i osiągnięciami w konsekwencji rezultatami. Perspektywa druga odwoływała się do doświadczeń tego, co James Clifford określił jako „surrealizm etnograficzny”, a więc „postawę obserwacji uczestniczącej pośród wytworów pozbawionej swojskości rzeczywistości kulturowej”<sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak i inni, Warszawa 2000, s. 136–137.

Liczyły się nieoczywiste znaczeniowo przedmioty, ich zestawienia, towarzyszące im emocje czy zachowania, a także zmaczone krajobrazy, dziwaczne kolekcje, osobliwe zestawienia ludzi, strojów, szyldów itp. Trzecia perspektywa natomiast nakazywała zwrócenie się ku zagadnieniom wielokulturowości, nie tyle jednak w jej tradycyjnej postaci skupionej na etniczności bądź religijności, ale raczej na wielości stylów życia, estetyk i światopoglądów.

Wiele z powstałych według takich wskazówek prac miało elementy przeze mnie oczekiwane: przynosiły spostrzeżenia i refleksje bądź to uniezwykające widziane obrazy, bądź to denaturalizujące dominujące przekonania. Jako ilustracja tych studenckich prób niech posłużą trzy poniższe przykłady:

Do surrealistycznej Łodzi wjeżdżam tramwajem nr 6 w kierunku „Kurczaki”, przesiadam się do 46 na „Zdrowie” i idę do designerskiego miejsca OFF Piotrkowska, gdzie wpadam do Klubokawiarni „Granda” na koncert zespołu „Gówno”.

Surrealistyczna Łódź objawiła się na mnogich banerach reklamowych i napisach na ścianach. Zwracam uwagę na graffiti, na którym „Zosia z 3c” uzala się, że „Nie lubi luckości”. Pewna polonistka zwróciła jej uwagę na pisownię słowa „ludzkość”. Uwrażliwienie na język ojczysty poprzez napisy na wysokim bloku mieszkalnym wydaje się absorbujące. Tuż obok widzę Centrum Finansowo-Księgowe „Dziesięcina”: ironiczne podejście właścicieli igra z zaufaniem potencjalnych klientów. Podobna sytuacja pojawia się przy piekarni o nazwie „Jaś i Małgosia”, gdzie przypadek Grimmowskiej Baby Jagi spalonej przez tychże w piecu powinien odstraszać starsze panie od wejścia do środka. Jako podsumowanie dostrzegam połączenie na jednej ścianie szyldów „Strefa próżności” (sklep z ubraniami) z „Kancelarią adwokacką Stanisław Podolski”, doprawdy zachęcające do współpracy z p. Podolskim... (Agnieszka Porębska)

Mijając Centrum Dialogu im. Marka Edelmana, można zastanawiać się, dlaczego nie stworzono Centrum Dialogu Pomędzy Łódzkimi Kibolami? Nie zauważyłam w Łodzi spacerujących ulicami Żydów czy osób rozmawiających po niemiecku albo rosyjsku. Moje spojrzenie przykuła raczej pojawiająca się na ścianach data 1908, rok powstania klubu piłkarskiego ŁKS Łódź. Jego rywalem jest Widzew, którego kibice zaznaczają swoją obecność wypisywaniem daty 1910, kiedy powstał ich klub.

Bardziej „obcy” i „inny” może być sąsiad kibol niż członek innej grupy etnicznej. Zastanawiająca jest w tym kontekście skuteczność działania Centrum Dialogu, gdy rywalizujący ze sobą kibice na ścianach budynków umieszczają w nazwie klubu przeciwnika gwiazdę Dawida. Widziałam też spektakularny napis na bloku: nazwa Widzew została zmieniona na „Żydzew”. (Natalia Nojek)

Według raportu o życiu kulturalnym Łodzi ponad 60% mieszkańców nie odwiedziło w ciągu ostatniego roku żadnej instytucji kultury. Największą dyscypliną odznaczają się tu kibice, regularnie uczestniczący w masowych imprezach sportowych (...). W ciągu kilku ostatnich lat podjęto jednak cały szereg oddolnych inicjatyw, mających na celu odzyskanie władzy nad przestrzenią społeczną miasta (...). Można

w związku z tym zaproponować następującą hipotezę: niezwykle kształt życia społeczno-kulturalnego w Łodzi jest efektem ustawicznego dialogu między społecznością kibiców a grupą artystów-aktywistów, który odbywa się właściwie bez udziału władz. Łódź wyróżnia się na tle innych miast nie przestępczością, nie demoralizacją, nie ubóstwem, ale równowagą sił i podmiotów, biorących udział w procesie negocjowania wizerunku miasta. (Zuzanna Czaplińska)

Ostatnie doświadczenie związane z defamiliaryzacją, jakie chciałbym w tym rozdziale przywołać, wiąże się z przygotowaniem do organizacji międzynarodowej konferencji naukowej. Jako kierownik projektu badawczego byłem zobligowany do jej przygotowania, a nadzieja na to, że dzięki niej poznam doświadczenia badawcze i interpretacyjne antropologów z innych krajów, nastawiała mnie do przedsięwzięcia nader optymistycznie. Konferencja miała odbyć się pod hasłem „Localities through Mobility. Cultures of Motorway in Contemporary Europe”, a jej głównym celem było – jak wspomniałem – zgromadzenie europejskich badaczy zajmujących się badaniem różnorodnych przejawów kultury związanych z budową i użytkowaniem autostrad. Zaproszenia rozesłane zostały do wszystkich znanych nam ośrodków etnologicznych i antropologicznych w całej Europie, na listę adresową trafiły także niektóre ośrodki socjologiczne czy uprawiające nurt geografii społecznej. Pierwszych kilka tygodni bez jakichkolwiek odpowiedzi zawierających propozycje wystąpień potraktowałem jako okres przejściowy. Myliłem się jednak. Nic bowiem nie zmieniło się podczas tygodni kolejnych. Kilkanaście dni dzielących mnie od wyznaczonego terminu konferencji pamiętam jako stres i gorączkowe wyszukiwanie osób, które mogłyby w jakikolwiek sposób wpisać się w formułę konferencji. Ostatecznie, konferencja odbyła się, wystąpiło na niej prawie dwadzieścia osób z Austrii, Grecji, Niemiec i przede wszystkim z Polski.

Jaki to ma związek z defamiliaryzacją? Narzuca się wniosek – nie jest to co prawda twarda konkluzja, ale ma znamiona prawdopodobieństwa – że nikły odzew na konferencyjny *call for papers* miał swoje źródło w braku postawy defamiliaryzującej pewne zjawiska kulturowe. Można założyć, że większość antropolożek i antropologów to użytkownicy autostrad. Większości z nich dotyczy doświadczenia przemieszczania się, bycia kierowcą, pasażerem, przechodniem, użytkownikiem drogi, parkingu, stacji benzynowej, przydrożnego baru, hotelu, motelu. Rutynowość tych praktyk nie przełożyła się jednak na próbę refleksji nad ich znaczeniem. Mówiąc skrótowo: wszyscy używają autostrad, ale nikt (prawie) ich nie bada. Denaturalizacja autostrady, uniezwyklenie jazdy drogą A1 czy A2, defamiliaryzacja szybkiego przemieszczania się samochodem okazały się zdarzeniami bardzo rzadkimi. Potwierdzając po raz kolejny, że strategia Szklowskiego, rozwijana potem na gruncie antropologii przez Lintona, Minera, Bowen, Turnbulla, Geertza, Mead, Douglas, Schneidera i innych, wymaga krytycznej pracy zarówno na poziomie epistemologicznym, jak i tekstowym. Kry-

tyka poprzez defamiliaryzację nie przydarza się „przy okazji”, nie jest efektem ubocznym innych, standardowych zabiegów, ale stanowi wobec nich wyzwanie o charakterze transgresyjnym. Przyjęcie takiej konstatacji każe zatem uznać wszelkie praktyki defamiliaryzujące za sedno antropologii, tej przynajmniej, która definiuje się jako dyscyplina hybrydyczna, zaangażowana i świadomie krytyczna.

Część druga

---

# **ANTROPOLOGIA BLISKOŚCI**



# Rozdział 1

## ***Anthropology at home:* Stany Zjednoczone**

**W**alter R. Goldschmidt, znaczący i wpływowy antropolog amerykański – założyciel oraz dyrektor instytutu antropologicznego na uniwersytecie w Los Angeles, redaktor „American Anthropologist”, prezydent American Anthropological Association – w 1968 roku stwierdził: „O ile w badaniach prymitywnych obyczajów i plemiennego życia antropologowie mieli aż dotąd *de facto* monopol, o tyle w badaniach nowoczesnego społeczeństwa muszą stanąć w konkursie (a czasem podjąć współpracę) z reprezentantami innych dyscyplin”<sup>1</sup>. Przyjrzenie się początkom owych „badań nowoczesnego społeczeństwa” – a więc także źródeł *anthropology at home* – na terenie Stanów Zjednoczonych musi prowadzić do University of Chicago i tamtejszego kręgu badaczy, początkowo przede wszystkim socjologów. To właśnie środowisko „szkoły Chicago” stosunkowo szybko przyswoiło i zastosowało etnograficzne metody i techniki badań.

Przy omawianiu dorobku tej szkoły zwraca się uwagę na retrospektywnie rozpoznawany fakt, że stała się ona czymś na kształt mitu założycielskiego i intelektualnego matecznika dla wielu rozproszonych badaczy<sup>2</sup>. Te uwspólniające funkcje miały swoje silne umocowanie: w Chicago powstał pierwszy uniwersytecki wydział socjologii na terenie Stanów Zjednoczonych (w 1892 roku), tam założono także pierwsze ważne czasopismo socjologiczne („American Journal of Sociology” w 1895 roku), opublikowano też pionierski podręcznik dla studentów tego kierunku (*Introduction to the Science of Sociology* Roberta E.

---

<sup>1</sup> W. Goldschmidt, The anthropological study of modern society, w: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, s. 331.

<sup>2</sup> M. Bulmer, *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research*, Chicago 1984; H.S. Becker, „The Chicago School’, so called, „Qualitative Sociology” 1999, vol. 22, no 1.

Parka i Ernesta Burgessa w 1921 roku). Z czasem miejscowy uniwersytet przeobraził się w centrum empirycznych badań społeczności miejskich, których program łączył niemiecką fenomenologię Edmunda Husserla i Alfreda Schütza z mocnym programem gromadzenia danych poprzez badania terenowe, czego standardy wyznaczała antropologia.

Kiedy zainicjowano intensywne badania nad kulturą i społecznościami miast, socjologia i antropologia nie były jeszcze rozdzielone; osobny instytut antropologiczny powołano dopiero w 1929 roku. Fakt ten z pewnością wpływał na dominującą formułę studiów terenowych, która była fuzją narzędzi i metod obu dyscyplin. Ta perspektywa pozwalała na traktowanie miasta jako „żywego laboratorium”, co znajdowało literalne potwierdzenie w wypowiedziach liderów „szkoły Chicago”. W 1927 roku Park pouczał swoich studentów: „Idźcie i zajmujcie miejsca w holach luksusowych hoteli i na schodach tanich czynszówek; siadajcie na sofach w bogatej dzielnicy Gold Coast i na rozpadających się meblach w slumsach; zajmujcie miejsca w filharmonii i we wnętrzach bud z popolitą rozrywką. Mówiąc krótko: idźcie i zajmujcie miejsca takie, które pobrudzą wam podczas prawdziwych badań wasze spodnie”<sup>3</sup>; a także: „zapisuj tylko to, co widzisz, słyszysz i wiesz”<sup>4</sup>. Wezwanie było bardzo jasne, Chicago zamieniono w wielkie pole badań terenowych. Z tak zarysowanego programu wyrosły znane prace, jak *The Hobo* (poświęcona postaci sezonowego robotnika, który w poszukiwaniu pracy przemieszczał się po całym kraju), *The Gang* (z podtytułem „Badania nad 1313 gangami w Chicago”, opisująca męskie grupy przestępcze), *The Ghetto* (analizujące życie żydowskich enklaw) czy *The Taxi-Dance Hall* (przybliżający mikroświat dancinistów: fordanserek, właścicieli i klientów). Za najbardziej znaczący przykład zastosowania podejścia antropologicznego w badaniach socjologicznych uznaje się natomiast nieco późniejszą od już wymienionych książkę Whyte’a *Street Corner Society* z 1934 roku.

Wpływ „szkoły Chicago” był ogromny, działalność jej przedstawicieli (poza Parkiem i Burgessem wymienić należy choćby Williama Thomasa) ukształtowała teorię oraz metody badań socjologicznych na kilka dziesięcioleci. W latach 60. XX wieku powstała nawet „druga fala” tej tradycji, reprezentowana przez Ervinga Hoffmana, Howarda S. Beckera i Gary’ego Fine’a. Jakkolwiek obie „fale” chicagowskich badaczy preferowały pozyskiwanie danych w terenie i pracę z informatorami – co przybliżyła je antropologii – to obecnie zwraca się uwagę na fakt, że często fetyszyzowano dewiacyjne formy życia społecznego (gangi, nocne kluby, margines społeczny), mniejsze znaczenie przypisując „zwykłej” codzienności. Nie ulega ponadto wątpliwości, że w okresie przez II wojnę świato-

---

<sup>3</sup> H.S. Becker, dz. cyt., s. 4.

<sup>4</sup> U. Hannerz, *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich*, przeł. E. Klekot, Kraków 2006, s. 69.

wą dominowała w tym kręgu perspektywa białego mężczyzny z klasy średniej, co skutkowało tym, że w badaniach pomijano znaczenie innych grup etnicznych, a w konsekwencji takie zagadnienia, jak władza czy relacje etniczne<sup>5</sup>. Ten wątek powróci za moment.

Uznanie znaczenia „szkoły Chicago” nie może jednak prowadzić do ulokowania źródeł *anthropology at home* w Stanach Zjednoczonych tylko w ramach jednego, nawet bardzo wpływowego, ośrodka ani typu i miejsca badań. Tym bardziej, że środowisko badaczy własnego kontekstu kulturowego w ciągu kolejnych dekad konsolidowało się i zaczęło być dostrzegane. Do tego stopnia, że w 1954 roku American Anthropological Association zorganizowało osobną konferencję poświęconą antropologicznym badaniom kultury Stanów Zjednoczonych. Częściowe efekty tej konferencji opublikowano następnie w specjalnym tomie „American Anthropologist” z 1955 roku. Redaktorem tomu była Margaret Lantis, która w artykule wprowadzającym wyjaśniała potrzebę takiego właśnie wydawnictwa<sup>6</sup>. Potwierdzając istnienie coraz szerszego nurtu badań *at home*, Lantis postulowała jednocześnie otwarcie się antropologów na osiągnięcia innych dyscyplin – takich jak socjologia i psychologia – w badaniach kultury Stanów Zjednoczonych. Nawoływała także do rozszerzenia pola badań o analizy dotyczące historii idei, których brak był, jej zdaniem, widoczny. Redagowany przez siebie tom traktowała natomiast jako pierwsze, uogólniające spojrzenie na badania, których zasięg i znaczenie miały się dopiero rozwinąć i zaznaczyć w przyszłości. Wśród wybranych przez nią artykułów znalazły się studia – najwięcej, bo aż trzy – poświęcone amerykańskiemu społeczeństwu widzianemu przez pryzmat procesów akulturacyjnych (Melford E. Spiro, Leonard Mason, Leonard Broom i John I. Kitsue), grupom subkulturowym na przykładzie mormonów (Evon Z. Vogt), klasom społecznym i statusowi jednostek (Walter Goldschmidt), źródłom dominującego systemu wartości (Cora Du Bois), społecznym funkcjom muzeów sztuki (George T. Mills), amerykańskiemu systemowi pokrewieństwa (David M. Schneider), zjawisku fiesty w południowo-zachodnim regionie kraju (Evon Z. Vogt), pomieszczono też przegląd typów badań skupionych na różnych typach muzyki – akademicka, klasyczna, ludowa i popularna – obecnych w Stanach Zjednoczonych (Alan P. Merriam).

Dla scharakteryzowania zawartych w tomie tekstów wybrałem trzy z nich. Wymowne i charakterystyczne dla swoich czasów są zwłaszcza uwagi zawarte w artykule Solona T. Kimballa. Autor rozważa widoczne zainteresowanie badaniem współczesnej amerykańskiej cywilizacji, adekwatnością stosowanej me-

---

<sup>5</sup> H. Jones, Being really there and really aware: ethics, politics and representation, w: *Ethnography in social science practice*, J.S. Jones, S. Watt, London i New York 2010, s. 29.

<sup>6</sup> M. Lantis, *The U.S.A. as anthropologists see it: introduction*, „American Anthropologist” December 1955, vol. 67, no 6.

todologii, zapożyczeniem pewnych technik z innych dyscyplin, a także możliwymi drogami rozwoju. Dostrzega tutaj brak studiów poświęconych dużym instytucjom społecznym. Z definicji, jak zauważa, antropologia deklaruje uniwersalność swoich zainteresowań, zwyczajowo jednak ogranicza się do badań społeczeństw prymitywnych; „Boas aż do 1925 roku zabraniał swoim studentom innych badania niż te, które dotyczą tubylczych plemion Ameryki”<sup>7</sup>. To zdanie wymaga komentarza. Franz Boas w latach 1899–1942 był profesorem antropologii na nowojorskiej Columbii, a do grona jego uczniów zalicza się tak prominentne postaci jak Alfred L. Kroeber, Robert Lowie, Ruth Benedict, Margaret Mead (która właśnie w 1925 roku zaczęła swoje badania terenowe na Samoa, choć Boas długo upierał się przy wysłaniu jej do którejś z rdzennych grup zamieszkujących Stany Zjednoczone), Edward Sapir, Melville Herskovits, Paul Radin, Ashley Montagu i Zora N. Hurston. Wpływ jego zapatrywań na zadania antropologii był zatem wielki, a zasugerowany zakaz należałoby traktować jako znacząco negatywny element rozwoju *anthropology at home*. W tym miejscu konieczne jest jeszcze jedno zastrzeżenie: odmienność rozwoju antropologicznych badań własnej kultury w tym kraju wymaga przyjęcia kluczowego faktu, jakim był (i jest) brak kultury ludowej. „W Stanach Zjednoczonych nie mieliśmy nigdy warstwy chłopskiej – stwierdził Oscar Lewis – a potoczne wyobrażenia o nich oparte są na powieściach europejskich, głównie francuskich, angielskich, włoskich i rosyjskich”<sup>8</sup>. Te dwie okoliczności – obecność ludów tubylczych i nieobecność warstwy chłopskiej w europejskim sensie – bardzo wyraźnie uformowały specyfikę amerykańskiego nurtu *anthropology at home*.

Pozostałe dwa artykuły z „*American Anthropologist*” mają już inny profil. W *American Communities* Conrad M. Arensberg podjął zagadnienie aplikowania metod praktykowanych w studiach lokalnych społeczności do badań kultury amerykańskiej<sup>9</sup>. Poszukując ich wspólnych wyznaczników, wskazał na pięć ogólnokulturowych cech, fundamentalnych dla analiz: (1) istnienie indywidualności; (2) istnienie granic społeczności; (3) czasowy wymiar związany z lokalnym kalendarzem czy planem zbiorowych działań; (4) podstawowe funkcje społeczności; (5) jej strukturę. Ta połączona perspektywa funkcjonalno-strukturalna miała zapewnić dobre rozumienie dynamiki trwania i zmiany w ramach każdej społeczności. Na podobnych założeniach oparł się także Charles F. Harding w artykule *The Social Anthropology of American Industry*. Autor zapropro-

---

<sup>7</sup> S.T. Kimball, *Problems of studying American culture*, „*American Anthropologist*” December 1955, vol. 57, no 6, s. 1135.

<sup>8</sup> O. Lewis, Słowo wstępne, przeł. J. Olędzka, w: O. Lewis, *Rodzina Martinezów. Życie meksykańskiego chłopca*, Warszawa 1964, s. 5.

<sup>9</sup> C.M. Arensberg, *American communities*, „*American Anthropologist*” December 1955, vol. 57, no 6.

nowałą swoją definicję organizacji przemysłowej jako „zorganizowanej w instytucje grupy jednostek, których celem jest przekształcanie materiałów w produkty lub uzyskiwanie ich z elementów”<sup>10</sup>. Jako badacz tego typu organizacji najwięcej uwagi poświęcił podziałowi pracy i relacjom między pracownikami taśmowymi a zarządzającymi. To w ramach tych relacji powstaje wewnętrzna hierarchia, a symbolem statusu są stosunki z przełożonym. Harding sugerował ponadto, że sieci hierarchicznych zależności i nastawienie na awans są nie tylko cechami organizacji przemysłowych, ale także amerykańskiego społeczeństwa w ogóle, co prowadzi do wielu frustracji i konfliktów.

Tym, co uwidacznia się po lekturze omawianego tomu „*American Anthropologist*”, jest rozszerzanie się pola przedmiotowego *anthropology at home*. Z jednej strony znajdziemy tutaj tematy standardowe dla antropologii, takie jak akulturacja, etniczność bądź pokrewieństwo, z drugiej natomiast nowatorskie w latach 50. XX wieku zagadnienia związane z badaniem kultur organizacyjnych, społeczności subkulturowych i (postulowaną) historią idei. Znaczący jest także postulat rozszerzania pola teoretycznego i koncepcyjnego o impulsy płynące z dyscyplin pokrewnych. Wymowny okazuje się również przegląd nazwisk badaczy, wśród których coraz częściej znajdują się ci, którzy będą decydować nie tylko o statusie jakiegoś nurtu, ale o obliczu antropologii jako takiej (Spiro, Schneider, Du Bois, Goldschmidt, a także Merriam jako fundator etnomuzykologii).

Wskazane przeze mnie tendencje znajdują swoje potwierdzenie w sporządzonym kilkanaście lat później przez cytowanego już wcześniej Goldschmidta przeglądzie stanu „antropologii społeczeństw nowoczesnych” w Stanach Zjednoczonych. Bazując na dużym korpusie tekstów, badacz zaproponował generalny podział tych przedsięwzięć badawczych na pięć typów: (1) badania nowoczesnego społeczeństwa amerykańskiego; (2) badania chłopskich społeczeństw na świecie; (3) badania specyficznych instytucji nowoczesnego społeczeństwa; (4) badania „charakteru narodowego”; (5) badanie nowoczesnych przemian w ramach kultur plemiennych<sup>11</sup>. W zbliżony sposób zapatrywał się na tę problematykę Sydel Silverman. Kreśląc sumaryczny i generalizujący obraz „antropologicznych badań społeczności złożonych” w Stanach Zjednoczonych od okresu międzywojennego, wyróżnił wśród nich następujące typy: (1) badania nad społecznościami lokalnymi; (2) badania charakteru narodowego; (3) badania społeczności chłopskich<sup>12</sup>. Obie typologie, jak widać, mają wyraźne punkty wspólne. W poniższych akapitach odwołam się jednak do propozycji (a czę-

---

<sup>10</sup> Ch.F. Harding, *The social anthropology of American industry*, „*American Anthropologist*” December 1955, vol. 57, no 6, s. 1218.

<sup>11</sup> W. Goldschmidt, dz. cyt., s. 331–332.

<sup>12</sup> S. Silverman, Stany Zjednoczone, przeł. J. Tegnerowicz, w: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, Kraków 2007, s. 325–335.

ściowo także do podawanych przykładów) Goldschmidta, która wydaje się adekwatniejsza w odniesieniu do wielu bardzo zróżnicowanych przedsięwzięć badawczych amerykańskich antropologów. Dla jasności wyводу zrezygnuję jednak z ostatniego wyróżnionego przez niego typu (badania nowoczesnych przemian w ramach kultur plemiennych).

Za pracę przełomową dla pierwszego typu studiów – czyli badań nowoczesnego społeczeństwa amerykańskiego – Goldschmidt uznał *Middletown* Helen Merrell Lynd i Roberta S. Lynda z 1929 roku<sup>13</sup>. Jakkolwiek oboje autorów było wykształconymi socjologami, to przedstawione w pracy dane zostały przez nich pozyskane *stricte* antropologiczną metodą, a przedmowę do książki napisał Clark Wissler, badacz tubylczoamerykańskich ludów Czarnych Stóp, Dakotów i Gros Ventres. Warto dodać, że badania w mieście Muncie w stanie Indiana – którego mieszkańców uznano za typową środkowoamerykańską społeczność – były prowadzone wielokrotnie. Małżeństwo Lyndów wróciło tam w czasach Wielkiego Kryzysu<sup>14</sup>, a kolejni badacze, głównie socjologowie, pracowali w Muncie także w latach 70., 80. i 90. XX wieku. Na początku XXI wieku do mitycznego Middletown zawitał także zespół antropologów. Postanowili oni spojrzeć na to wszechstronnie – jak się wydawało – przebadane miasto z perspektywy jej afroamerykańskich mieszkańców<sup>15</sup>. Okazało się, że we wcześniejszych studiach grupa ta została zignorowana, choć proporcjonalnie była większa niż w Chicago, Nowym Jorku i Detroit, stanowiła ponadto znaczącą siłę polityczną i obywatelską. Siedemdziesięciodziewięcioletnia afroamerykańska działaczka na rzecz praw człowieka miała na ten temat bardzo zdecydowany pogląd:

decyzja Lyndów o tym, że Czarna społeczność po prostu nie istnieje, była równoznaczna z akademickim i dosłownym ludobójstwem. Ich decyzja wykluczyła nas z przyszłych badań i zignorowała. Wyglądało to tak, że Czarna społeczność to byli 'niechciani' imigranci, którzy swoim istnieniem tylko psują bazę danych<sup>16</sup>.

Aby adekwatnie ukazać „inną stronę Middletown” – jak głosił tytuł książki – podjęto badania angażujące przedstawicieli tej społeczności: na poziomie prac w terenie, jak i prac nad tekstem. Przykład ten potwierdza wcześniej przywołaną tezę o silnym, zarówno klasowym, jak i etnicznym sformatowaniu perspektywy badaczy z lat 20. i 30. Mimo tych zastrzeżeń przyjmuje się, że *Middletown* zapoczątkowało tradycję antropologicznych badań nad społeczeństwem amerykańskim, będąc ich symbolicznie znaczącym „projektem-założycielem”.

---

<sup>13</sup> R.S. Lynd, H.M. Lynd, *Middletown: A Study in American Culture*, New York 1929.

<sup>14</sup> Ciż, *Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts*, New York 1937.

<sup>15</sup> L.E. Lassiter, H. Goodall, E. Campbell, M.N. Johnson, *The Other Side of Middletown: Exploring Muncie's African American Community*, Walnut Creek 2004.

<sup>16</sup> L.E. Lassiter, *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago 2005, s. 151.

Inną ważną postacią dla tego typu badań był W. Lloyd Warner, antropolog *par excellence*, mający za sobą badania terenowe prowadzone w latach 20. XX wieku wśród australijskich tubylców (zafascynowany przy tym dorobkiem Malinowskiego i Radcliffe-Browna). Po objęciu profesury na uniwersytecie w Chicago zajął się zupełnie nowym tematem, rozpoczął mianowicie badania w mieście Newburyport w stanie Massachusetts (a następnie – przy pomocy studentów – rozszerzył je na inne amerykańskie miasta). Jego studia zawierały nie tylko pogłębione wywiady z przedstawicielami miejskiej społeczności, ale także analizy miejskich instytucji. Prace terenowe Warnera i jego zespołu trwały w Newburyport prawie dziesięć lat. Ich podstawowym tematem okazała się stratyfikacja społeczna, a pięć kolejnych tomów, raportujących uzyskane rezultaty, ukazało się w latach 1941–1959 pod zbiorowym tytułem *The Yankee City*<sup>17</sup>. Pierwszy z tomów prezentował ogólną strukturę społeczną, opartą na identyfikacji, relacjach społecznych i atrybutach. Kolejne koncentrowały się na takich zagadnieniach jak relacje etniczne, system społeczny fabryki i symboliczny wymiar życia Amerykanów. Była to bardzo ambitna próba generalnego ujęcia amerykańskiej kultury, której Newburyport miał być egzemplifikacją. Na podkreślenie zasługuje fakt zastosowania standardowych metod i narzędzi antropologicznych do badania społeczeństwa nowoczesnego, czego przed Warnerem w Stanach Zjednoczonych nikt w takiej skali nie dokonał.

Za pionierskie i charakterystyczne dla drugiego typu badań – nad literackimi i politycznie świadomymi społecznościami chłopów – uznaje się prace Roberta Redfielda, kolejnego wychowanka uniwersytetu chicagowskiego z jego początkowego okresu (dodatkowo Park był jego teściem). Redfield postanowił jednak chicagowskie doświadczenia przenieść daleko poza miasto – tak w sensie dosłownym, jak i symbolicznym. W 1926 roku rozpoczął prace terenowe w dużej meksykańskiej wsi Tepoztlán, położonej sześćdziesiąt mil od stołecznego Ciudad de Mexico. Wybór miejscowości nie był przypadkowy: w jej centrum miały siedzibę lokalne władze, ściśle powiązane ze stolicą kraju, na peryferiach mieszkała natomiast ludność wiejska. W kolejnych latach problematyzował swoje przedsięwzięcie, kontynuując badania w czterech odmiennych miejscowościach na Jukatanie: we wsi Majów, wsi metyskich chłopów, lokalnym mieście handlowym i mieście pretendującym do kosmopolityczności. Dzięki temu Redfield mógł sformułować koncepcję specyficznego kontinuum miejsko-wiejskiego, co następnie stało się asumptem do stworzenia kontrastu typologicznego między dwoma typami społeczności. Przypomnę, że *folk society* miała być społecznością izolowaną, wewnątrznie jednorodną, samowystarczal-

---

<sup>17</sup> Tom pierwszy: W.L. Warner, P.S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community*, New Haven 1941; tom piąty: W.L. Warner, *The Living and the Dead: A Study in the Symbolic Life of Americans*, Yale 1959.

ną, z ustnym typem komunikacji, reprodukcją obyczajów i wartości, silnym poczuciem przynależności i solidarności<sup>18</sup>. Społeczeństwo miejskie nie doczekało się równie szczegółowej charakterystyki, antropolog uznawał je za zasadniczo heterogeniczne, stosunkowo duże z wyraźną gęstością fizyczną. Swoje kontinuum Redfield zbudował wokół kilku opozycji: organizacja/dezorganizacja; sakralizacja/sekularyzacja; wspólnota/jednostka. Wypada zauważyć, że ćwierć wieku później do Tepoztlán trafił Oscar Lewis, realizując tam ideę powtórnych badań (*re-study*). Uzyskane przez niego wyniki podważyły idylliczną wizję Redfieldowskiego *folk society*, ukazując skonfliktowaną i podzieloną politycznie społeczność, z ostro zarysowanymi podziałami klasowymi<sup>19</sup>. Ważną cechą jej charakterystyki były ponadto elementy kultury ubóstwa, takie jak przypadkowe związki, przymusowa praca dzieci, porzucanie kobiet i dzieci, ogólne poczucie wyobcowania. Z pewnością nie był to wyidealizowany obraz stałego, spójnego i harmonijnego *folk society*.

Wiele badań społeczności wiejskich finansował wówczas Smithsonian Institution, zwłaszcza na terenie Ameryki Łacińskiej. Zwykle koncentrowały się one na jednej wybranej lokalnej społeczności, stosując powtarzalny zbiór metod, znanych z badań kultur plemiennych (zaufanie do informatorów, założenie o homogeniczności badanej kultury i jej względnej izolacji, co z kolei przekładało się na preferowaniu badań relacji wewnątrz społeczności, a nie relacji ze światem zewnętrznym).

Trzeci typ wyróżnionych wyżej badań reprezentuje praca *Hollywood. The Dream Factory* Hortense Powdermaker z 1950 roku<sup>20</sup>. Bardzo nowatorski temat ogniskował się na hollywoodzkiej wytwórni filmowej jako generatorze wartości moralnych, norm społecznych i standardów estetycznych. Znaczące jest to, że Powdermaker dystansowała się wobec obowiązującego wówczas producentów filmowych purytańskiego Kodeksu Haysa (zabraniającego pokazywania na ekranie łazienek, zwierzęcych organów płciowych, pary leżącej w łóżku, dotykania się kolan pod stołem itd.), pisząc: „Większość ludzi zdaje sobie sprawę, że małżeństwa są konsumowane, że w łazienkach są toalety, a krowy mają wymiona”<sup>21</sup>. Istotne w tym nurcie jest także studium *The Psychiatric Hospital as a Small Society* Williama Caudilla z 1958 roku<sup>22</sup>. Było to studium szpitala psychiatrycznego. Autor dzień po dniu poddawał analizie osobiste relacje lekarzy, personelu i pacjentów, traktując szpital jako małą społeczność. W konsekwencji sformułował wnioski, według których istniała tam hierarchiczna struktura, komunikacja między różnymi grupami jest zakłócona, wiele

---

<sup>18</sup> R. Redfield, *The Folk Society*, „American Journal of Sociology” 1947, no 41.

<sup>19</sup> O. Lewis, *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, Urbana 1951.

<sup>20</sup> H. Powdermaker, *Hollywood. The Dream Factory*, Boston 1950.

<sup>21</sup> Tamże, s. 72.

<sup>22</sup> W. Caudill, *The Psychiatric Hospital as a Small Society*, Cambridge 1958.

działań personelu ma charakter symboliczny i często nie jest on rozpoznawalny. Dodawał ponadto, że antropologiczna interpretacja tych zachowań może ostatecznie przynieść korzyści zarówno instytucji, jak i pacjentom. Jakkolwiek szpital tworzy społeczność, nie jest jednak oderwany od społeczeństwa ogólnego, wiele wydarzeń domowych wpływa na hospitalizowanych pacjentów. W tym nurcie badano także amerykańskie szkoły. We wczesnych studiach nacisk kładziono na różnice klasowe, dowodząc, że większość nauczycieli faworyzuje uczniów pochodzących z klasy średniej i promuje wartości takie, jak oszczędność, przedsiębiorczość, czystość i nakierowanie na osiąganie sukcesów. Ten zbiór norm – bliskich klasie średniej – miał stać się ogólnie obowiązującym. Nowojorski antropolog Jules Henry skupił się na transmisji wartości i postaw w ramach nieformalnych relacji wewnątrzszkolnych i ich wpływu na domowe problemy uczniów. Opisał je w swojej pierwszej książce *Culture Against Man* z 1963 roku<sup>23</sup>, kwestionując autorytet instytucji publicznych, nie tylko związanych z powszechną edukacją.

Do czwartego typu badań – skoncentrowanych na opracowaniach charakteru narodowego – należą studia inicjowane głównie w czasie II wojny światowej. Jakkolwiek inspirowano się postaciami w rodzaju historyka Jacoba Burckhardta i jego charakterystyką ludzi włoskiego renesansu czy Alexisa de Tocqueville'a opisem Amerykanów, to bezpośrednim źródłem tego typu badań były decyzje pochodzące z kręgów wojskowych i rządowych. Antropologiczne narracje miały dla nich znaczenie utylitarne: ich celem było lepsze rozumienie wroga i logiki jego działań, ułatwianie kontaktów z sojusznikami, efektywne wspieranie oddziałów partyzanckich, a także uzasadnianie określonych decyzji politycznych. Realizujący badania tego nurtu antropologowie inspirowali się głównie pracami psychologów (wątki freudowskie, *Gestalt*) oraz dorobkiem przedstawicieli tak zwanej szkoły kultury i osobowości z lat 30. XX wieku. Pierwszą obszerną pracą z tego nurtu była książka Margaret Mead *And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America* z 1942 roku<sup>24</sup>. Rzecz pomyślana jako refleksja nad amerykańską kulturą wojskową, mająca w praktyczny sposób podnieść morale społeczeństwa w obliczu wojny, przynosiła jednak także wnioski o bardziej generalnym charakterze. Mead nie tylko dowodziła, że pomoc antropologów w walce z hitlerowską Trzecią Rzeszą i militarystyczną Japonią jest uzasadniona moralnie i ma swoje źródła w mechanizmach demokratycznego społeczeństwa, ale także, iż wojna nie wynika z jakichkolwiek stałych determinant. O jej zaistnieniu nie decydują względy biologiczne ani psychologiczne, ale każdorazowo podłoże kulturowe i sprzężone z nim okoliczności<sup>25</sup>. Przechodząc

---

<sup>23</sup> J. Henry, *Culture Against Man*, New York 1963.

<sup>24</sup> M. Mead, *And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America*, New York 1942.

<sup>25</sup> Na ten temat także: M. Mead, *Warfare is only an invention – Not a Biological Necessity*, „Asia” 1940, vol., XL.

do analiz współczesnego sobie społeczeństwa, przekonywała natomiast, że kolejne amerykańskie pokolenia dążą do całkowitego zerwania ze swoimi korzeniami, tworząc w rezultacie „trzecią generację”, nieświadomą już własnych źródeł. Dominacja klasy średniej z jej nastawieniem na sukces i uznanie mobilności za warunek dobrego życia wyklinowały myślenie w kategoriach pochodzenia i negocjowania wspólnych wartości.

Z pewnością najbardziej znaną publikacją z omawianego nurtu pozostaje jednak praca Ruth Benedict *Chryzantema i miecz* z 1946 roku<sup>26</sup>. Powstała ona na bazie zbioru raportów, które badaczka pisała na zlecenie Office of War Information jeszcze podczas trwania wojny; tuż po jej zakończeniu wydano je w powszechnie dostępnej formie i opatrzono nowym, metaforycznym tytułem. Benedict miała odpowiedzieć na jedno kluczowe pytanie: „Jacy są Japończycy?”. Szukając odpowiedzi, wykorzystała pojęcia zastosowane w jej wcześniejszej książce *Wzory kultury*. Publikacja *Chryzantemy i miecza* – „najbardziej znanej książki wojennej antropologii”<sup>27</sup> – w czasie, gdy Amerykanie wciąż byli zainteresowani pokonanym wrogiem, okazała się wielkim sukcesem, a wpływ raportów Benedict na politykę rządu był bezprecedensowy<sup>28</sup>.

Projekt badawczy rozwijany w pierwszych latach po II wojnie światowej na uniwersytecie Columbia (realizowany przez specjalnie powołany Wydział Badań nad Współczesnymi Kulturami) miał znacząco rozszerzyć pola badań charakteru narodowego. Zakładał nie tylko „badania na dystans” tych kultur, do których bezpośredni dostęp nie był możliwy, oraz wywiady z imigrantami, uchodźcami czy jeńcami wojennymi, ale także analizy takich źródeł, jak literatura, filmy fabularne, żarty i inne elementy kultury popularnej. Efektami takiego podejścia są studia Geoffreya Gorera z 1948 roku poświęcone Stanom Zjednoczonym, Gorera i Rickmana analiza charakteru rosyjskiego z 1949 roku oraz praca Rhody B. Métraux i Mead skupiona na charakterze francuskim z roku 1954. Wydanie tej ostatniej zakończyło właściwie całe przedsięwzięcie; władze straciły zainteresowanie badanymi na odległość kulturami narodowymi i przestały je finansować. Należy też podkreślić, że ze wszystkich przywołanych tutaj typów badań nad nowoczesnym społeczeństwem nurt rekonstruujący charaktery narodowe dezawuowano najczęściej, głównie za braki metodologiczne, ahistoryczność oraz bezkrytyczne czerpanie z dorobku teorii psychologicznych.

Ostatni, piąty typ badań dotyczył procesów zmian w kulturach plemiennych. Inaczej niż Goldschmidt, ja chciałbym skupić się tutaj na jednym nurcie

---

<sup>26</sup> R. Benedict, *Chryzantema i miecz: wzory kultury japońskiej*, przeł. E. Klekot, Warszawa 1999.

<sup>27</sup> M.W. Kowalski, *Antropologia na wojnie. O „brudnej” użyteczności nauk społecznych*, Warszawa 2015, s. 305.

<sup>28</sup> Ten wpływ miał także inny wymiar: szacuje się, że książkę Benedict przeczytało dwadzieścia milionów Japończyków (H. Befu, K. Manabe, *Empirical status of Nihonjinron: how real is the myth?*, w: *Rethinking Japan*, red. A. Boscaro i in., Sandgate 1990).

tych studiów, najbardziej znaczącym dla przyszłych transformacji *anthropology at home*. Mam na myśli badania i publikacje o charakterze biograficznym, prowadzone wśród rdzennej ludności Stanów Zjednoczonych. Rozwijały się one dynamicznie przede wszystkim w latach 20. i 30. XX wieku, a na szczególną uwagę zasługują (pomijam książki autobiograficzne *par excellence*, pisane przez Williama Apesa, Charlesa A. Eastmana, Luthera Standing Beara, N. Scotta Momadaya): *Plenty-Coups. Chief of the Crows* i *Piękna-tarcza. Szamanka z plemienia Wron*<sup>29</sup>, obie opracowane przez Franka B. Lindermana; *Wódz Słońca. Autobiografia D.C. Talayesvy, Indianina z plemienia Hopi*<sup>30</sup> w opracowaniu Leo W. Simmonsa; *Spider Woman: A Story of Navajo Weavers and Chanters* opracowana przez Gladys A. Reichard; *Autobiography of Papago Woman* sygnowana przez Ruth Underhill; *Crashing Thunder: The Autobiography of an American Indian*, zredagowana przez Paula Radina; *Górska Wilczyca. Siostra Grzmiącego Pioruna. Autobiografia Indianki z plemienia Winnebago*<sup>31</sup> w opracowaniu Nancy O. Lurie. Wszystkie tego typu publikacje były wynikiem długotrwałych kontaktów pojedynczego badacza z pojedynczą osobą, wybraną na podstawie jej predyspozycji osobowościowych (chęć snucia wspomnień, otwartość, poczucie humoru), zaawansowanego wieku (*Piękna-tarcza*), dobrej pamięci (*Don Talayesva*), pochodzenia (*Górska Wilczyca*). Każdorazowo konieczna była dobra, cierpliwa i obustronna współpraca, czasem zapośredniczona przez krewnych lub tłumaczy.

Kontynuacją – a może kwintesencją – wyżej wymienionej strategii są kolejne prace wspomnianego już Oscara Lewisa. Jakkolwiek opowieść o wielkomiejskiej biedocie z centrum Mexico City (*Dzieci Sáncheza*) ani historia życia wiejskiego chłopca z prowincjonalnej wsi (*Rodzina Martinezów*) nie wpisują się w nurt *anthropology at home*, to ich społeczny rezonans i popularność wśród czytelników, godne są wspomnienia. Sam Lewis reprezentuje bowiem ten typ refleksji krytycznej, która posługuje się – jak określili to George E. Marcus i Michael M.J. Fischer (o czym szerzej pisałem w rozdziale poświęconym defamilaryzacji) – narzędziami z repertuaru „etnografii eksperymentalnej”. Polski badacz literatury Michał Głowiński nie miał wątpliwości, że amerykańskiego antropologa należy zaliczyć w poczet „prekursorów i zarazem klasyków” *oral history*, że jest on twórcą „nowego typu literatury realizmu społecznego”, pełniąc świadomą rolę „hermeneuty nędzy”<sup>32</sup>. Moralny priorytet Lewisa był jeden: stać się

---

<sup>29</sup> F.B. Linderman, *Piękna-tarcza. Szamanka z plemienia Wron*, przeł. M. Nowocień, Wielichowo 2013.

<sup>30</sup> *Wódz Słońca. Autobiografia D.C. Talayesvy, Indianina z plemienia Hopi*, oprac. L.W. Simmons, wstęp A. Kłoskowska, przeł. H. Rzeczkowski, Warszawa 1964.

<sup>31</sup> *Górska Wilczyca. Siostra Grzmiącego Pioruna. Autobiografia Indianki z plemienia Winnebago*, oprac. N.O. Lurie, przedmowa R. Underhill, przeł. A. Sudak, Wielichowo 2012.

<sup>32</sup> M. Głowiński, Tu mówi bieda (O *Dzieciach Sáncheza* Oscara Lewisa), w: O. Lewis, *Dzieci Sáncheza. Autobiografia rodziny meksykańskiej*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Kraków 2011, s. 636–638.

partnerem zabiegającym o zrozumienie wizji świata ludzi żyjących w *vecindad*, meksykańskich slumsach. Jego trylogia (*Dzieci Sáncheza; Rodzina Martinezów; Nagie życie*) jest oryginalnym montażem monologów narracyjnych, które nawzajem się oświetlają, będąc jednocześnie ekspresją jednostkowych punktów widzenia. Praca Lewisa sprowadzała się każdorazowo do montażu tych monologów oraz sporządzenia społecznych „didaskaliów”, zawartych w przedmowach bądź posłowiach do tych prac. Jak zauważył Głowiński, twórczy montaż sprawił, że dokonano się „upodobnienie materiałów antropologicznych do powieści. To właśnie dzięki niemu (Lewisowi – przyp. W.K.) suita złożona z czterestu monologów daje się czytać jako fascynująca powieść realistyczna”<sup>33</sup>. Rzeczywiście, „autobiografie” Lewisa znalazły wielu czytelników, na ich podstawie powstał film fabularny, stały się ponadto fundamentem koncepcji „kultury ubóstwa” i weszły do publicznego obiegu, realizując tym samym postulat zaangażowanej *anthropology at home* (jakkolwiek ich baza źródłowa pochodziła skądinąd). Inną kwestią jest to, czyje nazwisko – i w jakiej roli – winno pojawiać się na okładkach książek, które powstały z budulca w całości dostarczonego przez osoby współpracujące z antropologami. Nie zamierzając tutaj rozstrzygać problemu „mnogiego autorstwa”, chciałbym jednak przyjąć, że (auto)biografistyka indiańska wraz z monologami narracyjnymi Lewisa należą do źródeł tzw. „etnografii współpracowniczej” („collaborative ethnography”).

Autor tego pojęcia Luke Eric Lassiter zdefiniował etnografię współpracowniczą „jako zwrot ku etnografii, która *świadomie* i *otwarcie* kładzie nacisk na współpracę w każdym momencie procesu etnograficznego – od konceptualizacji projektu do badań terenowych, a zwłaszcza podczas pisania”<sup>34</sup>. Jakkolwiek Lassiter przywołuje XIX-wieczne doświadczenia Henry’ego Lewisa Morgana i Franza Boasa, którzy blisko współpracowali z członkami ludów Irokezów i Kwakiutłów, to przyznaje, że kluczową pracą dla tego nurtu okazała się autobiografia spisana przez Radina. Opublikowana w 1926 roku, stała się początkiem „gorączkowej” pracy na polu biografistyki. Na podkreślenie zasługuje także nowatorskie podejście Radina do swoich współpracowników, przekraczające standardowe relacje badacz–badany, antropolog–informator czy też zawodowiec–asystent. Miało to później poważne konsekwencje dla kształtowania się krytycznego i polifonicznego modelu praktykowania antropologii, nie tylko na gruncie Stanów Zjednoczonych. Już w latach 60. dostrzeżono fakt, że rozwój antropologii w USA był w najwyższym stopniu zależny właśnie od studiów kultur tubylczoamerykańskich<sup>35</sup>. Marcus i Fischer w pracy *Anthropology as Cultural Critique* (szeroko omawianej w rozdziale o defamiliaryzacji) przy-

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 644.

<sup>34</sup> L.E. Lassiter, dz. cyt., s. 16.

<sup>35</sup> *The Golden Age of American Anthropology*, eds. M. Mead, R.L. Bunzel, New York 1960.

znawali, że to właśnie w ramach amerykańskiej antropologii podejmowano najwięcej eksperymentów skupionych na dialogu i współpracy<sup>36</sup>. Regna Darnell natomiast skonkludowała, że działa się tak przede wszystkim w nurcie *Native American studies*<sup>37</sup>, potwierdzając ważkość wyżej przypomnianych prac.

Powróćmy do uwag Goldschmidta. Starając się podsumować znaczenie antropologicznych badań nowoczesnego społeczeństwa – w ich pięciu typach – zwrócił on uwagę na ich skutki polityczne i społeczne. Po pierwsze, wielu antropologów znalazło zatrudnienie jako konsultanci w firmach i korporacjach, zajmując się tam na przykład analizą nieformalnych relacji i potrzebami pracowników. Po drugie, do administracji centralnej trafił John Collier, komisarz do spraw Indian w latach 1933–1945, który w tzw. Comitee of One Hundred pracował razem z Alfredem L. Kroeberem i Clarkiem Wisslerem<sup>38</sup>; standardowo korzystał on z antropologicznych opisów tubylczych wartości i postaw, wykorzystanych później w reformie indiańskiego szkolnictwa i rekonstruowaniu władzy w strukturach plemiennych (jego syn John Collier Jr. był antropologiem pracującym z materiałami wizualnymi). Po trzecie, agencje rządowe angażowały antropologów w działaniach na arenie międzynarodowej. Biorąc pod uwagę całą gamę konsekwencji wynikających z prowadzenia badań nad nowoczesnym społeczeństwem, Goldschmidt stwierdził, że „antropologia jest nauką polityczną i jako taka powinna być wykorzystywana dla polepszania warunków ludzkiego życia”<sup>39</sup>.

Te bardzo optymistyczne oceny publicznego znaczenia *anthropology at home* i jej wpływu na amerykańską politykę są jednak tylko jedną stroną medalu. W ramach porządku dyscyplinarnego – i wynikającej zeń hierarchii statusu poszczególnych subdyscyplin – ranga badań prowadzonych poza miejscami „egzotycznymi” wciąż była relatywnie niska. Zmiana tej hierarchii nie była niemożliwa, bardziej wywołały ją jednak czynniki zewnętrzne niż te płynące ze strony samej antropologii. Przypomnę, że analiza Goldschmidta, na której tutaj bazuję, sformułowana została w 1968 roku. Można zatem powiedzieć, że jest ona podsumowaniem pierwszego etapu rozwoju *anthropology at home* na terenie Stanów Zjednoczonych: od lat 20. XX wieku i prymatu „szkoły Chicago”, z którą współpracowało wielu antropologów, po lata 60. i towarzyszące im pojawienie się coraz bardziej zaawansowanych krytycznie studiów amerykańskiego społeczeństwa i jego instytucji. Kolejne lata przyniosły szereg zmian kulturowych, geopolitycznych, ekonomicznych i technologicznych, których refleksem stała się również sytuacja wewnątrz samej dyscypliny.

---

<sup>36</sup> G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago-London 1986, s. viii.

<sup>37</sup> R. Darnell, *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*, Lincoln 2001.

<sup>38</sup> E. Nowicka, I. Rusinowa, *Wigwamy, rezerваты, slumsy. Z dziejów Indian w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1988, s. 265.

<sup>39</sup> W. Goldschmidt, dz. cyt., s. 335.

Nie sposób w tym kontekście nie przypomnieć politycznego i intelektualnego fermentu, który współtworzył oblicze amerykańskiej antropologii w latach 60. i 70. XX wieku. O ile wcześniej podstawowym „laboratorium” dla badaczy była „rodzima egzotyka tkwiąca w indiańskich rezerwach”<sup>40</sup>, o tyle później „egzotyka” ta nabrała zupełnie innych wartości i znaczeń. O zmianie tej zdecydował ruch indiańskiego odrodzenia, traktujący antropologów i ich dyscyplinę jako zagrożenie dla własnej podmiotowości (czemu radykalny wyraz dał Vine Deloria, Jr., szerzej omówiony w rozdziale poświęconym defamiliaryzacji)<sup>41</sup>. Nieufność (czasem wrogość) przedstawicieli „rodzimej egzotyki”, a także rosnące znaczenie Stanów Zjednoczonych jako światowej potęgi spowodowało, że badacze zaczęli intensywnie zajmować się innymi regionami: najpierw wyspami Pacyfiku, Antylami i Meksykiem, a następnie Azją, Afryką i Ameryką Łacińską, co dało początek „trzecioświatowej” karierze tej nauki. Bardzo szybko jednak ta paralelność stała się przedmiotem ostrej wewnątrzdiscyplinarnej krytyki. Podkreślano, że amerykańska antropologia przejęła negatywną schedę antropologii zachodnioeuropejskiej, tak blisko związanej z kolonializmem. Stanowisko takie wyrażał choćby William S. Willis, postulujący spojrzenie na nią z perspektywy ludów „kolorowych”. Z tego punktu widzenia antropologia jawi się jako wyrafinowana, ludyczna specjalizacja białego człowieka, umożliwiająca sfrustrowanej klasie średniej ucieczkę od monotonii kapitalizmu w świat fascynującej egzotyki<sup>42</sup>. Innym skutkiem generalnych przemian stał się rozwój studiów etnicznych, skupionych na Afroamerykanach, ludności pochodzenia meksykańskiego (*Chicano studies*), żydowskiego i azjatyckiego (*Oriental studies*), wywodzącą się z nieanglosaskich krajów Europy (*White ethnics*). Badania tego typu często łączyły się z nurtem studiów miejskich (*Urban anthropology*).

Autorytatywnym raportem z przebiegu oraz konsekwencji tych przemian – i dokonującego się w ich cieniu „ponownego wynalezienia antropologii – jest

---

<sup>40</sup> A. Posern-Zieliński, *Amerykańska antropologia kulturowa i jej współczesne problemy*, „Lud” 1977, t. LXI, s. 19.

<sup>41</sup> Hasłowo należy tutaj wspomnieć o innym ważnym „odprysku” intensywnego zainteresowania antropologii ludami tubylczoamerykańskimi. Chodzi o tzw. *going native*, ruch, który osiągnął swoją kulminację dzięki pracom antropologa Carlosa Castañedy (na tyle kontrowersyjnymi, że ostatecznie pozbawiono go tytułu doktorskiego), skłaniający do podejmowania prób stania się podziwianym tubylcem (co w istocie trzeba interpretować jako specyficzny typ postkolonialnej fantazji). O „plastikowych medicine-manach” i „białych szamanach” traktuje praca pod wymownym tytułem *Going Native or Going Naïve?* (D. Wernitznig, *Going Native or Going Naïve? White Shamanism and the Neo-Nobel Savage*, Lanham 2003). W krytycznym, tubylczym oglądzie tego zjawiska mówi się o sublimacji podboju i dalszym ciągu eksploatacji, a samego Castañedę traktuje jako twórcę opaczego „indiańskiego spirytualizmu”, „mającego więcej wspólnego z LSD niż Indianami” (V. Deloria, Jr., Foreword: American fantasy, w: *The Pretend Indians: Images of Native Americans in the Movies*, eds. G.M. Bataille, Ch.L.P. Silet, Ames 1980, s. xi).

<sup>42</sup> W.S. Willis, *Skeletons in the anthropological closet*, w: *Reinventing Anthropology*, ed. D. Hymes, New York 1974.

wieloautorska monografia *Anthropologists at Home in North America* pod redakcją Donalda A. Messerschmidta z 1981 roku<sup>43</sup>. Otwiera ją wstęp, w którym redaktor zamieścił bardzo wymowną opinię:

*Anthropology at home* to nie jest kaprys ani namiastka pracy dla bezrobotnych osób ze stopniem naukowym doktora. To uznana dziedzina antropologii, która ma swoje głębokie korzenie i znaczący dorobek. Łącząc teorię z działaniem oraz zdobyte doświadczenia z obecnymi potrzebami, tworzy silny i witalny aspekt naszej dyscypliny<sup>44</sup>.

Messerschmidt nie ma wątpliwości, że mówi o ustabilizowanej i suwerennej metodologicznie, problemowo oraz teoretycznie dyscyplinie. Co więcej, jest także przekonany, że badania własnego kontekstu kulturowego stały się znaczącą częścią antropologii jako takiej, częścią, której należy się uwaga i szacunek.

Messerschmidt zwraca uwagę na pewne znaczące przesunięcie. Badacze z nurtu *at home* nie dążą już do „stania się tubylcami”, co było pragnieniem wielu, zwłaszcza romantycznie zorientowanych, antropologów. Badając grupy i środowiska, z którymi są zażyle bliscy, oni po prostu „są tubylcami”. Pojawia się w związku z tym konieczność mówienia o „nowej antropologii tubylczej”. Kwalifikacja ta budzi jednak wiele zastrzeżeń w ramach dyscypliny, co skutkuje nadmiarem komplementarnych określeń: przoduje wśród nich oczywiście *anthropology at home*, ale występują też *insider research*, *autoethnography*, *indigenous anthropology*, *native research*, *introspective endogenous research*, *incultural research*<sup>45</sup>.

Dla mojej analizy znaczący jest już sam wewnętrzny podział przywołanego tomu. Mamy w nim artykuły podzielone na kilka odrębnych działów. Są to: (1) studia miejskie; (2) studia wiejskie; (3) badania systemu opieki zdrowotnej; (4) badania systemu edukacyjnego; (5) antropologia kontraktowa. W ogólnych zarysach podział ten pokrywa się z typologiami Goldschmidta (z końca lat 60.) i Silvermana (retrospektywne ujęcie z początku XXI wieku). Potwierdza się tym samym, że *anthropology at home* w Stanach Zjednoczonych odnalazła i utrzymała swój zakres przedmiotowy, działając zarówno w środowiskach miejskich (centra), jak i wiejskich (peryferie); wpisując się zatem w opisane przez Redfielda jako typy idealne kontinuum między *folk society* a nowoczesnym społeczeństwem. Uwyrażnia się ponadto zainteresowanie działaniem kluczowych instytucji społecznych, wśród których największa uwaga badawcza poświęcona została służbie zdrowia i szkolnictwu. *Novum* w tym wyliczeniu stanowi „an-

---

<sup>43</sup> *Anthropologists at home in North America. Methods and issues in the study of one's own society*, ed. D.A. Messerschmidt, New York 1981.

<sup>44</sup> D.A. Messerschmidt, Part I. Introduction, w: *Anthropologists at home in North America...*, s. 1.

<sup>45</sup> Tamże, s. 13.

tropologia kontraktowa”. Nie jest to nurt wydzielony na podstawie odmiennej metodologii czy osobnego zakresu przedmiotowego, ale ze względu na typ relacji ze środowiskiem zewnętrznym. „Antropologia kontraktowa” obejmuje bowiem te przedsięwzięcia badawcze – podejmowane na wszystkich wcześniej wskazanych polach – które realizuje się dla zewnętrznego wobec dyscypliny podmiotu. Mieszczą się tu więc grantodawcy publiczni i prywatni, biznesowi i rządowi, a również cały system biurokratyczny z instytucjami, które są odbiorcami, czytelnikami i ewaluatorami antropologicznych raportów.

Konieczność wyróżnienia tej ostatniej kategorii wiąże się bezpośrednio ze zmianami w statusie antropologii, wyznaczanymi tyleż przez hierarchię uniwersytecką, co i przez system społeczno-polityczny. Objasniając sedno tych zmian, Messerschmidt cytuje fragment artykułu z pisma „Time” z 1974 roku. Wynika z niego, że o ile w dekadach wcześniejszych 90% antropologów zostawało na uczelniach, o tyle obecnie wystarcza miejsc dla zaledwie 25% z nich. Komentująca te dane Mead miała zauważyć: „antropologowie produkują akademickie wersje samych siebie i nie są nakierowani na sprawy, których potrzebuje świat. Zbyt dużo czasu spędzają na dyskusowaniu o tym, jak wielu kuzynów przeciwnych może zatańczyć na główce szpilki”<sup>46</sup>. W *Anthropologists at home in North America* wielokrotnie powtarzane jest środowiskowe przekonanie, że złota era antropologii już minęła, o czym dowodnie miał świadczyć fakt, że większość antropologów i antropolożek nie prowadzi badań w odległych krajach, inni natomiast nie mogą znaleźć zatrudnienia w akademickim systemie pracy. W tym kontekście bardzo interesująco wyglądają powody, dla których *anthropology at home* przeżywa w Stanach Zjednoczonych tak bujny rozwój. Według Messerschmidta należy wyodrębnić pięć zasadniczych przyczyn: (1) finansowanie; (2) wykluczenie; (3) konkurencja; (4) specjalizacja; (5) skuteczność<sup>47</sup>. Od razu dodam, że ta ostatnia przyczyna uznana została za najbardziej istotną.

Jakie argumenty i racje zostały przez badacza podniesione? Messerschmidt rozpoczął od konstatacji, że kwestia finansowania badań stała się nader poważnym problemem dla wszystkich antropologów. Nakłady na badania zagraniczne i krajowe uległy znaczącej redukcji, a tendencja ta jest obecna zarówno w działaniach władz, jak i innych grantodawców. Skurczyły się także możliwości zatrudnienia. Argument wykluczenia wiązał się z kontekstem politycznym i sytuacją, w której wiele nowo powstałych krajów i dawnych kolonii prowadziło politykę eliminującą obecność antropologów, pozbawionych już dawnej protekcji władz. W takich warunkach prowadzenie dawnych „ezgotycznych” terenowych prac natykało się na kolejną istotną przeszkodę. Kwestia konkurencja uczułała na jeszcze inny kontekst funkcjonowania antropologii. Redaktor

---

<sup>46</sup> Tamże, s. 11.

<sup>47</sup> Tamże, s. 9–11.

*Anthropologists at Home in North America* przekonywał, że dokonuje się masowy „desant” dobrze wykształconych, pochodzących z grup mniejszościowych bądź urodzonych za granicą badaczy na pola zmonopolizowane dotąd przez białych, męskich euroamerykańskich antropologów. Efekt tego „desantu” był dodatkowo wzmacniany przez reformy akademickich programów nauczania. Ważne miejsce zajęły w ich ramach kursy studiów etnicznych, podsycające wśród studentów zainteresowanie własnymi obyczajami, a w niektórych przypadkach także poczucie odpowiedzialności za prezentowanie wartości i postaw swoich grup etnicznych. Czwarty argument, specjalizacja, odwoływał się do rozwoju wewnątrz antropologii jako dyscypliny wielu nowych nurtów, takich jak antropologia miasta, medycyny, kobiet, edukacji, etniczności czy prawa. Ich rosnąca popularność powodowała z kolei to, że studenci i doktoranci, chcący prowadzić w ich ramach własne badania, szukali tematów blisko domów. To samo zjawisko dotyczyły zresztą nie tylko studentów, lecz także wielu profesjonalnych badaczy, niegdyś prowadzących klasyczne badania „tam”, a obecnie zwracających się ku badaniom „tutaj”.

Zasygnalizowałem już, że najważniejszym dla Messerschmidta powodem rozwoju *anthropology at home* stała się skuteczność. Pozostałe cztery argumenty na rzecz rozwoju subdyscypliny uznał bowiem za bazowo związane z kwestiami zatrudnienia. Skuteczność natomiast, określana przez niego także jako pragmatyzm, wskazywała na społeczny status i autorytet dyscypliny. Musimy wreszcie dostrzec – pisał – względną nieistotność kwestii tradycyjnie definiowanych i tradycyjnie broniących jako antropologiczne. Zmieniła się bowiem społeczna hierarchia zjawisk, tematów i ich ujęć, uznawanych za ważne, potrzebne oraz atrakcyjne. Messerschmidt nie miał wątpliwości, że takie ważne zjawiska, tematy i ujęcia podejmują i rozwijają właśnie badacze i badaczki własnego systemu kulturowego. Koronnym dowodem na rzecz tej tezy były odwołania i cytowania wyników badań prowadzonych w ramach *anthropology at home*: od początku lat 60. były one częstsze niż odwołania do klasycznych tematów i ujęć.

W świetle powyższej argumentacji wzrost znaczenia badań własnego kontekstu kulturowego był rezultatem nie tylko kryzysu finansowania nauki i kurczenia się możliwości zatrudnienia, ale także – a może przede wszystkim – rosnącym popytem na uzyskiwane w ten sposób dane oraz interpretacje. O ile zatem złota era badań ludów egzotycznych rzeczywiście się kończyła, o tyle dla *anthropology at home* era ta właśnie miała się zacząć.

Nie znaczy to oczywiście, by ta subdyscyplina nie borykała się w problemami, zwłaszcza dotyczącymi jej założeń metodologicznych. Najdonioślejszy z tych problemów dotyczył statusu i możliwości poznawczych badacza, który jest członkiem badanej przez siebie społeczności. Było to doświadczenie nieomal powszechne:

Wielu z nas zwraca się bezpośrednio ku zagadnieniom, które konfrontują nas z własną społecznością. Urodzeni w mieście antropologowie skupiają się na kwestiach biznesu, przemysłu, mieszkalnictwa, szkolnictwa i zarządzania. Tubylczy antropologowie pracują w rezerwatach i zajmują się problemami miejskich Indian. Antropologowie pochodzenia meksykańskiego pomagają w zrozumieniu społecznej i ekonomicznej kondycji ludności latynoskiej. Antropologowie zorientowani feministycznie angażują się w ruchy polityczne na rzecz praw kobiet oraz w kwestie seksizmu i stosunków społecznych. Częściej niż kiedykolwiek wcześniej zostajemy w domu, badając wspólne życie: sąsiedztwo i współpracę, zdrowie i leczenie, starość i alienację, biurokrację i procesy polityczne, stosunki społeczne i ekonomiczne, ekologię i środowiska społeczne, relacje między tym, co stanowe, i tym, co federalne, kwestie społeczności szkolnych i wiele innych<sup>48</sup>.

Mówiąc obrazowo: sami jesteśmy tubylcami. Taki status można przypisać autorom cytowanego tomu: Lawrence Hennigh przedstawił siebie samego jako kluczowego informatora w swoim studium o rolniczej społeczności w Oregonie; Susan B. Graham, antropolog i małżonka pracownika kompanii węglowej, badała osiedla tej kompanii w Arizonie; Richard Zimmer analizował firmy spożywcze z San Francisco, pracując jako ich konsultant.

Zabierający głos w tej sprawie John A. Aguilar<sup>49</sup> słusznie zauważał, że praktyka badania swojej społeczności nie jest w antropologii niczym nowym: Raymond Firth i Max Gluckman swoje kariery rozpoczynali właśnie od badań prowadzonych w swoich ojczyznach, czyli w Nowej Zelandii i Południowej Afryce. Z drugiej strony, zdają się jednak dominować opinie, według których antropolog powinien być obcym, zewnętrznym, obserwatorem, bo takie usytuowanie pozwala na zdystansowanie się wobec opisywanej grupy, nieangażowanie się w jej wewnętrzne spory i uzyskanie koniecznego stopnia obiektywności. Aguilar twierdził, że tej obiegowej opinii przeczą jednak coraz liczniejsze i coraz głośniejsze spory dotyczące właśnie obiektywności tego typu prac. Wymienił przy tym przykłady kontrowersji wokół ich wyników: Redfield – Lewis (wspomniany już Tepoztlán/Azteca) czy Mead – Fortune (nowogwinejscy Arapeshowie). Z perspektywy czasu do tego wyliczenia można dodać kolejne wewnątrzdiscyplinarne spory: Mead – Freeman (Samoa), Sahlins – Obeyesekere (Hawaje), Tierney – Chagnon (Yanomami), Stoll – Menchu (Majowie)<sup>50</sup>. Twierdzi się ponadto, że kulturowa obcość badacza przekłada się na większą zdolność do za-

---

<sup>48</sup> Tamże, s. 4.

<sup>49</sup> J.A. Aguilar, Insider research: an ethnography of a debate, w: *Anthropologists at Home in North America...*, s. 15.

<sup>50</sup> Patrz: G.E. Marcus, Developments in US Anthropology since the 1980s, a supplement. The reality of center-margin relations, to be sure, but changing (and hopeful) affinities in these relations, w: *Other People's Anthropologies. Ethnographic Practice on the Margins*, ed. A. Bošković, New York 2008.

chowywania pewnych danych w sekrecie, co jest tym łatwiejsze, że nie jest się wtedy interesariuszem żadnej z lokalnych grup. Doświadczył tego sam Aguilar podczas własnej pracy terenowej w meksykańskim stanie Chiapas. Jako osobie obcej informatorzy przekazywali mu informacje z zastrzeżeniem, aby nie powtarzał ich żadnemu z mieszkańców tej samej wsi. Ufali mu, bo nie będąc członkiem ich społeczności, nie wikłał się w lokalne sieci zależności i przekazywania plotek. Jednocześnie jednak inni członkowie lokalnej społeczności nie byli już wobec niego tak samo ufni, postrzegając go jako osobę już uwikłaną w lokalne sieci zażyłości i zanadto zbliżoną do konkretnych ludzi. Sytuacja badawcza skomplikowała się jeszcze bardziej po objęciu w Chile władzy przez Salvadora Allende; w konsekwencji dotarcia tej informacji do lokalnej społeczności jej część uznała antropologa za szpiega CIA.

Obcość i zewnętrżność wobec badanych ludzi i społeczności nie uwalnia zatem, przekonywał Aguilar, od licznych problemów. Jak w takim razie na tym tle ocenić potencjał poznawczy badacza bez cechy obcości i zewnętrżności? Po pierwsze, uwalniamy się w ten sposób od szoku kulturowego, który często stawał się dużą przeszkodą w standardowych badaniach „ezgotycznych”. Co więcej, mamy lepsze kompetencje językowe, szerszy dostęp do wydarzeń i osób, większą zdolność odczytywania pozawerbalnych znaków i symboli. Badania *at home* są ponadto bardziej ekonomiczne w znaczeniu akumulowania wiedzy, która zwykle dana jest uprzednio i nie trzeba jej mozolnie i długo gromadzić. Należy też uwzględnić mniejszy nacisk na ewentualne ukrywanie własnych poglądów i spostrzeżeń, najczęściej bowiem prawda badanych jest także prawdą badacza. Świetnie oddaje taką okoliczność wyznanie afrykańskiego antropologa G.K. Nukunya, badającego swój rodzimy lud Anlo Ewe:

Z tego powodu, że jestem jednym z nich, a nie „obcym przybyszem”, lęk i podejrzliwość, jakie zawsze rodzą się w głowach informatorów podczas badań, były właściwie nieobecne. Mieli do mnie zaufanie, bo byli pewni, że ich „nie sprzedam”. Wiele razy spotykałem informatorów, którzy mówili mi: „to jest rzecz, które normalnie nie wyjawilibym komuś obcemu, ale ponieważ to jesteś ty, udzielamy ci każdej koniecznej pomocy”<sup>51</sup>.

Nie należy jednak być naiwnym i wierzyć, że *anthropology at home* eliminuje zjawiska podejrzliwości czy poznawczych przeinaczeń. Badacze pracujący w ramach własnego kontekstu kulturowego również mogą być wykluczani i wyobcowywani poprzez wszelkie możliwe nieporozumienia, niestosowności i braki wrażliwości na lokalne kody i etykiety.

Ostatecznie jednak, utrzymywał Aguilar, opozycja między badaczem zewnętrżnym (*outsider*) a wewnętrżnym (*insider*) – mająca swoją analogię w per-

---

<sup>51</sup> J.A. Aguilar, dz. cyt., s. 18.

spektywach emic i etic – daje się opisać jako szereg przeciwstawnych postaw. Ten pierwszy musi wejść w lokalne „głowy, skóry albo buty”, podczas gdy drugi raczej musi z nich wyjść. O ile badacz wewnętrzny musi wypracować konieczny dystans dla uzyskania obiektywności, o tyle badacz zewnętrzny musi zbyt dużego dystansu unikać<sup>52</sup>.

Dobrym podsumowaniem późnodwudziestowiecznego okresu rozwoju *anthropology at home* w Stanach Zjednoczonych są słowa Michaela Moffata: „W ciągu ostatnich kilkunastu lat antropologowie przeprowadzili na terenie USA więcej badań niż w ciągu całej dotychczasowej historii dyscypliny – dużo więcej, może dwukrotnie więcej”<sup>53</sup>. Mówiąc o USA, autor ma na uwadze kontynentalny obszar tego kraju, z wyłączeniem ludności rdzennej i latynoskiej. „Pewne powody dla tego boomu – kontynuuje Moffat – mogą mieć charakter paradygmataczny: to rosnąca interdyscyplinarność i zmącenie gatunków w całej humanistyce, ale także postkolonialna krytyka fundamentalnego dla danej antropologii podziału na I i III świat”<sup>54</sup>.

Konkluzja Moffata nie zamyka jednak amerykańskiej historii antropologicznych badań własnego kontekstu kulturowego. Na nader istotną w ostatnich latach kwestię zwraca bowiem uwagę George E. Marcus. Jego zdaniem najsilniejszą tendencją w ramach dyscypliny stała się na przełomie wieków „antropologia publiczna” (*public anthropology*). Podstawową racją jej istnienia oraz źródłem autorytetu jest bezpośrednie zaangażowanie w bieżące problemy i wydarzenia, oparte na wiedzy zgromadzonej w toku rozwoju dyscypliny. „Antropologia zawsze była myśleniem publicznym. Aplikowaną ją i stosowano w praktyce od dziesięcioleci. Ale potrzeba jej zorientowania ku życiu publicznemu jest najbardziej widoczna właśnie teraz”, zauważył Marcus w 2004 roku<sup>55</sup>. Co szczególnie znaczące w kontekście moich zamierzeń, amerykański antropolog dostrzega, że antropologia publiczna jest efektem intensywnych badań skierowanych „ku współczesności rozumianej jako przeszłość wyłaniająca się w bliskiej przyszłości. To jest arena, w ramach której antropologia współczesności – a obecnie antropologia publiczna – definiuje swoje zadania”<sup>56</sup>.

Dostrzeżenie wagi zaangażowania antropologii w życie publiczne i szeroko rozumianą polityczność znajduje swoje potwierdzenie nie tylko w słowach Marcusa. We wstępie do znaczącego tomu *Exotic No More* Jeremy MacClancy

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 24.

<sup>53</sup> M. Moffat, *Ethnographic writing about American culture*, „Annual Review of Anthropology” 1991, no 21, s. 205.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> G.E. Marcus, *The passion of anthropology in the U.S., circa 2004*, „Anthropological Quarterly” 2005, vol. 78, no 3, s. 686.

<sup>56</sup> Tamże, s. 688.

otwarcie występuje przeciwko stereotypowi, według którego antropologia specjalizuje się w badaniach „niewiarygodnych obyczajów odległych plemion”, dostarczając „barwnej” wiedzy o izolowanych społecznościach<sup>57</sup>. MacClancy przekonuje, że antropologowie od początków dyscypliny nie tylko prowadzili badania zarówno w Nigrze, jak i we Francji, ale również, że zajmowali się kwestiami jak najbardziej żywotnymi i istotnymi (by przywołać Boasa krytykującego rasizm). W przywołanym tomie autorzy „jasno pokazują, w jaki sposób współczesna antropologia społeczna może walczyć przyczynić się do rozumienia szerokiego spektrum praktyk społecznych (...) od fundamentalizmu do ochrony żywności, od pracy dzieci po handel narkotykami”<sup>58</sup> (a także kwestii takich, jak apartheid, prawa człowieka, ideologie polityczne, handel organami, gender, uchodźcy, własność intelektualna, masowy turystyka). Jakkolwiek wymienione problemy często osadzone były w kontekście innych kultur, to zawarte w tytule hasło „Exotic No More” jest nader wymowne. W bardzo zbliżonym tonie wypowiedzi się również Micaela di Leonardo w książce charakterystycznie zatytułowanej wobec powyższego – *Exotics at Home*<sup>59</sup>. Zdaniem tej badaczki kondycja amerykańskiej antropologii jest zła, co wynika z jej odizolowania od władzy (*power*) i braku wpływu na kulturowe zmiany. Di Leonardo twierdzi, że Ameryka kształtuje swoją tożsamość, używając niszczących wyobrażeń rasy, etniczności i płci kulturowej. W potocznej wyobraźni nadal dominują wizerunki egzotycznych innych, na przykład śniadoskórej dziewczycy (*Dusky Maiden*), kompletnie ignorujące antropologię i jej dorobek. Odmiennosc kulturowa funkcjonuje wyłącznie na prawach kliszy, dekoracji albo towaru (co doskonale poświadczają mijane przez autorkę w drodze na uczelnię sklepy, należące do sieci o nazwach: *Nomades, Ltd., Primitivo, East Meets West, The Jade Monkey*). Di Leonardo żąda w związku z tym większego zaangażowania antropologów w życie publiczne i polityczne, stałego zainteresowania stanem państwa, naruszania nowoczesnego *status quo*. Nawołuje ponadto do wykraczania poza pewne dyscyplinarne nawyki myślowe:

musimy przezwyciężyć sprzeczność między Tutaj a Tam, które nie są, jak chciał Geertz, miejscami, z których wyruszamy i do których podróżujemy po to, by zrozumieć Inność. I Tam, i Tutaj są arenami partykularnych ekonomii i hierarchii, zróżnicowanych codzienności, światów poznawczych i porządków moralnych (...) są połączone długą historią odkryć, wpływów, handlu, kolonizacji, imperializmu, finansowych i kulturowych przepływów, migracji zarobkowych oraz polityk prowadzonych przez państwa<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, ed. J. MacClancy, Chicago 2002.

<sup>58</sup> Tamże, s. 2.

<sup>59</sup> M. di Leonardo, *Exotics at home. Anthropologies, Others, American Modernity*, Chicago 1998.

<sup>60</sup> Tamże, s. 366.

W świetle charakterystycznych wypowiedzi Marcusa, MacClancy'ego i di Leonardo „publiczna antropologia” jawi się jako dyscyplina świadomie angażująca w rozwiązywanie najbardziej palących problemów społecznych wieloletni dorobek swoich przedstawicieli, których wiedza i doświadczenie należy wykorzystywać wbrew dominującym trendom politycznym czy społecznym. Krokiem niezbędnym do przyjęcia tej roli jest jednak zrzucenie płaszcza „egzotyki”, lokującej antropologię w polu niegroźnych, marginalnych praktyk humanistycznych.

Podobną krytykę standardowych badań terenowych sformułował także, przywołany przed chwilą, Marcus (w artykule napisanym z Douglasem R. Holmsem)<sup>61</sup>. Marcus nawoływał w nim do odrzucenia nadal wpływowej „wizji Malinowskiego”, obecnej w tak charakterystycznej cesze badań terenowych, jaką jest „pierwszy kontakt” oraz „silne poczucie obcości”, które stanowią wyraźny wątek trobriandzkich monografii. Co bowiem z badaczem, pyta Marcus, który prowadzi, czasem przez wiele lat, studia nad grupą, do której sam należy? Czy istnieje jakiś model etnografii dla tego rodzaju badań (bez rysu „egzotyki”, „poczucia obcości” i waloru „pierwszego kontaktu”, dodajmy). „Chcielibyśmy podkreślić, że potrzebny jest nam zbiór zasad badań terenowych, który uwolniłby adeptów dyscypliny od wciąż żywego ‘bycia tam’, klasycznego paradygmatu badań terenowych”<sup>62</sup>.

Znaczące jest, że do przykładu trobriandzkich monografii i identycznego cytatu, zaczynającego się od słów „Wyobraź sobie czytelniku, że nagle znalazłeś się z całym swym ekwipunkiem na tropikalnej plaży”, odwołał się także – obok przywołanego Marcusa – również James Clifford. W tekście poświęconym „praktykom przestrzennym” antropologów<sup>63</sup> pytał on, czy za antropologiczne badania terenowe można uznać projekt, w ramach którego badaczka mieszkająca na Manhattanie jeździła metrem do kapłanki voodoo na Brooklynie (Karen McCarthy Brown)? A co z badaniami prowadzonymi w mobilnej społeczności dalekobieżnych ciężarówek, gdzie „terenem” jest najczęściej kabina kierowcy (Michael Agar)? Clifford nie ma wątpliwości, że „dom” jest obecnie miejscem różnicy i efektem ruchu. Dyscyplinujący wymóg, by „udać się gdzie indziej” konstytuuje ów „dom” jako miejsce pochodzenia i tożsamości, którego zachowanie albo tworzenie jest działaniem politycznym (a nawet formą oporu).

Należy całkowicie zakwestionować opozycje binarne między krajem ojczystym i zagranicą, pozostaniem w miejscu i poruszaniem się (...). Dom oznacza usytuowanie

---

<sup>61</sup> D.R. Holmes, G.E. Marcus, *Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesności*, przeł. K. Miciukiewicz, w: *Metody badań jakościowych*, eds. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, red. wydania polskiego K. Podemski, t. 2, Warszawa 2009.

<sup>62</sup> Tamże, s. 646.

<sup>63</sup> J. Clifford, *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, przeł. S. Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004.

danej osoby w ograniczających ramach dyskursów i instytucji – przecinające się w punktach określonych przez rasę, płeć kulturową, klasę, seksualność, kulturę. „Praca w domu” jest krytyczną konfrontacją z często niewidocznymi procesami uczenia się (...), które kształtują nas jako obywateli<sup>64</sup>.

Bazując na takich przesłankach, Clifford zakłada, że „badania w metrze” staną się powszechne, a długotrwałe, w pełni finansowane pobyty za granicą zostaną wyparte przez krótkotrwałe ponawiane wizyty. Ta tendencja winna w rezultacie zbliżyć antropologię amerykańską do wariantów „narodowych” antropologii, znanych głównie z krajów europejskich (a opisywanych przeze mnie w pozostałych rozdziałach tej części pracy).

Niezwykle interesującym przykładem przepracowania nowej koncepcji domu jako działania i praktyk oporu są badania zogniskowane na ludzkim ciele. Pionierskie studia podjął w tym zakresie Paul Rabinow, zajmując się kwestią ludzkiego genomu, zdefiniowanego przez Konferencję Generalną UNESCO w kategoriach „podstawy zasadniczej jedności członków rodziny ludzkiej”. Treść tej deklaracji sprawia, że genom jawi się jak ukryta struktura człowieczeństwa, fundament ludzkiego ‘my’. Czy zatem winniśmy w niej widzieć kopię naszego ciała, czy raczej widmo technologicznych fantazmatów? Dokument UNESCO oznacza również, jak zauważył Rabinow, że nowe wyobrażenie ciała każe postrzegać je jako wspólne dzieło zróżnicowanych aktorów społecznych: naukowców, prawników, komitetów etycznych, stowarzyszeń osób chorych, przedsiębiorców itp.<sup>65</sup>. „Scena genetyczna” ulega ciągłej rekonfiguracji, pojawiają się bowiem na niej nowi aktorzy, napędzający ten specyficzny Living Theatre. Grają czasem komedie, a czasem tragedie, zawsze pod czujnym okiem humanistycznego chóru.

Za sceniczną metaforą Rabinowa skrywa się bardzo poważna problematyka dotycząca na przykład prawnych i etycznych debat dotyczących własności genomu. W 1990 roku Sąd Najwyższy USA ogłosił w tej sprawie bezprecedensowy wyrok. Rozprawa dotyczyła pozwu Johna Moore’a przeciw Uniwersytetowi Kalifornijskiemu za opatentowanie nieśmiertelnych komórek, pobranych uprzednio z jego ciała w ramach leczenia nowotworu (zakończonego pomyślnie). Sąd uznał, że Moore nie ma prawa do własności komórek, może jednak żądać odszkodowania za uchybienia w relacji lekarz–pacjent. Rabinow twierdzi, że jest to paradygmatyczny przykład zarówno komercjalizacji ciała, a także jego najmniejszych części, jak i zmiany postrzegania ciała, które przestaje być czymś jednolitym i nieprzechodnim<sup>66</sup>. Aktualna sytuacja jest taka,

---

<sup>64</sup> Tamże, s. 172–173.

<sup>65</sup> P. Rabinow, *Le Déchiffrement du génome. L’aventure française*, Paris 2000.

<sup>66</sup> Tenże, *Severing the ties. Fragmentation and redemption in Late Modernity*, w: tegoż, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton 1994.

konkludował Rabinow, że prawo i etyka nie rozwiązują w zadowalający sposób kwestii statusu i własności ciała. Może warto więc sięgnąć do pojęcia osoby zdefiniowanego przez Marcela Maussa<sup>67</sup>. Francuski autor ogólnie zdefiniował osobę jako maskę, którą społeczeństwo nakłada samo sobie i której kształt zależy od dominujących wyobrażeń. Zaletą tego ujęcia jest to, że być może genom nie jest ani osobą, ani rzeczą – a właśnie Maussowską maską.

Oczywiście najbardziej znaną w amerykańskiej antropologii konsekwencją przemyślenia kategorii domu i usytuowania wobec niego badań terenowych jest koncepcja „etnografii wielomiejscowej” („multi-sited ethnography”). Po raz pierwszy została ona sformułowana w 1995 roku przez Marcusa w artykule *Ethnography in/of the world: the emergence of multi-sited ethnography*<sup>68</sup>. W ramach tej koncepcji zakłada się odwrót od „antropologii wioski”, skupionej na pracy na jednym ograniczonym stanowisku (jednym miejscu/kulturze/społeczności), preferując w zamian badania „łańcuchów, ścieżek, wątków, koniunkcji i zestawień różnych lokalizacji”<sup>69</sup> bądź „obiegów kulturowych znaczeń, przedmiotów i tożsamości rozproszonych w czasoprzestrzeni”<sup>70</sup>. Przeformułowanie koncepcji badań jest o tyle konieczne, przekonywał Marcus, że większość osiadłych kultur i społeczności uległo fragmentacji, stały się one mobilne i transnarodowe, a ich lokalność znajduje się pod silnym wpływem elementów kosmopolitycznych. Trudno jest dzisiaj znaleźć takie zjawisko kulturowe, które byłoby ograniczone – poprzez swoje znaczenia, pochodzenie, oddziaływania – tylko do jednego miejsca. Nieusuwalną ramą dla badań kultury jest obecnie „system światowy” nakazujący, by podążać za badanymi ludźmi, relacjami i związkami w przestrzeni. Z tego powodu figura etnograficznego zamieszkania i domu jest przez Marcusa zastępowana obrazem „podążania za” i „śledzenia”; to z kolei sprawia, że określenie: „wielomiejscowe” badania terenowe nie jest oksymoronem, ale poważną propozycją przemyślenia nie tylko reguł *anthropology at home*, ale antropologicznych badań w ogóle.

Amerykańska *anthropology at home* w XXI wieku coraz częściej oznacza także studia nad nowymi technologiami, sztuczną inteligencją i nauką jako taką. Przykładem tego typu badań jest studium Stefana Helmreicha. Badacz ten pracował wśród osób zaangażowanych w projekt „Artificial Life”, realizowany w Institute for the Sciences of Complexity w Santa Fe<sup>71</sup>. To centrum zajmujące

---

<sup>67</sup> M. Mauss, Pojęcie osoby, przeł. M. Król, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1974.

<sup>68</sup> G. Marcus, *Ethnography in/of the world: the emergence of multi-sited ethnography*, „Annual Review of Anthropology” 1995, vol. 24.

<sup>69</sup> Tamże, s. 105.

<sup>70</sup> Tamże, s. 96.

<sup>71</sup> S. Helmreich, *After culture: reflections on the apparition of anthropology in artificial life, a science of simulation*, „Cultural Anthropology” 2001, vol. 16, no 4.

się komputerowym modelowaniem systemów ewolucyjnych i symulowaniem „życia-jakie-my-znamy” w ramach „życia-które-mogłoby-istnieć”. Określenie „Artificial Life” traktowane jest przy tym jako oksymoron, uwrażliwiający na to, że „życie” nie jest tylko obiektem „naturalnym”, ale że można je także symulować, a nawet wyzwać. W tym kontekście często padała opinia o badaniach nad „trzecią kulturą”. Helmreich szybko zorientował się, że stosowana przez badaczy definicja kultury jest bardzo bliska jej antropologicznemu ujęciu, wypracowanemu w latach 60. i 70. XX wieku: była to wizja kultury jako systemu informacji, „cybernetycznego artefaktu naturalnego dla człowieka”. Autor widział tutaj jeszcze bardziej odległe ślady: zarówno Boasowską wizję kultury jako zespołu idei unoszącego się ponad substraktem biologicznym, mentalistyczne podejście Benedict, jak i Kroebera myślenie o kulturze w kategoriach „superorganicznych” czy traktowanie jej przez Goodenougha jako „systemu kognitywnego”. Sugerowane bycie „poza kulturą” – możliwe dzięki zaawansowanym technologiom symulacyjnym – okazało się zatem na wielu poziomach skorelowane z myśleniem antropologicznym, wypracowanym w warunkach jak najbardziej „kulturowych”.

Nie ulega wątpliwości, że tym antropologiem amerykańskim, który w sposób najbardziej systematyczny rozwija badania na polu nauki (*science*), jest wspomniany już Rabinow. Już w 1996 roku zwracał on uwagę, że antropologowie biorą (współ)odpowiedzialność za rozpoznawanie stanu badań na takich polach, jak genetyka i włączanie przedstawicieli nauk eksperymentalnych w debaty nad kwestiami dotyczącymi szczegółowych zagadnień etyki czy też ogólnie pojmowanego człowieczeństwa<sup>72</sup>. Wcześniej Rabinow rozwijał badania w środowisku *science*; w książce *Making PCR: A Story of Biotechnology*<sup>73</sup>, tytułowa „reakcja łańcucha polimerów” (PCR) stała się pretekstem do opisu pewnego zespołu zjawisk: biotechnologicznej idei, metody, narzędzia, techniki, eksperymentu, mechanizmu i praktyki jednocześnie. Odwołując się do ustaleń Brunona Latoura, Donny Haraway, Karin Knorr-Cetiny i Davida Hessa, Rabinow zaprezentował własną wersję etnograficznego odczytania kategorii władzy i bio-władzy, a także wskazał na nowe kierunki eksploracji dla antropologii społecznej.

Studia szczegółowe stały się wkrótce dla Rabinowa zaczynem do formułowania bardzo ogólnych pytań. Ich ekspresją jest przede wszystkim praca *Anthropos Today* z 2003 roku<sup>74</sup>. Będąc świadom dotykających antropologię wstrząsów, kolejnych aktów samo-kwestionowania się i „wynalazczości”, autor podjął próbę wytyczenia dla niej nowej drogi. Oparł się na starogreckiej kate-

---

<sup>72</sup> P. Rabinow, *Steps toward a third culture*, w: *Essays on the Anthropology of Reason*, ed. P. Rabinow, Princeton 1996.

<sup>73</sup> Tenże, *Making PCR: A Story of Biotechnology*, Chicago 1994.

<sup>74</sup> Tenże, *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*, Princeton 2003.

gorii *paraskeune*, czyli zestawu narzędzi dyskursywnych, w tym wypadku wypracowanych przez nowoczesność<sup>75</sup>. Obficie czerpiąc z dorobku Michela Foucaulta, który podczas wykładów w Collège de France przypomniał pojęcie „skrzynki z narzędziami” Maxa Webera oraz Johna Deweya, Rabinow przedstawił program badania „obecnej przeszłości/bliskiej przyszłości”, czyli oryginalny projekt „antropologii współczesności”. Jego filarami uczynił trzy założenia: (1) antropologia społeczna nie daje się zredukować ani do badań terenowych (etnografii), ani do filozofii; (2) współczesność nie jest synonimem nowoczesności; (3) istnieje konieczność dostrzeżenia różnicy między reprodukcją kulturową a „kulturowym wyłanianiem się”.

Spróbuję tutaj zrekapitulować jego założenia. Po pierwsze, antropologia społeczna jest przede wszystkim zbiorem historycznie zmiennych praktyk powiązanych z *anthropos* oraz *logoi* (na co dowodnie wskazuje sama nazwa dyscypliny). Nie można jej zatem ograniczać do klasycznych badań terenowych, które są tylko jedną z jej metod; nie można utożsamiać jej z etnografią, gdyż istnieją inne niż *ethnos* przedmioty jej poznania. Jednocześnie błędne jest postrzeganie jej w kategoriach antropologii filozoficznej, czyli zawężanie do pola poszukiwań natury ludzkiej albo esencji człowieka – te aprioryczne dedukcje kłócą się z jej specyfiką. Niezwykle problematyczne jest również samo rozumienie tego, czym jest *anthropos*. Rabinow podsuwa wiele możliwych i formułowanych wcześniej odpowiedzi – czy to zwierzę polityczne?, byt stworzony na podobieństwo Boga?, tkacz sieci znaczeń?, istota kierowana animalnymi popędami?, pan bądź ofiara środowiska naturalnego?, a może produkt procesów historycznych? Jako że listę możliwości można wydłużać, autor koryguje swoje pytanie. Nie idzie więc o to, czym jest *anthropos*, ale raczej o to, skąd wiemy, czym on jest. Badanie *logoi* – które formują *anthroposa* i formułują praktyki wiedzy na jego temat – oto zadanie antropologów. Zadanie tym trudniejsze, zaznacza Rabinow, że poznający jest w tym przypadku częścią pytania, problemu i proponowanej odpowiedzi jednocześnie.

Po drugie, zogniskowanie uwagi wielu badaczy na „hybrydycznych czasowościach” uczuła na konieczność oddzielania pojęć ‘współczesny’ oraz ‘nowoczesny’. Jako że zajmowałem się tym problemem we Wprowadzeniu, poprzestanę tutaj na generaliach. Przez większą część XX wieku, wyjaśnia Rabinow, fiksacja na punkcie nowości kojarzona była z ‘nowoczesnością’. Sprzęgało się to z taką filozofią historii, według której to, co nowe, jest po prostu lepsze, a przy tym nieuniknione. Nowoczesność stała się ostatecznie nazwą epoki, osobnego i *nowego* odcinka dziejów kultury. Ostatnie lata przekonują jednak, że nowoczesność nie spełnia kryteriów koherentności, pełna jest za to przypadkowości, niespójności i różnicujących ją wewnętrznie warstw. Współegzystencja tego, co

---

<sup>75</sup> Tamże, s. 9–10.

nowe, i tego, co stare (tradycyjne), ich wzajemne kształtowanie się i odrzucenie hegemonii nowości tworzą właśnie „współczesność” – której nie należy redukować do nowoczesności.

Po trzecie, Rabinow zwraca uwagę na to, że większość antropologów, a także przedstawiciele innych nauk społecznych, koncentruje się na tym, w jaki sposób kultury i społeczeństwa się reprodukują. W tym kontekście badano instytucje, relacje władzy, pracę symboli itp. Staje się jednak jasne, że obecnie (a zapewne także w innych czasach i innych miejscach) występują zjawiska, które nie wpisują się w schemat reprodukcji. Ich sens nie wyczerpuje się w odtworzeniu tego, co istniało wcześniej. Zjawiska te wymagają szczególnych ujęć badawczych, właściwych pojęć i odmiennych metod prezentacji. To kolejne zadanie dla antropologii społecznej, także w nurcie *anthropology at home*.

Badaczem, którego znaczenie – a nawet, w niektórych kręgach, popularność – nie pozwala na pominięcie go przy omawianiu amerykańskiej wersji *anthropology at home*, jest David Graeber. Uzyskał on magisterium i doktorat (na podstawie prowadzonych na Madagaskarze studiów poświęconych kwestiom magii, niewolnictwa i polityki) na Uniwersytecie of Chicago. Od 1988 roku pracował jako wykładowca na Yale. W 2005 roku władze tego uniwersytetu nie przedłużyły z nim umowy o pracę, co wzbudziło sprzeciw studentów i innych antropologów (m.in. Sahlinsa, Michaela Taussiga, Laurya Nader, Maurice’a Blocha), którzy podpisali list popierający Graebera. Wiele wskazuje na polityczne motywy decyzji Yale, gdyż badacz otwarcie angażował się w wiele ruchów i przedsięwzięć: jako członek organizacji pracowniczych i anarchistycznych oraz uczestnik ulicznych protestów (na przykład przeciw Światowemu Forum Gospodarczemu w 2002 roku w Nowym Jorku). W ostatnich latach był jednym z liderów głośnego ruchu Wall Street Occupy.

Publikacje Graebera pozostają w ścisłym związku z jego działalnością aktywisty. *Direct Action: An Ethnography*<sup>76</sup> jest studium ruchu na rzecz globalnej sprawiedliwości, prezentującym spektrum form jego działania: od rozmów w knajpkach, poprzez wielkie spotkania „rady” planującej, po uliczne akcje spowite dymem gazu łzawiącego. Graeber odmalował strukturę tych spotkań i ich przebiegu, swoisty język, symbolikę i rytuały specyficzne dla „kultury działaczy”. W jego dorobku znajduje się także osobliwy manifest zatytułowany *Fragments of Anarchist Anthropology*<sup>77</sup>. Niewielkich rozmiarów książeczka okazała się próbą nawiązania ideowego sojuszu między dyscyplinarną antropologią a pewnymi wątkami myśli anarchistycznej. Na pierwszych stronach autor starał się wykazać, że antropologia jest dyscypliną najbardziej predestynowaną do bycia nauką „bez reguł”, a to miałoby ją w naturalny sposób zbliżyć do anar-

---

<sup>76</sup> D. Graeber, *Direct Action: An Ethnography*, Oakland, CA., 2009.

<sup>77</sup> Tenże, *Fragments of Anarchist Anthropology*, Chicago 2004.

chizmu, którego dosłowna etymologia wskazuje właśnie na „działanie bez reguł”. Na czym, jego zdaniem, polega nie-regularność antropologii? Na tym, że od samego początku, a w stopniu jeszcze silniejszym po sformułowaniu koncepcji relatywizmu kulturowego, bezustannie podważa ona przyjęte reguły, ukazuje ich iluzoryczność i umowność, a tym samym je znosi, czyni bezzasadnymi. Działa zatem ramię w ramię z anarchizmem, który jest ruchem przeciw normie i samopotwierdzającemu się porządkowi. Co więcej, antropologia zajmuje się społeczeństwami bez konwencjonalnych systemów ekonomicznych i bez kapitalizmu, co jest anarchistom szczególnie bliskie. „Antropologowie są jedyną grupą naukowców – przekonywał Graeber – która ma jakiegokolwiek pojęcie o aktualnie żyjących społeczeństwach bez państwa”<sup>78</sup>. Wywód prowadzony w taki sposób nie mógł zakończyć się inaczej niż wezwaniem do wspólnej walki: „Antropologowie powinni stworzyć wspólny front z anarchistami. Mamy przecież pod ręką narzędzia, które mogłyby stać się niezwykle istotne dla ludzkiej wolności. Weźmy za nią odpowiedzialność”<sup>79</sup>.

Książką, dzięki której nazwisko Graebera trafiło poza środowiska antropologiczne, anarchistyczne i aktywistyczne, jest *Debt: The First 5.000 Years*<sup>80</sup>. To otwarta polemika z popularnymi współcześnie podręcznikami ekonomii, które zwykle zaczynają się od rozdziału poświęconego powstaniu pieniądza, przekonując, że zanim ludzie go wymyślili, powszechnie stosowano barter, czyli wymianę jednego dobra na jakieś inne. Graeber twierdzi, że nie udało się znaleźć jakiegokolwiek źródłowej wzmianki potwierdzającej taką tezę, co więcej, nie natrafiono także na taką społeczność, która praktykowałaby barter jako podstawowy sposób rozliczeń. Starszy i od pieniądza, i od barteru jest bowiem dług – rozumiany jako specyficzna instytucja kulturowa. Jego geneza sięga co najmniej pięciu tysięcy lat, a idea opiera się na relacjach władzy, której jedną z podstawowych funkcji było zmuszanie do pracy lub płacenia podatków. W konsekwencji powstał system zobowiązań, przekształcony następnie w formy rynkowe; u źródeł tego procesu leży jednak utożsamienie społeczeństwa z długiem. Graeber sugeruje, że narodziny władzy, zwłaszcza scentralizowanej, są jednocześnie narodzinami długu, zarówno publicznego, jak i indywidualnego. Taka wykładnia dziejów pieniądza oraz genezy ekonomii, rynku i długu w szczególności – opublikowana w 2011 roku, podczas trwającego kryzysu finansowego – trafiła na bardzo podatny społecznie grunt.

Współczesne formy kapitalizmu, wolnego rynku, pracy i konsumpcji stają się specjalnością Graebera. Kwestionuje on na przykład rozpowszechnione w humanistyce rozumienie pojęcia konsumpcji, które winniśmy – jak przeko-

---

<sup>78</sup> Tamże, s. 95.

<sup>79</sup> Tamże, s. 105.

<sup>80</sup> Tenże, *Debt: The First 5.000 Years*, Brooklyn 2011.

nuje – traktować przede wszystkim w charakterze metafory<sup>81</sup>, o tyle jednak niebezpiecznej, że eliminuje ona wszystkie te ludzkie działania, które nie mieszczą się w logice zachowań ekonomicznych, polegających bądź to na wytwarzaniu określonych przedmiotów, bądź to na ich zużywaniu. W istocie bowiem konsumpcja jest ideologią służącą prawom rynkowemu. Graeber jest nie tylko wrogiem konsumpcji, ale także dominującej ideologii pracy, którą postrzega jako czynnik blokujący naturalną twórczość ludzi, tym łatwiejszą do uwolnienia, że współczesna technologia pozwala, by człowiek pracował tylko trzy-cztery godziny dziennie.

Dlaczego zatem nie wybrano takiego modelu? Graeber nie waha się zastosować kategorii, którą określa jako „gówno warte zawody”. Zalicza do niej wszystkie profesje, „które istnieją tylko dlatego, że wszyscy inni są tak bardzo zajęci jakąś inną pracą” (sektor administracyjny, usługi finansowe, telemarketing, prawo korporacyjne, zarządzanie edukacją, ochroną zdrowia oraz zasobami ludzkimi, public relations, ale też psi fryzjerzy, całonocni dostawcy pizzy)<sup>82</sup>. Tworzenie i utrzymywanie tych zawodów jest, twierdzi Graeber, zagadnieniem z zakresu moralności i polityki, wspierającym przekonanie, że o wartości człowieka najlepiej świadczy fakt poddania się rygorowi pracy. W istocie jednak, większość osób wykonujących te zawody dostrzega ich zbędność i nie ceni własnej pracy. W tej sytuacji paradoksem jest to, że „prawdziwi pracownicy” – wytwarzający realne produkty i usługi – są eksploatowani. Zauważa przy tym, że „wielu czytelników tabloidów uzna etat, który zajmuję, za klasyczny przykład marnowania publicznych pieniędzy. I na pewnym poziomie będą to jak najbardziej trafne spostrzeżenia. Nie istnieje coś takiego, jak obiektywna miara społecznej przydatności”<sup>83</sup>.

Przykłady badań Rabinowa i Graebera – zamykające ten rozdział – uświadamiają, jak wiele jest odmiennych sposobów, w jakie można uprawiać antropologię bliskiej współczesności w Stanach Zjednoczonych. Oczywiście, te kierunki i pola będą się w dalszym ciągu rozszerzać i różnicować.

---

<sup>81</sup> D. Graeber, *Konsumpcja*, przeł. M. Wawrzyńczak, w: *Materialność*, red. K. Gutfrąński, A. Hendriks, I. Moreira, A. Szyłak, L. Vergara, Gdańsk 2012.

<sup>82</sup> Tenże, *Fenomen gówno wartych prac*, przeł. M. Michalski, „Nowy Obywatel. Pismo na Rzecz Sprawiedliwości Społecznej”, <http://obywatel.salon24.pl/541040,david-rolfe-graeber-fenomen-gowno-wartych-prac> (data dostępu: 12.07.2015).

<sup>83</sup> Tamże.

## Rozdział 2

### *Ethnologie chez soi: Francja*

Od połowy XIX wieku we Francji rozwijały się badania terenowe prowadzone przez folklorystów. Warto zauważyć, że termin „etnografia” – który pojawił się w języku francuskim już w 1807 roku<sup>84</sup> – wcale nie odnosił się do studiów nad kulturą ludową. To zastosowanie upowszechniło się dopiero po II wojnie światowej; wcześniej zaś używano pojęć: demonologia, demopsychologia, badania tradycji ludowych oraz folklor<sup>85</sup>. Zwłaszcza to ostatnie można potraktować jako emblematyczne tym bardziej, że Arnold van Gennep zdefiniował jego zakres w sposób jednoznaczny: „Folklor nie jest niczym innym niż etnografią wiejskich społeczności Europy”<sup>86</sup>.

Ambicją badaczy działających w paradygmacie folkloru było gromadzenie wszelkich danych o tradycjach, obyczajach, i zachowaniach występujących na obszarach wiejskich. Standardową konkluzją tych przedsięwzięć była diagnoza o zanikaniu tradycji oraz wyrażane na rozmaite sposoby utyskiwanie nad destrukcyjnym wpływem uprzemysłowienia. Nie mamy pewności – zaznaczają Martine Segalen i Françoise Zonabend – czy ówczesni folklorysty bezpośrednio obserwowali to, co opisywali, czy zawierali w tym względzie relacjom ustnym; nie wiadomo także dokładnie, czyje praktyki archiwizowali: bogatych chłopów, najemnych pracowników rolnych czy może ludzi mieszkających w warunkach miejskich<sup>87</sup>? Pewne jest za to co innego – wielcy francuscy folklorysty, tacy jak Pierre Saintyves, Paul Sébillot i wspomniany już Arnold van Gennep, sytuowali się raczej na peryferiach instytucjonalnego i naukowego życia uniwersytetów. Swoje pasje realizowali w ramach rozmaitych towarzystw naukowych, wiążąc własne zainteresowania badawcze ze środowiskiem muzeów. Dość powiedzieć,

---

<sup>84</sup> T. Wróblewski, *Wstęp do etnografii*, Poznań 1969, s. 12.

<sup>85</sup> J. Bednarski, *Etnologia francuska. Historia – stan – osiągnięcia*, „Lud” 1977, t. 61, s. 48.

<sup>86</sup> Za: N. Belmont, *Arnold van Gennep. Le créateur de l'ethnographie française*, Paris 1974, s. 86.

<sup>87</sup> M. Segalen, F. Zonabend, *Social anthropology and the ethnology of France*, w: *Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, London 1987, s. 109.

że van Gennep podczas swojego długiego życia (1873–1957) jedynie przez trzy lata zatrudniony był na uniwersytecie w Neuchâtel (przywołane badaczki dodają, że do 1985 roku na żadnym francuskim uniwersytecie nie było ani jednej katedry etnologii Francji).

Konsekwencją istnienia dwóch odrębnych pól badań i środowisk badawczych stało się, podobnie jak w Wielkiej Brytanii, ukształtowanie się czegoś na kształt dyscyplinarnej „schizmy”. Jej symbolem i reprezentacją jest kariera wspomnianego Arnolda van Gennepa. Jego wczesne publikacje odwoływały się do ogólnoantropologicznych debat skupionych na kwestiach totemizmu, mitów i tabu, często posiłkujących się argumentami z badań pozaeuropejskich. Były wśród nich *Tabou et totémism à Madagascar* z 1904 roku, *Mythes et légendes d’Australie* z 1906, szeroko znane *Les rites de passage [Obrzędy przejścia]* z 1909 i wreszcie *L’État actuel du problème totémique* z 1920. Początek kolejnej dekady przyniósł jednak przełom w przedmiotowych zainteresowaniach van Gennepa. Dowodem są jego kolejne prace naukowe, począwszy od *Le Folklore, croyances et coutumes populaires françaises* z 1924 aż po Gennepowskie *opus magnum*, czyli wielotomowy *Manuel de folklore français contemporain* z lat 1937–1958. Pięćdziesięcioletni badacz w pewnym momencie swojej kariery naukowej postanowił porzucić kwestie podnoszone przez antropologię powszechną i skupić się na gromadzeniu danych (pozyskiwanych częściowo podczas własnych badań terenowych) dotyczących wiejskiej Francji. Praca ta doprowadziła w praktyce do tego, że francuskie pojęcie folkloru można utożsamiać z niemieckim Volkskunde. Jak sugerował Isaac Chiva, dorobek van Gennepa należy jednak traktować szerzej niż tylko jako charakterystyczny dla prac folklorystów przełomu XIX i XX wieku – było to również wprowadzenie do etnologii współczesnej<sup>88</sup>. Ostatnia, wspomniana wyżej, publikacja przyniosła van Gennepowi tytuł „twórcy francuskiej etnografii”<sup>89</sup>. Honorowe uznanie przyszło jednak pośmiertnie, gdyż autor *Obrzędów przejścia* za życia zajmował raczej marginalne, jak zaznaczyłem, miejsce w świecie akademickim.

Symptomatyczna była w tym kontekście wrogość między środowiskiem założonego przez Émila Durkheima, a później reprezentowanym przez Marcela Maussa „L’Année sociologique” a van Gennepem. Wzajemne osobiste urazy (ich przykładem jest zbiór skeczów *Les demi-savants*, w których ten ostatni drwił z akademickiego establishmentu), a także polemiki naukowe (van Gennep kwestionował na przykład Durkheimowskie poglądy na temat totemizmu) na pewno odegrały istotną rolę w wykluczeniu badań nurtu *at home* z francuskich uniwersytetów w okresie międzywojnia. Z tego powodu studia te musiały zna-

---

<sup>88</sup> I. Chiva, *Entre livre et musée. Émergence d’une ethnologie de la France*, w: *Ethnologies en miroir, la France et les pays de langue allemande*, ed. I. Chiva, U. Jeggle, Paris 1987, s. 51.

<sup>89</sup> N. Belmont, dz. cyt.

leżć swoją bazę – instytucjonalną, finansową, kadrową – w sieci placówek muzealnych. Szczególnie ważne w tym względzie okazało się Musée National des Arts et Traditions Populaires (MATP), oficjalnie otwarte 1 maja 1937 roku<sup>90</sup>.

Gdy w 1879 roku uruchamiano tzw. „pierwsze” muzeum w pałacu Trocadéro, miało ono wyraźny charakter jednoczący: etnologia Francji i etnologia powszechna były w niej reprezentowane wspólnie, a „sala francuska” znajdowała się obok „sali amerykańskiej” i „sali azjatyckiej”. Sytuacja ta uległa radykalnej zmianie na kilka lat przed wybuchem II wojny światowej. Najpierw Georges-Henri Rivière założył wspomniane już MATP, a rok później, w 1938 roku, wspólnie z amerykańnistą Paulem Rivetem zainaugurował działalność Musée de l’Homme. Zadania, obszary zainteresowań i założenia teoretyczne tych placówek były znacząco odmienne. Nie mylił się James Clifford, twierdząc, że „Historię francuskiej etnografii międzywojennej można przedstawić jako opowieść o dwóch muzeach (...), które wywarły znaczący wpływ, zarówno praktyczny, jak ideologiczny, na prowadzenie badań i interpretację ich wyników”<sup>91</sup>.

Podstawowym zadaniem MATP była orientacja na badanie „tradycyjnego, pre-industrialnego życia francuskiej wsi”<sup>92</sup>. W związku z tym instytucja zajęła się organizowaniem i koordynowaniem kolejnych przedsięwzięć nastawionych na kolekcjonowanie zbiorów z terenu całej wiejskiej Francji. W latach 1945–1970 udało się dzięki temu zgromadzić olbrzymi zbiór artefaktów i różnego typu zapisów. W ich gromadzeniu za kluczowe uznano kwestie dyfuzji, technicznej wynalazczości i kulturowych innowacji. Prezentacja zbiorów w muzeum podporządkowana została z kolei systemom klasyfikacji, według których można zilustrować instytucję małżeństwa poprzez określone znaki rytualne, które mu towarzyszą: kostiumy, biżuterię, przedmioty ceremonialne. Jak słusznie zauważają Segalen i Zonabend, przyjęta metoda uniemożliwiła jednak wyjaśnienie wielu aspektów społecznych i symbolicznych małżeństwa; podobnie praktyk uzdrawiania nie można było ukazać w sposób wieloaspektowy, redukując ich sensy do kolekcji magicznych lalczek czy przepisów na sporządzanie leków<sup>93</sup>.

Musée de l’Homme różniło się od MATP już na poziomie ideologii. Skupiało ono liberalne środowisko badaczy, o czym świadczy choćby to, że już w 1940 roku powstała tam jedna z pierwszych komórek konspiracyjnego Résistance, podczas gdy część środowiska folklorystów podjęła kolaborację z reżimowym rządem w Vichy<sup>94</sup>. Działalność Muzeum Człowieka ogniskowała się wokół

---

<sup>90</sup> I. Chiva, dz. cyt.

<sup>91</sup> J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak i inni, Warszawa 2000, s. 150–151.

<sup>92</sup> I. Chiva, dz. cyt., s. 12.

<sup>93</sup> M. Segalen, F. Zonabend, dz. cyt., s. 110.

<sup>94</sup> T.K. Schippers, A history of paradoxes. Anthropologies of Europe, w: *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, eds. H.F. Vermeulen, A.A. Roldán, London 1995, s. 242.

wspierania wartości kosmopolityzmu i dialogu o zasięgu globalnym. Ta orientacja skutkowałą zaangażowaniem się po II wojnie światowej antropologów tego kręgu w prace UNESCO, czego świadectwami pozostały dwa charakterystyczne tomy: *Interrelations of Cultures* Marcela Griaule'a i Michela Leirisa oraz *Race et historie [Rasa i historia]* Claude'a Lévi-Straussa. Z drugiej strony, nowe muzeum miało wyraźnie zerwać z tradycją współpracy między etnografią a surrealizmem: odrzucić estetyczne traktowanie przedmiotów muzealnych, skojarzenia z literaturą, sztuką i subiektywizmem<sup>95</sup>. Orientacja ta trwała do lat 60. XX wieku.

Warto zaznaczyć, że w okresie międzywojennym tzw. „antropologia obszarów zamorskich” nie rozwijała się we Francji tak samo dynamicznie, jak choćby w Wielkiej Brytanii. Marcel Mauss wysłał kilku swoich studentów na zagraniczne badania terenowe: Marcel Griaule wziął udział w ekspedycji Dakar-Dżibuti, André Haudricourt trafił do Związku Radzieckiego, poza tym własne badania na Nowej Kaledonii kontynuował przez wiele lat Maurice Leenhardt<sup>96</sup>.

Pierwsze lata powojenne zaowocowały interesującymi badaniami na terenie Francji, zwiastującymi rychłą zmianę ich paradygmatu. Na wymienienie w tym kontekście zasługują przede wszystkim przedsięwzięcia badawcze Luciena Bernota i René Blancarda<sup>97</sup> oraz Louisa Dumonta<sup>98</sup>. W późniejszych latach uznano je za pionierskie<sup>99</sup>. Pierwsze z nich dotyczyło anonimowej wsi – w tytule książki określonej jako „Nouvelle” – położonej w dolinie rzeki Bresle, na pograniczu Pikardii i Normandii, zamieszkaney przez sześciusetosobową społeczność. Składali się na nią rolnicy i rzemieślnicy. Wspólne badania Bernota, który był etnologiem, oraz psychologa Blancarda inspirowane były propozycjami Marcela Maussa; fundusze na nie pozyskał Claude Lévi-Strauss (którego kuratela była jednak nie tylko finansowa – w 1995 roku napisał przedmowę do reedycji *Nouvelle*), a bezpośrednim promotorem Lucien Febvre<sup>100</sup>. W nacisku na relacje między jednostką a społecznością widoczne były także wpływy amerykańskiej etnopsychologii. Wybór pogranicznej wsi miał z kolei ułatwić skupienie się na kwestii kontaktów i zapożyczeń między kulturami dwóch geokulturowych regionów. Efektem tej wielorakiej perspektywy było przedstawienie życia zbiorowego oraz cyklu życia indywidualnego: od etapu dziecięcego i edukacji, poprzez wchodzenie w dorosłość, małżeństwo, życie rodzinne, po starość

---

<sup>95</sup> J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, s. 156–157.

<sup>96</sup> T.K. Schippers, dz. cyt., s. 237.

<sup>97</sup> L. Bernot, R. Blancard, *Nouvelle, un village français*, Paris 1953.

<sup>98</sup> L. Dumont, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris 1951.

<sup>99</sup> J. Cuisenier, M. Segalen, *Ethnologie de la France*, Paris 1986, s. 40.

<sup>100</sup> G. Toffin, The art and craft of ethnography: Lucien Bernot (1919–1993), w: *Out of the Study and Into the Field: Ethnographic Theory and Practice in French Anthropology*, eds. R. Parkin, A. de Sales, New York 2010, s. 199.

i umieranie. W swoich badaniach Bernot i Blancard szeroko wykorzystali także dane historyczne, demograficzne i ekonomiczne.

Praca Dumonta miała zgoła odmienny charakter. Zajął się on tematyką rytualnego znaczenia Tarasque, legendarnej bestii o kształcie konia, ale z lwią głową i uzębioną paszczą, sześcioma niedźwiedzimi łapami, pancerzem na grzbiecie oraz jaszczurczym ogonem. Na terenie południowej Francji w paradoksalny sposób wiara w Tarasque połączyła się z kultem św. Marty, jego rzekomej pogromczynie. W 1946 roku Dumont był świadkiem parady, którą zinterpretował jako wyraz kultu Tarasque, łączącego opozycyjne siły dobra (świętości) i zła. Procesja z wizerunkiem bestii „wyraża ambiwalentną siłę, by poprzez symboliczną przemoc przekształcić ją w akt dobroczynności”<sup>101</sup>. Nie należy jednak zapominać, że zarówno dla Bernota, jak i dla Dumonta badania prowadzone na francuskiej wsi miały charakter eksperymentu – w swoich kolejnych terenowych przedsięwzięciach zwrócili się oni ku „terenom zamorskim” (Bernot pracował w Chinach i Pakistanie, Dumont zaś w Indiach).

Jakkolwiek Mariel Jean Brunhes-Delamarre twierdziła, że w pierwszych dekadach powojennych młodzi badacze nadal najczęściej kierowani byli do Azji, Afryki bądź Ameryki, to jednak wyraźnie dostrzegalny stawał się także rozwój „badań etnologicznych w swoim własnym kraju (...), czemu sprzyjają A. Leroi-Gourhan oraz G.H. Rivièrè”<sup>102</sup>. Dwa wymienione wyżej nazwiska nie pojawiły się tutaj bez powodu. André Leroi-Gourhan kierował, założonym w 1947 roku, Centre de Formation aux Recherches Ethnologique, które patronowało serii badań terenowych w departamencie Aveyren w południowej Francji. Badania te stały się następnie bazą dla kolejnych interdyscyplinarnych przedsięwzięć, realizowanych w duchu wyznawanego przez niego holizmu. Oznaczał on dla Leroi-Gourhana połączenie antropologii społecznej z paleoantropologią oraz archeologią, dające następnie dostęp do wiedzy o ewolucji technologii i narzędzi (których był entuzjastycznym klasyfikatorem)<sup>103</sup>. W wyniku tak zdefiniowanego myślenia „holistycznego” wypracowano interdyscyplinarny model studiów mikoregionalnych. Model ten testowano we wsiach bretońskiego departamentu Finistère-Plozévet, a później także na terenie Masywu Centralnego. Jako cele badawcze wskazano: świadomość przynależności grupowej i problemy osobowości, techniki lokalnego rzemiosła, wierzenia, kwestie dwujęzyczności, literaturę ludową, zagadnienia transformacji kultury tradycyjnej oraz strukturę wsi. Charakterystyczna dla tych przedsięwzięć była wielostronna analiza zjawisk, którą miał gwarantować udział w zespołach badawczych przedstawicieli róż-

---

<sup>101</sup> L. Dumont, dz. cyt., s. 121.

<sup>102</sup> M.J. Brunhes-Delamarre, *Géographie humaine et ethnologie*, w: *Ethnologie Générale*, ed. J. Poirier, Paris 1968, s. 1472.

<sup>103</sup> Patrz np. A. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, Paris 1945.

nych dyscyplin (socjologia, historia, geografia, ekonomia, zootechnika, dialektologia, agronomia).

Georges-Henri Rivièrè – drugi z wymienionych w powyższym cytacie – był z kolei pierwszym wykładowcą tzw. „etnografii metropolitarnej” (czyli dotyczącej kontynentalnej Francji), a także pierwszym i wieloletnim dyrektorem MATP. Przy tym muzeum utworzono w 1945 roku Laboratoire d’ethnographie française, kierowane przez Marcela Mageta. „Nazwisko Marcela Mageta – ocenili po latach badacze zajmujący się historią etnologii francuskiej – było zapowiedzią nowej orientacji w badaniach kultury”<sup>104</sup>. Etnolog ten nadal kojarzył kulturę ludową z konkretną klasą społeczną, ale jednocześnie dostrzegał liczne i wielo-  
poziomowe relacje z kulturami innych klas i warstw. To sprawia, że kulturę ludową najlepiej opisuje kombinacja różnych elementów i niejednorodnych wpływów, które dają się określić przy uwzględnieniu szerokiego tła społeczno-  
-ekonomicznego<sup>105</sup>. W 1953 roku Maget opublikował pierwszy francuski podręcznik pracy terenowej w ramach „etnografii metropolitarnej”<sup>106</sup>, a MATP stało się centrum etnografii własnego kontekstu kulturowego we Francji.

Coraz wyraźniejsza stawała się świadomość ograniczeń badań wywodzących się jeszcze z XIX wieku. Ich waga merytoryczna była kwestionowana, a generalne założenia po prostu odrzucane. Jeszcze na początku lat 60. XX wieku pytani o stan „folkloru” i jego uaktualnianych wersji francuscy etnologowie odpowiadali, że „historia kultury wsi francuskiej od czasów najdawniejszych po chwilę obecną czeka dopiero na swojego odkrywcę”<sup>107</sup>. Prace powstające w ramach dawnego paradygmatu – a były ich tysiące – zaczęto traktować jako opracowania o charakterze popularnym, czasem po prostu krajoznawczym czy jako wyraz „antykwarycznej celebracji różnic regionalnych”<sup>108</sup>. Nie da się zaprzeczyć, że większość z nich odpowiadała tej krytyce: prawie połowa rocznie publikowanych prac poświęcona była zagadnieniom kultury materialnej, zaś badania prowadzone w ramach Centre d’ethnologie française skupiały się na kwestiach ściśle folklorystycznych<sup>109</sup>. Raport poświęcony studiom wiejskim we Francji, prowadzonym przez uniwersytety, muzea, towarzystwa naukowe i inne podmioty lokalne, w latach 1960–1968 szczegółowo ilustruje tę tendencję<sup>110</sup>.

---

<sup>104</sup> J. Cuisenier, M. Segalen, dz. cyt., s. 39.

<sup>105</sup> A. Maget, Problèmes d’ethnographie européenne, w: *Ethnologie Générale...*, s. 1279–1304.

<sup>106</sup> M. Maget, *Ethnographie métropolitaine. Guide d’études directe de comportements culturels*, Paris 1953.

<sup>107</sup> Za: A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Uwagi na temat organizacji i metod etnograficznych badań terenowych we Francji*, „Etnografia Polska” 1964, t. 8, s. 264.

<sup>108</sup> D.J. Sherman, ‘Peoples ethnographic’: objects, museums, and the colonial inheritance of French ethnography, „French Historical Studies” 2004, vol. 27, no. 3, s. 669.

<sup>109</sup> J. Bednarski, dz. cyt., s. 64–65.

<sup>110</sup> *Les études rurales en France. Tendances et organisation de la recherche*, ed. I. Chiva, P. Rambaud, Paris 1972, s. 13.

Najlichniesze okazały się bowiem analizy geograficzne i dotyczące sposobów gospodarowania, ekonomii, demografii i pracy. Kolejne lokaty zajęły badania kwestii migracji ze wsi, turystyki na terenach wiejskich, medycyny i opieki społecznej. Na dole tabeli lokowały się studia nad rodziną wiejską, lokalnymi obyczajami, skolaryzacją, strojem ludowym i rzemiosłem. Te preferencje – tyleż zapewne naukowe, co i polityczno-społeczne – spowodowały, że coraz silniejsze stawało się dążenie do tego, by jednowymiarowe opisy kultury wsi zastąpić etnologicznymi interpretacjami zjawisk kulturowych, ujmowanych w ich specyfice i wielopoziomowej złożoności.

Odpowiedzią na wyczerpanie się paradygmatu folkloru były badania „holistyczne” (w ujęciu Leroi-Gourhana) realizowane przez interdyscyplinarne zespoły badawcze. Ten typ przedsięwzięć badawczych należy uznać za kwintesencję drugiego, powojennego etapu rozwoju francuskich studiów nad własnym kontekstem kulturowym. Jakkolwiek rewizja dorobku badań prowadzonych w paradygmacie folkloru dokonywała się także za sprawą eksperymentów Bernota i Dumonta, to jednak właśnie zbiorowe i wieloletnie przedsięwzięcia charakteryzują je najpełniej. Instruktażowym przykładem tych „holistycznych” badań są studia w bretońskim Plozévet. W latach 1962–1967 pracowała tam licząca sto pięćdziesiąt osób grupa etnologów, lekarzy, psychologów, socjologów, demografów, geografów i historyków. Jacques Le Goff tak rekomendował książkową syntezę tych badań: praca ta „nie przedstawia *jednego* badania ani *jednego* punktu widzenia na wybraną mikrospołeczność, ale wszystkie typy badań i wszystkie perspektywy, które połączono i skonfrontowano w ramach wielkiego przedsięwzięcia badawczego. Ta ambicja dostarczyła w rezultacie analizy syntetycznej, ignorującej granice między dyscyplinami, co jest miarą jej niezwykłości”<sup>111</sup>.

Wybór tej konkretnej wsi z emfazą relacjonował jeden z członków ekipy badawczej, historyk André Burguière:

Odkrywanie Plozévet w moim przypadku rozpoczęło się pewnego zimowego, deszczowego poranka, o tej porze dnia, gdy dopiero ustępowały mgły. Samochód zostawiliśmy w centrum wsi, na skrzyżowaniu dróg do d’Audierne, de Quimper i de Pont-l’Abbé; byliśmy pod wrażeniem tego, że udało nam się wreszcie znaleźć niewielką społeczność, bez jakichkolwiek osobliwości czy małowiczności, przypadek, o jakim marzą wszyscy prowadzący badania w takich warunkach: ponure fasady, ustawione w szeregu domy, sklepiki i kafejki łączące wiejską biedę z nowoczesnym brakiem elegancji (...). Jak wszędzie, kościół, pomnik zabitych, merostwo, stacja benzynowa<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> J. Le Goff, Note, w: A. Burguière, préface de R. Gessain, *Bretons de Plozévet*, Paris 1978, s. 392.

<sup>112</sup> A. Burguière, préface de R. Gessain, *Bretons de Plozévet...*, s. 21.

Lokalna wiejska populacja, licząca niespełna cztery tysiące osób, wybrana została dlatego, że reprezentowała model społeczności izolowanej, małej i endogamicznej. W trakcie badań okazało się jednak, że te cechy nie przesądzają o istnieniu homogenicznej i harmonijnej wspólnoty, rozumianej w duchu Roberta Redfielda. Plozévet była społecznością spolaryzowaną i podzieloną, głównie z powodów politycznych oraz religijnych. Opozycja między „białymi” i „czerwonymi” nie wyrażała się przy tym jedynie podczas kampanii wyborczych i aktów głosowań (niemal idealnie na pół podzielone sympatie polityczne), ale miała swoje skutki w powstawaniu i funkcjonowaniu sieci zależności, edukacji, codziennych relacjach społecznych.

O ile zatem wizja harmonijnej wspólnoty wiejskiej okazała się iluzją, o tyle swoje konsekwencje odkryła przed badaczami endogamiczność. Lokalna populacja wyróżniała się znacząco wysoką częstotliwością występowania wrodzonego zwichnięcia stawu biodrowego. Systemem pokrewieństwa i regułami matrymonialnymi w Plozévet zajmował się Michel Izard. Jego postać jest kolejnym śladem wpływu Lévi-Straussa: *Smutek tropików* najpierw zwrócił Izarda ku etnologii, natomiast *Les structures élémentaire de la parente* wskazały mu szczegółowe pole dociekań<sup>113</sup>. Izard ukazał kulturowe podłoże tego zjawiska<sup>114</sup>, którym później zajmowano się także z perspektywy badań genetycznych.

Badania bretońskiej wsi Plozévet można potraktować jako emblematyczny przykład działania w ramach drugiego etapu kształtowania się nurtu *anthropology at home* we Francji. Ich rozmachowi i transdyscyplinarności towarzyszyło jednak ograniczenie pola badawczego, obejmującego tylko wiejskie społeczności, o dość wyspecyfikowanych cechach. Co więcej, komentatorzy trafnie zauważyli, że w latach 60. XX wieku uprzywilejowanym miejscem badań etnologicznych na terenie Francji stała się Bretania<sup>115</sup>. Większość zespołów badawczych, otrzymujących wsparcie finansowe od Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), czyli największej i najbardziej prestiżowej francuskiej agencji rządowej zajmującej się rozwojem nauki, trafiała właśnie do Bretanii. Region ten zajął także bardzo ważne miejsce w czasopiśmie „*Études Rurales*”, założonym w 1961 roku przeglądzie studiów dotyczących terenów wiejskich na świecie. Interesujący w tym świetle jest fakt, że w tzw. Sali Francuskiej – stanowiącej pierwszą stałą ekspozycję etnograficzną we Francji (wchodziła ona w skład muzeum Trocadéro) – również dominowała lokalna kultura bretońska. „Zbiór bretoński jest obecnie najbogatszy w tej sekcji muzeum – notował jeden z muzealników – Obejmuje on scenę figuralną z bretońskiego wesela, uzupełnioną przez łóżko

---

<sup>113</sup> F. Dosse, *History of Structuralism: The rising sign, 1945–1966*, vol. 1, transl. by D. Glassman, Minneapolis 1997, s. 138.

<sup>114</sup> M. Izard, *Parenté et mariage à Plozévet, Finistère*, Paris 1963.

<sup>115</sup> M. McDonald, The politics of fieldwork in Brittany, w: *Anthropology at Home...*, s. 120–138.

i inne stare meble oraz grupę ośmiu postaci”<sup>116</sup>. Uprzywilejowanie tego regionu i jego kreację na etnograficzny symbol wiejskiej Francji można oczywiście odczytywać w kontekście egzotykcji. Bretania znalazłaby się wówczas na tym samym poziomie hierarchii symbolicznej co szwedzka Dalarna, fińska Karelia czy amerykańskie Appalachy (o czym więcej w rozdziale poświęconym *antropology at home* w Skandynawii). Istotna jest jednakże jeszcze jedna okoliczność: Bretania była wówczas miejscem gwałtownych zmian kulturowych. Populacja chłopska tego regionu w krótkim czasie zmniejszyła się o połowę, co spowodowało, że Bretania w zaskakujący sposób przekształciła się w miejsce dobre przede wszystkim do uprawiania etnografii ratunkowej. Konsekwencją konstatacji tego faktu stała się coraz częściej formułowana we Francji opinia o „końcu chłopstwa” i „znikającym chłopie”<sup>117</sup>.

Bretonską „fiksację” badaczy i nadreprezentację tego regionu w „holistycznych” studiach podkopał także krytyczny odbiór jednej z „plozéveckich” monografii. Chodzi o pracę socjologa Edgara Morina *Commune en France: La métamorphose de Plozévet* z 1967 roku<sup>118</sup>. Założeniem autora było prowadzenie analizy w ramach „socjologii współczesności”, a więc badanie procesów modernizacji bretońskiej wsi. Morin dostrzegwał jej kolejne fazy w ekspansji zachowań konsumenckich (w latach 50. nowoczesne wyposażenie kuchni i pojawienie się nowych systemów grzewczych, w latach 60. instalowanie toalet i łazienek), ale także w przemianach struktury i hierarchii społecznej (koniec „cywilizacji parafii”) i relacjach między płciami (kobiety jako dyskretne agenci modernizacji). Badanie tytułowych „metamorfoz” społeczności wiejskiej doprowadziło go ponadto do kwestii zbiorowej „osobowości” mieszkańców Plozévet, która została przedstawiona jako mieszanina nieufności, zazdrości i sympatii. Publikacja pracy Morina spotkała się z negatywnym odbiorem depozytariuszy owej „osobowości”. Część lokalnej społeczności była oburzona swoim obrazem ukazany w socjologicznym lustrze – badaczowi zarzucano ujawnianie powierzonych w tajemnicy informacji, przekraczanie granic prywatności, a generalnie „zdradę” osób, wśród których pracował. Zarzucano ponadto Morinowi działanie w logice centrum–peryferie i reprezentowanie „paryskiej” perspektywy, skutkującej egzotyżowaniem lokalnego życia. Kolejne wątpliwości – formułowane już w kręgach akademickich – kazały podać w wątpliwość sens badań małej społeczności przez tak wielki zespół specjalistów, a także kryteria wyboru miejsca badań, mającego potem służyć jako reprezentatywny przykład typu kultury i przebiegu jej transformacji.

---

<sup>116</sup> Za: J. Cuisenier, M. Segalen, dz. cyt., s. 25.

<sup>117</sup> H. Mendras, *The Vanishing Peasant*, transl. J. Lerner, Cambridge, Mass., 1970.

<sup>118</sup> E. Morin, *Commune en France: La métamorphose de Plozévet*, Paris 1967. Skądinąd, książka znalazła uznanie akademickie, a jej przekłady ukazały się w Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych i Japonii – w odróżnieniu od syntezy Burguière’a, której nie przetłumaczono na żaden język.

Gdyby potraktować powyżej wypunktowane pytania i wątpliwości jako symptomy przemian francuskich badań własnego kontekstu kulturowego, to ich kwintesencją stała się paryska konferencja z 1987 roku. Jej wadze merytorycznej towarzyszyła przy okazji silna warstwa symboliczna. Konferencja „Anthropologie sociale et ethnologie de la France” została bowiem zorganizowana z okazji 50-lecia MATP, muzeum-instytucji skupionej na gromadzeniu wiedzy o kulturze francuskiej wsi. Jej organizatorem było Centre d’ethnologie française, wspomniane już wcześniej jako dominujący ośrodek tego typu badań. Podstawowym celem konferencji była próba porównania dorobku, metod i pytań formułowanych w ramach antropologii społeczeństw „egzotycznych” oraz w ramach etnologii Francji. W 1989 roku, pod redakcją Martine Segalen, ukazał się tom *L’Autre et le semblable*, podsumowujący kluczowe wątki debat, wywołanych przez temat konferencji<sup>119</sup>.

W części pierwszej tomu, „Le regard sur l’autre”, pomieszczono sześć artykułów lokujących owo „spojrzenie” na innego w bardziej generalnych kontekstach: antropologii politycznej (Elisabeth Claverie), badań nad pokrewieństwem (Michelle Salitot, Segalen, Zonabend), studiów nad symbolami (Daniel Fabre<sup>120</sup>), brytyjskiej tradycji *anthropology at home* (Anthony Cohen), a także kategorii inności jako takiej (Gérard Althabe, Jacques Cheyronnaud, Béatrix Le Wita). Część druga, „Identités et cultures”, przyniosła z kolei przykłady konkretnych studiów prowadzonych w warunkach nowego pojmowania inności. Maurice Agulhon, badający przejawy „wytwarzania francuskości”, zauważał na przykład: „Żadne przykłady ‘wytwarzania kultury’ we Francji nie występują. Przynależność narodowa, będąca elementem naszej kultury, jest zjawiskiem zdecydowanie historycznym i naturalnym”<sup>121</sup>. Po tym zaczepnym sformułowaniu analizował takie zjawiska, jak państwo, naród (galijski), sentymenty narodowe czy kulturę narodową, wykazując, że wokół nich i w związku z nimi odbywa się wiele praktyk „francuskotwórczych”. Oddalając zacytowaną wyżej deklarację jako fałszywą, Agulhon zauważał jednocześnie, że „wytwarzanie francuskości” ulega silnym transformacjom wynikającym z całego spektrum zjawisk (rewolucja w rolnictwie, „koniec chłopstwa”, obecność imigrantów, wakacje spędzane w departamentach innych niż rodzinny, unifikacyjny wpływ

---

<sup>119</sup> *L’Autre et le semblable. Regards sur l’ethnologie des sociétés contemporaines*, ed. M. Segalen, Paris 1989.

<sup>120</sup> Warto zauważyć, że w artykule Daniela Fabre’a znajduje się ciekawe *polonicum*: autor odwołuje się do tekstu Ludwika Stommy *Géographie mythique. Entre Jules Verne et Gérard de Villiers* („Études Rurales” 1986, no 103-104) jako dobrego przykładu analizy mitotwórczej funkcji kultury popularnej, w tym wypadku powieści (D. Fabre, *Le symbolisme en question*, w: *L’Autre et le semblable...*, s. 64).

<sup>121</sup> M. Agulhon, *La fabrication de la France, problèmes et controverses*, w: *L’Autre et le semblable...*, s. 109.

mediów). W innym rozdziale Alain Morel i Anne-Marie Thiesse zapytywali natomiast o status kultury popularnej – czy konieczna jest w tym wypadku liczba mnoga, czy tylko pojedyncza? czy można ją jeszcze przeciwstawić kulturze wiejskiej albo kulturze klas dominujących? – traktowanej jako zbiór różnorodnych form manifestowania partykularności. Część trzecia tomu, „Ethnologie et demande sociale”, zawierała kolejne pytania. Najciekawsze z nich sformułowały Colette Pétonnet i Marie-Christine Pouchelle w artykule „Le rôle de l’ethnologue dans sa société”. Autorki rozważały w nim realną i potencjalną rolę etnologii badającej własną kulturę w przestrzeni publicznej. Ich zdaniem, na polu polityki rola ta ograniczała się do używania jej jako autorytetu w kwestiach dotyczących obszarów wiejskich, ginących zawodów i zanikających rzemiosł. Badaczom pozwalano także wypowiadać się na tematy tabu, którymi we Francji były polityka językowa, społeczności imigranckie Alzacja jako sporny, pograniczny region. Przyglądając się tego rodzaju publicznym zastosowaniom etnologii, Pétonnet i Pouchelle konkludowały, że nauka zaangażowana oznacza duże ryzyko manipulacji faktami i emocjami, a każdorazowa „awantura z wiedzą”<sup>122</sup> przynosi etnologii raczej mało korzyści. Inna sprawa, dodawały, że etnologia niejako z natury ma charakter subwersywny – zwłaszcza etnologia badająca własną kulturę.

Najbardziej generalne pytanie omawianej pracy dotyczyło tego, czy etnologia Europy – jako emblematyczny przykład „etnologii bliskiego” – może претендовать do tego samego poziomu wyrefinowania metodologicznego, teoretycznego i intelektualnego, co etnologia kultur odległych. Jak sugerowali kolejni autorzy, jest to możliwe: zaawansowane prace tego typu już powstały, w przyszłości zaś może być ich jeszcze więcej. Segalen zauważyła, że spojrzenie na inność uległo współcześnie istotnej zmianie: przestała ona rezydować wyłącznie w świecie egzotyki, bowiem dostrzeżono ją także jako element „swojskiego” otoczenia kulturowego, złożonego z różnorodnych identyfikacji, wartości i norm. Tej różnorodności nie unieważniły procesy globalizacyjne; to z kolei oznacza, że „etnologia bliskiego” czy „etnologia społeczeństw współczesnych” nie jest jakimś rodzajem etnologii ułomnej albo gorszej. Powody do badania swojskiego kontekstu kulturowego są powodami pozytywnymi.

Redaktorka tomu stwierdzała, że dawny przedmiot badań etnologii, określany jako folklor, zanika z racji uniformizacji (jak mówiono przed II wojną światową) oraz mondializacji ekonomii, kultury i społeczeństwa (jak mówi się obecnie)<sup>123</sup>. Myślenie o inności – jej statusie, znaczeniu, „miejscu” – musi zatem także ulec zmianie. Przywołała w tym kontekście dziedzictwo Claude’a Lévi-

---

<sup>122</sup> C. Pétonnet, M.-Ch. Pouchelle, Le rôle de l’ethnologue dans sa société, w: *L’Autre et le semblable...*, s. 191.

<sup>123</sup> M. Segalen, Introduction, w: *L’Autre et le semblable...*, s. 7.

-Straussa, który zajmował się pokrewieństwem nie ze względu na określony typ społeczeństwa, ale na typ kultury, co oznacza, że ambicją etnologii winno być w związku z tym badanie społeczeństw określanych jako „złożone” (*sociétés complexes*). „Złożoność” natomiast implikuje takie cechy, jak industrializacja, urbanizacja i monetaryzacja, występujące również w ramach społeczeństw zde-trybalizowanych i zdekolonizowanych.

Oczywiście, trzeba zdawać sobie sprawę z istnienia ograniczeń, z którymi badacze swojskiego kontekstu kulturowego muszą się zmierzyć, zauważyła Segalen. Zmiana „innego” na „podobnego” niesie ze sobą ryzyko zerwania z kumulatywnością etnologii, jej ciągłością jako nauki. Zagrożenie takie uwypuklił cytowany przez badaczkę Louis Dumont (we wstępie do nowego wydania wspomnianej już książki *La Tarasque*), zapytując o skutki „przesuwania się centrów zainteresowań” i zmianę „problematyki” badań. Jak bowiem uprawiać tę dyscyplinę i stosować właściwe jej pojęcia w kontekście społecznym, który w minimalnym stopniu uwzględnia kategorie pokrewieństwa, mitu bądź animizmu? Klasyczny etnolog, badający kulturę współczesnych Bretończyków, szybko dostrzega, że bardziej martwią się oni o swoje pożyczki w banku *Crédit Agricole* niż o swoje genealogie. Czy to znaczy, że badacz ma uparcie przyznawać większe znaczenie pokrewieństwu niż badani przezeń ludzie? A może troska o płynność finansową w inny, bardziej subtelny sposób, uruchamia jednak mechanizmy wymiany i pokrewieństwa? Może ostatecznie badanie „innego” i „podobnego” nie wyklucza się wzajemnie, nie oznacza jakichś granicznych doświadczeń, które byłyby niemożliwe do pokonania?

W tomie znajduje się bardzo interesujący artykuł Marca Augé. Francuski badacz podkreśla w nim, że terażniejsza etnologia coraz bardziej się różnicuje. Na najbardziej podstawowym poziomie mamy oto *ethnologie chez l'autre* (etnologię innego, drugiego) oraz *ethnologie chez soi* (etnologię u siebie, w domu, własnego kąta<sup>124</sup>; w innym miejscu artykułu pojawia się jeszcze określenie *ethnologie chez nous*, etnologia u nas<sup>125</sup>). Ten zasadniczy podział odpowiadałby zdroworozsądkowej opozycji między badaniami kulturowej obcości i kulturowej swojskości. Nie zamyka on jednak ani pojęciowo nie obejmuje wszystkich opcji, które wynikają z „przesuwania się centrów zainteresowań” i zmiany myślenia o inności. Należałoby bowiem uwzględnić jeszcze „auto-etnologię” – badającą innych u nas – oraz „allo-etnologię”, która studiuje innych u innych. W odmienny sposób ujmują one kwestie dystansu geograficznego, kulturowego i społecznego, problematyzując przy okazji relacje między obserwatorem a obserwowanym. A może, spekuluje Augé, dałoby się obie te perspektywy połą-

---

<sup>124</sup> M. Augé, *L'Autre proche*, w: *L'Autre et le semblable...*, s. 19.

<sup>125</sup> Tamże, s. 32.

czyć? Czy to nie byłaby kulminacja założeń i nadziei wiązanych z *ethnologie chez soi*?

Istnieją jednak jeszcze inne możliwości: można wyodrębnić *ethnologie entre soi* (etnologię między swoimi), w ramach której bretońscy chłopci badani są przez bretońskich albo paryskich etnologów<sup>126</sup>; *ethnologie entre autres* (etnologię pomiędzy innymi), zakładającą zarówno inność badacza, jak i inność badanego, czego przykładem są współczesne prace afrykańskich afrykanistów; jest wreszcie *ethnologie entre autres lointains* (etnologia pomiędzy innymi odległymi), co mogłoby się przełożyć na sytuację, w której nowogwinejczy Baruya są badani przez antropologa z amazońskiego ludu Yanomami. Augé przyznaje jednak autokrytycznie, że ten typ badań antropologicznych po prostu nie istnieje<sup>127</sup>.

Badania prowadzone przez współczesnych antropologów i wydawane przez nich książki poświadczają jednak istnienie pozostałych wersji dyscypliny. Oczywiście, należy mieć świadomość licznych problemów, jakie się w związku z nimi rodzą. Czy antropolog Yanomami, po przejściu procesu edukacyjnego i zawodowego, dzięki któremu stał się antropologiem, będzie wciąż jeszcze reprezentantem środowiska Yanomami, czy już raczej antropologicznego? Czy europejska etnologia kultury japońskiej i japońska etnologia kultury europejskiej mogą być traktowane jako komplementarne? Na jakiej płaszczyźnie dałoby się zestawić etnologię bretońskiej wsi lat 70. XX wieku napisaną przez badacza francuskiego i pochodzącego, na przykład, z Indonezji? Rozważając wszystkie te kwestie, Augé nie ma jednak wątpliwości, że *ethnologie chez soi* jest dobrą odpowiedzią na konieczność zajęcia się nowymi obszarami kultury, bez schizmy dotyczącej jej dotychczasowego dorobku, choć jednocześnie z potrzebą rewidowania pewnych pojęć, ich hierarchii i zakresu. Gdyby jednak, zaznaczał w innej swojej pracy, „antropologia bliskiej współczesności musiała się realizować w ramach kategorii już ustalonych, gdyby nowe zagadnienia nie mogły się w jej obrębie ukonstytuować, fakt wkraczania na nowe obszary zaspokajałby bardziej ciekawość niż odpowiadał konieczności”<sup>128</sup>.

Mnożenie możliwych opcji myślenia o inności i jej relacjach wobec swojskości wyraźnie sprawia autorowi przyjemność. Widzi on w tej palecie potencjalnych postaw bazę dla mówienia o bogactwie i elastyczności współczesnej etnologii. W zakończeniu zaznacza jednak wyraźnie, że testowanie tych opcji nie może być tylko akademickim ćwiczeniem. Etnologia dzisiaj, sugeruje Augé, to

---

<sup>126</sup> Inną sprawą jest to, pyta Augé, czy dla uznania samych siebie za kompetentnych do uprawiania *ethnologie entre soi* wystarczy deklaracje w rodzaju: „Moi dziadkowie byli Bretończykami” albo „Znam Bretanię od 40 lat”?

<sup>127</sup> M. Augé, *L'Autre proche*, w: *L'Autre et le semblable...*, s. 20.

<sup>128</sup> Tenże, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, przedmowa W.J. Burszta, Warszawa 2010, s. 8.

nie tylko możliwość pozyskania i zbudowania wiedzy, ale także aktywność o charakterze społecznym. Najważniejsze na tym poziomie są działania na rzecz społeczeństwa wielokulturowego i „mechanizmów wytwarzania nowych tożsamości” dla imigrantów, les Beurs (potomków ludności z Afryki Północnej) i mieszkających we Francji społeczności muzułmańskich.

W świetle uwag Augé znamieną jest konkluzja tomu *L'Autre et le semblable*. Oddano w niej głos Julianowi Pitt-Riversowi, brytyjskiemu antropologowi i ówczesnemu dyrektorowi l'Ecole pratique des hautes études. Autora tego zdumiewa podkreślana w większości artykułów opozycja między folklorem a etnologią. Pitt-Rivers przypomina definicje z końca XIX wieku, które określały mianem 'folkloru' naukę o tradycjach, rzemiosłach i sztuce popularnej wsi. To neutralne znaczenie uległo jednak degradacji: w 1969 słownikowe hasło „folklorique” odnosiło się już tylko do tańców, strojów i grupy folklorystyczne. W mowie potocznej pojawiła się ponadto forma abrewiacyjna „folklo”, kojarzona z czymś przestarzałym i niemodnym (autor uważa ją za efekt maja 1968 roku i towarzyszącej mu wojny międzypokoleniowej). Denominacja wartości pojęcia folklor musiała ostatecznie prowadzić do przekonania-sloganu: „le folklore est mort, vive l'ethnologie”<sup>129</sup>. Proces powyższy winno się jednak postrzegać kontekstowo, bez popadania w łatwe rozstrzygnięcia. Ostatecznie przecież, przekonuje Pitt-Rivers, zarówno zwolennicy tradycyjnego paradygmatu folkloru, jak i sympatycy nurtu *ethnologie chez soi* badają bardzo podobne rzeczy i od czasów Malinowskiego w istocie niewiele się w tym względzie zmieniło.

Odnotowuję to zachowawcze stanowisko, jakkolwiek etnologia francuska lat 80. XX wieku była już coraz odleglejsza od „syndromu Malinowskiego” i trwania w paradygmacie folkloru. Wymownym przykładem dokonanej już transgresji są badania Claudine Fabre-Vassas, antropolożki związanej z Centre d'anthropologie des sociétés rurales, których efektem stała się książka *La bête singulière. Les, juifs, les chrétiens et le cochon*<sup>130</sup>. Na początku lat 70. prowadziła ona w Pirenejach badania dotyczące wiejskich obyczajów żywieniowych i ich związku z kalendarzem (zwłaszcza kościelnymi świętami, takimi jak Wielki Post i karnawał). W polu jej dociekań nieoczekiwanie pojawiła się paradoksalna figura świni, funkcjonująca na przecięciu świata animalnego i człowieczego („pół zwierzę – pół dziecko”). Autorka szybko dostrzegła związek tej figury z ludowymi wyobrażeniami na temat Żydów, a szerzej, z potocznym antysemityzmem. Fabre-Vassas nie ograniczyła się przy tym do południowej Francji, ale rozszerzyła pole argumentacji o niemal całą Europę, od Litwy do Katalonii, sięgając po przykłady reprezentujące wszystkie wieki europejskiej nowożytności.

---

<sup>129</sup> J. Pitt-Rivers, Conclusion, w: *L'Autre et le semblable...*, s. 206.

<sup>130</sup> Tutaj bazuję na anglojęzycznym wydaniu: C. Fabre-Vassas, *The Singular Beast. Jews, Christians, and the Pig*, transl. C. Volk, New York 1997.

Dzięki tej perspektywie jeden z amerykańskich recenzentów<sup>131</sup> zaliczył autorkę – obok van Gennepa, Emmanuela Le Roy Ladurie i Claude'a Gaignebeta – do grona „ethnohistoryków”, zajmujących się kategorią *mentalité*, lokowaną w czasach od późnego antyku do współczesności.

Fabre-Vassas bazowała na zebranych przez siebie materiale folklorystycznym oraz na licznych zapisach archiwalnych (oraz innych, w tym baśniach Grimmów czy *Chłopach* Władysława Reymonta). W ten sposób zgromadziła zbiór opowieści z powtarzalnym wariantywnie motywem, w myśl którego Jezus zamieniał żydowskie dzieci, pozbawione opieki rodziców, w prosięta. „W niemal wszystkich europejskich opowieściach o stworzeniu ludzi i świń pojawiają się Żydzi i pytanie: 'Dlaczego oni nie jedzą świń?'. Odpowiedź jasno wskazuje na mit: jest tak dlatego, że ich dzieci zostały zamienione w świnie; nie mogą zjadać samych siebie”<sup>132</sup>, przekonywała badaczka. Ma to znaczącą konsekwencję: Żydzi, którzy ukrzyżowali Chrystusa, poddawali torturom niewinne chrześcijańskie dzieci, obchodząc się z nimi tak samo, jak chrześcijanie obchodzą się z zabijanymi i zjadanymi świniami. Zaintrygowana tymi „totemicznymi dziwnościami”, Fabre-Vassas stworzyła kronikę kulturowych wyobrażeń na temat świń i ich powiązań z Żydami, w rezultacie owocujący zaskakującym obrazem demonizowania Żydów przez ludność chłopską w wielu europejskich kręgach kulturowych.

Brawurowa teza francuskiej antropolożki została rozwinięta w oparciu o trójstopniową analizę. Fabre-Vassas rozpoczęła od czegoś na kształt rekonstrukcji kulturowego cyklu życia świnie, obejmującego „świńską ekonomię”, mechanizmy handlu tymi zwierzętami czy specyficzną pozycję rzeźników zajmujących się ich ubojem („jest zawsze obcym w swoim własnym domu”<sup>133</sup>). Następnie w centrum jej uwagi znaleźli się chłopcy, którzy dzięki sakramentom podlegają transformacji w „chrześcijańskich mężczyzn”. W końcu autorka przedstawiła opis i interpretację znaczenia świnie w cyklu wiejskiego życia, ze specjalnym naciskiem na okres między Bożym Narodzeniem a Wielkanocą. To właśnie jest ten czas, jej zdaniem, kiedy rytualnie powtarza się transformację, jakiej doświadczył Chrystus – urodzony jako Żyd, a potem będący twórcą Kościoła chrześcijan. Fabre-Vassas sugeruje, że chrześcijańscy chłopcy, zanim przystąpią do pierwszej komunii, funkcjonują jak „Żydzi”, by stopniowo osiągać status „prawdziwych” chrześcijan. Podobnej logice symbolicznej transformacji podlegają również świnie. Takie ich cechy, jak umaszczenie, owłosienie i żywotność, czynią z nich „urodzonych Żydów”, a status ten podlega następnie

---

<sup>131</sup> D.G. White, C. Fabre-Vassas, *The Singular Beast. Jews, Christians, and the pig*, transl. C. Volk, New York 1997. Review, „Journal of Religion” 1999, vol. 79, no 1, p. 174.

<sup>132</sup> C. Fabre-Vassas, dz. cyt., s. 5.

<sup>133</sup> Tenże, *The Singular Beast. Jews...*, s. 15.

zmianie podczas ich kulinarnego i rytualnego przetworzenia w popularne wśród chrześcijan – zwłaszcza we wspomnianym świątecznym okresie – potrawy

Książka poświęcona antropologicznemu paradoksowi – Żydzi określani jako świnie, identyfikowani z tym, co dla nich zakazane – jest nade wszystko rygorystycznie strukturalistycznym studium „ukrytych” źródeł „mitu o krwi” i jego związków z przedstawieniami Żydów i świń w pewnych nurtach kultury europejskiej. Wyjawienie zaskakującej asocjacji między świniami a Żydami da się ponadto odczytywać jako kolejną aplikację *ethnologie chez soi*, tym razem dotyczącą niejawnych, dyskretnych wymiarów *mentalité*. Należy dodać, że w podobnym ujęciu można odczytywać także prace innej francuskiej etnologki, Jeanne Favret-Saady. Przedmiotem jej badań stało się współczesne, praktykowane na terenie Normandii czarownictwo, jako temat zajmujące jedynie żywiące się sensacją kolorowe magazyny. Antropolożka postanowiła przystąpić do jego rozumienia z pełną powagą, wykorzystując analityczny potencjał swojej dyscypliny, a ostatecznie posługując się też metodologicznym i tekstualnym eksperymentem. Z uwagi na wyraźnie poszukujący i refleksyjny charakter jej tekstów – książek *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki* oraz *Odczynianie uroków* – szersze ich omówienie przedstawiłem jednak w Części III.

Innym oryginalnym rozwinięciem *ethnologie chez soi* są badania podjęte przez Jean-Jacques’a Courtine’a. Profesor antropologii kulturowej na Uniwersytecie Paris III (Sorbonne Nouvelle) w zaledwie rok po konferencji „Anthropologie sociale et ethnologie de la France” opublikował (razem z Claudine Haroche) książkę *Historia twarzy*<sup>134</sup>. Jest to studium z zakresu antropologii historycznej, którego centrum stanowi tytułowa ludzka twarz, ujmowana jako medium ekspresji. Jej autorzy przekonują, że od początku XVI wieku zaczęto wiązać wyraz twarzy ze „znakiem indywidualnej tożsamości”. Kluczowe okazuje się w tym kontekście napięcie między autentycznością a konformizmem, ekspresją a zniknięciem, obowiązkiem wyrażania a obowiązkiem milczenia. *Historia twarzy* korzysta z pism medycznych i anatomicznych, podręczników *savoir-vivre’u*, pamiętników, listów, a także z przedstawień portretowych. W istocie jest jednak przede wszystkim historią kontrolowania emocji – korpusu norm religijnych i społecznych, które doprowadziły do wykształcenia się „człowieka beznamiętnego (...), rozsądnego człowieka elity, późnej klasy średniej”<sup>135</sup>.

W interpretacjach Courtine’a i Haroche spotykają się Philippe Ariès (proces intymizacji), Norbert Elias („cywilizacja obyczajów”), Michel Foucault (praktyki samodyscyplinujące), Erving Goffman („ekspresyjny porządek” twarzy-maski)

---

<sup>134</sup> J.-J. Courtine, C. Haroche, *Historia twarzy. Wyrażanie i ukrywanie emocji od XVI do początku XIX wieku*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk 2007.

<sup>135</sup> Tamże, s. 12.

i Richard Sennett (teoria publicznej ekspresji). Zestaw tych nazwisk wyraźnie wskazuje na ogromnie poszerzone pole inspiracji, z jakiego zaczęli czerpać w końcu lat 80. przedstawiciele *ethnologie chez soi*. Sam Courtine w kolejnych latach pogłębiał swoje studia, czego symbolicznym ukoronowaniem stała się współredakcja monumentalnej trylogii *Historia ciała*<sup>136</sup>.

Jak zadeklarowali w „Przedmowie” doń autorzy – Alain Corbin, Georges Vigarello oraz właśnie Courtine – ich zamiarem było „wykazanie roli, jaką odgrywają wyobrażenia, wierzenia, przejawy świadomości, o ‘fikcyjną’ z pozoru przygodę (...) hierarchię między ‘szlachetnymi’ a ‘nieprzyzwoitymi’ częściami ciała, wstydlivość mającą na względzie to, co podoba się Bogu”<sup>137</sup>. Courtine przygotował do całości rozdziały poświęcone „zwierciadłu duszy”, czyli tradycjom fizjonomiki (kontynuując zatem swoje wcześniejsze zainteresowania), a także „ciałom nieludzkim”, w którym zajął się historią teratologii, nauki o monstrach, ich obecnością w kulturze popularnej i mechanizmom wytwarzania monstrualności w kulturze ludowej. Courtine’owskie studia objęły tym razem także „historię i antropologię kulturową ułomności”, opartą o bazę materiałową z przełomu XIX i XX wieku. Autor uwypuklił w ich świetle „ogromny wysiłek korekcyjny” XX-wiecznych norm medycznych, biurokratycznych i reklamowych, wzmocnionych ostatnio przez ingerencje genetyczne, protezy, chirurgię. Postmodernistyczne przejawy troski o siebie doprowadziły dodatkowo do sytuacji, w której chirurgia estetyczna i jej klienci „wymyślają” kolejne niedoskonałości, modyfikując bez przerwy obowiązującą cielesną normę braku ułomności<sup>138</sup>.

Odmienne, ale bardzo znaczącego przykładu badań prowadzonych w ramach trzeciego, najnowszego etapu rozwoju *ethnologie chez soi* dostarcza tom zatytułowany *Musiques migrantes*<sup>139</sup>. Punktem wyjścia dla kilkunastu zróżnicowanych głosów jest w tym wypadku założenie, że migracje można potraktować jako znak rozpoznawczy współczesności, a towarzyszące ruchom migracyjnym typy muzyki należy uznać za ważną część terażniejszej kultury. Nie da się napisać, twierdzi redaktor całości Laurent Aubert, poważnej monografii Paryża przełomu XX i XXI wieku bez uwzględnienia obecności emigrantów z Afryki Północnej oraz przywiezionych przez nich tradycji muzycznych, podobnie zresztą dzieje się w Berlinie pełnym muzyków tureckich, Londynie bogatym

---

<sup>136</sup> *Historia ciała*. T. 1: Od renesansu do oświecenia; t. 2: Od Rewolucji do I wojny światowej, t. 3: Różne spojrzenia. Wiek XX, red. G. Vigarello, przeł. K. Belaid, T. Stróżyński, Gdańsk 2011–2014.

<sup>137</sup> A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello, Przedmowa, przeł. K. Belaid, T. Stróżyński w: *Historia ciała*, t. 1..., s. 5 i 9.

<sup>138</sup> J.-J. Courtine, Ciało anormalne. Historia i antropologia kulturowa ułomności, przeł. K. Belaid, T. Stróżyński, w: *Historia ciała*, t. 3...

<sup>139</sup> *Musiques migrantes. De l'exil à la consécration*, red. L. Aubert, Genève 2005.

w przybyszy z Indii i Pakistanu czy Nowym Jorku, w którym rozwija się latynowska salsa<sup>140</sup>. Oczywiście, w każdym z wymienionych przypadków pytać należy o stopień autentyczności muzyki granej przez emigrantów, ale jednocześnie o poziom „metysażu kulturowego”. Denis-Constant Martin, uczennica Georges’a Balandiera, zwróciła szczególną uwagę na symboliczne znaczenie muzyki, która „rezonuje” rzeczywistość społeczną, pisząc na przykład o free jazzie jako głosie ruchu Black Power i politycznym sensie reggae. Badaczka wyróżniła ponadto miejsca, w których należałoby badać, w tradycyjnym etnograficznym znaczeniu, funkcje muzyki: (1) miejsca wytwarzania muzyki (studia, wytwórnie, biura producentów); (2) miejsca „bezpośredniego” wykonywania muzyki (sale koncertowe i balowe, kluby, sceny festiwalowe, ulice, metro); (3) miejsca konsumowania muzyki (dyskoteki, prywatne mieszkania, w których ludzie gromadzą się przy muzyce); (4) sieć wirtualna, wykorzystywana do przekazywania muzyki<sup>141</sup>. To w tak zakreślonym „terenie” należy poszukiwać łączników pomiędzy światem muzyki a światem społecznym.

Zgodnie z przywoływaną w książce kilkakrotnie frazą Balandiera, „nowoczesność = mobilność + niepewność”. Przy czym niepewność owa dotyczy nie tylko niedających się praktycznie przewidzieć skutków ludzkiej mobilności, ale także tego, jak postrzegać i rozumieć pojęcia jej dotyczące. I tak, Benoît Thiebergien poddaje próbie pojęcie *world music*, muzyki świata. „Gdzie jest ten świat – pyta – O jakim świecie mówimy? Czy kraje zachodnie są częścią tego świata? Czy wciąż jesteśmy więźniami pojęcia, które odnosi się do epoki kolonialnej? Świata będącego peryferiami Zachodu, marginesem nowoczesności, do niedawna egzotycznym i pociągającym, do niedawna pełnym chaosu i niebezpiecznym?”<sup>142</sup>. Wątpliwości to zasadnicze, nie przesłaniają one jednak autorowi unikatowości zjawiska globalnego spotkania tradycji muzycznych, które migrują w skali nie notowanej wcześniej w historii. Efekty owych migracji są frapujące: gitara elektryczna, rockowy symbol Zachodu, wkomponowała się w malijską muzyką *n’goni* i mauretański *tidinit*, Debussy inspirował się balijskim gamelaniem, Messiaen indyjskim *raga*, Ligeti polirytmia rodem ze środkowej Afryki. Te spotkania miały charakter wielostronnych wpływów, dlatego dobrym terminem na ich opisanie jest rizomatyczność Gillesa Deleuze’a, biologiczna metafora kłącza, które rozrasta się we wszystkich kierunkach, bez stałego centrum i określonych granic. To anarchistyczny wręcz obraz muzycznych migracji, przemieszczeń i zapożyczeń.

---

<sup>140</sup> L. Aubert, Prélude, w: *Musiques migrantes...*, s. 11.

<sup>141</sup> D.C. Martin, Entendre les modernités: l’ethnomusicologie et les musiques „populaires”, w: *Musiques migrantes...*, s. 33.

<sup>142</sup> B. Thiebergien, Où est le monde? Migrations des esthétiques, esthétiques des migrations, w: *Musiques migrantes...*, s. 179.

Innym efektem globalnych przepływów muzycznych jest, opisywany w tomie przez Étienne'a Boursa, „planetarny folklor”<sup>143</sup>. Poza tym, że pewne muzyczne idiomy (andaluzyjskie flamenco, argentyńskie tango, brazylijska samba itp.) stały się częścią zmondializowanej tradycji, ta nowa folkloryzacja w widoczny sposób doprowadza do unifikacji różnic. Bazując na wymiarze estetycznym, sprowadza inność – nie tylko zresztą muzyczną – do powtarzalnych klisz i przewidywalnych odsłon egzotyki. Taka jest właśnie, zdaniem francuskiego badacza, prawdziwa proveniencja muzyki spod znaku New Age, nowej duchowości, takie są również źródła popularności emblematycznych dla planetarnego folkloru instrumentów, jak na przykład australijskiego didjeridoo. Dzięki tego rodzaju zabiegom inność została zawłaszczona, a migrująca muzyka przymuszona do pośpiesznej asymilacji. Tym samym mondializacja okazała się przede wszystkim procesem homogenizującym, a następnie utowarawiającym tradycje i wartości pochodzące ze wszystkich części świata.

Omówienie transformacji *ethnologie chez soi* we Francji chciałbym zakończyć prezentacją dwójki badaczy, których zainteresowania i postawy dobrze, jak sądzę, oddają jej terażniejsze zróżnicowanie. O obu była już zresztą mowa wcześniej: są to Martine Segalen oraz Marc Augé.

Segalen specjalizuje się w tematyce rodziny, pokrewieństwa oraz relacji miłosnych, dotyczących zarówno społeczeństw współczesnych, jak i chłopskich z XIX wieku. W swoich studiach łączy metody wypracowane przez historyków, zwłaszcza zajmujących się życiem rodzinnym z perspektywy struktur „długiego trwania” oraz przez etnologów. Przykładem takiej fuzji jest książka *Mari et femme dans la société paysanne* z 1980 roku. Autorka deklarowała we „Wstępie”:

Jesteśmy stale zafascynowani chłopskim społeczeństwem – tym, czym ono było, i tym, co znaczy dla nas. Czy jest podobne czy odległe, unikatowe czy może porównywalne z innymi? (...) Celem tej pracy jest ustalenie natury związków wewnątrz wiejskiego gospodarstwa domowego, niekoniecznie w terminach „szczęścia” małżeńskiego, które jest jednak możliwe do wykazania, ale raczej w terminach obejmujących relacje wynikające z pracy, autorytetu i wzajemnego szacunku<sup>144</sup>.

Dla uzyskania zamierzonego rezultatu Segalen sięgnęła po określony korpus danych. Były to ustalenia demografów (wskaźniki narodzin), elementy historii mentalności, a także zachowane dokumenty (prawne, kościelne, notarialne). Korzystała z nich ze świadomością ograniczonej wiedzy, jaką przynoszą. Zapytywała: czy jakikolwiek dokument z pewnością poinformuje o tym, czy dawni wieśniacy zawierali małżeństwa z miłości i czy może być adekwatnym

---

<sup>143</sup> É. Bours, Tintin au pays de la world, w: *Musiques migrantes...*, s. 173.

<sup>144</sup> Za: M. Segalen, *Love and Power in the Peasant Family. Rural France in the Nineteenth Century*, transl. by S. Matthews, Chicago 1983, s. 1.

świadectwem relacji emocjonalnych między nimi? Z tego powodu dokumenty historyczne traktowała jako „substytut dla nieistniejącej (bądź niezwerbalizowanej) chłopskiej narracji”. Ich bardzo ważnym uzupełnieniem stały się zapisy XIX-wiecznych folklorystów, przy całym krytycyzmie wobec sposobów ich kreowania, opartych o perspektywę „etapów życia” albo rytuałów, zwykle *rites de passage* narodzin, małżeństwa i śmierci. Segalen przekonywała jednak, że możliwe jest usłyszenie głosu XIX-wiecznych mieszkańców wsi w tego typu źródłach – jest on bowiem obecny w przysłowiach dotyczących każdego znaczącego momentu w życiu, zawierających zbiorową mądrość i będących ekspresją jej doświadczenia. Pomocnicze źródło dla Segalen stanowiła ponadto wiejska architektura. Jej systematyczne badania były we Francji zaawansowane, prowadzono je w każdym z departamentów, w prawie półtora tysiącu miejsc. Architektura stanowiła odbicie społecznego i rodzinnego życia, zwłaszcza w tych przypadkach, gdy towarzyszyła jej opowieść o budowie, funkcjach i historii.

Bazując na takim zestawie źródeł, Segalen doszła do wniosku, że XIX-wiecznemu chłopskiemu społeczeństwu we Francji nie były obce miłosne namiętności. Nie znajdowało się ono w absolutnej władzy aranżowanych małżeństw, konserwatywnej obyczajowości i prostackiej wrażliwości.

W społeczności wiejskiej miłość istniała. O miłości mówiono i ją praktykowano. Była to miłość, której gesty i słowa mogły jawić się jako dziwne XIX-wiecznym folklorystom, przepojonym mieszczańską moralnością, którzy potępiali jako brutalny każdy kod miłosnych gestów odmienny od ich własnego<sup>145</sup>.

Konkluzja powyższa skłoniła następnie Segalen do próby przededefiniowania roli kobiety w kulturze wsi, jej znaczenia w obrębie rodziny, a także nowego, krytycznego opisanie samej instytucji rodziny, niezdeterminowanej całkowicie przez władzę ojcowską i mężowską czy normę patriarchy jako taką. Odwołanie się do tradycji, puentowała badaczka, „dostarcza takiego modelu rodziny, który jest kombinacją aspiracji mężczyzny i kobiety z ich pragnieniem indywidualnego spełnienia w ramach małżeńskiej unii, tak jak oczekuje tego społeczeństwo współczesne”<sup>146</sup>.

Kontynuacją i uogólnieniem badań nad rodziną jest wydana zaledwie rok później praca *Sociologie de la famille*, tłumaczona następnie na niemiecki, hiszpański, portugalski, japoński i angielski (we Francji w roku 2010 ukazało się siódme wydanie). Co ciekawe, edycja angielskojęzyczna opatrzona została tytułem *Historical Anthropology of the Family*<sup>147</sup>. Ambicje Segalen były w tym wypadku znacznie szersze niż w studium przywołanym wyżej. Zamierzała ona

---

<sup>145</sup> Tamże, s. 15–16.

<sup>146</sup> Tamże, s. 193.

<sup>147</sup> Taż, *Historical Anthropology of the Family*, transl. by C. Whitehouse, S. Matthews, Cambridge, Mass., 1986.

zając się instytucją rodziny w przeszłości i w teraźniejszości, w społeczeństwach przedprzemysłowych, jak i w pełni industrialnych, a metody analizy miały łączyć dokonania antropologii społecznej, socjologii oraz historii. Bazując na logice naukowej synergii, autorka zestawiała ze sobą dane pozyskiwane w różny sposób: podczas własnych badań terenowych w Normandii i Bretanii oraz w środowiskach miejskich (obserwacje uczestniczące, kwestionariusze, rekonstrukcje genealogiczne) oraz podczas badań archiwalnych i kwerendy literatury przedmiotu. Zbudowana w oparciu o taki korpus danych „historyczna antropologia rodziny” skupia się na kolejnych, coraz bardziej szczegółowych zagadnieniach: pokrewieństwie i grupach krewniczych, małżeństwie i rozwodzie, pozycji i znaczeniu dziecka, rolach małżeńskich, relacjach łączących związki małżeńskie ze społeczną kontrolą i władzą. Jak zapowiadała badaczka:

Każdy temat jest wprowadzany z historycznego i antropologicznego punktu widzenia. To przesądza o oryginalności analizy, ale jednocześnie o jej trudności (...) gdyż odwoływanie się do kultur z różnych epok i miejsc pociąga za sobą liczne problemy. Jeśli porównujemy rodzinę z innej epoki i przestrzeni z rodziną współczesną, w istocie konfrontujemy ze sobą wiejskie i miejskie społeczeństwo<sup>148</sup>.

W lakonicznym „Wstępie” do omawianej książki Jack Goody ocenił jej zawartość i wagę merytoryczną bardzo pozytywnie, uwypuklając przede wszystkim „kontynentalny, europejski background” autorki, postrzegany jako ożywczy dla anglo-amerykańskiej socjologii<sup>149</sup>. Także recenzent *Historical Anthropology of the Family* wskazywał na doniosłość pracy, opisując Segalen jako badaczkę „zajmującą centralną pozycję w tak zwanej etnologii Francji”<sup>150</sup>. W istocie, kariera badaczki jest tego potwierdzeniem: w 1986 roku Segalen została dyrektorem Centre d’ethnologie française, od 1996 roku pełni także funkcję redaktora naczelnego „Ethnologie française”.

Zupełnie inny typ *ethnologie chez soi* we Francji reprezentuje Marc Augé. Pięć lat starszy od Segalen (urodzony w 1935 roku), swoją pracę jako etnolog rozpoczął pod kuratelą Georges’a Balandiera. Pierwsze badania terenowe wiązały się z serią wyjazdów do Afryki Zachodniej (Wybrzeże Kości Słoniowej, Togo) w latach 60. i 70. XX wieku. Swoje ówczesne analizy rytuału sytuował na przecięciu koncepcji rozwijanych przez Maxa Gluckmana w Anglii i wspomnianego Balandiera we Francji<sup>151</sup>. Odejście od afrykanistyki zaczęło zarysowywać się na początku lat 80. za sprawą książki *Duch pogaństwa*. Augé przyznawał

---

<sup>148</sup> Tamże, s. 7.

<sup>149</sup> J. Goody, Foreword, w: *Historical Anthropology of the Family*, transl. by C. Whitehouse, S. Matthews, Cambridge, Mass., 1986, s. ix.

<sup>150</sup> G.W. Locher, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 1989, vol. 145, no. 4, s. 590.

<sup>151</sup> M. Augé, Preface to the English Edition, w: M. Augé, *A Sense for the Other. The Timeliness and Relevance of Anthropology*, transl. A. Jacobs, Stanford 1998, s. xi.

w niej jeszcze, że sednem doświadczenia etnologa jest poczucie obcości, ale zaznaczał, że nie ogranicza się ono do „innych języków, innych obyczajów i innych reguł postępowania”. Ostatecznie bowiem każda antropologia staje się serią pytań, jakie stawia się „miejscu, z którego się przychodzi”<sup>152</sup>.

Przełom nastąpił kilka lat później: badacz kultur zamorskich zaczął angażować się w studia kultury własnej, czego efektem jest seria prac: *La Traversée du Luxembourg* (1985), *Un ethnologue dans le métro* (1986) oraz *Domaines et Châteaux* (1989). W tekstach tych uwyraźnia się kilka wątków: samotność wywoływana przez rozwój technologii komunikacyjnych, postrzeganie „ja” jako innego, ekspansja miejsc o charakterze tranzytowym, relacje pamięci i zapomnienia. W każdej z wymienionych prac etnografia ściśle łączy się ze stylem *stricte* literackim, swoje znaczenie mają też doświadczenia autobiograficzne (dla niektórych komentatorów całość jego dzieła, poczynawszy od 1985 roku, jest rodzajem „krytycznej autobiografii”<sup>153</sup>). Doskonałą ilustracją tej tezy jest *La Traversée du Luxembourg*<sup>154</sup>. Książka podzielona została na osiem rozdziałów, odpowiadających ośmiu godzinom pracy autora, który o siódmej budzi się, by wysłuchać serwisu radiowego, dowiedzieć się, kto jest aktualnym liderem Tour de France oraz poznać prognozę pogody. Potem wyrusza do metra, w którym stacja Sèvres-Babylone jest jego łącznikiem między domem a pracą. Osiem godzin później autor-narrator opuszcza gabinet lekarski, gdzie właśnie dowiedział się, że prześladowający go ból nie jest powodem do niepokoju. Na stronach kończących ten specyficzny „ethno-roman” Augé przywołuje znaczące nazwiska: Durkheim, Balandiera, Lévi-Straussa, a jego uwaga ogniskuje się na przedmieściach, różnicach pokoleniowych, nowych wiejskich społecznościach i mitach zawartych w telenowelach (przykładem *Dallas*). Autor stawia w końcu kwestię tego, w jaki sposób całodzienną podróż przez własne miasto można uczynić tematem antropologicznej analizy<sup>155</sup>. Rozważając taką możliwość, kwestionuje myślenie

---

<sup>152</sup> M. Augé, Przedmowa, w: M. Augé, *Duch pogaństwa*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2010, s. 5–6.

<sup>153</sup> T. Conley, Afterword, w: M. Augé, *In the Metro*, transl. by T. Conley, Minneapolis–London 2002, s. 74.

<sup>154</sup> M. Augé, *La Traversée du Luxembourg. Ethno-roman d'une journée française considérée sous l'angle des mœurs de la théorie et du bonheur*, Paris 1985.

<sup>155</sup> Warto w tym miejscu zauważyć, że w czasie, kiedy Augé spacerował po „swoim” Paryżu, doszło tam do pewnego wymownego spotkania. W 1995 roku zetknęły się ze sobą antropolożka Trica Danielle Keaton i niejaka Marie-Ange. Pierwsza z nich przyjechała do Paryża na badania, druga miała być jej przewodnikiem. Jedna przyjechała z małego miasta w amerykańskim Ohio, druga pochodziła z Antyli, obie łączyło jednak afrykańskie pochodzenie. Z uwagi na traktowanie Paryża i Paryżan jako miejsca badań dla osób spoza „miejsc hegemonicznych” – destabilizującego tym samym układ centrum-peryferie – Keaton używała określenia „odwrócona antropologia” („reverse anthropology”); odpowiadałoby to zatem w przybliżeniu Augeowskiemu pojęciu „ethnologie entre autres” (T.D. Keaton, *Muslim Girls and the Other France. Race, Identity Politics and Social Exclusion*, Bloomington 2006, s. 21).

w kategoriach badania „tradycyjnych” kultur, definiowanych przez izolację oraz „brak historii”. W ich miejsce proponuje kategorię „hipernowoczesności” (która powróci w podtytule jego głośnych *Nie-miejsc*) oraz perspektywę „częściowych faktów społecznych”, oczywiście w opozycji do Durkheimowskiej koncepcji „całościowego faktu społecznego”. Augé zauważa: „Paryżanie rzadko wizytują Paryż, rzadko także dostrzegają budynki, w których pracują, a nawet te gmachy, dzięki którym nasze codzienne otoczenie zmienia się w oczach turystów w krajobraz, który oni odkrywają”<sup>156</sup>. W tekście przeznaczonym dla kręgów *stricte* akademickich Augé wypowiadał zbliżoną myśl: uprawianie etnologii własnego kręgu kulturowego wymaga zmiany w postrzeganiu i rozumieniu obcości. „Kim jest Obcy? – zapytywał wprost – Jest ich dwóch: obcy bliski i obcy daleki”<sup>157</sup>. W innym miejscu dodawał: „teraz i tutaj, dzisiaj i w samym sercu źródeł – Europy bądź Stanów Zjednoczonych – faktem jest, że przedmiot antropologii nie uległ zmianie, nawet w obliczu śmierci egzotyizmu, końca ‘wielkiego podziału’ między Zachodem a ‘innymi’ i dominującej globalizacji, która przekształciła zarówno okoliczności, jak i warunki uprawiania antropologii”<sup>158</sup>.

Podobną formę do *La Traversée du Luxembourg* mają dwie z pozostałych wymienionych prac: to ekspresje pamięci, lektur i antropologicznych refleksji. Augé jest w nich po trosze kolejnym wcieleniem *flâneura*, po trosze zaś Proustowskim poszukiwaczem minionych chwil; nakłada na siebie rzeczywisty i wyobrażony plan Paryża; zamienia własny świat w przestrzeń bezustannej refleksji, gry wiedzy i wyobraźni. Badacz jest jednocześnie autorem i narratorem, opowiadającym najchętniej o własnym życiu i własnej codzienności. Nigdy nie porzuca jednak myśli o sformułowaniu czegoś na kształt programu *ethnologie chez soi*:

Etnolog w metrze staje wobec zadania uchwycenia każdej indywidualności i zsumowania ich w ramach pewnego porządku społecznego oraz pracy wewnątrz „niekończącego się procesu obiektywizacji podmiotu” (...). Skonstruowanie unikalnego obiektu ze zsumowanych emocji, rachub i zainteresowań prawdopodobnie może być dla etnologa trudne, bo nigdy nie złoży się w całościowy fakt społeczny (...). Spektakl w metrze oferuje nam jednak, bardziej niż innym, możliwość dotarcia do tego, co nie jest typową osobowością jego użytkownika, ale raczej całościowym zbiorem wizerunków i wyobrażeń wszystkich użytkowników<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> M. Augé, *La Traversée du Luxembourg...*, s. 63.

<sup>157</sup> Tenże, *Qui est l'autre? Un itineraire anthropologique*, „L'Homme” 1987, no 103, s.7.

<sup>158</sup> Tenże, *A Sense for the Other...*, s. xiv.

<sup>159</sup> Tenże, *In the Metro...*, s. 49–50. Traktowanie siebie jako „tubyłca” i sposób postrzegania metra budziły zastrzeżenia. Bruno Latour zauważał, że Augé „ograniczył się do badania najbardziej powierzchownych aspektów metra (...). Jakiś symetryczny Marc Augé powinien badać społeczno-technologiczną sieć metra jako takiego: jego inżynierów i kierujących pociągami, jego dyrektorów i klientów, jego pracowników, słowem, wszystkich – po prostu robić w domu to, co

W 1992 roku Augé opublikował *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité* [*Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*], pracę, dzięki której stał się znany poza kręgiem własnej dyscypliny, a jego nazwisko na stałe związane z antropologią współczesności<sup>160</sup>. Badacz wprowadził w niej i przybliżył zakres pojęciowy terminu „non-lieux”. W najbardziej generalnym sensie, nie-miejsca to „przestrzeń, której nie można zdefiniować ani jako tożsamościowej, ani jako relacyjnej, ani jako historycznej. (...) świat, którego przeznaczeniem jest samotna indywidualność, w drodze, w tymczasowości i efemeryczności”<sup>161</sup>. Wyodrębniona przez Augé kategoria jest zaprzeczeniem „miejsc antropologicznych”, definiowanych dotąd poprzez izomorfizmy tożsamości, relacji, historii, a nawet krajobrazu, kojarzone z „miejscami pamięci”. Kłasyk antropologii identyfikował ludzi, których badał, z miejscem ich życia; przekonanie o realnym istnieniu takiej homologii należało do standardowych założeń dyscypliny. Kontekst uprawiania antropologii uległ jednak radykalnej zmianie – transformacja dotyczy tyleż warunków badania, co i warunków badanego życia. Dlatego konieczne stało się zdefiniowanie nowego typu miejsc, charakterystycznych dla hipernowoczesności. Najbardziej typowymi przykładami owych nie-miejsc są autostrady, sieciowe hotele i bary, terminale lotnicze, supermarkety, a szerzej – wszelkie punkty tranzytowe oraz tymczasowe miejsca pobytu (w tym także slumsy, obozy uchodźców, kliniki, kluby wakacyjne, sklepy wolnoćtowe, stacje paliw, multiplexy). Osoba przebywająca wewnątrz nich jest zredukowana do bycia klientem, pasażerem, użytkownikiem, słuchaczem; kwintesencją tego myślenia jest obraz samotnego człowieka w fotelu lotniczym albo prowadzącego samochód na autostradzie. Nie-miejsca dla nie-osób. Samuel Collins dopowiada, że „Największa różnica między ‘miejscem’ a ‘nie-miejscem’ polega na tym, że (...) to drugie funkcjonuje w dalece utowarowionych formach”<sup>162</sup>. Świat kontaktów między ludźmi i całej ich historii, kontynuuje Collins, uległ redukcji do sygnału na autostradzie; podobnie amerykańska wojna secesyjna, ze wszystkim jej sprzecznościami, cierpieniem i lękami, została sprowadzona do billboardu witającego turystów przybywających do Gettysburga.

Lata kolejne oznaczały dla Augé problematyzowanie i rozwijanie swojego rozumienia antropologii badającej „obcego bliskiego”, hipernowoczesność oraz

---

zawsze robiłyby gdzie indziej” (B. Latour, Gabriel Tarde and the End of the Social, w: *The Social in Question*, ed. P. Joyce, London 2002, s. 100–101).

<sup>160</sup> R. Deliége, *Historia etnologii. Szkoły, autorzy, teorie*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 2011, s. 313. Autor sceptycznie ocenia, datując się według niego od lat 70. XX wieku, zainteresowanie własną kulturą: antropologii „metoda i racja bytu to wyprawa po to, by zobaczyć, jak żyją gdzie indziej kobiety i mężczyźni” (Tamże).

<sup>161</sup> M. Augé, *Nie-miejsca...*, s. 53.

<sup>162</sup> S. Collins, „*Head out on the highway*”: *Anthropological encounters with the supermodern*, „*Postmodern Culture*” 1996, vol.7, no. 1, s. 13.

nie-miejsca. W *Pour une anthropologie des mondes contemporaine* – w tytule wybrzmiewa ciekawe połączenie „antropologii” w liczbie pojedynczej ze „współczesnymi światami” w liczbie mnogiej – zajmował się napięciem między globalizacją/uniformizacją a indywidualizacją, potraktowanym jako generalna cecha rzeczywistości<sup>163</sup>. W *Le Sens des autres* po raz kolejny rozważał znaczenie, zakres i zastosowania pojęcia innego, lokując je wobec pojęcia „normalności”, na przykład w relacjach między pokoleniami, dziećmi pierwotnymi i kolejnymi, kobietami i mężczyznami, krewnymi, ludźmi wolnymi i wolności pozbawionymi, autochtonami i cudzoziemcami<sup>164</sup>. Ponownie podkreślił, że pierwszym zadaniem antropologii jest stworzenie mapy ukazującej relacje tożsamości i obcości. W jednym z najnowszych esejów, poświęconym „hipernowoczesnej mobilności”, wziął pod uwagę ruchy populacji (migracje, turystyka, mobilność zawodowa), systemy komunikacyjne, cyrkulację towarów, obrazów i informacji<sup>165</sup>. Nawiązując do własnej koncepcji nie-miejsca, określił je tym razem poprzez takie wyróżniki jak „cyrkulacja, komunikacja i konsumpcja”<sup>166</sup>.

Ostatnie lata przyniosły znaczące poszerzenie pola zainteresowań tego badacza. Znalazł się w jego ramach problem zbiorowej pamięci Francuzów dotyczącej II wojny światowej<sup>167</sup>. Tym, co wyróżnia spojrzenie Augé na te kwestie spośród wielu innych prac, jest posłużenie się specyficznym narzędziem: filmem *Casablanca* jako ważnym punktem wyobrażeń i pamięci związanych z wojną. W obrazie z 1942 roku kluczowe jest mediowanie między pamięcią kolektywną a indywidualną. Autor łączy, w charakterystycznym dla siebie stylu, antropologiczne, filozoficzne i literackie środki wyrazu, sugerując, by potraktować *Casablancę* jako pretekst do rozmyślań, wspomnień oraz pracy z/nad pamięcią. Czego sam daje przykłady.

Bardzo wymownym zamknięciem dotychczasowego dorobku Augé jest książka z 2014 roku *Une ethnologie de soi*<sup>168</sup>. Badacz mierzy się w niej z samym sobą, a dokładniej – z własnym wiekiem. Uświadamia sobie i zgłębia „głęboki” wpływ czasu: od bycia afrykanistą, poprzez badania „bliskiej współczesności” do stania się etnologiem własnego życia. Tytuł tej pracy można ostatecznie odczytywać w kategoriach konsekwentnej realizacji założeń *ethnologie chez soi* z lat 80. XX wieku. Bycie częścią tego, co się bada, godzenie ról obserwatora i obserwowanego, stanie się wreszcie swoim własnym informatorem – „etnologia samego siebie” jest tą granicą, za którą dalej pójść się już nie da.

---

<sup>163</sup> M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporaine*, Paris 1994.

<sup>164</sup> Tenże, *Le Sens des autres: Actualité de l'anthropologie*, Paris 1994.

<sup>165</sup> Tenże, *Pour une anthropologie de la mobilité...*

<sup>166</sup> Tamże, s. 31.

<sup>167</sup> Tenże, *Casablanca*, Paris 2007.

<sup>168</sup> Tenże, *Une ethnologie de soi: Le temps sans âge*, Paris 2014.

## Rozdział 3

### ***Antropologi hemma: Skandynawia***

Jak przyznają sami skandynawscy antropologowie, antropologia w ich regionie narodziła się „wraz z norweskim naukowcem Fredrikiem Barthem, który jest największym skandynawskim ‘darem’ dla antropologii światowej (...). Główną zasługą Bartha jest jego teoretyczna perspektywa. Dla tej przyczyny zjeżdżali się do Bergen ludzie z całej Skandynawii”<sup>169</sup>. Wywołany tutaj Barth zasłynął przede wszystkim jako badacz kwestii etnicznych i autor takich fundatorskich prac, jak *Political Leadership among Swat Pathans* oraz (jako redaktor) *Ethnic Groups and Boundaries*<sup>170</sup>. Na gruncie antropologii amerykańskiej przyjęło się wręcz mówienie o badaniach etnicznych przełomu lat 60. i 70. jako o studiach AB, czyli *After Barth*<sup>171</sup>. Powody, dla których tylu badaczy ciągnęło do Bergen, nie ograniczały się jednak tylko do poszukiwań inspiracji dla badań z zakresu etniczności.

Barth zaczął swoją pracę od przeniesienia na grunt norweski wzorców antropologii brytyjskiej, które poznał jako student London School of Economics i Cambridge (pod kierunkiem Edmunda Leacha). W 1961 roku złożono mu propozycję pracy w Bergen – zachodniorweskim mieście, zwanym „bramą do fiordów” – łączącą się z utworzeniem tam Instytutu Antropologii Społecznej i objęciem jego kierownictwa. Jedyna inna placówka tego typu w Norwegii funkcjonowała wówczas w ramach stołecznego uniwersytetu w Oslo, była jed-

---

<sup>169</sup> L. Gerholm, T. Gerholm, *Kulturowe studia Skandynawii. Gdzie są pogranicza?*, brak nazwiska tłumacza, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 1992, z. 29, Kraków, s. 104.

<sup>170</sup> F. Barth, *Political Leadership among Swat Pathans*, London 1959; *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, ed. F. Barth, Bergen 1969. Wstęp Bartha do tego tomu został przełożony na język polski: F. Barth, Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych, przeł. M. Głowacka-Grajper, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004.

<sup>171</sup> S. Silverman, *Stany Zjednoczone...*, s. 341.

nak zwrócona ku ścisłej współpracy z uczelnianym muzeum etnograficznym. Ambicja Bartha zakładała, że pokieruje nowoczesnym, na brytyjską modłę skrojonym, Instytutem. Dokonał tego w ciągu następnej dekady, w latach 1961–1972. Jego działalność naukowa miała w tym okresie dwa wyraźne kierunki. Po pierwsze, Barth rozwijał teoretyczną refleksję nad różnymi wymiarami etniczności, co w rezultacie ugruntowało jego międzynarodową pozycję etykietowaną jako transakcjonizm. W tym nurcie mieści się jego praca *Models of Social Organizations*<sup>172</sup> z 1966 roku oraz wspomniany już tom *Ethnic Groups and Boundaries*, którego wstęp – napisany przez Bartha – stał się ostatecznie jego najbardziej znanym tekstem i na wiele lat trafił na listę stu najczęściej cytowanych publikacji z zakresu nauk społecznych<sup>173</sup>. To w nim właśnie wykladał, że „większość materii kulturowej, która w dowolnym czasie jest powiązana z populacją ludzką, nie jest ograniczona przez istnienie tej [etnicznej – przyp. W. K.] granicy; może zmieniać się, można się jej uczyć i zmieniać ją bez żadnego decydującego związku z utrzymywaniem granic grupy etnicznej”<sup>174</sup>. Drugi kierunek badań, inspirowany działalnością norweskiego antropologa, zwrócony był natomiast ku własnemu kontekstowi kulturowemu. Nowatorstwo Bartha polegało bowiem na tym, że w centrum badawczych zainteresowań umieścił wszystkie systemy kulturowe, także system kultury norweskiej<sup>175</sup>.

Takie podejście stanowiło radykalne *novum* dla środowisk skandynawskich badaczy kultury. Wcześniej ich najbardziej prominentnym przedstawicielem był – zarówno w wymiarze lokalnym, jak i międzynarodowym – szwedzki etnolog Sigurd Erixon. Do połowy lat 50. XX wieku pracował jako profesor uniwersytetu w Sztokholmie (dzieląc czas z zajęciami w tamtejszym Nordic Museum), ogłosił ponad pięćset prac naukowych, zakładał i redagował czasopisma naukowe „Folkliv” w 1937 roku, periodyk Commission des Arts et Traditions Populaires „Laos” pod patronatem UNESCO w 1951, a pod koniec życia, w latach 1965–1967, szefował pismu „Ethnologia Europaea”. W centrum jego zainteresowań znajdowała się tzw. kultura materialna, zwłaszcza budownictwo ludowe i wyposażenie wiejskich domów; wydał ponadto atlas szwedzkiej kultury ludowej (*Atlas över svensk folkkultur*), będący pokłosiem wieloletnich studiów o charakterze atlasowym. Erixon był bardzo sumiennym i wytrwałym badaczem terenowym, powtarzał, że nie ma w Szwecji ani jednej parafii, której by nie odwiedził<sup>176</sup>. Zainteresowania te doskonale odzwierciedlają zadania etno-

<sup>172</sup> F. Barth, *Models of Social Organizations*, London 1966.

<sup>173</sup> Tenże, *Overview: Sixty Years of Anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 2007, vol. 36.

<sup>174</sup> Tenże, *Grupy i granice etniczne...*, s. 376.

<sup>175</sup> Jako wyraz intelektualnego hołdu należy potraktować tom: *The Ecology of Choice and Symbol: Essays in Honour of Fredrik Barth*, eds. R. Grønhaug, G. Haaland, G. Henriksen, Bergen 1992.

<sup>176</sup> O. Löfgren, When is small beautiful? The transformations of Swedish ethnology, w: *Everyday Culture in Europe. Approaches and Methodologies*, eds. M. Nic Craith, U. Kockel, R. Johler, Aldershot 2008, s. 121.

logii w państwach kształtujących swoją odrębną tożsamość w erze nowoczesnej, kiedy ich zadanie polegało na „odróżnieniu swojego dziedzictwa od dziedzictwa sąsiadów lub rywali. Nie dziwi zatem, że prawdziwa norweska kultura ludowa została odkryta wśród chłopów w odległych dolinach górskich Telemarku, ani że nietypowa i konserwatywna prowincja Dalarna stała się symbolem Szwecji, ani że prawdziwa fińska kultura ludowa przetrwała w lasach Karelii”<sup>177</sup>. Wielu młodych adeptów badania kultury musiało na swój sposób zmagać się z tym dziedzictwem, o czym będą świadczyć ich cytowane niżej wypowiedzi.

Nadzwyczajna aktywność Erixona, połączona z silną osobowością, sprawiły, że szybko ukształtowało się środowisko określane jako „szkoła Eriksonowska”. Oceniający dorobek i wpływ tego badacza Tomas Gerholm zauważył: „jego teoretyczny dorobek nie zawsze należał do oryginalnych. Często pokrywał się z koncepcjami, które były w owym czasie popularne i rozwijane przez różnych badaczy, jakkolwiek nie zawsze systematycznie praktykowane. To właśnie była mocna strona Sigurda Erixona”<sup>178</sup>. Na tle tej „mocnej strony” działalność naukowa Bartha musiała wyglądać jak nowe otwarcie. Dla wielu młodych skandynawskich badaczy kultury tak to właśnie wyglądało. Studenci Bartha już na początku lat 60. zdecydowanie odrzucili dziedzictwo Erixona, angażując się w pionierskie w skali całej Skandynawii badania. Jedni analizowali rolę przedsiębiorczości na terenie północnej Skandynawii, inni zwracali się ku swoim macierzystym środowiskom.

Jednym z najzdolniejszych i najbardziej znanych uczestników nowego typu badań stał się Åke Daun (obecnie emerytowany profesor etnologii uniwersytetu w Sztokholmie)<sup>179</sup>. W 1961 roku, studiując już historię sztuki, podjął naukę na dodatkowym kierunku w Instytucie Badania Kultury Ludowej w Sztokholmie. Jak wspomina, w placówce tej tradycyjnie uczono, egzaminowano i badano szwedzką kulturę ludową, a zwłaszcza takie jej składowe, jak architektura, formy gospodarowania, stroje, rytuały. „Jednoznacznie historyczną orientację w etnologii uważałem za nudną – oceniał po latach – Antropologia społeczna wtedy ani w Szwecji ani gdziekolwiek indziej w Skandynawii nie istniała. ‘Kultury prymitywne’ Afryki, Australii czy Ameryki Południowej były w tamtym

---

<sup>177</sup> Tamże, s. 120. Warto zacytować tutaj Dorothy Noyes, która także nawiązała do wspomnianej prowincji Dalarna: „Dalarna jest porównywalna do Karelii w Finlandii, Hardanger w Norwegii, regionu Appalachów w Stanach Zjednoczonych, ziemi Dogonów w Mali i innych ‘staroświeckich’ czy ‘reliktowych obszarów leżących daleko od centrów i stolic” (D. Noyes, *Provinces of knowledge. Or, can you get out of the only game in town?*, „Journal of Folklore Research” 1999, vol. 36, no. 2, s. 258).

<sup>178</sup> T. Gerholm, *Ethnology and anthropology in Sweden*, w: *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, eds. H.F. Vermeulen, A.A. Roldán, London 1995, s. 168.

<sup>179</sup> Informacje na temat badań i publikacji Åke Dauna oraz jego wypowiedzi pochodzą z prywatnej korespondencji mailowej z sierpnia 2014 roku.

czasie badanie *etnograficznie*, z naciskiem na kulturę materialną”. W kadrze Instytutu znalazł się jednak świeżo mianowany docent, socjolog Börje Hanssen. To on namówił Dauna do złożenia aplikacji na norweską uczelnię w Bergen, gdzie wykładał Barth. Wniosek rozpatrzono pozytywnie, dzięki czemu jeden semestr w roku akademickim 1965–1966 Daun spędził jako jego student.

Zainspirowany poglądami Bartha zdecydował się na podjęcie własnych antropologicznych badań w Szwecji. *Case study* Dauna stał się lokalny tartak w Båtskärsnäs na północy Szwecji, o którym rozpisywała się wtedy szwedzka prasa. Tamtejsza społeczność lokalna, powstała w wyniku inwestycji w drugiej połowie XIX wieku, była całkowicie zależna od istnienia tego tartaku. Rząd podjął jednak decyzję o jego likwidacji; gdy Daun rozpoczynał swoje badania, z licznych podobnych przedsiębiorstw zostały już tylko trzy. Półtysięczna społeczność Båtskärsnäs zademonstrowała otwarty sprzeciw wobec tej decyzji. Prowadzący obserwację uczestniczącą badacz zetknął się z silnie powiązaną społecznością, praktykującą wspólne połowy ryb, zbiorowe wizyty w łaźni parowej, działalność w lokalnych klubach i stowarzyszeniach. Nie znaczy to jednak, by społeczność ta była jednolita i zwarta. Jej członkowie wyraźnie dzielili się na dwa odłamy: reprezentujące poglądy demokratyczne i komunistyczne (na które nakładały się ponadto jeszcze inne różnice). W obliczu zagrożenia ekonomicznych podstaw egzystencji i załamania się dotychczasowego sposobu życia społeczność zintegrowała się, przewyciężając wewnętrzne konflikty. Co więcej, sformułowała także propozycje poprawy stanu finansowego tartaku. Determinacja pracowników i ich bliskich była tak wielka, że na bezprecedensową wizytę w Båtskärsnäs zdecydowali się ówczesny premier i szef związków zawodowych. Jakkolwiek mobilizacja ta nie zapobiegła ostatecznie zamknięciu tartaku, to przyniosła efekt w postaci ujawnienia podmiotowości i siły robotniczych dążeń. Poświęcona tym wydarzeniom praca Dauna przedstawiona została w sztokholmskim Instytucie Badania Kultury Ludowej w 1967 roku jako licencjat (w szwedzkim systemie licencjat traktowany jest jako „połówka” doktoratu). Dwa lata później jeden z lewicowych domów wydawniczych zdecydował się na jej opublikowanie pod tytułem *Upp till kamp i Båtskärsnäs* [*Walczmy w Båtskärsnäs*]<sup>180</sup>. Ostatecznie książka doczekała się wznowień i sprzedaży kilku tysięcy egzemplarzy.

W kolejnej pracy – będącej jednocześnie jego rozprawą doktorską – Daun poddał analizie pewne wymiary życia w nowo wybudowanych przedmieściach Sztokholmu. W tym celu przeprowadził (wraz z grupką studentów) serię wywiadów z losowo wybraną setką tamtejszych rodzin. Badaczy interesowało codzienne życie rodzin, ich interakcje w sąsiadami, krewnymi i przyjaciółmi.

---

<sup>180</sup> Å. Daun, *Upp till kamp i Båtskärsnäs. En etnologisk studie av ett samhälle inför industrinredläggelse*, Stockholm 1969.

Materiał pozyskany podczas badań zestawiono dodatkowo z danymi pochodzącymi sprzed pięćdziesięciu lat z innych sztokholmskich przedmieść. Różnice między nimi wpisywały się, jak konkludował Daun, w makroprocesy dotyczące całą Szwecję, takie jak rozwój technologiczny, zmiany polityczne, wzrost ekonomiczny i planowanie społeczne<sup>181</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że nowatorstwo wynikające z podjętych tematów badawczych, ale także doniosłość i aktualność społeczna badań oraz publikacji tego norweskiego etnologa stały się inspiracją dla kolejnych badaczy. Wymienię dla potwierdzenia tej tezy pierwszego doktoranta Dauna. Był nim Billy Ehn, który spędził sezon badawczy w innej społeczności skupionej wokół małego zakładu, tym razem złożonej w większości z imigrantów z Jugosławii. Interesujące jest to, że w kolejnym sezonie Ehn udał się do miejsc pochodzenia tych pracowników. Obecnie Ehn jest profesorem i dyrektorem Instytutu Etnologii na uniwersytecie w szwedzkim Umeå.

Należy tutaj podkreślić, że standardową skandynawską pracą etnologiczną (dzisiaj powiedzielibyśmy raczej, że folklorystyczną) z lat 50. i 60. XX wieku był opis rozkładu kolejnego elementu tradycyjnej kultury chłopskiej. Propagowany przez Bartha transakcjonizm – ilustrowany takimi przykładami jak praca o pracownikach szwedzkiego tartaku – był zatem głębokim dyscyplinarnym przełomem, stając się czymś na kształt drożdży dla badań lokalnych społeczności żyjących w ramach kultury nowoczesnej. Okazało się, że taką lokalną społecznością może być wspólnota pracownicza, biurowa, mieszkaniowa czy szpitalna.

W latach 80. XX wieku uwaga Dauna – ale także innych badaczy z ośrodka sztokholmskiego<sup>182</sup> – skupiła się na innych zagadnieniach. W norweskiej (skandynawskiej) etnologii przełamywano wówczas paradygmat „jeden kraj – jedna kultura”. Wywodzący się jeszcze z XIX wieku, wspierany i uzasadniany przez wysiłki folklorystów pogląd uległ rewizji pod wpływem znacząco zmieniającej się sytuacji w krajach tego regionu. Rosnącą część ich populacji stanowili imigranci pierwszego lub drugiego pokolenia. Wspomniany Billy Ehn w 1983 roku opublikował książkę zdającą relację z badań prowadzonych w wielokulturowym przedszkolu (*Ska vi leka tiger?, Pobawimy się w tygrysa?*). Samo miejsce badań było symboliczne, miało bowiem wyrażać procesy, poprzez które krystalizowała się współczesna kultura szwedzka. Ehn odwołał się przy tym do formuły zaproponowanej przez Clifforda Geertza w eseju *Głęboka gra*. Przedszkole i pochodzące z odmiennych grup etnicznych dzieci były dla niego ekspresją specyficznego doświadczenia i autoprezentacji, historią, jaką Szwedzi „opowiadają sobie samym – o sobie”<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> Tenze, *Förortsliv: En etnologisk studie av kulturell förändring*, Stockholm 1974.

<sup>182</sup> L. Gerholm, T. Gerholm, dz. cyt., s. 107.

<sup>183</sup> C. Geertz, *Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali*, przeł. M.M. Piechaczek, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 497.

W 1989 roku ukazała się praca zatytułowana *Blandsverige: Om kultur-skillnader och kulturmöten* [*Mieszana Szwecja: kulturowe różnice i kulturowe spotkania*], będąca wspólnym przedsięwzięciem Dauna i Ehna. Był to rezultat ich badań prowadzonych wśród środowisk imigranckich. Znalazły się tam miniportrety poszczególnych grup, z naciskiem na ukazanie ich w działaniu. Wiele miejsca poświęcono także procesowi powstawania stereotypów i autostereotypów, także w odniesieniu do dominującego, szwedzkiego społeczeństwa. Do zestawu typowych szwedzkich cech Daun zaliczył „lęk przed wzajemnym komunikowaniem się, unikanie kontaktów twarzą w twarz, niezależność społeczną, niewielki stopień ujawniania głębokich emocji, nakierowanie na racjonalność i praktyczność oraz luterkański purytyzizm”<sup>184</sup>. Powstały w ten sposób obraz jest modelowym autowizerunkiem szwedzkiej klasy średniej, wymagającym kolejnej analizy, co z powodzeniem robili badacze z innego środowiska, o którym za chwilę. W tym samym roku sztokholmscy badacze zainicjowali projekt pod nazwą „Społeczna i kulturowa organizacja różnych grup etnicznych”, próbując krytycznie przyjrzeć się utrwalającej się wtedy definicji Szwecji jako „społeczeństwa wielokulturowego”.

W 1996 roku ukazało się pierwsze anglojęzyczne wydanie książki Dauna: wybór padł na *Swedish Mentality*. We „Wprowadzeniu” autor określa swoje zadanie:

Szwedzi – jacy są? Nie szwedzkie społeczeństwo ani Szwecja jako państwo czy system polityczny ani jej kondycja ekonomiczna. Nie, to pytanie dotyczy mentalnych znamion odciskanych przez szwedzkie środowisko (...). Jakie są typowe sposoby myślenia i zachowania, formy socjalizacji i komunikacji, zbiory wartości i perspektyw? Czy istnieje coś takiego, jak szwedzka mentalność?<sup>185</sup>.

Daun przeprowadził kilkaset wywiadów z członkami grup imigranckich, aby przewyciężyć swoją „ślepotę” („home-blindness”) dotyczącą własnej kultury. Wykorzystał ponadto istniejące teksty zagranicznych autorów na temat Szwecji, wyniki lokalnych badań, materiały prasowe, własne obserwacje. Stworzył w ten sposób obraz różnorodny, „zależny od klasy społecznej, pokolenia, płci kulturowej i regionu”<sup>186</sup> (jest to zatem strategia odwrotna do tej, jaką przyjmuje większość skandynawskich antropologów, którzy usiłują raczej dekonstruować narodową tożsamość, o czym więcej poniżej). Strategia przedstawiania mentalności polegała natomiast na zestawianiu pewnych cech Szwedów w kontraście do cech innych narodów (np. ścisłe rozdzielanie ról płciowych w Japonii *versus* szwedzki „gendercrossing”).

---

<sup>184</sup> Za: L. Gerholm, T. Gerholm, dz. cyt., s. 111.

<sup>185</sup> Å. Daun, *Swedish Mentality*, transl. by J. Teeland, Foreword by D. Cooperman, 2<sup>nd</sup> ed., University Park 2000, s. 1.

<sup>186</sup> Tamże, s. 7.

Jak przyznaje Daun, impulsem do zajęcia się tą tematyką były pytania dziennikarza z „The Guardian” i nagła świadomość, jak ma on niewiele do powiedzenia o Szwedach i szwedzkości. Zdarzenie z początku lat 80. stało się zatem brzemienne w skutki, jakkolwiek badania o takim profilu były wówczas rzadkością: debaty wokół wielokulturowości, imigracji, a w konsekwencji własnej tożsamości, miały stać się w Szwecji czymś zwyczajnym dopiero za kilkanaście lat (o czym będzie jeszcze mowa). Gdy zatem pierwotna wersja książki ukazała się w 1989 roku, była ona pierwszą pracą „rdzennego szwedzkiego badacza” opisującego szwedzką mentalność. Na braku wcześniejszych opracowań zaważyły dwie okoliczności: społeczne tabu dotyczące badań narodowego charakteru (uznawanych za nonsens i kojarzonych z ideologią nazistowską) oraz przekonanie, że nowocześni Szwedzi nie posiadają żadnego specyficznego profilu osobowościowego ani żadnej kultury (w przeciwieństwie do społeczeństw obarczonych „malowniczymi obyczajami i irracjonalnymi wierzeniami religijnymi”). W latach 80. to przekonanie zostało głęboko zrewidowane, także dzięki badaniom Dauna.

Ani działalność naukowa Åke Dauna, ani środowiska badaczy pracujących w Sztokholmie nie wyczerpuje dokonań skandynawskich studiów własnego kontekstu kulturowego. Innym znaczącym nazwiskiem dla rozwoju *anthropology at home* w Skandynawii jest bowiem Orvar Löfgren, początkowo współpracującym z Daunem na uniwersytecie w Sztokholmie. Uderzające i symptomatyczne jest to, że wspomnienia ich obu z lat studiów łądząco są do siebie podobne. Gdy na początku lat 60. Löfgren zdobywał pierwsze terenowe szlify, normą nadal były badania prowadzone w wiejskich regionach wśród przedstawicieli marginalnych społeczności. Cenione wówczas poszukiwania „organicznej całości” kulturowej i społecznej kierowało kolejnych adeptów etnologii ku peryferiom społeczeństwa, nie zaś do jego centrum, co *ex post* należy traktować jako oczywisty wpływ brytyjskiego funkcjonalizmu. Do powstania typologii szwedzkiej kultury miały przyczynić się szczegółowe monografie kolejnych społeczności lokalnych (w typie brytyjskich studiów Ronalda Frankenberga). W tym kontekście Löfgren przypomniał dawne powiedzenie, że „Antropologia zaczyna się w domu”<sup>187</sup>, zwracając tym samym uwagę na to, że XIX-wieczne państwa posiadające kolonie rozwijały badania społeczeństw prymitywnych, natomiast państwa bez kolonii (lub z niewielkimi koloniami) skupiały się na badaniu „prymitywnego wewnętrznego”, czyli szybko dezintegrującej się, tradycyjnej kultury ludowej. Taki był przypadek Skandynawii i większości krajów Europy Środkowej, gdzie folklorysty i etnologowie zajmowali się jej ratowaniem i tworzeniem wyidealizowanego obrazu tradycyjnej, narodowej kultury chłopskiej.

---

<sup>187</sup> O. Löfgren, *Deconstructing Swedishness: culture and class in modern Sweden*, w: *Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, London 1987, s. 74.

Tradycyjny paradygmat ulegał jednak erozji, a z perspektywy czasu okazało się, że przełom lat 60. i 70. był właśnie momentem przesilenia. Tak ujmuje to Löfgren:

Kiedy przekroczyłem próg Instytutu Badania Kultury Ludowej na uniwersytecie w Sztokholmie, stałem się świadkiem śmierci pewnego długiego i ambitnego projektu. Od lat 20. do 60. XX wieku polegał on na badaniach atlasowych, które dostarczyły studiom nad kulturą ludową jej przedmiot, struktury i stabilności, kanalizując akademickie libido we wspólnym celu, którym było zjednoczenie starych profesorów i młodych studentów. Nawet autor małej studenckiej pracy wiedział, że wnosi wkład w wielki projekt szwedzkiego atlasu kultury ludowej, jeśli tylko dostarczył notatki terenowe<sup>188</sup>.

Kolejne reminiscencje są równie znaczące, tym bardziej, że odwołują się do przywołanego wcześniej dziedzictwa „szkoły Eriksonowskiej”:

Jako młodzi studenci poruszaliśmy się po ruinach przedsięwzięcia badawczego Sigurda Erixona w sztokholmskim Instytucie. W porzuconych biurkach znajdowaliśmy pudełka z notatkami, w połowie ukończonymi mapami i długie zakurzone protokoły ewidencyjne. Nigdy nie mieliśmy szansy doświadczyć entuzjazmu i podniecenia, które dawała idea wspólnego projektu jednoczącego dyscyplinę. Dla wielu z nas wcześniejsza wiedza była martwa. Pragnęliśmy rozwinąć nowy utopijny projekt. Ta sama deziluzja miała miejsce także w innych europejskich krajach<sup>189</sup>.

Po ukończeniu studiów w Sztokholmie, w 1970 roku, Löfgren trafił jako asystent do ośrodka etnologicznego na uniwersytecie w Lund<sup>190</sup>. Początkowo nic nie zapowiadało możliwości zmiany, źródła potwierdzają bowiem, że do połowy lat 70. XX wieku w Lund „etnologia kontynuowała tradycyjną linię”<sup>191</sup>, a jako priorytetowe pola badawcze wymieniano „zwyczaje kościelne, nawyki żywieniowe, ikonografię, sztukę ludową południowej Szwecji”, wskazując jednocześnie na ścisłe związki z placówkami muzealnymi<sup>192</sup>. Pierwszymi symptomami transformacji – w wymiarze nie tylko szwedzkim – okazały się jednak zmiany w nomenklaturze. W 1972 roku w trzech ośrodkach uniwersyteckich tradycyjny termin „Folklivsforksning”, odnoszący się do „badania życia ludowego” (na przykład w sztokholmskim Institutet för folklivsforksning) został wy-

---

<sup>188</sup> Tamże, s. 121.

<sup>189</sup> Tamże, s. 122.

<sup>190</sup> Ta część informacji biograficznych dotyczących Orvara Löfgrena pochodzi z prywatnej korespondencji mailowej (sierpień 2014).

<sup>191</sup> L. Gerholm, T. Gerholm, dz. cyt., s. 105.

<sup>192</sup> N.-A. Bringéus, *Ethnology and folklore, University of Lund*, „Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic Ethnology” 1976, s. 174.

party w nazwach jednostek badawczych przez „etnologię”<sup>193</sup>. Tendencja do korekty paradygmatu nie ograniczyła się tylko do środowiska *stricte* akademickiego, funkcjonujące w Lund towarzystwo Sällskapet Folkkultur (Stowarzyszenie Kultury Ludowej) również zostało przemianowane na Etnologiska sällskapet i Lund („Stowarzyszenie Etnologiczne w Lund”). Ponadto na znaczeniu zaczęło zyskiwać czasopismo „Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic Ethnology” (istniejące od 1971 roku), które traktowano jako nowoczesne, anglojęzyczne okno na świat dla badaczy pracujących w Skandynawii.

W nowo przemianowanym ośrodku w Lund – od 1972 działającym jako Instytut Etnologii Europejskiej – zetknęli się ze sobą młodzi skandynawscy badacze, którzy chcieli inspiracje Bartha zamienić nie na jednorazowe i rozproszone prace terenowe, ale nadać im charakter systematycznego i nowatorskiego programu badawczego. Löfgren, wraz z pracującym na miejscu Jonasem Frykmanem<sup>194</sup> – którego zainteresowania wykraczały poza paradygmat klasycznej etnologii skandynawskiej – zaczęli tworzyć zespół badawczy złożony z doktorantów. Najbardziej pierwotną ambicją było sproblematyzowanie ówczesnej etnologii poprzez dodanie jej historycznej perspektywy. Ostatecznie w 1979 roku dziesięcioro etnolożek i etnologów stworzyło grupę badawczą realizującą projekt pod nazwą „Kultura i klasa w szwedzkim społeczeństwie w latach 1880–1980”<sup>195</sup>. Członkami tej grupy byli: Gunnar Alsmark, Ella Johansson, Mats Lindquist, Karin Salomonsson, Margareta Stigsdotter, Magnus Wikdahl, Lynn Åkesson, Lissie Åström oraz wspomniani Löfgren i Frykman<sup>196</sup>. Jak sam przyznaje ostatnich z wymienionych, wszyscy byli etnologami edukowanymi do badań małych, lokalnych społeczności, zetknęli się jednak oprócz tego z wieloma nowymi impulsami, wśród których znalazła się tzw. nowa etnografia, transakcjonizm Bartha, nowe podejście do kwestii mitologii (Roland Barthes), rosnące zainteresowanie grupami subkulturowymi i instytucjami totalnymi (inspiracje dorobkiem Ervinga Goffmana), historia mentalności, socjologia kulturowa, studia nad procesem cywilizacyjnym (Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Raymond Williams, E.P. Thomson, Michel Foucault, Richard Sennett). Nie tylko okazało się, że w tym samym czasie amerykańscy antropologowie „odkryli” Stany Zjednoczone i zaczęli badać bary, zakłady pracy, szkoły i fabryki<sup>197</sup>, ale że w wielu ośrodkach wzrosło zainteresowanie studiami nad korzeniami naszej współcze-

---

<sup>193</sup> Tenże, *Swedish ethnology today*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1972, vol. VI, no 2, s. 203.

<sup>194</sup> Np. J. Frykman, *Sexual intercourse and social norms: A study of illegitimate births in Sweden 1831–1933*, „Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic Ethnology” 1975.

<sup>195</sup> O. Löfgren, *The sweetness of home. Class, culture and family life in Sweden*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1984, vol XIV, no 1, s. 45.

<sup>196</sup> Tenże, *Deconstructing Swedishness: culture and class in modern Sweden....*, s. 91.

<sup>197</sup> Tamże, s. 75.

snej wizji świata. Badacze z Lund zapytywali, czy przyjęcie tej nowoczesnej wizji oznaczało reorganizację i rezygnację z dawnych, przedindustrialnych i przedkapitalistycznych kultur? A dalej – w jakim stopniu pojęcia takie, jak przyroda, gusta, miłość, władza czy indywidualność są ukształtowane przez nasze kulturowe wyobrażenia<sup>198</sup>? Nie bez znaczenia było i to, że zmieniły się społeczne warunki uprawiania refleksji nad kulturą w Skandynawii – oryginalnej, spontanicznej, zachowanej jako system kultury chłopskiej nie dało się już badać w terenie; do dyspozycji pozostały jednak bogate archiwa.

W tej sytuacji grupa badaczy z Lund powzięła zamiar zanalizowania przemian kulturowych w XIX-wiecznej Szwecji. Interesował ich raczej całokształt kultury niż jej lokalne warianty, badania miały dotyczyć przede wszystkim formacji kulturowych głównego nurtu. Punktem wyjścia była klasa średnia (synonimicznie określana także jako mieszczaństwo i burżuazja<sup>199</sup>) i jej społeczny świat. Nadrzędnym pytaniem badawczym stała się kwestia szwedzkości i kultury narodowej Szwecji. „Mieliśmy wrażenie, że szwedzkość trzeba najpierw zdekonstruować, aby móc dokonać jej rekonstrukcji”<sup>200</sup> – podkreślał Löfgren, uzasadniając w ten sposób podejmowane wówczas kolejne decyzje. W ich myśl istotne okazało się sprobematyzowanie stereotypowej jednorodności tej kultury – jej stylów życia, języka, przynależności klasowych – zmiany społecznej oraz liniowości przypisywanego jej rozwoju, ujmowanego standardowo w ramach opozycji tradycja/nowoczesność. Praca w zespole miała pozwolić na ujęcie wielopoziomowych relacji między klasami, nietraktowanymi jako byty niezależne, ale pozostającymi w dialektycznym związku dominacji, podległości czy oporu. Istotne było tyleż poszukiwanie granic klasowych, co i ich zmań oraz przekroczeń (w duchu cytowanego Bartha), dokonujących się poprzez takie kategorie, jak płeć kulturowa, opozycję miejskie/wiejskie, subkultury regionalne i różnice generacyjne.

W centrum zainteresowania badaczy znalazły się pozornie banalne pytania o definicję jedynie słusznego sposobu życia: „Dlaczego trzeba być dobrym dla zwierząt, łagodnym w obyciu i pełnym poszanowania dla jednostki?”<sup>201</sup>. To zaś kazało przyjrzeć się także stereotypom na temat szwedzkości, zarówno tym zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Opisywały one „typowego Szweda jako osobę miłującą przyrodę i unikającą konfliktów, obsesyjnie zdyscyplinowaną, uprządkowaną, punktualną i oddaną ideałowi racjonalnego życia. Nie trzeba wie-

---

<sup>198</sup> J. Frykman, O. Löfgren, *Narodziny człowieka kulturalnego. Kształtowanie się klasy średniej w Szwecji XIX i XX wieku*, przeł. G. Sokół, Kęty 2007, s. 13–14.

<sup>199</sup> Löfgren wyjaśnia, że szwedzkie słowo *borgare* jest najbliższe niemieckiemu *Bürger*, nie konotuje zatem wielu ideologicznych i negatywnych sensów łączonych z pojęciem burżuazji (J. Frykman, O. Löfgren, dz. cyt., s. 19).

<sup>200</sup> O. Löfgren, *Deconstructing Swedishness...*, s. 77.

<sup>201</sup> J. Frykman, O. Löfgren, dz. cyt., s. 13.

dzień zbyt wiele o społeczeństwie szwedzkim, by zauważyć, że w większości są to wartości wyznawane przez klasę średnią<sup>202</sup>. Należało zatem sprawdzić, w jaki sposób wartości tej klasy stały się dominujące w dyskursie publicznym i w życiu prywatnym. Celem nie była jednak rekonstrukcja genezy kultury mieszczańskiej, ale uchwycenie procesów, poprzez które klasa średnia zdefiniowała swój sposób życia i myślenia w kategoriach „kultury szwedzkiej” czy po prostu „natury ludzkiej”. A następnie skolonizowała inne grupy społeczne, postrzegane jako niższe. W istocie chodziło zatem o studium tego, jak kształtuje się hegemonia kulturowa. Budowanie owej hegemonii doprowadziło do sytuacji, w której dla samych Oskarian (czyli szwedzkich Wiktorian, ludzi żyjących podczas rządów króla Oskara II w latach 1872–1907) ich kultura stała się przezroczysta, utożsamiając się w końcu ze zdrowym rozsądkiem. W ten sposób burżuazja określiła również granice własnej tożsamości, formułując autodefinicję klasy średniej. O ile jednak inne studia ogniskowały się wokół idei i ideologii, o tyle antropologowie z Lund szukali ich zakotwiczenia „w rutynach i banalnych szczegółach życia codziennego”<sup>203</sup>, najczęściej o charakterze niewerbalnym, pod postacią „milczącej socjalizacji”, wyrażającej się na przykład w strukturze pracy, urządzeniu domu czy dzieleniu posiłku. Chcieli pokazać, jak dominujące przekazy kulturowe uległy internalizacji, przekształcając się w reakcje niemal instynktowne.

Bazowym założeniem stało się więc badanie „kulturowych korzeni współczesności”, upatrywanych w procesach, które doprowadziły do ukształtowania się światopoglądu klasy średniej, a także klasy pracującej – jako produktów kultury. Wybraną ramą czasową był okres stu lat – w przybliżeniu lata 1880–1980 – kiedy to Szwecja doświadczała transformacji od społeczeństwa rolniczego do przemysłowego, a następnie miejskiego. Transformacja ta przebiegała później i szybciej niż w innych społeczeństwach Europy, miała zatem intensywny charakter i przebieg, uwydatniające jej cechy<sup>204</sup>. Podkreśla się wielokrotnie, że zadaniem „grupy z Lund” nie było uprawianie historii czy pisanie kolejnego dzieła z nurtu historii kulturowej, stawką było za to zachowanie perspektywy historycznej w rozumieniu kulturowej organizacji społeczeństwa. „Naszym punktem wyjścia było teoretyczne zainteresowanie dynamiką kulturową i problemem dotyczącym tego, w jaki sposób kultura jest wytwarzana, reprodukowana i zmienia się w ramach społeczeństwa w czasie”<sup>205</sup>.

---

<sup>202</sup> Tamże, s. 16.

<sup>203</sup> Tamże, s. 18.

<sup>204</sup> Teza o „późnej” modernizacji społeczeństwa szwedzkiego jest dyskusyjna, zwłaszcza jeśli punktem odniesienia będzie cała Europa, w tym także jej środkowa i wschodnia część (np. H. Kaelble, *Społeczna historia Europy. Od 1945 do współczesności*, przeł. J. Antkowiak, wstęp W.J. Burszta, Warszawa 2010).

<sup>205</sup> O. Löfgren, *Deconstructing Swedishness...*, s. 76.

Już wstępne rozpoznania tak zarysowanej problematyki dowiodły, że poszukiwane różnice kulturowe były mniej znaczące i wyraźne niż w innych społeczeństwach. Język klasowy był stłumiony, a różnice w stylach konsumpcji okazały się niewielkie. Badacze szybko jednak skonstatowali, że ta pozorna jednorodność ukrywa wiele różnic, czym innym była bowiem często ta sama forma (zachowania, normy), a czym innym jej znaczenie, nie tylko zresztą w perspektywie klasowej, ale także w perspektywie historycznej (w ramach której pewne formy trwają, dając wrażenie stabilności, ale ich sens ulega zmianie). Bazując na tych pierwszych wnioskach, dokonano wyboru pól dla badań empirycznych. Na poziomie ogólnym były to domeny kulturowe, kluczowe symbole, areny społeczne, wydarzenia krytyczne, grupy społeczne – traktowane jako kluczowe. W dalszym ciągu wskazano także na poszczególne *case studies*: wzory zachowań klasy średniej przy stole, rytuały alkoholowe klasy pracującej, wiejskie bijatyki, koncepcje wystroju wnętrza, etykę pracy, symbolikę zwierząt, pojęcia nieczystości i tabu, różne typy paniki moralnej, pocztowe kartki świąteczne, definicja dobrej gospodyni domowej, stereotypy na temat szwedzkości. Ten nieco „anarchiczny” zbiór porządkowały ramy teoretyczne, zbudowane wokół dialektyki między formacją klasową a powstawaniem kultury.

Jak zaznacza Löfgren, wielu komentatorów uważało tak sformułowane zadania za niemożliwe czy wręcz nieodpowiednie dla etnologów. Wskazywano przy tym na negatywne przykłady badań z nurtu kultury i osobowości, a także krytykowane studia charakteru narodowego, które w Europie przeobraziły się w element nazistowskiej ideologii „Blut and Boden”<sup>206</sup>. Wydawało się, że te kulturowe generalizacje są zdecydowanie *out*, a związana z nimi dziedzina badań została ostatecznie zdyskredytowana. Innym ważkim problemem był brak adekwatnych narzędzi do badania współczesnej kultury dnia codziennego, a także wynikające z owego braku niedostrzeżenie kwestii „domowych”, „oswojonych”, „normalności” (często nakładające się na trywialne ustalenia socjologów w tym zakresie). Podczas gdy badacze egzotycznych kultur i miejsc stosowali techniki pozwalające na wejście w nową kulturę, badacze własnej kultury i miejsc oswojonych stawali wobec wyzwania polegającego na „wyjściu”, jakimś rodzaju zdystansowania się wobec zbyt bliskiego i oswojonego otoczenia (narzędziem „grupy z Lund” okazała się perspektywa historyczna, każąca przeanalizować korzenie współczesności). Co więcej, w ramach dyscyplinarnego paradygmatu miało nastąpić zerwanie: oto miejsce opisywanego wcześniej ludu wiejskiego zajęły badania codziennego życia „zwykłych ludzi”. Oznaczało to nie tylko od-

---

<sup>206</sup> Tamże, s. 75. Ideologia „Blut und Boden” (Krew i Ziemia) głosiła wyższość ludności chłopskiej jako ostoi autentycznej kultury i źródła życia dla rasy nordyckiej. Idea doprowadziła do wzrostu popularności partii nazistowskiej na terenach wiejskich, a potem służyła jako argument dla polityki eksterminacyjnej.

cięcie się od tradycji, ale także chęć wyznaczenia granicy oddzielającej od innych dyscyplin. Jej osią było przekonanie, że: „Etnolodzy badali codzienne życie z perspektywy jakościowej, a więc inaczej niż socjologowie i historycy”<sup>207</sup>.

Jak dzisiaj już wiadomo, przedsięwzięcie badawcze pod nazwą „Kultura i klasa w szwedzkim społeczeństwie w latach 1880–1980” udało się z powodzeniem zrealizować. Jego materialnym efektem są kolejne publikacje: *Den kultiverade människan* [Narodziny człowieka kulturalnego]<sup>208</sup> z 1979 roku oraz *Modärna tider* [Epoka nowoczesna] z 1985 roku<sup>209</sup>.

Pierwsza z nich jest próbą analizy kultury szwedzkiej burżuazji w okresie przełomu XIX i XX wieku. Dla zarysowania podstawowych dla niej pojęć i idei wykorzystano dane o życiu XIX-wiecznego chłopstwa, tworząc z nich analityczny kontrast dla życia Oskarian. Podobnie bogatych danych dotyczących mieszczaństwa jednak nie było: „Żaden dociekliwy etnograf nie siedział z notesem na kolanach w gabinecie wysokiego urzędnika i nie zadawał pytań o stosunek do życia i śmierci, o posiłki i maniery przy stole, ubiory i doroczne święta”<sup>210</sup>. Bazą materiałową stały się zatem głównie źródła prywatne w postaci wspomnień, pamiętników, listów, biografii, uzupełniane danymi z dyskursu publicznego (prasa, literatura, podręczniki etykiety, książki kucharskie, ilustracje, kalendary, karykatury). Podstawowe wątki tematyczne skupiły się wokół postrzegania i rozumienia czasu, przyrody, płci, wychowywania dzieci, domu, życia rodzinnego, zdrowia, czystości, porządku, seksualności i funkcji cielesnych.

Druga praca dotyczyła transformacji kultury klasy średniej i robotniczej w latach międzywojennych, w okresie formowania się szwedzkiego państwa opiekuńczego i egalitarnego społeczeństwa konsumentów. Autorzy przede wszystkim starali się ukazać kontynuację procesów przedstawionych w tomie pierwszym. O ile tam „człowiek kulturalny” dopiero się rodził, o tyle tutaj ukazano go już w pełni dojrzałego. Jego konstrukcja miała się opierać na kilku kluczowych własnościach: zdyscyplinowaniu, racjonalności, praktyczności i higieniczności. Cechy te stanowiły, jak sądzono, najlepszy refleks czasów postępu, a ich kwintesencją miała być idea *folkhemmet*, „wspólnego domu”, przeradzająca się potem w polityczną koncepcję państwa opiekuńczego. W tym nowym, lepszym państwie przyszłości miało znaleźć swoje miejsce lepsze, w pełni już nowoczesne społeczeństwo. Jedną z praktyk codzienności, wspierających ideę *folkhemmet*, był rozprzestrzeniający się kult ciała; młody, atletyczny rolnik stał się w okresie międzywojennym fizycznym modelem doskonałości. Skupienie się na

---

<sup>207</sup> Tenże, *When is Small Beautiful?...*, s. 126.

<sup>208</sup> J. Frykman, O. Löfgren *Den kultiverade människan*, Lund 1979. Poprawiona wersja tej pracy ukazała się później w Stanach Zjednoczonych jako: J. Frykman, O. Löfgren, *Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle Class*, New Brunswick 1987.

<sup>209</sup> *Modärna tider. Vision och vardag i folkhemmet*, eds. J. Frykman, O. Löfgren, Malmö 1985.

<sup>210</sup> J. Frykman, O. Löfgren, *Narodziny człowieka kulturalnego...*, s. 163.

cechach fizycznych, a nie na pochodzeniu społecznym, sprzyjało przy okazji otwarciu granic między klasami; nie powinno to jednak, jak zaznaczali autorzy, przesłaniać faktu, że był to odprysk popularnych wówczas koncepcji eugenicznych

Po opublikowaniu obu wspomnianych tomów Löfgren kilkakrotnie nawiązywał do nich, wyrażając rodzaj krytycznego podsumowania całego badawczego przedsięwzięcia. Uświadomił sobie wtedy, jak pisał, że centralnym tematem każdej z analiz była kwestia dotycząca tego, co to jest budowanie kultury. W jego mniemaniu chodzi o wieloaspektowy proces polegający na stałym przetwarzaniu kultury, uczeniu się jej i oduczaniu, a także ustanawianiu i utrwalaniu społecznej świadomości. Nie trzeba przy tym bynajmniej działać na poziomie modelu makro, mającym jakoby automatycznie wynikać z przyjętej perspektywy ujmowania całości. Rutynowo stosowana opozycja mikro–makro przesłania bowiem fakt, że społeczeństwo nie jest zorganizowane na tych poziomach. Kolejną konkluzją było dostrzeżenie zmienności zainteresowań badawczych. O ile typowa etnologiczna rozprawa z lat 50. była studium dyfuzji pewnych elementów kulturowych w czasie i przestrzeni, zarówno fizycznej, jak i społecznej, a rozprawa z lat 70. zwykle stanowiła studium społeczności lokalnej z naciskiem na życie społeczne, o tyle praca z lat 90. przybierała postać studium formowania się tożsamości lub stylu życia mniejszości bądź subkultur<sup>211</sup>. Wypada dodać, że niemały udział w tych przemianach miał właśnie program badania klasy i kultury w Szwecji. Inna – niezwykle ważna dla moich rozważań – uwaga wiąże się z pozycją samego badacza. Löfgren zauważa, że antropologowie lubią postrzegać samych siebie jako jednostki poza (lub ponad) klasowe. W rzeczywistości jednak środowisko społeczne akademii jest ekspresją klasy średniej, jej wartości i stylu życia. Z tego natomiast wynika doniosły fakt: „Jakiegokolwiek badanie stylu życia i światopoglądu klasy średniej zmienia antropologa w kluczowego informatora”<sup>212</sup>.

Prace tandemu Löfgren-Frykman napisane zostały w bardzo przystępny sposób, językiem dostępnym również dla czytelniczek i czytelników spoza świata akademickiego. Opowiadając o kształtowaniu się XIX-wiecznej burżuazji, autorzy często odwoływali się do aktualnych przykładów, dzięki czemu powstała rama pozwalająca odbiorcy na łatwiejsze „przyłgnięcie” do podejmowanych kwestii. Jest to zresztą możliwe na dwóch poziomach: czysto intelektualnym, jak i zmysłowym („gdybyśmy dysponowali również zapachową dokumentacją, tak samo szczegółową, jak nasza dokumentacja bardziej odświeżonych aspektów życia ludzi”<sup>213</sup> – ubolewali autorzy). W mojej opinii na szczególnie podkreślenie zasługuje fakt, że szczegółowe analizy przekładają się na wartość bardziej ogólną, jaką jest systematyczna, oparta na materiale źródłowym i doko-

---

<sup>211</sup> O. Löfgren, *When is Small Beautiful? ...*, s. 128.

<sup>212</sup> Tenże, *Deconstructing Swedishness...*, s. 91.

<sup>213</sup> J. Frykman, O. Löfgren, *Narodziny człowieka kulturalnego...*, s. 160.

nana z perspektywie porównawczej demitologizacja. Dotyczy ona dwóch typów kultur: ludowej (chłopskiej) i mieszczańskiej. Demitologizacja kultury ludowej polega na ukazaniu jej ograniczeń umysłowych, materialnych, higienicznych, estetycznych. Demitologizacja kultury mieszczańskiej opiera się z kolei na wskazaniu jej właściwych ograniczeń: fiksacji na punkcie czasu i punktualności, obsesji związanej z czystością, oraz zachowaniem prywatności (skutkującej atomizacją i samotnością).

Warto zauważyć, że Peter Burke uznał *Narodziny człowieka nowoczesnego* za paradymatyczną realizację XX-wiecznej „historii kulturowej”, pisząc, że jest to „modelowy przykład pracy z zakresu historii warunków mieszkaniowych (...) łączący tradycyjną skandynawską etnografię z ideami przejętymi od Eliasza i Foucaulta”<sup>214</sup>. Niebagatelną sprawą jest to, że „grupie z Lund” udało się skutecznie uwolnić od cienia „Folklivsforskning”, zajętej tylko kulturą ludową i życiem chłopskim: w ich programie jasno i wprost wskazuje się bowiem na społeczne pole badań, jakie stanowiła klasa średnia/burżuazja/mieszczaństwo. Dla etnologii – szwedzkiej, skandynawskich, środkowoeuropejskich – wyrastających z XIX-wiecznego paradygmatu archiwizowania i ocalania, wprzęgniętego ponadto w projekt budowy kultury narodowej, takie przesunięcie miało wszelkie znamiona przełomu. I w takich terminach należy cały omawiany projekt badawczy, jak sądzę, rozpatrywać. Dzięki temu skandynawscy badacze otworzyli się bowiem na nurt *antropologi hemma*, czyli regionalny wariant *anthropology at home*<sup>215</sup>.

Wyliczone przed momentem pozytywy programu badania procesów kształtujących kulturowy *mainstream* życia narodu, znalazły także swoich oponentów. Pod adresem obu książek tandemu Löfgren-Frykman zgłoszono wiele uwag polemicznych i krytycznych. Wyliczyła je Barbara Klein: „nieuzasadnione generalizacje, naiwne interpretowanie konfliktów klasowych, brak dbałości o bazę źródłową”. Mimo tych wątpliwości, czytamy w jej recenzji, prace są „lekturą obowiązkową na kursach uniwersyteckich w kilku dyscyplinach. Dodały także impetu dla odnowienia badań związanych z kształtowaniem się kultur narodowych i miały wkład w szwedzką debatę kulturalną. Jej autorzy są wciąż i wciąż proszeni o pojawienie się w radiu lub telewizji”<sup>216</sup>. Do tego ostatniego wątku jeszcze powrócę.

---

<sup>214</sup> P. Burke, *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, przeł. J. Hunia, Kraków 2012, s. 81.

<sup>215</sup> Pojęcie *antropologi hemma* jest leksykalnym synonimem *anthropology at home*. W ujęciach słownikowych traktuje się je jako element całości pod nazwą „antropologi”, która obejmuje: *fysisk antropologi*, *psykologisk antropologi*, *social- och kulturanthropologi*, *filosofisk antropologi* oraz *antropologi hemma*. Jakkolwiek nie jest to pojęcie obecne w nazwach instytucji, to pojawia się w sylabusach akademickich i tytułach artykułów. Ja stosuję je tutaj dla podkreślenia oryginalności skandynawskiego wariantu antropologii współczesności.

<sup>216</sup> B. Klein, Review: J. Frykman, O. Löfgren, *Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle Class*, New Brunswick 1987, „The Journal of American Folklore” 1988, vol. 101, no. 400, s. 239.

Sformułowany przez antropologów z Lund i skutecznie wdrożony program kulturowych analiz własnej kultury – mimo swoich słabości – okazał się inspirowany dla innych badaczy skandynawskich. Impulsem motywującym do kolejnych badań stał się w takim samym stopniu ich ciężar teoretyczno-metodologiczny, co i społeczny, związany ze stawianiem pytań o sedno kultury, w której się żyje. Tym tropem podążyła Marianne Gullestad, norweska antropolożka, absolwentka uniwersytetu w Bergen. W swoich kolejnych pracach usiłowała uchwycić istotę „norweskości”. Czy należy ją sytuować w kontekście wyłącznie narodowym, czy może skandynawskim albo zachodnioeuropejskim lub wręcz po prostu zachodnim? Podobnie jak poprzednicy, badaczka ta wyznaczyła kilka *case studies* w postaci relacji klasowych, kultury kobiecej i zachowań domowych, by następnie spróbować ukazać kulturę norweską jako całość. Jej najbardziej znana praca dotyczyła społecznego świata młodych, pracujących matek. Próbowała zrozumieć jego reguły z perspektywy piętnastu kluczowych współpracowniczek, z którymi przebywała podczas dwuletnich badań na przedmieściach Bergen. Wszystkie one walczyły o utrzymanie niezależności, zarówno w wymiarze ekonomicznym, jak i kulturowym (nie poddając się moralnym sankcjom dotyczącym na przykład samotne matki). W konsekwencji, Gullestad nie wpisała się swoją pracą w analizy form podporządkowania i upodrzednienia kobiet. W podsumowaniu wyników badań pokusiła się natomiast o uogólnienie wartości badanej grupy i wyodrębnienie na jej podstawie kilku cech, składających się na fundamentalne, obywające się bez wyjaśnienia wartości, które nazwała „centralnymi wartościami kultury” norweskiej. Znalazły się wśród nich: „domocentryzm, niezależność, spokój i cisza, panowanie nad sobą oraz równość jako podobieństwo”<sup>217</sup>.

Koniecznym wymieniem należy w tym miejscu także Ulfa Hannerza, antropologa związanego z uniwersytetem w Sztokholmie (gdzie obronił rozprawę doktorską w 1969 roku). W 1992 roku opublikował on pracę *Complex Culture: Studies in the Social Organization of Meaning*<sup>218</sup>, stanowiącą rozbudowaną refleksję nad sytuacją, w której współczesna kultura uwikłana jest w wiele różnych relacji, systemów znaczeń, struktur i procesów. Rozważania o charakterze teoretycznym wsparte zostały licznymi ilustracjami, zaczerpniętymi z tzw. „kultur złożonych”, nie tylko z umownej całości nazywanej Zachodem, ale gdziekolwiek by one nie występowały. Podobnie jak badacze z Lund, Hannerz nie poprzestał jednak na badaniu poziomu ideologicznego, ale interesowało go to, w jaki sposób pewne idee są rozpowszechniane, utrwalane i utrzymywane. „Społeczne konstrukcje znaczenia” odnosił głównie do nowoczesnych miast, charakteryzu-

---

<sup>217</sup> M. Gullestad, *Kitchen-table Society: A Case Study of the Family Life and Friendship of Young Working-Class Mothers in Urban Norway*, Oslo 1984, s. 321.

<sup>218</sup> U. Hannerz, *Complex Culture: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York 1992.

jących się wzrastającym podziałem pracy i rosnącym znaczeniem mediów. Na tym przykładzie dowodził, że przypisywana szwedzkiemu społeczeństwu złożoność – o rzekomo krótkim rodowodzie – w istocie ma metrykę starszą, wynika bowiem z logiki działania nowoczesnego społeczeństwa wielkomiejskiego. Jakkolwiek zainteresowania Hannerza nie ogniskowały się wokół *antropologii hemma* – w jego dorobku są prace poświęcone „globalnej ekumenie”, „kwestii narodu w globalnej wiosce”, „sieciami amerykańskiej”, „kreolizacji” – a dla antropologii światowej jest nade wszystko wybitnym badaczem z nurtu antropologii miasta, to kwestie własnej kultury pozostawały dla niego ważne. W charakterystyczny dla siebie sposób wplatał je jednak w rozważania dotyczące jednocześnie wielu innych kontekstów kulturowych, czy też, używając jego własnej terminologii, „sieciami”.

Dobrym przykładem tej strategii argumentacyjnej są *Powiązania transnarodowe* – książka operująca w wielu miejscach świata i odwołująca się do wielu kultur, których sposób przedstawiania przypomina „skoki ze spadochronem: a to Kafanchan, a to dolny Broadway”<sup>219</sup>. Od samego autora dowiadujemy się jednak, że jedną z kluczowych dla całej narracji miejsc była wioska na południu Szwecji, gdzie „sklep spożywczy został przekształcony w galerię sztuki, a kobieta, która ją prowadzi, prowadzi również kursy w zakresie komunikacji międzykulturowej”<sup>220</sup>. Do skrzynek pocztowych jej mieszkańców przed każdymi wyborami trafiały ulotki szwedzkich ugrupowań prawicowych, dowodzące, że „Szwecja w ostatnich dziesięcioleciach zamieniła się z państwa opiekuńczego i *folkhem*, ‘domu ludzi’, w ‘wielokulturowe piekło’”<sup>221</sup>. Z perspektywy południowoszwedzkiej wsi Hannerz odmalowywał ponadto obraz transkulturowego Sztokholmu, miasta, w którym spędził większość życia, „mogąc być jednocześnie obserwatorem i uczestnikiem i mając zawsze pod ręką siebie jako informatora”<sup>222</sup>. Znamienne dla mnie jest nie tylko to wyznanie norweskiego antropologa, ale także fakt, że obficie czerpał on z materiałów w postaci wspomnień, artykułów prasowych, druków ulotnych i ulicznych plakatów, które tak bardzo interesowały także „grupę z Lund”.

Program badania własnej kultury *Made in Lund* nie wyczerpał się na dwóch tomach i towarzyszących im przyczynkarskich publikacjach. W następnych latach był bowiem kontynuowany i objął wiele nowych zagadnień, z których zdecydowana większość sytuuje się już w ramach kultury współczesnej. Löfgren przekonywał, że w epoce konsumeryzmu kategoria smaku bądź jego braku stały

---

<sup>219</sup> Tenże, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków 2006, s. 20.

<sup>220</sup> Tamże, s. 14.

<sup>221</sup> Tamże.

<sup>222</sup> Tamże, s. 221.

się nową areną konfliktów klasowych<sup>223</sup>; analizował codzienne praktyki konsumpcyjne w powojennej Szwecji na przykładzie świąt Bożego Narodzenia<sup>224</sup>; w historycznej i klasowej perspektywie ukazał również zmienność form spędzania wakacji wraz z praktykami takimi, jak zwiedzanie i podróżowanie, a także rozwój sektora turystycznego<sup>225</sup>. Wiele uwagi poświęcił ponadto tzw. Nowej Ekonomii i jej dyskursom, w których czołowe miejsce zajmuje *catwalk economy*, specyficzny rodzaj kreowania własnego wizerunku, stający się szybko strategią stosowaną przez firmy, regiony, miasta, ale także pojedynczych ludzi<sup>226</sup>. Nadal analizowano kwestie „szwedzkości”, tym razem definiowanej w nowych warunkach integracji europejskiej<sup>227</sup> i globalnych przepływów<sup>228</sup>. W 1989 roku ukazał się specjalny numer pisma „Ethnologia Europaea” w całości poświęcony relacjom między kulturą a narodem. W artykule wprowadzającym do tomu Löfgren postulował, by w badaniach projektów narodowych uwzględniać wymiar kultury codziennej bądź tego, co określił jako „Do-it-yourself nationalism”: „każdy naród powinien mieć nie tylko wspólny język, wspólną przeszłość i przeznaczenie, ale także narodową kulturę ludową, narodowy charakter albo mentalność, wartości narodowe, a może nawet jakieś narodowe gusta i narodowy krajobraz”<sup>229</sup>. Frykman z kolei starał się zwrócić uwagę na inną lukę w badaniach kwestii narodowych, związaną z mobilnością społeczną i transformacjami świadomości, wynikającymi z przesuwania się jednostek i grup w ramach struktury społecznej<sup>230</sup>. Ehn natomiast skupił się na szwedzkim dziennikarstwie sportowym, poszukującym w nim mechanizmów przekształcających sportowe współzawodnictwo w praktyki kojarzone z narodową dumą albo rozczarowaniem<sup>231</sup>.

We wspólnie zredagowanej pracy *Force of Habit* z 1996 roku (gdzie publikowała także dwójka innych członków „grupy z Lund”: Alsmar i Åström),

---

<sup>223</sup> O. Löfgren, *Wish You Were Here! Holiday images and picture postcards*, „Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic Ethnology” 1985.

<sup>224</sup> Tenże, *My life as a consumer. Narrative from the World of Goods*, w: *Narrative and Genre*, eds. M. Chamberlain, P. Thomson, London 1998.

<sup>225</sup> Tenże, *On Holiday. A History of Vacationing*, Berkeley 1999.

<sup>226</sup> *Magic, Culture and the New Economy*, eds. O. Löfgren, R. Willim, Oxford 2005.

<sup>227</sup> J. Frykman, *Belonging in Europe. Modern identities in minds and places*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1999, vol. XXIX, no 2.

<sup>228</sup> Tenże, *Becoming the perfect svede. Modernity, body politics and national process in the 20<sup>th</sup> century Sweden*, „Ethnos” 1994, no 3–4.

<sup>229</sup> O. Löfgren, *The nationalization of culture*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1989, vol. XIX, no 1, s. 9.

<sup>230</sup> J. Frykman, *Social mobility and national character*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1989, vol. XIX, no 1.

<sup>231</sup> B. Ehn, *National feeling in sport. The case of Sweden*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1989, vol. XIX, no 1.

Frykman i Löfgren powrócili do wątków badania kultury codzienności, a zwłaszcza rutynowych działań i zwyczajów. We wprowadzeniu zaznaczyli: „Nawyki są sposobem na ekonomizację życia, na zachowanie ciągłości (...). Rzadko się nad nimi zastanawiamy; są kulturowymi wzorcami na bezpośrednim, ucieleśnionym poziomie. Nie wywołują potrzeby konserwatyzmu, one po prostu ułatwiają zachowanie rzeczy takim, jakie są”<sup>232</sup>. W tomie znalazły się teksty poświęcone pracy i świętowaniu, małżeństwu i rodzicielstwu, imigrantom i piciu kawy, a ramami poszczególnych analiz była płęć kulturowa, przynależność klasowa, etniczna i generacyjna. Jeszcze inny tom – autorstwa Frykmana i Löfgrena z Ehnem – dotyczył „szwedzkości” Szwecji, ponownie ukazywanej przez pryzmat codziennych praktyk<sup>233</sup>. Tym razem jednak tożsamość narodową, jej empatyczną moc i zniewalający urok, analizowano przede wszystkim w odniesieniu do sportu i generowanych przez niego emocji. Wskazują przy tym na pewien interesujący paradoks, polegający na tym, że datujące się od lat 90. XX wieku zainteresowanie szwedzkimi tradycjami i „szwedzkością” jako taką jest rezultatem tego, że ich kraj stał się bardziej różnorodny pod względem etnicznym, kulturowym i religijnym. Z kolei „norweskością”, postrzeganą z perspektywy aktualnych debat na temat imigrantów, zajęła się Gullestad<sup>234</sup>. Przed nią zwrócił uwagę na tę problematykę inny norweski badacz, Arne Martin Klausen z uniwersytetu w Oslo. Problematyzując takie fundamenty „norweskości”, jak lokalną społeczność, równość oraz unikanie konfliktów, Klausen przyczynił się do wyłonienia się publicznej debaty dotyczącej norweskich wartości „norweskości’ jako takiej”<sup>235</sup>. Zasygnalizowane tutaj prace i tematy każą zgodzić się z Anną Malewską-Szałygin, twierdzącą, że wciąż jest w nich widoczny „etnologiczny punkt widzenia ukazujący zmienność kultury z perspektywy codziennych, jednostkowych wyborów i strategii”<sup>236</sup>.

Koniecznym wspomnieć należy w tym kontekście specjalny kolejny tom pisma „Ethnologia Europaea” z 2005 roku<sup>237</sup> pod redakcją Löfgrena i amerykańskiego antropologa Richarda Wilka. We wstępie padła deklaracja o tym, że praca ta ma „odnowić dyskusję o kulturowych procesach trwania i zmiany”. Aby

---

<sup>232</sup> J. Frykman, O. Löfgren, Introduction. The study of Swedish customs and habits, w: *Force of Habit. Exploring Everyday Culture*, eds. J. Frykman, O. Löfgren, Lund 1996.

<sup>233</sup> B. Ehn, J. Frykman, O. Löfgren, *Försvenskningen av Sverige: det nationellas förvandlingar*, Svenska 1993.

<sup>234</sup> M. Gullestad, *Det norske sett med nye øyne. Kritiks analyse av norsk innvandringsdebatt*, Oslo 2002.

<sup>235</sup> *Den norske væremåten. Antropologisk søkelys på norsk kultur*, ed. A.M. Klausen, Oslo 1984.

<sup>236</sup> A. Malewska-Szałygin, Przedmowa do wydania polskiego, w: J. Frykman, O. Löfgren, *Narodziny człowieka kulturalnego...*, s. 8.

<sup>237</sup> „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology”, *Off the Edge: Experiments in Cultural Analysis*, eds. O. Löfgren, R. Wilk, 2005, vol 35.

stało się to możliwe, w 2004 roku zebrano dwudziestu badaczy reprezentujących różne nurty badań nad kulturą (etnologia Europy, antropologia społeczna, socjologia, archeologia) i poproszono ich o znalezienie interesującego procesu kulturowego oraz świeżej perspektywy dla zanalizowania jego dynamiki. Efekty prac zebrano w tomie opatrzonym intrygującym wprowadzeniem:

Badacze są zawsze zajęci rozwijaniem nowych koncepcji analitycznych, zwykle jednak we fragmentaryczny sposób, tak jak tego potrzebują. Ten zbiór odwraca kierunek poprzez wynajdywanie pewnych nowych procesów i jednocześnie przypominanie tych zapomnianych, sugerując, które typy analizy są potrzebne w gwałtownie zmieniającym się świecie. Czy wcześniej słyszeliście o efekcie bitej śmietany albo sile kulturowego ciągu wstecznego („backdraft”)? A oglądaliście powolny proces powstawania skamieliny albo strategię kulturowej niewidzialności? Czy jesteście zaznajomieni z potrzebą kulturowego brania w nawias („bracketing”)?<sup>238</sup>.

Za tymi cokolwiek mglistymi zapowiedziami kryła się próba stworzenia „mapy” pewnych metafor i myślowych krajobrazów, które dałoby się skutecznie wykorzystać do badania współczesności bez względu na ich pochodzenie czy metrykę („koncepcje przecież przychodzą i odchodzą” – jak zauważyli redaktorzy). Propozycje analityczne ostatecznie pogrupowano w sześć zbiorów: „zmysłowość” (sfery kultury, które trudno zwerbalizować, wymagają zatem podejścia opartego na percepcji zmysłowej), „wiekowość” (*ageing* rozumiany w kontekście uznawania pewnych przedmiotów, działań czy ludzi za przestarzałe, za „śmieci”), „ruchliwość” (odnoszona do procesów związanych z genderowo wydzieloną sferą „męskiej przygody” w opozycji do stagnacji i braku inicjatywy tych, którzy pozostają bez ruchu), „transformacyjność” (kulturowe praktyki startu od zera, kulturowej nieciągłości), „mistyfikowanie” (kulturowe praktyki wyobraźni i tworzenia przekonań, lęków, marzeń i snów nocnych). Dla jasności dodam, że przywołany wyżej „efekt bitej śmietany” określa procesy zmysłowego doświadczenia przyjemności i następujące po nim konsumpcyjne oczekiwanie na więcej – jak w wyjściowym, dla wykorzystującego to określenie tekstu, pytaniu kelnerki do klienta, który zamówił gorącą czekoladę: „Czy lubisz to z bitą śmietaną?”<sup>239</sup>.

Jak widać, program badań własnej kultury zainicjowany przez Löfgrena i Frykmana jeszcze w latach 70. XX wieku nadal transformuje, ale co ważniejsze, przyciąga i inspiruje kolejnych badaczy. Chcąc doprowadzić poświęcony im rozdział do czasów najbliższych, dla ich zilustrowania omówię trzy teksty. Powstały one w ostatnich latach, ale ich tematyka i perspektywa są, w moim pojęciu,

---

<sup>238</sup> O. Löfgren, R. Wilk, *In search of missing processes*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology”, *Off the Edge: Experiments in Cultural Analysis*...

<sup>239</sup> R. Bendix, *The cream effect*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology”, *Off the Edge: Experiments in Cultural Analysis*..., s. 15.

logiczną konsekwencją programu z Lund. Terese Anving i Ann-Mari Sellerberg w artykule z 2010 roku przedstawiły wyniki własnych badań poświęconych obyczajom towarzyszącym spożywaniu posiłków<sup>240</sup> (w czym pobrzmiewają echa nie tylko studiów „grupy z Lund”, ale także Marianne Gullestad). Autorki przeprowadziły wywiady z ponad sześćdziesięcioma rodzicami, których tematem przewodnim było postrzeganie zachowań ich dzieci podczas posiłków. Studium ograniczono ostatecznie do dwudziestu jeden rodzin reprezentujących klasę średnią, a zagadnienia w rodzaju: jak przebiega socjalizacja?, w jaki sposób dzieci uczą się obyczajów żywieniowych, rodzinnych i innych? odzwierciedla nurt badań zaangażowany w dekonstruowanie „normalności” własnego świata. W znacznie szerszym kontekście rodzicielstwo potraktował w swojej książce Lucas Forsberg<sup>241</sup>. Autor skupił się na kwestii „zaangażowanego rodzicielstwa”, zakładającego odpowiedzialność rodziców za swoje dzieci, spędzanie z nimi maksymalnie wiele czasu i rozwijanie bliskich relacji. Postawa tego rodzaju jest obecna na wielu poziomach życia w szwedzkim społeczeństwie: w szkołach, mediach, wypowiedziach polityków (zwłaszcza konserwatywnych). W analizach chodziło jednak nie tyle o uchwycenie samej idei, ale raczej o odnalezienie form jej praktykowania w codziennym życiu matek i ojców z klasy średniej na tle transformującego się pojęcia „zaangażowanego rodzicielstwa”. Nie zaskakuje w tym kontekście fakt, że dorobek Frykmana i Löfgrena przywołany został jako kluczowy punkt odniesienia.

Inna wybrana praca dotyczy odmiennej tematyki, a mianowicie nacjonalizmu<sup>242</sup>. Jej autorzy – Anders Hellström, Tom Nilsson i Pauline Stoltz – za punkt wyjścia obrali wyniki szwedzkich wyborów parlamentarnych z 2010 roku, w których nacjonalistyczna partia Sverigedemokraterna (SD) z wynikiem 5,7% po raz pierwszy przekroczyła próg wyborczy. Zaintrygowani tym wydarzeniem badacze postanowili zanalizować debatę publiczną tworzoną przez SD. Aktywiści tej partii utrzymywali, że społeczeństwo szwedzkie było lepsze „wcześniej”, na etapie dawnej kulturowej jednorodności. Natomiast obecnie szwedzkość i szwedzka tożsamość są zagrożone przez „minarety, te natrętne symbole nowej, wielokulturowej Szwecji, wywołujące uczucie zagrożenia wśród Szwedów, odczuwających zagrożenie ze strony obcych w swoim własnym kraju”<sup>243</sup>. Najszerzej omawianym przykładem stała się wypowiedź Mattiasa Karlssona, jednego z członków władz SD, według którego szwedzki piłkarz Zlatan Ibrahimović

---

<sup>240</sup> T. Anving, A.-M. Sellerberg, *Family meals and parents' challenges*, „Food, Culture and Society” 2010, June, vol. 13, no 2.

<sup>241</sup> L. Forsberg, *Involved Parenthood. Everyday Lives of Swedish Middle-Class Families*, Linköping 2009.

<sup>242</sup> A. Hellström, T. Nilsson, P. Stoltz, *Nationalism vs. nationalism: The challenge of the Sweden democrats in the Swedish public debate*, „Government and Opposition. An International Journal of Comparative Politics” 2012, vol. 47, no. 2.

<sup>243</sup> Tamże, s. 198.

wić nie jest Szwedem. W wywiadzie radiowym Karlsson przekonywał, że: „Nie postrzegam go jako Szweda na podstawie tego, jak on myśli, postępuje i mówi. On przejawia wiele cech, które nie są typowo szwedzkie... Jego mowy ciała i języka w ogóle nie traktuję jako szwedzkich”<sup>244</sup>. W konkluzjach autorzy artykułu zauważyli, że radykalna prawica z powodzeniem zdyskontowała wartość „kulturowego konserwatyzmu”, będącego połączeniem generalnego rozczarowania sytuacją kraju z podsycaniem antyimigranckich resentymentów. Partie tego nurtu konsekwentnie promują tzw. perspektywę „zwykłego człowieka” (w istocie będącą populizmem), opozycyjną wobec perspektywy uprzywilejowanych elit. Wnioskiem generalnym było to, że w ramach debat politycznych w latach 90. w Szwecji – a szerzej, w Europie Zachodniej – dokonało się istotne „społeczno-kulturowe” przesunięcie. Sprawiało ono, że ekonomia uznana została za kwestię drugorzędną, a jej miejsce zajęły takie tematy, jak małżeństwa jednopłciowe, prawo, tożsamość narodowa czy imigranci.

W podsumowaniu tego podrozdziału chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny wymiar funkcjonowania badaczy z ośrodka w Lund. Poza pracą *stricte* akademicką ich ważnym zadaniem stała się także aktywna obecność w debacie publicznej. Z jednej strony wynikała ona z atrakcyjności podejmowanych tematów, takich jak „szwedzkość”, tożsamość, przemiany codziennej obyczajowości itp. W wielu wywiadach prasowych antropologów pytano właśnie o profil osobowościowy „typowego” Szweda albo Szwedki, o pochodzenie określonych obyczajów lub diagnozę klasy średniej jako takiej. Można powiedzieć, że były to społeczne „koszta” popularności tematów, jak i przystępnej formy, w której je prezentowano. Z drugiej jednak strony angażowanie się w publiczne formułowanie pewnych opinii było świadomą postawą, wypływającą z przyjętego modelu funkcjonowania jako badacz-specjalista w zakresie kultury.

Taką postawę reprezentowała na przykład cytowana wyżej Marianne Gullestad (w wywiadzie udzielonym na trzy miesiące przed śmiercią w grudniu 2007 roku):

Definiuję swoje uczestnictwo w debacie publicznej przede wszystkim poprzez upowszechnianie wyników badań. Generalnie staram się pisać swoje prace w stylu maksymalnie dostępnym, także dla studentów i uczonych innych dyscyplin, upowszechniam też swoje badania, pisząc artykuły do ogólnokrajowych gazet i pism, jak również występując w mediach, gdy ukazuje się moja nowa praca (...). Kluczowymi pojęciami mojego działania jako publicznego intelektualisty są dostępność, pozostawanie w kontakcie z ludźmi, z którymi pracowałam, oraz upowszechnianie wyników badań<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> Tamże, s. 199.

<sup>245</sup> *Antropologie „chez soi” et anthropologie „chez l’autre”. Une distinction à dépasser. Entretien avec Marianne Gullestad par Marianne Lien et Marit Melhuus, „Ethnologie française” 2009, vol. 39, no 2, s. 208.*

Przyznając, że nie występuje w roli komentatora spraw bieżących, norweska badaczka zauważyła jednocześnie, że

Niektórzy antropologowie, jak na przykład Thomas Hylland Eriksen, mają talent i inklinacje do działania jako badacze zaangażowani, używający swojej ogólnej wiedzy antropologicznej w publicznych debatach dotyczących wielu spraw. Poza pisanem na tematy aktualne do gazet, pojawiają się oni w telewizyjnych *talk-shows* i są dostępni dla dziennikarzy, pytających ich o komentarz do jakiegoś bieżącego wydarzenia<sup>246</sup>.

Na marginesie tej opinii warto zauważyć, że gdy w 2005 roku norweska liberalna popołudniówka „Dagbladet” opublikowała krajową listę dziesięciu najbardziej wpływowych intelektualistów – kryterium była liczba udzielonych wywiadów oraz podejmowanie społecznie znaczących tematów – to znalazły się na niej nazwiska trzech antropologów<sup>247</sup>.

Wywołany Thomas Hylland Eriksen to rzeczywiście najważniejszy reprezentant „publicznego” nurtu antropologii w Skandynawii. Z racji podejmowanej tematyki, jaką jest kwestia etniczności, można potraktować go jako kontynuatora myśli innego Norwega, Fredrika Bartha (Eriksen wprost pisał o jego „istotności” i „prekursorstwie”<sup>248</sup>, opublikował jego „krytyczną” biografię<sup>249</sup>, a w jednym z wywiadów przyznał, że oglądanie telewizyjnych wykładów Bartha w 1979 roku zainspirowało go do wyboru kierunku studiów<sup>250</sup>). Urodzony w czasie, gdy Barth w Bergen tworzył swoją „szkołę”, Eriksen bardzo szybko dał się poznać jako ambitny i pracowity antropolog, mający na koncie badania terenowe (Mauritius i Trynidad), kilkanaście opublikowanych książek (także w języku angielskim) oraz – co mnie najbardziej tutaj zajmuje – ugruntowaną pozycję „publicznego intelektualisty”. To badacz, który w unikalny sposób połączył dwie perspektywy: badań „tam”, *abroad* i zaangażowania w debaty publiczne „tutaj”, *at home*.

Liczne prasowe wypowiedzi Eriksena dotyczyły imigrantów, islamu i muzułmanów, a także sprawy seryjnego mordercy Andersa Breivika, który cytował jego słowa w swoim „manifestie”<sup>251</sup>. Szczególnym tematem jego komenta-

---

<sup>246</sup> Tamże.

<sup>247</sup> T.H. Eriksen, *Engaging Anthropology. The Case for a Public Presence*, Oxford–New York 2006, s. 8.

<sup>248</sup> Tenże, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, przeł. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013, s. 121 i 138.

<sup>249</sup> Tenże, *Fredrik Barth. En intellektuell biografi*, Oslo 2013.

<sup>250</sup> L.F.A. Fernández, *Anthropology, humanism and civic responsibilities: a conversation with Thomas Hylland Eriksen*, „Revista de Antropologia Iberoamericana” 2013, vol. 8, no 2, s. 3.

<sup>251</sup> Ten specyficzny tekst, liczący półtora tysiąca stron, odwoływał się do wielu uczonych: 27 razy do Marksa, 26 do Adorna i Lukácsa, 24 do Marcusego, 23 do Gramsciego i 21 razy do Eriksena. Ten ostatni został przedstawiony jako lewicowy ideolog, sprzyjający imigrantom; Fjordman,

rzy stało się zabójstwo Williama Nygaarda, norweskiego wydawcy książek Salmana Rushdiego, którego Eriksen – jako redaktor pisma publikowanego przez to samo wydawnictwo – był współpracownikiem. Odnosząc się po latach do tej kwestii, Eriksen stwierdził:

Wokół nas dzieją się straszne rzeczy i cisza w niczym nam nie pomoże. Nawet w pokojowej Norwegii, tak samo jak w innych krajach, są łamane prawa człowieka (...). Potrzebujemy cywilnej odwagi, a antropologowie nigdy nie byli w tym dobrzy. Być może z powodu naszego metodologicznego skrzywienia relatywizmem kulturowym trzymaliśmy się za bardzo z boku, z daleka od świata, próbując widzieć wszystko jednocześnie z zewnątrz i od środka. Jednak w XXI wieku nie możemy sobie na to pozwolić, bo płyniemy w świecie tarć i powiązań, które jakoś niespodziewanie stały się jednym miejscem<sup>252</sup>.

---

*The Pro-Islamic Aspects of Breivik's Manifesto*, „Frontpage Mag” 10.11.2012, [www.frontpage-mag.com/2012/fjordman](http://www.frontpage-mag.com/2012/fjordman) (data dostępu: 26.09.2014).

<sup>252</sup> L.F.A. Fernández, dz. cyt., s. 13.

## Rozdział 4

### ***Anthropology at home: Wielka Brytania***

David Hume miał powiedzieć, że przez *Pieśni Osjana* Anglia ośmieszyła się w oczach całej Europy<sup>253</sup>. Krytyczna opinia szkockiego filozofa i historyka z perspektywy czasu wydaje się jednak coraz bardziej chybiona. Publikacja w 1760 roku *Fragments of Ancient Poetry, collected in the Highlands of Scotland, and translated from the Gaelic or Erse language* i wieńczące cały zamysł wydanie w 1765 *The Poems of Ossian* były bezprecedensowymi wydarzeniami. Tomy zawierające ballady celtyckiego barda rozchwytywali czytelnicy w Szkocji i Anglii. Niespodziewanie narodził się nowy poeta, Osjan, porównywany przez wielu do antycznego Homera. Pisano o „odkryciu nowego świata” i dotarciu do „geniuszu dzikiej natury”. Animatorem przedsięwzięcia był James Macpherson, szkocki góral o zacięciu literackim, którego znajomość języka gaelickiego, wykształcenie i sympatia do ludowej poezji wyróżniały na tle pokolenia. Za namową zainteresowanych folklorem akademików Macpherson zajął się przekładem pieśni ludowych; otrzymawszy stosowne środki finansowe wyruszył ponadto na wyprawę po górach i wyspach zamieszkiwanych przez Szkotów. *Pieśni Osjana* przyniosły mu pokaźne zyski i światową sławę.

Kontrowersje wokół autentyczności *Pieśni* i kwestii ich autorstwa pierwotnie były silnie uwikłane w narodowy dyskurs szkocki. Angielskich oponentów traktowano jako wyrazicieli „ciasnego patriotyzmu antyszkockiego”. Rodak autora, William Shaw, który przez pół roku poszukiwał wśród górali oryginalnych ballad, mogących być wzorcem dla *Pieśni Osjana* (nigdy ich nie znalazł), zasłużył sobie od razu na miano „zdrajcy”<sup>254</sup>. Siła przyciągania rzekomych poematów epickich, mających wywodzić się wprost z dawnych celtyckich ballad, okazała się jednak trudna do przezwyciężenia, nawet w samej Anglii. Tylko do końca XVIII wieku

---

<sup>253</sup> G. Cocchiara, *Dzieje folklorystyki w Europie*, Przeł. W. Jekiel, wstęp J. Krzyżanowski, Warszawa 1971, s. 164.

<sup>254</sup> J. Strzetelski, Wstęp, w: J. Macpherson, *Pieśni Osjana*, przeł. S. Goszczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. XVII–XXIV.

ukazało się tam ponad dwadzieścia wydań *Pieśni Osjana* oraz prawie pół setki literackich nawiązań; do roku 1900 liczba kolejnych wydań wzrosła do osiemdziesięciu<sup>255</sup>. Osjanizm stał się inspiracją i konwencją dla poetów, którzy zbudowali paradygmat romantyczny, takich jak Samuel Taylor Coleridge, Robert Southey i lord Byron. Poezja osjaniczna zdobyła ogromną popularność w całej Europie.

Dzieło sygnowane przez Macphersona nie ograniczyło jednak swojego wpływu do świata literackiego. Do *Pieśni Osjana* odwoływał się najwybitniejszy angielski historyk epoki Edward Gibbon: w sławnym dziele *Zmierzch cesarstwa rzymskiego* zbudował na podstawie ich lektury obraz moralności Celtów. Najistotniejszy był jednak wpływ na zainteresowanie poezją ludową. Na terenie Anglii kolekcjonowano ją już od początku XVII wieku, jednak dopiero publikacja ballad celtyckiego barda sprawiła, że ustna twórczość ludowa „nie jest już ciekawostką, choćby i atrakcyjną, lecz zaczyna stawać się ważnym problemem poezji i kultury”<sup>256</sup>. Anglię opanovała balladomania, a jej głośną zapowiedzią był trzypięciotomowy zbiór ballad *Reliques of Ancient English Poetry*, opracowany przez Thomasa Percy’ego w 1765 roku, promujący nowych ludowych bohaterów: Chevy Chase’a oraz Robin Hooda.

Ostatecznie osjanizm zainicjował i promował wieloaspektowe zainteresowanie folklorem. Z punktu widzenia antropologii istotny jest fakt, że najbardziej znaczące prace z okresu jej kształtowania się w Anglii w dużym stopniu poświęcone były tym zagadnieniom. W 1871 roku Edward Burnett Tylor postanowił na nowo ująć relacje między etnologią a folklorystyką. W *Cywilizacji pierwotnej* przekonywał, że antropologia jako historia naturalna człowieka winna w takim samym stopniu zajmować się ludami pierwotnymi, co warstwami ludowymi narodów cywilizowanych. W obrębie owej generalnej antropologii muszą jednak istnieć specjalizacje: nauka o folklorze to historia kultury, etnologia z kolei to dziedzina zajmująca się kulturą współczesną. Ich wzajemny związek ma charakter dopełniających się perspektyw, których kluczowym walorem była perspektywa porównawcza. Mnóstwo odniesień do folkloru i rozważań dotyczących jego genezy znajduje się w *Złotej Gałęzi* Jamesa George’a Frazera. O relacjach między etnologią a folklorystyką świadczy także dobitnie działalność The Folklore Society. Powstało w Anglii w 1878 roku i było pierwszym na świecie towarzystwem naukowym, które za swój cel uznało rozwijanie studiów nad kulturą ludową, w tym nad tradycyjnymi pieśniami, muzyką, tańcami, twórczością ustną, rękodziełem, sztuką, obyczajami i wierzeniami<sup>257</sup>. Już od początku organem towarzystwa było czasopismo „The Folk-Lore Record”, później przemianowane na „Folklore”. Jednym z inicjatorów powołania The

<sup>255</sup> Tamże, s. XL.

<sup>256</sup> G. Cocchiara, dz. cyt., s. 158.

<sup>257</sup> „Folklore Society”, w: *A Dictionary of English Folklore*, eds. J. Simpson, S. Roud, Oxford 2000, s. 122–126.

Folklore Society był William Thoms, który w 1847 roku wprowadził termin „folk-lore” do obiegu naukowego. Inną ważną postacią był George Laurence Gomme, autor pracy *Ethnology in Folklore* i zwolennik postrzegania folkloru jako „przeszłości terażniejszości”. W bardzo licznej grupie badaczy związanych z towarzystwem znajdowali się ponadto wspomniani Tylor i Frazer, a także Andrew Lang (z jednej strony autor *Making of Religion*, z drugiej klasyki bajek „*Coloured*” *Fairy Books*) i Edwin Sidney Hartland, badacz zajmujący się folklorem epoki klasycznej (trzytomowy *The Legend of Perseus: A Study of Tradition in Story, Custom and Belief*).

W ciągu pierwszych trzydziestu lat działalności The Folklore Society stało się znaczącym forum dla intelektualnych debat, których zasięg wykraczał poza cele statutowe. Rozważano między innymi kwestie pochodzenia systemów mitologicznych, relacje między folklorem a umysłem, problematykę dyfuzji tradycji czy podobieństwa między życiem człowieka pierwotnego a „współczesnym dzikiem”. Początkiem regresu towarzystwa stała się I wojna światowa, podczas której wielu jego członków zginęło lub zrezygnowało z angażowania się w jego prace. Działalność naukowa The Folklore Society stanęła ponadto w obliczu wielu nowych determinujących ją okoliczności.

Kluczowa z owych okoliczności wiązała się ze statusem nauki badającej kulturę w państwie silnie zaangażowanym w politykę kolonialną – co definiowało ją inaczej niż w krajach spoza kręgu hegemonicznego. W pierwszym przypadku – przykładem jest Wielka Brytania (a także Francja i Holandia) – „antropologia obszarów zamorskich” (*overseas anthropology*) stała się nurtem dominującym; w krajach nieposiadających kolonii bądź mających ich niewiele ważniejsze stały się natomiast badania kultur narodowych lub regionalnych w kontekście europejskim. Z tym wiązał się także różnorodny poziom rozwoju teorii antropologicznych: można ogólnie przyjąć, że była ona bardziej zaawansowana dzięki badaniom zamorskim niż dzięki studiom społeczeństw europejskich (często pozostających pod wpływem niemieckiego, a później angielskiego dyfuzjonizmu). W ramach tych pierwszych ceniono innowacyjność stosowanych technik i narzędzi badań oraz interpretacji, w tych drugich z kolei skupiono się na gromadzeniu wiedzy w formie (czasem gigantycznych) archiwów. „Antropologia obszarów zamorskich” miała zatem charakter raczej nomotetyczny, podczas gdy w badaniach europejskich liczyła się kumulatywność zbieranych danych. Miało to swoje praktyczne konsekwencje: pierwsza grupa badaczy używała głównie języków angielskiego i francuskiego, najważniejszym językiem dla grupy drugiej stał się niemiecki. „Trzeba jednak podkreślić, że różnice w instytucjonalnej wadze nigdy nie powstrzymały trwania i rozwoju żadnego z tych *dwóch* dyscyplinarnych nurtów, nawet w tych krajach, gdzie jeden lub drugi z nich zwyciężył”<sup>258</sup>.

---

<sup>258</sup> T.K. Schippers, dz. cyt., s. 236.

Thomas K. Schippers twierdzi, że historia antropologii w Wielkiej Brytanii jest dobrą ilustracją zasygnalizowanych wyżej kwestii. Początek XX wieku był tam bowiem areną dwóch osobnych przedsięwzięć: zaangażowania w intensywne badania terenów „egzotycznych” czy kolonialnych, skutkujące formatowaniem fundamentów dla antropologii społecznej oraz badaniem i kolekcjonowaniem – inspirowanym przez dokonania Skandynawów, Francuzów i Niemców – na terenie samej Wielkiej Brytanii, których rezultatem były na przykład publikacje w rodzaju *British Calendar Customs* (w latach 1936–1946). Nie bez powodu przyjmuje się także, że przełomem w rozwoju antropologii społecznej na gruncie brytyjskim był rok 1922: doszło wtedy do „ustanowienia niewątpliwie nowego kierunku”, jak ujmował to Adam Kuper<sup>259</sup>, czy wręcz „do radykalnej zmiany paradygmatu”, jak chciał Fredrik Barth<sup>260</sup>.

To, co okazało się przełomem dla *overseas anthropology*, nie od razu jednak przyniosło porównywalny skutek dla badań własnego kontekstu kulturowego. W podręczniku *Social Anthropology* z 1951 roku, w rozdziale „Modern Anthropological Studies”, Edward Evan Evans-Pritchard podaje ich interesujące egzemplifikacje. Pierwszym przywołanym przykładem są *Argonauci Zachodniego Pacyfiku* Bronisława Malinowskiego, „klasyka etnografii deskryptywnej”<sup>261</sup>; drugim *Dojrzewanie na Samoa* Margaret Mead, „abstrakcja (...) zajmująca się tylko częścią życia społecznego, rozpatrywanego z partykularnej i ograniczonej perspektywy przyjętych celów”<sup>262</sup>; kolejnym, bodaj najbardziej pozytywnie ocenianym, są własne książki Evans-Pritcharda: *Czary, wyrocznie i magia u Azande* oraz *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, przedstawione jako zaawansowane rodzaje abstrakcji. „Aby pokazać, że badamy także społeczeństwa cywilizowane, przywołam ostatni przykład terenowej monografii antropologicznej (...) to wspinały przykład analizy strukturalnej, w której autor przedstawia jasne i zwarte konkluzje zbudowane w oparciu o badania przeprowadzone w hrabstwie Clare”<sup>263</sup>.

Wspomniane hrabstwo leży w zachodniej części Irlandii, a swoje badania prowadzili tam Conrad M. Arensberg oraz Solon T. Kimball (ich nazwiska zostały już przywołane w rozdziale poświęconym *anthropology at home* w Stanach Zjed-

---

<sup>259</sup> A. Kuper, dz. cyt., s. 6.

<sup>260</sup> F. Barth, *Wielka Brytania i kraje Commonwealthu*, przeł. J. Tegnerowicz, w: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, Kraków 2007, s. 34.

<sup>261</sup> E.E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, London 1951, s. 93.

<sup>262</sup> Tamże, s. 96. W tym samym akapicie pojawiają się słowa, które po kilku dekadach stały się przedmiotem gorącej krytyki ze strony przedstawicielek antropologii zorientowanej feministycznie: *Dojrzewanie na Samoa* to „książka ze skłonnością do malowniczości, co nazywam szeleszczącym-wiatrem-w-liściach-palm rodzajem antropologicznego pisarstwa, dla którego Malinowski ustanowił wzorzec” (Tamże).

<sup>263</sup> Tamże, s. 105.

noczonych przy okazji omawiania specjalnego numeru „American Anthropologist” z 1955 roku). Obaj badacze zdobyli wykształcenie w Harvardzie, a w latach 1932–1934 jako doktoranci przeprowadzili badania terenowe wiejskich obszarów Irlandii. Działali w ramach programu „Harvard Irish Survey”, który obejmował studia z zakresu archeologii, antropologii fizycznej oraz antropologii społecznej. Pierwszym efektem ich pracy stała się publikacja monografii *The Irish Countryman*<sup>264</sup>, oparta na podsumowujących badania terenowe wykładach Arensberga.

Jak deklarował, jego monografia była analizą kultury rozumianej w kategoriach stylu życia. Teren jego badań stanowiły wiejskie obszary z małymi, kilkuhektarowymi gospodarstwami, do których zaczęły docierać nowinki w postaci radia i samochodów. Autor skupił się na kilku wymiarach lokalnej kultury, wśród których najistotniejsze okazały się relacje miasto–wieś oraz instytucja małżeństwa – oba związane z więziami krewniczymi. Większość wieśniaków była zadłużona u swoich mieszkających w mieście krewnych (zwłaszcza gdy byli oni sklepikarzami) i to chroniczne zadłużenie stało się częścią ich relacji; długi dziedziczono z pokolenia na pokolenie. Nieporozumienia osobiste zwyczajowo przekładały się na wstrzymanie spłaty zobowiązania. Dług, podobnie jak wiano, był miernikiem statusu, a także znakiem zdolności i gotowości do partycypowania w sieci społecznej, przypisującej jednostce i rodzinie określone miejsce w hierarchii. Arensberg widział w finansowych zobowiązaniach mechanizm utrzymywania porządku społecznego, dlatego nie redukował ich znaczenia tylko do wymiaru ekonomicznego czy prawnego. Jego zdaniem, konieczne było lokowanie go w kontekście systemu pokrewieństwa oraz norm moralnych.

Instytucja małżeństwa uwyrażniała inne cechy życia irlandzkiej prowincji. Liczne rodziny żyjące w małych gospodarstwach zwykle decydowały się na wydanie jednego syna i jednej córki. Wiek kobiet i mężczyzn zawierających związek małżeński był relatywnie wysoki, co też wynikało z uwarunkowań ekonomicznych. Bardzo ważna była ponadto wartość wnoszonego przez pannę młodą posagu; również z tego powodu, że jego część trafiała do bezzennych braci pana młodego, którzy zmuszani byli do emigracji do miast. Analizując wieloaspektowo warunki życia irlandzkiej wsi, Arensbergowi udało się uchwycić to ich spektrum, które stworzyło bazę do masowej migracji, której celem stały się także Stany Zjednoczone.

Bardziej szczegółowy raport z badań, Arensberg – wraz z Kimballem – opublikowali w 1940 roku. *Family and Community in Ireland*<sup>265</sup> ogniskował się wokół kwestii pokrewieństwa, przy okazji których wskazywano na inspiracje dokonania Malinowskiego i Radcliffe-Browna. Autorzy wyraźnie jednak faworyzowali rodziny „kompletne”, rzadziej opisując gospodarstwa prowadzone

---

<sup>264</sup> C.M. Arensberg, *The Irish Countryman: An Anthropological Study*, London 1937.

<sup>265</sup> C.M. Arensberg, S.T. Kimball, *Family and Community in Ireland*, Harvard 1940.

samotnie przez wdowy, wdowców, kawalerów czy samotne kobiety. Arensberg i Kimball pragnęli przedstawić obserwowane życie „w najdrobniejszych szczegółach” i w dużej mierze ten cel osiągnęli. Codzienne, rutynowe życie mężczyzn i kobiet w wymiarze zarówno sezonowym, jak i rocznym, skupione wokół „jedności ziemi i domu”, różne formy pracy oraz międzyrodzinnej kooperacji zwanej Comhair zostały przez nich opisane z naciskiem na etnograficzny detal. W tym tomie emigracja ze wsi została już uznana za „tradycyjny ruch” i potraktowana jako element lokalnej kultury.

Jakkolwiek autorzy obu monografii byli antropologami amerykańskimi, to w opisie kształtowania się nurtu *at home* w Wielkiej Brytanii nie mogło ich zabraknąć. Po pierwsze dlatego, że *The Irish Countryman* stała się etnograficzną klasyką, monografią wielokrotnie wznawianą, włączaną do akademickich podręczników i sylabusów zajęć. Po drugie z tego powodu, że również wydanie *Family and Community in Ireland* nie stało się jednorazowym wydarzeniem: w 1968 roku ukazała się poprawiona i rozszerzona (o sześć rozdziałów dotyczących życia w miasteczku Ennis) jej wersja. „Przez ponad trzydzieści lat te przemyślane i wspaniałe napisane przez uważnych obserwatorów książki były najczęściej wykorzystywanymi pracami dotyczącymi kultury irlandzkiej. Obecnie są one dostępne w niedrogich, popularnych wydaniach”, zauważał recenzent „*American Anthropologist*” w 1970 roku<sup>266</sup>. Nie ulega wątpliwości, że zarówno samo przedsięwzięcie badawcze, jak i jego efekty w postaci wpływowych monografii miały swoje dyscyplinarne znaczenie. Należy dodać, że monografia Arensberga powstała w duchu prac prowadzonych w latach 30. XX wieku na Harvardzie, kojarzonych przede wszystkim z Yankee City (o czym była mowa w rozdziale poświęconym Stanom Zjednoczonym). Badania w Irlandii stały się ważnym przyczynkiem do ukształtowania się teorii interakcjonistycznej, skupionej na analizie małych grup, a monografia *The Irish Countryman* była jej pionierskim przykładem w Europie<sup>267</sup>.

Można przyjąć, że irlandzkie badania Arensberga i Kimballa stały się czymś na kształt intelektualnego wyzwania dla antropologów brytyjskich. Odpowiedź na to wyzwanie dobrze ilustruje opinia Harolda Orlansa:

Wielu znanych antropologów wypowiada się na temat własnego społeczeństwa, ale nieliczni je badają. Tradycyjne amerykańskie i angielskie instytuty antropologii nie akceptują rozpraw poświęconych amerykańskiemu bądź angielskiemu społeczeństwu. Czy było lub jest to szkodliwe? W tych wtargnięciach w swojskość teoria antropologiczna ma tendencję do stawania się albo silną, albo zbyt słabą, a to, co

---

<sup>266</sup> A. McClung Lee, *Rewiew of The Irish Countryman: An Anthropological Study by C.M. Arensberg and Family and Community in Ireland by C.M. Arensberg and S.T. Kimball*, „*American Anthropologist*” 1970, vol. 72, no. 1, s. 130.

<sup>267</sup> S. Silverman, dz. cyt., s. 326–327.

w rezultacie powstaje, można postrzeżyć za ledwie jako socjologię bez przypisów. W tym kontekście jest rzeczą interesującą zobaczyć, w jaki sposób Raymond Firth – który jest nie tylko jednym z najbardziej uznanych, ale także jednym z bardziej racjonalnych żyjących antropologów – radzi sobie ze wspomnianymi niebezpieczeństwami<sup>268</sup>.

Firth – pochodzący z Nowej Zelandii badacz kultury maoryskiej, malajskiej i Tikopia, sukcesor stanowiska profesora antropologii społecznej w London School of Economics po Malinowskim – w 1947 roku radykalnie zmienił pole swoich badań. Nie kierował się bowiem ku odległej Oceanii, ale ku najbliższemu Londynowi. W 1956 roku ukazał się owoc tego zwrotu, praca *Two Studies in Kinship in London*<sup>269</sup>. Tom składa się z dwóch części. Część pierwsza, „Kinship in South Borough” (napisana z Judith Djamour), została oparta na badaniach terenowych. Kilkunastu studentów z London School of Economics w latach 1947–1949 przeprowadziło wywiady z 75 osobami reprezentującymi 25 robotniczych gospodarstw domowych. Osoby te mieszkały w blokach położonych w południowej części Londynu. South Borough wyróżniało się silnym poczuciem odrębności, do tego stopnia, że o ludziach mieszkających na północnym brzegu Tamizy mówiono „oni”, „za wodą”. Przedmieście to od co najmniej XVIII wieku związane było z rzeką, co przekładało się też na wykonywane zawody (garbarstwo, sortownie wełny, fabryczki kleju). W czasie badań dominowało zatrudnienie w wielkich fabrykach. Wybrany blok zamieszkiwało prawie 700 osób; co zaskakiwało, w świetle sugerowanej wcześniej odrębności, jego lokatorzy utrzymywali słabe relacje sąsiedzkie. Za zamkniętymi drzwiami poszczególnych mieszkań liczyła się przede wszystkim rodzina podstawowa. Tylko w pięciu procentach mieszkań żyli krewni nienależący do rodziny podstawowej! Uderzającą cechą był ponadto wysoki odsetek samotnie mieszkających kobiet. Wiązało się to z przekonaniem, że prowadzenie gospodarstwa domowego jest zajęciem raczej żeńskim, mężczyzna natomiast potrzebuje w tym celu pomocy kobiety, krewnej bądź gospodyni. Część druga tomu, „Kinship Organization of Italianates in London”, bazowała na materiale zebrany przez jej współautora Philippe’a Garigue’a. Przez kilka miesięcy roku 1954 pracował on z 50 osobami z 25 gospodarstw rodzinnych o włoskich korzeniach, żyjących w rozproszeniu na terenie Londynu.

Wnioski miały charakter porównawczy: w rodzinach pochodzenia włoskiego widoczny był wielki zasięg i sformalizowany charakter zobowiązań wynikających z pokrewieństwa oraz dominująca rola ojca. W rodzinach angielskich

---

<sup>268</sup> H. Orlans, Review *Two Studies in Kinship in London*, R. Firth (ed.), „American Anthropologist” 1958, vol. 60, no 5, s. 961.

<sup>269</sup> *Two Studies in Kinship in London*, ed. R. Firth, „London School of Economics Monographs on Social Anthropology” no. 15, London 1956.

natomiast zaznaczał się ograniczony zasięgi i niezdyscyplinowany charakter relacji między krewnymi, a także istotność roli matki. Nie ulega wątpliwości, że *Two Studies in Kinship in London* to praca o skromnych ambicjach, ograniczonym przedmiocie i niewielkiej objętości – tylko 93 strony. Firth przeprowadził jednak znaczący symbolicznie i metodologicznie (raczej nie empirycznie) eksperyment: postanowił znaleźć dla antropologów społecznych nowe miejsca badań. Zrealizował tym samym zamiar sugerowany już przez siebie w 1938 roku:

Antropolog społeczny mniej więcej w tym samym czasie, kiedy zaczął wykorzystywać możliwości swojej techniki stosowanej do badania zmian społecznych w bardziej prymitywnych społecznościach, zrozumiał również jej wartość dla studiów nad bardziej rozwiniętymi ludami (...). Ośmieleni sukcesami niektórzy antropologowie (...) prowadzili badania stosunków pracy i towarzyskich między robotnikami fabryk, stratyfikacji klasowej i pozycji społecznej, a nawet modelami życia kulturalnego Hollywood. Nowoczesny antropolog społeczny może faktycznie znaleźć pole do badań niemal w każdym systemie społecznym<sup>270</sup>.

W rok po opublikowaniu studium Firtha na brytyjskim rynku książki naukowej pojawiły się kolejna istotna praca z zakresu *anthropology at home*. Jej autorem był Ronald Frankenberg, należący do kręgu tzw. szkoły manchesterkiej, powstałej na bazie założonego w 1946 roku Instytutu Antropologii Społecznej w Manchesterze. W jej ramach z powodzeniem rozwijano teorię konfliktu, analizę sieci, a także „rozszerzoną metodę przypadków”. Pierwszym szefem Instytutu był Max Gluckman, pełniący także funkcję promotora rozprawy doktorskiej Frankenberga. Podkreślany przez komentatorów silny wpływ osobowości Gluckmana na całą grupę – jego skutkiem było choćby zbiorowe kibicowanie drużynie piłkarskiej Manchester United<sup>271</sup> – spowodował, że na swoje pierwsze badania terenowe Frankenberg pojechał na Karaiby. Nie udało mu się jednak nawet rozpocząć badań pod nazwą „Brak zatrudnienia i struktura rodziny”, gdyż został niemal natychmiast deportowany. W wywiadzie z 1983 roku wyjaśniał, że po obronie magisterium, dzięki Nuffield Foundation, trafił na Barbados, gdzie wyszły na jaw jego rzekome związki z Partią Socjalistyczną (w rzeczywistości jej działaczem był jego promotor, Gluckman)<sup>272</sup>. Ówczesne władze uczelni podjęły wtedy decyzję, że jakiegokolwiek dalsze badania nie mogą być prowadzone w odległości większej niż jeden dzień podróży od Manchesteru<sup>273</sup>. W tej sytuacji wybór padł na Glynceiriog, wieś w Walii. Frankenberg musiał nie

---

<sup>270</sup> R. Firth, *Społeczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*, przeł. J. Dunin, Z. Szyfelbejn-Sokolewicz, Warszawa 1965, s. 224–225.

<sup>271</sup> F. Barth, *Wielka Brytania i kraje Commonwealthu...*, s. 51.

<sup>272</sup> *Interview of Ronald Frankenberg. Interviewed by Alan Macfarlane 5th July 1983*, <http://www.alanmacfarlane.com/ancestors/frankenberg.htm> (data dostępu: 2.12.2015).

<sup>273</sup> R. Frankenberg, *Village on the Border. A Social Study of Religion, Politics and Football in a North Wales Community* 2<sup>nd</sup> ed., Boulder 1989, s. 171.

tylko opanować, jak w klasycznych badaniach zamorskich, obcy język, w tym wypadku walijski, ale natrafił również na obszar z wysokim poziomem bezrobocia, co z kolei korespondowało z pierwotną tematyką jego rozprawy doktorskiej. Administracja uczelniana była zadowolona z takiego obrotu sprawy, młody badacz musiał teraz tylko poradzić sobie z zupełnie nową lokalizacją. Paradoks jego położenia polegał na tym, że literatura dotycząca kultur karaibskich była o wiele bogatsza niż zbiór antropologicznych studiów poświęconych brytyjskiej, a w szczególności, walijskiej wsi. Właściwie jedynym punktem odniesienia były, omawiane przeze mnie wcześniej, prace Arensberga i Kimballa. W wyniku tego osobliwego zbiegu okoliczności powstała monografia uważana za „pierwsze nowoczesne studium [społeczności wiejskiej – przyp. W.K.], napisane w całości w ramach brytyjskiej tradycji antropologii społecznej”<sup>274</sup>.

Badania terenowe Frankenberga rozpoczęły się w 1953 roku i trwały prawie dwanaście miesięcy. Ich efektem była praca *Village on the Border*, przedstawiająca obraz walijskiej wsi Glynceiriog, pseudonimowanej jako „Pentredywaith” (czyli „wieś bez pracy”)<sup>275</sup>. Należy zaznaczyć, że „wiejskość” była tutaj kategorią umowną, wybrana na miejsce badań wieś była bowiem dawnym centrum wydobywania węgla i tylko w minimalnym stopniu jej mieszkańcy zajmowali się pracami rolniczymi; dodatkowo Frankenberg prawie całkowicie pominął kontekst rolniczy i kulturę materialną. W centrum jego zainteresowań znajdowała się społeczna, a także polityczna organizacja lokalnej społeczności oraz zmiana społeczna i w tak zarysowanym kontekście należy odczytywać *Village on the Border*. To wyraźnie odróżnia ją od wspomnianych prac Arensberga i Kimballa, mających charakter głównie „etnografii ratowniczej”.

Wnioski sugerowane przez Frankenberga były interesujące: z jednej strony, mieszkańcy Pentredywaith tworzyli społeczność, w której duże znaczenie odgrywały lokalne organizacje (drużyna piłkarska, chór, zespół muzyczny czy klub organizujący corocznie obchody karnawału); z drugiej natomiast ukazano ich wspólnotę jako integralny element całego brytyjskiego społeczeństwa, doświadczanego wówczas przez deindustrializację, kłopoty z zatrudnieniem, zmieniającą się rolę kobiet. Próba przekroczenia opozycji lokalne–narodowe, poprzez umieszczenie jej w polu konfliktu i organizacji społecznej, wydaje się w tej pracy kluczowa. „Konflikty są przenoszone z jednej formy rekreacji i rozrywki na inną, na przykład z futbolu na karnawał (...) nowe konflikty, powstające na bazie futbolu czy karnawału wpływały następnie na codzienne życie

---

<sup>274</sup> D.G. Symes, *Rural Community in Great Britain*, w: *Rural Community Studies in Europe: Trends, Selected and Annotated Bibliographies, Analyses*, eds. J.-L. Durand-Drouhin, L.-M. Szwengrub, I. Mihailescu, vol. 1, Oxford 1981, s. 20.

<sup>275</sup> R. Frankenberg, *Village on the Border: A Social Study of Religion, Politics and Football in a North Wales Community*, London 1957.

i budowały kolejne konflikty we wsi<sup>276</sup>, zauważał autor. Jednocześnie kontekstualizował lokalną logikę konfliktu w szerszych ramach, stwierdzając, że „z perspektywy geograficznej, ekonomicznej i historycznej wieś jest częścią większej całości”<sup>277</sup>. Należy także podkreślić, że Frankenberg świadomie dystansował się wobec wizji harmonijnej, lokalnej społeczności, która „żyje, modli, się, bawi i pracuje wspólnie”. Podkreślał znaczenie wewnętrznych podziałów, takich jak Walijczycy/Anglicy albo kobiety/mężczyźni. Inspirując się badaniami Gluckmana i Evans-Pritcharda, traktował społeczne podziały i konflikty jako konstytutywne dla trwania lokalnej społeczności.

Publikacja *Village on the Border* w 1957 roku wywołała wiele komentarzy prasowych. Stało się tak nie tylko dlatego, że praca napisana była przystępnym językiem i w sposób zaangażowany; powodem było również to, że potraktowano ją jako ważny głos w debacie dotyczącej „natury brytyjskiego społeczeństwa”<sup>278</sup>. Dla oglądu rozwoju *anthropology at home* w Wielkiej Brytanii istotne są słowa Gluckmana z przedmowy do tej książki:

Ci socjologowie i antropologowie, którzy – jak dr Frankenberg – prowadzą swoje badania w domu, są ofiarami oczywistej nierównowagi względem swoich kolegów, pracujących w Afryce czy Oceanii (...). Muszą mierzyć się z faktami, które doskonale znają ich współziomkowie, a formułowane przez nich wnioski mogą jawić się jako wyświechtane. Obecnie podejmowane badania w Wielkiej Brytanii nie wspierają naszych oczekiwań dotyczących wiedzy na temat tego, co dzieje się w naszym kraju. Studium Frankenberga takiej wiedzy dostarcza<sup>279</sup>.

Szeroki rezonans społeczny, a także pozytywny odbiór w środowisku akademickim skłoniły Frankenberga do kontynuowania prac w ramach lokalnego kontekstu kulturowego. Swoje badania i hipotezy rozwinął oraz uogólnił w kolejnej pracy, *Communities in Britain*, z 1966 roku<sup>280</sup>. Jak zaznaczył we wstępie sam autor, była to książka o Wielkiej Brytanii: kraju, którego cztery piąte populacji żyje w miastach ponad pięćdziesiątysięcznych, a połowa z tej liczby w sześciu ogromnych konurbacjach. Jego zajmuje jednak pozostała jedna piąta populacji. Pierwszym powodem tego zainteresowania był dyskurs części polityków, którzy kojarzyli brytyjskość z powrotem na wieś i do wiejskiego życia, a przynajmniej spędzaniem tam weekendów. Drugi powód wiązał się z tym, że po roku 1945, jak twierdził Frankenberg, powstało w jego kraju wiele analiz społeczności lokalnych, ale niemal wszystkie poświęcone były ich wielkomię-

---

<sup>276</sup> Tamże, s. 154.

<sup>277</sup> Tamże, s. 7.

<sup>278</sup> S. MacDonald, J. Edwards, M. Savage, *Introduction*, „The Sociological Review” 2005, s. 588.

<sup>279</sup> M. Gluckman, *Introduction*, w: R. Frankenberg, *Village on the Border...*, 1957, s. vii.

<sup>280</sup> R. Frankenberg, *Communities in Britain: Social Life in Town and Country*, Harmondsworth 1966.

skim wariantom. „Po trzecie, wierzę, że tego rodzaju badania społeczności mogą być bardzo cennym źródłem wiedzy o naszym społeczeństwie w ogóle”<sup>281</sup>.

*Communities in Britain* rozpoczyna się od podsumowania istniejących studiów nad społeczeństwami wiejskimi na terenie Wielkiej Brytanii. Frankenberg nawiązuje do badań Arensberga i Kimballa, a także swoich własnych w Pentre-diwaith. Jego opis przechodzi następnie od „prawdziwie wiejskich” („truly rural”) społeczności Irlandii, Walii i Anglii do „miasta będącego wsią” (Ashton), małych miast (Glossop i Banbury), a wreszcie konurbacji londyńskiej (Bethnal Green). Ta część książki kończy się opisem codziennego, prywatnego życia wielkich osiedli mieszkaniowych (Watling w Londynie, Liverpool, Sheffield). Autor najczęściej bazuje tutaj na badaniach innych, zwykle socjologów, referując ich wyniki i opatrując własnym komentarzem.

Tak złożona i wielowątkowa materia, jaką zajął się Frankenberg, wymagała oczywiście ograniczenia. Badacz jasno wskazał najbardziej interesujące go zagadnienia: to role społeczne, kategorie i grupy oraz sieci społeczne. Te składowe życia społecznego umieścił potem w kontekście konfliktu (wpływ Gluckmana) oraz zmiany społecznej (kłopot z jej opisem miała cała brytyjska antropologia<sup>282</sup>).

Swoje zasadnicze stanowisko określił jako „morfologiczne kontinuum” charakteryzujące różnice między typami, skalami i miejscami – zarówno w środowiskach wiejskich, jak i zurbanizowanych. Każdy poziom tego kontinuum jest bardziej skomplikowany od poprzedniego i każdy z nich wyróżnia się bardziej zdywersyfikowaną ekonomią czy technologią. Opisując społeczności wiejskie, podkreślił ich „społeczny redukcjonizm”, w ramach którego wszyscy powiązani są ze sobą licznymi zależnościami i więzami. Społeczności miejskie natomiast wyróżnia, jego zdaniem, „złożoność”, będąca konsekwencją faktu, że ich członkowie stykają się codziennie z wieloma różnymi indywidualnościami i wyspecjalizowanymi rolami. Poziom oraz zakres owych różnic zależy ponadto od rodzaju codziennych kontaktów między ludźmi: jeśli coraz mniej jest relacji bezpośrednich, różnice narastają.

Rekapitułując, Frankenberg zestawiał ze sobą dychotomiczne cechy owego kontinuum, różnicując model wiejski i miejski, który określał także jako „mniej wiejski” („less rural”). Ciąg sugerowanych przez niego opozycji obejmował między innymi, takie cechy jak: wiejskie/miejskie; społeczność/stowarzyszenie; ekonomia jednolita/ekonomia zróżnicowana; niski poziom podziału pracy/wysoki poziom zróżnicowania i specjalizacji; przypisany status społeczny/zdobywany

---

<sup>281</sup> Tenże, *Communities in Britain: Social Life in Town and Country*, 3<sup>th</sup> ed., Harmondsworth 1969, s. 11.

<sup>282</sup> „Środowisko brytyjskich antropologów dręczył trwały niepokój wynikający z bezradności teorii antropologicznej wobec zagadnień zmiany społecznej” (F. Barth, *Wielka Brytania i kraje Commonwealthu...*, s. 52).

status społeczny; edukacja zależna od statusu/status zależny od edukacji; gęsta sieć relacji społecznych/rzadka sieć relacji społecznych; lokalność/kosmopolityzm; konflikt i bunt/rozłam i rewolucja; integracja/alienacja i wyobcowanie; akceptacja norm i konfliktów w ramach konsensusu/brak norm, alienacja i anomia<sup>283</sup>.

*Communities in Britain* opublikowała oficyna Penguin Books, popularny wydawca, który oferował książki w umiarkowanie niskich cenach, kierując swoją ofertę dla szerokiego grona czytelników. W kolejnych latach ukazywały się – u tego samego wydawcy – jej wznowienia, co dobitnie świadczy o istotności podjętych przez Frankenberga zagadnień (być może wynikało to także z tego, że badacz ten, jak się czasami ocenia, „był najważniejszym akademikiem w powojennej Wielkiej Brytanii, który w sposób tak oryginalny korzystał z dorobku zarówno antropologii, jak i socjologii”<sup>284</sup>).

W kolejnych latach Frankenberg kontynuował swoje analizy społeczeństwa z perspektywy konfliktu (*Custom and Conflict in British Society*, 1982), angażował się ponadto w studia z zakresu antropologii przemysłu i antropologii medycznej (*Meddling with Mithology: AIDS and The Social Construction of Knowledge*, 1988), badał też takie instytucje, jak szkoły i więzienia. Przyjęta przez niego postawa badawcza i główne jej cele sprawiły, że obecnie zaliczany jest najczęściej do grona brytyjskich przedstawicieli socjologii, a jego prace – chyba za wyjątkiem omawianych w tym rozdziale – lokuje się w dorobku tej właśnie dyscypliny. Specjalny numer „*The Sociological Review*” z 2002 roku poświęcony był jubileuszowi 25-lecia pracy Frankenberga jako redaktora periodyku; we wstępie do tego numeru niezmiennie określa się go imieniem „Ronnie”<sup>285</sup>.

Można przyjąć, że przypomniane wyżej prace Frankenberga zamykały pewien okres w rozwoju *anthropology at home* w Wielkiej Brytanii. Kolejna dekada, lata 70. XX wieku, przyniosła bowiem wiele zmian w generalnych warunkach uprawiania antropologii. Były to zmiany o charakterze przede wszystkim politycznym, przekładające się ostatecznie na fundamentalne redefinicje dotyczące przedmiotu antropologii, jej ideologicznego zaplecza i bazy organizacyjnej. Konglomerat tych zmian był oczywiście refleksem rozpadu systemu kolonialnego, w wyniku którego tradycyjny „przedmiot” zainteresowania antropologii brytyjskiej – czyli zdominowane, poza-europejskie społeczeństwa – zmieniły swój status. Komentatorów zdumiewało to, że nieomal nikt nie przeczuwał kryzysu:

Association of Social Anthropologists rozkwitało jak nigdy wcześniej; organizowało coroczne konferencje, których wyniki były regularnie publikowane w ładnych to-

---

<sup>283</sup> R. Frankenberg, *Communities in Britain...*, s. 286–292.

<sup>284</sup> S. MacDonald, J. Edwards, M. Savage, dz. cyt., s. 590.

<sup>285</sup> Tamże.

mach z twardą albo miękką okładką. Monografie, artykuły i podręczniki wydawano w zaskakująco wysokich nakładach. Prestiżowe cykle corocznych wykładów z antropologii społecznej prowadzono pod auspicjami British Academy. Antropologia była nauczana w tak wielu uniwersytetach i college'ach, jak nigdy wcześniej; negocjowano nawet wprowadzenie jej do szkół<sup>286</sup>.

Jednym z pierwszych antropologów – jak zauważył Talal Asad – który dostrzegł kolonialne uwikłanie dyscypliny, był Claude Lévi-Strauss; niestety, nic z tego nie wyniknęło.

Większy rezonans wzbudził artykuł *Anthropology and Imperialism* Kathleen Gough, brytyjskiej antropolożki i azjanistki, opublikowany w 1968 roku w lewicowym „Monthly Review”<sup>287</sup>. Badaczka tak wyjaśniała swoje stanowisko:

Antropologia jest dzieckiem zachodniego imperializmu. Ma swoje źródła w humanistycznym Oświeceniu, lecz jako dyscyplina uniwersytecka i nowoczesna nauka zyskała kształt na przełomie XIX i XX wieku. Był to okres, w którym zachodnie narody dokonały ostatniego kroku ku zyskaniu politycznej oraz ekonomicznej kontroli nad całością preindustrialnego i nie-zachodniego świata<sup>288</sup>.

Akceptacja imperialnych ram pracy przychodziła antropologom tym łatwiej, że mieli dzięki temu wyższy status społeczny niż ich informatorzy. Załamanie się systemu kolonialnego przyniosło gwałtowne zmiany w tym układzie zależności, owocujące pytaniem, czy antropologia – podobnie jak kolonializm – nie sięgnęła swego kresu. Gough odrzuca jednak taki scenariusz, wskazując na naglące i etycznie ugruntowane zadanie postkolonialnej antropologii, jakim winno się stać badanie systemu kolonialnego właśnie (sama autorka, twierdząca, że prowadzenie takich badań jest w Stanach Zjednoczonych niemożliwe, w 1967 roku wraz z mężem przeniosła się do Kanady).

Najbardziej znaczącą pracę, dokumentującą kontrowersje na styku antropologia–kolonializm, stał się tom *Anthropology and the Colonial Encounter* pod redakcją Talala Asada z 1973 roku. Pomieszczone w nim artykuły analizowały to, w jaki sposób antropologia – zarówno na poziomie dyskursu, jak i praktyki – została „zainfekowana” przez brytyjski kolonializm.

Asad pisał wprost o potrzebie uświadomienia sobie faktu „zakorzenienia antropologii w asymetrycznym systemie władzy między Zachodem a Trzecim Światem” i „udziału antropologów, czasem niebezpośredniego, w stabilizowaniu struktur władzy reprezentowanych przez system kolonialny”<sup>289</sup>. Zdaniem

---

<sup>286</sup> T. Asad, *British Social Anthropology*, w: *Toward Marxist Anthropology: Problems and Perspectives*, ed. S. Diamond, Hague 1979, s. 370.

<sup>287</sup> K. Gough, *Anthropology and Imperialism*, „Monthly Review” 1968, April.

<sup>288</sup> Tamże, s. 12–13.

<sup>289</sup> T. Asad, Introduction, w: *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. T. Asad, London 1973, s. 17.

Asada, przed falą proklamowania niepodległości w dawnych koloniach, antropologowie byli „apologetami kolonializmu” i „ukrytymi agentami kolonialnej supremacji”<sup>290</sup>. Do szczególnie jaskrawych przykładów tego rodzaju kolaboracji miała należeć działalność Rhodes-Livingstone Institute, założonego w 1938 roku w Północnej Rodezji (obecnie Zambia), przez jednego ze współautorów tomu określonego jako „służebnica” administracji kolonialnej<sup>291</sup>. Przyjęcie tego wstydliwego brzemienia współuczestnictwa w stabilizowaniu systemu kolonialnego nie było oczywiście łatwe, a towarzyszyła mu „wyraźna niechęć części zawodowych antropologów do wzięcia pod uwagę siły struktury, której częścią była także antropologia”<sup>292</sup>. *Overseas anthropology* stała się w tym przypadku głównym oskarżonym i winowajcą.

Warto zauważyć, że krytyka Asada nie była nakierowana tylko na przeszłość. Sugerował on także, iż utrwalona struktura władzy kolonialnej, decydująca o tym, że obiekt tradycyjnych studiów antropologicznych był dostępny i bezpieczny, w związku z załamaniem się systemu kolonialnego, pociąga za sobą konieczność przemyślenia hasła o politycznej neutralności antropologii. Przemyślenie to winno nastąpić obecnie, zwłaszcza w świetle rekonfigurujących się powinności samej dyscypliny:

Naukowa definicja antropologii jako niez zaangażowanego (obiektywnego i uniwersalnego) badania ‘innych kultur’ pomagała w odróżnieniu jej od przedsięwzięć kolonialnych (takich jak handel, misje, administracja itp.); ale jednocześnie uczyniła ją niezdolną do podejmowania i argumentowania na rzecz radykalnie odmiennej przyszłości dla ludów podporządkowanych<sup>293</sup>.

Z tym zagadnieniem ściśle wiąże się również tak zwana „wyobrażona inność” („imagined otherness”)<sup>294</sup>, czyli kompleks wiedzy i poglądów dotyczących

---

<sup>290</sup> Tamże, s. 15.

<sup>291</sup> R. Brown, *Anthropology and colonial rule: Godfrey Wilson and the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia*, w: *Anthropology and the Colonial Encounter...* Zważywszy na fakt, że w rozdziale poświęconym defamiliaryzacji cytowałem krytyczną filipikę Delorii Jr., chciałem w tym miejscu przywołać fragment anonimowego, wierszowanego utworu z 1953 roku, który był komentarzem do działalności antropologów z Rhodes-Livingstone Institute wyrażonym przez członka białej społeczności ówczesnej Rodezji: „Są wśród nas spece od polityki/są znawcy spraw rasowych/Eksperci od migracji, wszy/i związków zawodowych (...) Rodezyjczyku, zmień się w słuch/Dąż do inkulturacji/Do pojednania plemion dwóch/W przyjaznej integracji/Na ruszt idei wstawmy gar/Wasz ryt w nim upichcimy/A tchnąwszy weń wspólnoty żar/czym prędzej go spalimy/Mamy przy sobie ostrą broń/Analiz statystycznych/Dumnie nadstawia mądrą skroń/Nasz oddział heurystyczny/Nie nam tu sądzić, bo nasz znój/To prace naukowe/O wszechświatową wolność bój/I biret na swą głowę” („Con brio Americano, zabobonissimo, Unecissimo”, przeł. D. Kosińska, w: U. Hannerz, *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich...*, s. 191).

<sup>292</sup> T. Asad, *Introduction...*, s. 5.

<sup>293</sup> Tenże, *British Social Anthropology...*, s. 375.

<sup>294</sup> Tenże, *Introduction...*, s. 18.

odmiennych kultur, które antropologia standardowo wytwarzała jako efekt podejmowanych badań terenowych (powinowactwa określenia „wyobrażona inność” z *Orientalizmem* Edwarda Saïda oraz „imagined tradition” Erica Hobsbawma nie są raczej przypadkowe). Ten korpus wiedzy nie był ani neutralny, ani niewinny; wiązanie Asada i ujawnienia kolonialnego uwikłania antropologii w ogóle z mającym wkrótce nastąpić kryzysem reprezentacji w antropologii wydaje się jak najbardziej uzasadnione.

Konsekwencje „kryzysu” wywołanego przez historyczne rewizje były dla antropologii brytyjskiej rozliczne. Po pierwsze, coraz powszechniejsza stała się świadomość konieczności wewnętrznego różnicowania się dyscypliny, a także jej „chłonności” na dorobek innych, czasem dość odległych, nauk. Raz jeszcze oddam głos Asadowi:

Antropolog dzisiaj jest kimś, kto bada zarówno społeczeństwa ‘proste’, jak i ‘złożone’; stosuje obserwację uczestniczącą, techniki statystyczne, bada archiwa i inne źródła pisane; czasem postrzega samego siebie jako intelektualnie bliższego ekonomistom, politologom, psychoanalitykom, językoznawcom, niż innym antropologom<sup>295</sup>.

Inna znacząca konsekwencja to przesunięcie w przedmiocie badań. Okazało się oto, że remedium na kolonialny kompleks antropologii brytyjskiej mogą okazać się badania prowadzone w bardziej neutralnym środowisku, czyli w Europie. Nie chodziło przy tym tylko o zmianę w planie geograficznym, a w domyśle – politycznym. Skierowanie uwagi na kontynent europejski zaczęto bowiem postrzegać jako pozytywny skutek przemyślenia etosu dyscypliny. Wielu badaczy zdało sobie sprawę, że styl jej uprawiania, wyznaczony przez Bronisława Malinowskiego, głęboko nazaczył całą antropologię. Za warunek *sine qua non* poważanych badań standardowo uważano pobyt w terenie, przy czym ów „teren” jednoznacznie kojarzono z kulturami nie-zachodnimi, a „antropologiczne spojrzenie dotyczyło jedynie ‘innego’, zwykle ‘innego’ kolonizowanego”<sup>296</sup>. Z tą normą, legitymizującą przy okazji zwyczajowy profesjonalny *rite de passage*, dodatkowo wiązało się jeszcze łączenie autorstwa („authorship”) z właścicielstwem („ownership”). Na tej zasadzie autor monografii o jakimś ludzie symbolicznie i poznawczo stawał się tego ludu odkrywcą i właścicielem, czego przykładem byli Trobriandczycy Malinowskiego, Tikopia Firtha czy Nuerowie Evans-Pritcharda.

Niebezpieczeństwa wielopoziomowych zawłaszczeń zadawały się możliwe do wyeliminowania właśnie w ramach badań prowadzonych na obszarze państw europejskich. Jeremy Boissevain wskazywał ponadto na ich walory:

---

<sup>295</sup> Tenże, *British Social Anthropology...*, s. 368.

<sup>296</sup> J.S. Jones, *Origins and ancestors: a brief history of ethnography*, w: *Ethnography in Social Science Practice*, eds. J. Scott, S. Watt, London–New York 2010, s. 19.

Istnieje wiele powodów do skupienia się na Europie. Pewne procesy – takie jak formowanie się państw, uprzemysłowienie, urbanizacja, biurokratyzacja, konflikt klasowy i komercjalizacja – dzięki historycznym okolicznościom mogły się w Europie rozwijać dłużej niż gdzie indziej. Dzięki temu Europa może dostarczyć ważnej perspektywy porównawczej<sup>297</sup>.

Co więcej, badanie kultur Europy można było rozpatrywać jako istotny przyczynek do rozpoznania imperializmu. W studiach dotyczących relacji między państwami biednymi a bogatymi skupiano się dotąd niemal wyłącznie na biednych – z pewnością jednak należy uwzględnić również drugi człon tej relacji. Zrozumienie tego, jak polityczne i finansowe interesy Europy są realizowane dzięki użyciu instrumentu rządowego systemu biurokracji oraz badanie funkcjonowania innych, powiązanych z nim instytucji, to klucz do uzyskania całościowego obrazu systemu kolonialnego. Analiza skutków ich funkcjonowania w krajach postkolonialnych to zaledwie jedna strona medalu. Boissevain dostrzegał też nowe, fascynujące wyzwania: „Antropologowie pracujący w Europie stykają się ze społeczeństwami na bardziej zróżnicowanym poziomie rozwoju niż gdziekolwiek indziej na świecie”<sup>298</sup>.

Cytowany badacz uchodzi dzisiaj za jednego z fundatorów etnologii Europy, a także ważnego członka „generacji B’s” w antropologii. Tworzący ją Boissevain, Barth, Bailey, Barnes i Bott kojarzeni są z zastąpieniem w ramach brytyjskiej antropologii paradygmatu strukturalno-funkcjonalnego podejściem transakcyjnym, skupionym na wyborze, sprawczości indywidualnej i grupach nieformalnych<sup>299</sup>. Badania, jakie Boissevain prowadził w latach 1960–1961 na Malcie, były jednymi z kluczowych dla kształtowania się etnologii Europy, jego własnej kariery akademickiej, ale także dla dokonującego się w brytyjskiej antropologii przełomu. Książka *Saints and Fireworks* z 1965 roku jest raportem z prac etnograficznych w dwóch maltańskich wsiach. Na mikropoziomie autor przedstawił realia codziennego życia wiejskiego, na poziomie makro z kolei skupił się na konflikcie społecznym, generowanym przez coroczne obchody fiesty ku czci św. Pawła.

Najważniejszym, zapisanym wydarzeniem we wczesnej historii Malty było rozbicie się statku ze świętym Pawłem o brzegi wyspy około 60 roku n.e. Powszechnie wierzy się, że podczas trzymiesięcznego pobytu na wyspie nawrócił on jej mieszkańców na chrześcijaństwo (...). Maltańczycy są bardzo dumni z apostołskich źródeł swojej religii. Nazywany zwykle ‘Naszym Ojcem’, święty Paweł jest głównym patronem wyspy, a fiesta celebrująca jego lądowanie to narodowe święto<sup>300</sup>.

---

<sup>297</sup> J. Boissevain, Introduction: Towards a social anthropology of Europe, w: *Beyond the Community: Social Process in Europe*, eds. J. Boissevain, J. Friedl, Hague 1975, s. 11.

<sup>298</sup> Tamże, s. 12.

<sup>299</sup> *Transactions: Essays in Honor of Jeremy Boissevain*, ed. J. Verrips, Amsterdam 1994.

<sup>300</sup> J. Boissevain, *Saints and Fireworks. Religion and Politics in Rural Malta*, London 1965, s. 4.

Organizacja lokalnych obchodów narodowego święta angażowała wszystkich członków wiejskich społeczności, ujawniając wewnętrzne konflikty. Główna ich oś przebiegała między zwolennikami supremacji Kościoła i Partii Narodowej a sympatykami Labour Party. Wpływ instytucji Kościoła wydawał się niezaprzeczalny: lokalny ksiądz był autorytetem decydującym choćby o tym, kto będzie podpałał świąteczne fajerwerki. Na te animozje nałożyła się jeszcze kwestia dążeń niepodległościowych. Boissevain wprowadził bowiem metody intensywnej pracy terenowej w duchu Malinowskiego i Firtha do świata europejskiego, czyniąc to w przededniu proklamowania Państwa Maltańskiego (1962 rok). Jego książka mieściła się w nurcie antropologii politycznej, bazowała na podejściu transakcyjnym i była pierwszą antropologiczną pracą poświęconą nie tylko wiejskim społecznościom maltańskim, konfliktowi politycznemu na tej wyspie, ale dotycząca Malty w ogóle. Jednocześnie *Saints and Fireworks* jest kolejnym wariantem badań prowadzonych w paradygmacie kolonialnym. Formalnie, gdy Boissevain prowadził swoje badania, Malta wciąż pozostawała kolonią brytyjską, stacjonowały tam brytyjskie siły zbrojne i działał aparat administracyjny. Jakże wymowny w tym kontekście jest fakt, że środki na badania Boissevain uzyskał dzięki grantowi Colonial Social Science Research Council. Po latach nie miał wątpliwości: „Myślę, że był to jeden z ostatnich kolonialnych grantów w zakresie nauk społecznych”<sup>301</sup>.

Przełom w kształtowaniu się brytyjskiej wersji *anthropology at home* nie byłby zapewne możliwy bez udziału wielu osób, ale jedno nazwisko wydaje się tutaj nie do pominięcia. To Judith Okely, pionierska badaczka, podejmująca tematykę własnej kultury bez ograniczeń narzucanych jej poprzednikom przez kolonializm albo dążenie do uchwycenia swojskiej „egzotyki”, choćby poprzez skupienie się na wiejskim stylu życia. Okely zaangażowała się w badanie własnej kultury z pełną świadomością zmiany paradygmatu oraz statusu samej siebie jako badaczki i informatorki jednocześnie.

Postawa taka widoczna jest to w artykule poświęconym analizie strategii wychowawczych, praktykowanych w brytyjskich prywatnych szkołach z internatem dla dziewcząt<sup>302</sup>.

Dane etnograficzne, na których opiera się ta, dość wstępna, analiza – zaznaczyła autorka – mają w dużej mierze charakter autobiograficzny – sama jestem dla siebie główną informatorką (...). Celowo przeciwstawiam się pojęciu obiektywności w badaniach. Przyjmuję za punkt wyjścia to, co subiektywne: samą siebie<sup>303</sup>.

---

<sup>301</sup> R. van Ginkel, I. Stengs, *An outsider looking in: Jeremy Boissevain*, „Etnofoor” 2006, vol. XIX, no. 1, s. 20.

<sup>302</sup> J. Okely, *Uprzywilejowane, wyćwiczone i ułożone. Szkoły z internatem dla dziewcząt*, przeł. M. Petryk, A. Kościańska, w: *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 2 „Kobiecość, męskość, seksualność”, red. R.E. Hryciuk, A. Kościańska, Warszawa 2007.

<sup>303</sup> Tamże, s. 78.

Należy mieć świadomość, że taka decyzja nie wynikała z wybujałego egotyzmu badaczki; Okely podkreślała, że opisuje to, co – jak sądzi – wydarzyło się podczas jej edukacji w tego typu szkole. Nie może przy tym bazować na źródłach zastanych w postaci pamiętników czy wspomnień, gdyż te właściwie nie istnieją. W przeciwieństwie do licznych relacji mężczyzn, niewiele kobiet osiągnęło status skłaniający je do tworzenia takich dokumentów.

Okely zanalizowała dwa wymiary wspomnianych strategii wychowawczych: separację (od kultury miejskiej, od innych warstw społecznych, od rodziny, domu, płci przeciwnej, a nawet innych oddziałów szkolnych) oraz dyscyplinowanie ciała (poprzez „właściwą postawę”, wymaganie skromności i wycofania). Praktyki dyscyplinujące polegały na konfiskowaniu „złej” korespondencji (na przykład z fanklubu Elvisa Presleya, do którego zapisała się siostra Okely), ograniczaniu możliwości nawiązywania bliskich więzi przyjacielskich, zakazie rozmów na korytarzach, publicznym piętnowaniu „niewłaściwych” zachowań i ich sprawczyń. Dominujący androcentryzm przejawiał się w tym, że poszczególne grupy dziewcząt nazwano imionami męskich bohaterów („szowinistów typu kolonialnego”, takich jak Livingstone czy Rhodes), wszystkie klasy miały za patronów wyłącznie pisarzy (Szekspir, Kingsley), msze celebrowali kapelani, a kazania wygłaszał kaznodzieja.

Okely nie miała wątpliwości, że była częścią „instytucji totalnej” w rozumieniu Ervinga Goffmana, w której padła ofiarą utraty własnej tożsamości. Tylko nadzwyczajnym zbiegiem okoliczności udało się jej po pobycie w szkole z internatem dostać na studia i uniknąć losu zdecydowanej większości innych absolwentek, które skutecznie przygotowano do bycia podległymi i wpajano wiedzę niedającą się zastosować w późniejszym życiu. Albo co gorsza, nawet nie wiedzę, a tylko niepewność. Należy dodać, że w tej nowatorskiej analizie Okely odwołała się do dwóch innowacyjnych kategorii: klasy oraz gender.

„W epoce postkolonialnej, po wstąpieniu Wielkiej Brytanii do European Economic Community i osłabieniu kontaktów handlowych z krajami Commonwealthu, traktowanie jako użytecznych badań prowadzonych poza brytyjskim ‘domem’ jest coraz mniej racjonalne”, zauważała Okely<sup>304</sup>. Energia i uwaga wielu badaczy skierowana została na nowe pola, często związane z polityką bądź ekonomią własnego państwa. Gdy więc finanse na badania w ramach *overseas anthropology* drastycznie się skurczyły, a studia rozwojowe w tzw. krajach Trzeciego Świata wyeliminowano z agendy brytyjskiej Social Science Research Council (można było liczyć jedynie na politycznie zorientowane badania obszarów wiejskich w Polsce), pracę można było znaleźć „tylko po jednej stronie Dover”. Na początku lat 70. XX wieku Okely nie była wyjątkiem i zaangażowała się w prace jednego z centrów badawczych.

---

<sup>304</sup> Taż, *Fieldwork up the M1: policy and political aspects*, w: *Anthropology at Home...*, s. 55.

Wspomniane centrum założone zostało przez labourzystowski rząd dekadę wcześniej i zatrudniało ekonomistów, matematyków, administratorów oraz geografów. Okely była tam jednym antropologiem, a jej zadanie dotyczyło badań społeczności romskiej i analiz polityki rządu brytyjskiego wobec nich. Już na samym początku badaczka postanowiła odejść od pozytywistycznej ilościowej socjologii, dominującej wówczas w tego typu badaniach w Wielkiej Brytanii. Jej ambicją było ponadto zerwanie z utrwalonym trybem takich badań, polegającym na tym, że ktoś inny zbierał dane, ktoś inny je opracowywał, a kolejna osoba pisała raport końcowy. Niestety, jej doświadczenia nie okazały się pomyslnie. Po pierwsze, „badania” sprowadzały się do okazjonalnych wyjazdów do romskich osad, położonych blisko jakiejś metropolii, i kilkugodzinnego pobytu na ich terenie. Po drugie, technika pozyskiwania danych terenowych ograniczała się do prostych pytań ankietowych, które dawały się później wpisać w tabelę statystyczną „RAIN 1984 61”. W ten sposób niemożliwe, przekonuje Okely, było uwzględnienie kontekstu kulturowego, lokalnej ekonomii, romskich przekonań dotyczących nieczystości, organizacji politycznej i pokrewieństwa. Po trzecie, wszystkie sporządzone przez antropolożkę notatki terenowe trafiały do centrali, a ich kopię dostawała tylko na swoją prośbę. Po czwarte, fragmenty raportu końcowego, dotyczące lokalnej polityki wobec Romów, przed jego publikacją wysłano do lokalnych urzędów z prośbą o komentarz (w efekcie nie zawierały żadnej krytyki), do tekstu Okely wklejono zupełnie odmienną interpretację napisaną przez lokalnych przedstawicieli władzy, natomiast żadnych symetrycznych konsultacji nie umożliwiono samym Romom.

W konsekwencji badaczka nie miała wątpliwości, że centralny i nadzorowany przez rząd system badań społeczności romskiej w Wielkiej Brytanii powielał praktyki znane i utrwalone w ramach studiów prowadzonych na rzecz programów rozwojowych w Trzecim Świecie. Powoływała się przy tym na drugoczącą krytykę tych ostatnich, sformułowaną przez Stanleya J. Tambiaha: „Antropologowie byli od gromadzenia informacji, które następnie przetwarzano i dostosowywano do zmiennych takich, jak ‘czynnik kulturowy’ albo ‘psychiczny element poziomu dochodów i konsumpcji’ w makromodelach (...) mieli oni służyć i interpretować na rzecz swoich zachodnich donatorów i patronów”<sup>305</sup>. W konkluzji Okely wyraźnie wskazywała na polityczne, społeczne i poznawcze „ryzyko kontrybucji”, przed jakim staje zarówno *anthropology abroad*, jak i – w raczej zaskakujący sposób – *anthropology at home*.

Jako reakcję na wyżej opisany stan rzeczy można potraktować samodzielne badania nad brytyjskimi Romami, które Okely prowadziła od początku lat 70. XX wieku. Ich efektem stała się opublikowana w 1983 roku (a następnie wielokrotnie wznawiana) praca *The Traveller-Gypsies*, będąca pierwszą mono-

---

<sup>305</sup> Tamże, s. 64 i 66.

grafią poświęconą Romom żyjącym w Wielkiej Brytanii, a napisaną z perspektywy antropologii<sup>306</sup>. Fotografia z okładki – pokazująca „normalną” rodzinę, kobietę przy nowoczesnej kuchence, mężczyznę w garniturze, schludnie ubrane dzieci, telewizor – oraz wyrażone we wstępie podziękowanie dla „Wędrowców – którzy podarowali mi przyjaźń, ochronę, śmiech, mądrość i inne życie”<sup>307</sup>, były jasnymi sygnałami, że autorka chciała zerwać z dominującymi stereotypami na temat Romów. Podkreślając, że ich historia była pasmem egzotykcji, rozproszenia, kontroli, asymilacji i niszczenia, uwypuklała fakt, że życie i kultura Romów funkcjonowały najczęściej jako negatywna opozycja wobec „naszego” życia i kultury. W tej sytuacji Okely zdecydowała się na przyjęcie perspektywy „od wewnątrz i z dołu, aby oddać głos tym, którzy nie są reprezentowani na poziomie społecznym państwa (...). Jako gadźio i pochodzący z zewnątrz antropolog, nie mogłam żądać dla siebie innej pozycji niż rzeczniczka. Mieszkałam i żyłam z Wędrowcami”<sup>308</sup>.

Opierając się na danych pozyskanych dzięki długoterminowej obserwacji uczestniczącej, Okely zanalizowała kilka wymiarów romskiego życia: ekonomię, reguły dotyczące czystości symbolicznej, logikę odróżniania swoich od obcych, system pokrewieństwa oraz pozycję społeczną kobiet i dzieci. W rezultacie badaczka ukazała codzienny świat heterogenicznej grupy Wędrowców, wśród których jednak nie wszyscy byli – w znaczeniu etnicznym albo kulturowym – Romami<sup>309</sup>. Jej pionierska książka stała się zarzewiem poważnych debat politycznych i swego rodzaju podręcznikiem o kulturze Romów.

W 1985 roku na University of Keele odbyła się konferencja, którą należy potraktować jako apogeum i wyraz instytucjonalnej oraz koncepcyjnej stabilizacji *anthropology at home* w Wielkiej Brytanii. Była to debata zorganizowana przez Association of Social Anthropologists w rocznicę czterdziestolecia powstania tego towarzystwa, wśród którego założycieli byli między innymi Radcliffe-

---

<sup>306</sup> W tym miejscu można przypomnieć pewien epizod z dziejów brytyjskiej antropologii: tuż po zakończeniu II wojny światowej Victor Turner wraz z rodzicami i bratem mieszkał w romskim obozie niedaleko Rugby Town (był to skutek niemieckich bombardowań i braku mieszkań). W tamtejszej bibliotece Victor natknął się na książki, które skierowały go ku antropologii. Były to *Dojrzewanie na Samoa* Mead oraz *Wyspiarze z Andamanów* Radcliffe-Browna (M. Deflem, *Rytuał, antystruktura i religia, czyli Victora Turnera procesualna analiza symboli*, przeł. J. Dziekan, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2002, nr 1–2, s. 188).

<sup>307</sup> J. Okely, *The Traveller-Gypsies*, Cambridge 1998, s. vi.

<sup>308</sup> Tamże, s. 232. Termin „Travellers” tłumaczę tutaj jako „Wędrowcy”, bazując na wariacie zaproponowanym przez polskiego znawcę tej tematyki, Adama Bartosza (*Nie bój się Cygana. Na dala Romestar*, Sejny 2004, s. 90). Dodam, że wyróżnia on na terenie Wielkiej Brytanii takie grupy, jak Cyganie i Wędrowcy, Cyganie i inni Wędrowcy oraz Cyganie Właściwi, a także New Age Travelers, zwracając uwagę na niejednorodność społeczności prowadzących nomadyczny styl życia.

<sup>309</sup> Na tę niekonsekwencję zwrócił uwagę jeden z recenzentów (I. Hancock, Review of *The Traveller-Gypsies* by Judith Okely, „The Journal of Intercultural Studies” 1984, vol. 5, no. 4).

-Brown, Evans-Pritchard, Raymond Firth i Meyer Fortes. W tym samym roku udało się wydać tom relacjonujący konferencję, w którym jego redaktor Anthony Jackson informował:

Temat *Anthropology at Home* był, w istocie, eksperymentem, mającym ujawnić badania prowadzone przez antropologów na całym świecie (...). Wszystkie wystąpienia konferencyjne pokazały, w jak zróżnicowany sposób można interpretować *anthropology at home*, służyła ona także temu, by rozpoznać zasięg i jakość pracy wykonywanej 'w domu'. Brak standardowych metodologii i podejść teoretycznych nie był zaskoczeniem<sup>310</sup>.

Opublikowane artykuły (jedna trzecia przedstawionych podczas konferencji) pogrupowano w cztery działy: „Problemy bazowe”, „Badania w Europie Zachodniej”, „Badania w Europie Wschodniej”, „Badania pozaeuropejskie”. W tym rozdziale najbardziej interesuje mnie stan *anthropology at home* w Wielkiej Brytanii, z konieczności zatem pominię inne wątki (choć sugestia Chrisa Hanna, że „bardziej satysfakcjonujące” analizy węgierskiej kultury napisali „tubylczy” badacze – w tym Tamás Hofer, którego znaczenie omawiam osobno – niż on sam, zasługiwałyby na komentarz<sup>311</sup>).

Kreśląc społeczne i kulturowe tło, prowadzące do wykrystalizowania się nurtu antropologicznych badań własnego kontekstu kulturowego, Jackson wyróżnił kilka czynników:

(1) Zmniejszenie funduszy na badania; (2) Rosnąca liczba studentów; (3) Sprzeciw wielu nowych państw wobec badań prowadzonych w kontekście 'trybalizmu' i podejrzenie o neokolonialny imperializm intelektualny; (4) Odkrycie wielkich obszarów niewiedzy na temat własnego społeczeństwa; (5) Aktualnie obserwowane zainteresowanie historyków stosowaniem antropologicznych narzędzi do interpretowania przeszłości; (6) Łatwy dostęp do własnego społeczeństwa i związana z tym redukcja nakładów czasu i pieniędzy, potrzebnych do 'wejścia' w teren<sup>312</sup>.

To rozpoznanie koresponduje z procesami obserwowanymi i opisywanymi także w odniesieniu do Stanów Zjednoczonych i Francji. Inna intuicja antropologa z Edynburga wydaje się bardziej oryginalna. Jackson sugeruje bowiem, że tym, co w zasadniczy sposób odróżnia socjologów od antropologów, jest stosunek do kultury nowoczesnej. W wypadku socjologów miałyby to być miłość, w wypadku antropologów natomiast – dystans.

---

<sup>310</sup> A. Jackson, Preface, w: *Anthropology at Home...*, s. ix.

<sup>311</sup> Ch. Hann, The politics of anthropology in socialist Eastern Europe, w: *Anthropology at Home...*, s. 143-144.

<sup>312</sup> A. Jackson, Reflection on ethnography at home and the ASA, w: *Anthropology at Home...*, s. 8-9.

Antropologowie próbują uciekać od niej, razem ze swoimi kolegami folklorystami i archeologami, udając się do najbardziej odległych części świata, jakie można odnaleźć – w wyobraźni, jeśli nie udaje się w rzeczywistości. Jest także wymowne, że antropologowie szybko porzucili swoje dawne zainteresowania organizacją społeczną na rzecz badania rytuału, symbolizmu i klasyfikacji – wracając tym samym do XIX-wiecznych zainteresowań. To sugeruje, że antropologowie nie lubią teraźniejszości, ale wolą przeszłość. W istocie, antropologowie są folklorystami egzotyki<sup>313</sup>.

Inna sprawa, dodaje Jackson, że wspomniana egzotyka może znajdować się o pięć mil stąd, a właściwie wszędzie wokół. „Wielką pomyłką” było przekonanie, że oddalony „dziki” da badaczom więcej niż lokalny „ziomek”; oni mają po prostu do przekazania inne rodzaje informacji.

W konkluzji swojego wprowadzenia Jackson wyraził jeszcze wątpliwość dotyczącą kompetencji niezbędnych do praktykowania *anthropology at home*: „uprawianie *antropologii w domu* jest korzystne, kiedy badacz posiada wcześniejsze doświadczenie terenowe zdobyte gdzie indziej, obejmujące pomocny proces ‘dystansowania się’, który jest konieczny jeśli *my* pragniemy zobaczyć samych siebie tak, jak inni widzą *nas*”<sup>314</sup>. Do zbliżonych kwestii w tym samym tonie odniosła się również Marilyn Strathern, związana z uniwersytetem w Manchesterze. Tym razem jednak ważniejsze okazały się korzyści płynące z uprawiania antropologii bliskości, nazywanej przez Strathern „auto-antropologią” (*auto-anthropology*). Wymieniła wśród owych korzyści „przewagę lepszego rozumienia, dostępną w swojskim terenie bardziej niż gdziekolwiek indziej, bo nie ograniczoną barierami językowymi czy kulturowymi”<sup>315</sup>. Łatwość ta ma jednak także swój rewers, wyrażający się w ryzyku utknięcia na poziomie zdroworozsądkowego pojmowania tego, co się bada, skutkującym tym, że antropolog nie odkrywa niczego, czego i tak nie wiedzieliby wszyscy. Inną realną groźbą może być też uleganie potocznym mistyfikacjom, gdyż zdobywana i tworzona wiedza nie jest równoznaczna z samowiedzą, a dystans badacza wobec siebie samego jest nader trudny do wypracowania. Przykładem ilustrującym sprzeczności i niekonsekwencje relacji dom-swojskość-obcość były dla Strathern badania prowadzone przez Okely wśród Romów. W tym kontekście autoantropologia – konsekwentnie rozumiana jako badania w środowisku, które stworzyło zarówno samego badacza, jak i jego dyscyplinę – ma ograniczony zasięg. Ostatecznie bowiem, twierdziła Strathern, to, czy antropolog jest w domu jako antropolog właśnie, bynajmniej nie zależy od tego, czy nazywa siebie Malajem (będąc wśród Malajów), czy należy do społeczności romskiej (będąc wśród

---

<sup>313</sup> Tamże, s. 8.

<sup>314</sup> Tamże, s. 14.

<sup>315</sup> M. Strathern, *The limits of auto-anthropology*, w: *Anthropology at Home...*, s. 17.

Romów), czy że urodził się w Anglii (będąc wśród Anglików). Ten fakt wynika z relacji między jego techniką organizowania wiedzy i tym, w jaki sposób ludzie organizują wiedzę o samych sobie. To zaś sprawia, że o statusie „domu” i przynależności do niego decyduje zróżnicowany, mnogi autor, czyli społeczeństwo.

Jeśli przypadkiem była koincydencja dat – wspomnianej przed chwilą konferencji i ukazania się pierwszego numeru czasopisma „Anthropology Today” – to był to „przypadek obiektywny” (używając określenia André Bretona), uwyraźniający jedynie silne i trwałe już tendencje w brytyjskiej antropologii. Dla *anthropology at home* rok 1985 był bowiem rokiem niezwykle owocnym. Po raz pierwszy brytyjscy badacze zebrali się na konferencji w całości poświęconej badaniom swojskości i familiarności, po raz pierwszy także zaczęto wydawać pismo, które z powodzeniem można uznać za kwintesencję oraz wyraz kluczowych idei *anthropology at home*.

Wspomniany dwumiesięcznik powstał na bazie ukazującego się wcześniej – w latach 1974–1984 – „RAIN”, czyli newslettera pod tytułem „Royal Anthropological Institute News”. Redaktorem obu tytułów był ówczesny dyrektor Instytutu Jonathan Benthall. Jak wspominał sam Benthall, „RAIN” początkowo miał być skromnym newsletterem, ale jego ambicją było także, z jednej strony, włączanie antropologów w debatę publiczną, a z drugiej, zwrócenie uwagi opinii publicznej na ich osiągnięcia i badania. Z tego powodu przygotowanie strony graficznej pisma powierzono zawodowemu projektantowi, a zaakceptowany layout były „bardzo w stylu lat 60., z motywem smug deszczu przebiegających wewnątrz liter tworzących tytuł”<sup>316</sup>. Założenie, że pismo będzie czytane w obiegu międzynarodowym i przez różnych odbiorców, poskutkowało także wprowadzeniem ilustracji. Rezultatem takich założeń stało się liczące kilkanaście stron pismo, publikujące krótkie artykuły, listy, recenzje książek, omówienia konferencji, a także newsy dotyczące działalności Instytutu.

W ciągu pierwszych lat ukazywania się „RAIN” najwięcej zainteresowania i kontrowersji budziła kolumna z listami od czytelników, gdzie spierano się na tematy dotyczące filmu etnograficznego, etnocydu czy kwestii rasowych. Od samego początku, opinie dotyczące newslettera – jego formy graficznej, zawartości, objętości tekstów – budziły sprzeczne opinie; wśród brytyjskich antropologów miał on tyle samo zwolenników, co i krytyków. W recenzyjnym przeglądzie czasopism antropologicznych z 1980 roku Maurice Bloch nie pozostawił na „RAIN” suchej nitki, przekonując, że jest to „soczysty kawałek antropologii: trochę o sztuce prymitywnej, trochę o roli antropologów w projektach rozwojowych, seksie, filmach etnograficznych”, a produkt końcowy wygląda na niekom-

---

<sup>316</sup> J. Benthall, *Enlarging the context of anthropology. The case of „Anthropology Today”*, w: *Popularizing Anthropology*, eds. J. MacClancy, Ch. McDonough, London and New York 1996, s. 136.

fortową próbę promowania „zawstydzających mód”<sup>317</sup>. O wartości materiałów publikowanych w newsletterze przesądził jednak inni odbiorcy: artykuł Johna Sharpa o afrykańskiej etnologii w RPA cytowano później we wszystkich opracowaniach tematu, szeroki rezonans środowiskowy wzbudziła także dyskusja między Edmundem Leachem a chińskim antropologiem Francisem L.K. Hsu na temat wątków rasistowskich w *Dzienniku... Malinowskiego*.

W połowie lat 80. XX wieku redakcja „RAIN” oraz członkowie Zarządu Royal Anthropological Institute rozważali kwestie przyszłości newslettera. Dyskutowano o tym, czy winno to być pismo intencjonalnie kierowane do antropologów, czy także do przedstawicieli nauk społecznych oraz innych, związanych z rozwojem, zdrowiem, edukacją, uchodźcami, a także służb cywilnych. Uciążliwym dziedzictwem stało się także to, że Instytut reprezentował XIX-wieczne rozumienie antropologii, obejmujące także biologiczny wymiar egzystencji człowieka, co coraz częściej postrzegano jako konwencjonalną fikcję albo utopijny ideał. Jeszcze inny problem wynikał z wymogów redakcyjnych: egzekwowano od autorów to, by pisali w sposób prosty i jasny, ale dla wielu łatwiejsze było napisanie długiego, uzbrojonego w przypisy i bibliografię, artykułu do naukowego periodyku niż zwięzłego tekstu (liczącego dwa tysiące słów). Ostatecznie, zapadła decyzja o powołaniu kolorowego, ilustrowanego magazynu pod nazwą „Anthropology Today”, ukazującego się co dwa miesiące, który miał docierać do szerokiego, międzynarodowego grona czytelników w prawie stu krajach i utrzymywać się dzięki wpływom z prenumeraty. To nowe otwarcie było możliwe dzięki finansowemu wsparciu Edmunda Leacha.

Jesteśmy zwrócenii ku światu zewnętrznemu, to znaczy ku publicznym, kluczowym problemom oraz ku innym profesjom – można przeczytać w „manifestie” redakcyjnym zamieszczonym w numerze pierwszym – Jak wynika z licznych bieżących raportów, rośnie zainteresowanie dotyczące braku publicznej świadomości tego, czym jest antropologia. Tylko czterech na dwudziestu pięciu menadżerów średniego szczebla w brytyjskim przemyśle słyszało o antropologii, ale większość kojarzy ją z „małpami, kośćmi i magią”<sup>318</sup>.

W 2002 roku Benthall nie miał wątpliwości, że „Anthropology Today” skuteczniej niż inne pisma antropologiczne pełniło rolę lustra dla dyscypliny, otwarcie eksponując zarówno jej turbulencje, jak i manifestując jej siłę<sup>319</sup>. Trudno się z tą oceną nie zgodzić. „Anthropology Today” było pierwszym czasopismem o profilu antropologicznym (nie licząc „Studies in Anthropological of

---

<sup>317</sup> Tamże, s. 137.

<sup>318</sup> Tenże, *RAIN Attains Majority*, „Anthropology Today” 1985, vol. 1, no. 1, s. 1.

<sup>319</sup> Tenże, Introduction, w: *The Best of „Anthropology Today”*, ed. J. Benthall, London and New York 2002, s. 2.

Visual Communication”, ukazującego się w Stanach Zjednoczonych w latach 1974–1986), które podjęło świadomą próbę stania się pomostem między środowiskiem akademickim a szerszym kręgiem odbiorców. Mimo wspomnianych kontrowersji zgromadziło imponującą listę autorów. Znajdziemy wśród nich: Marshalla Sahlinsa, Lucy Mair, Alfreda Gella, Crisa Shore’a, Sarah Pink, Thomasa Hyllanda Eriksena, Davida Graebera i wielu innych. Równie szeroka okazała się gama podejmowanych tematów: handel second-hand, bioterroryzm, korupcja, światowy kryzys ekonomiczny, powiększanie się NATO i Unii Europejskiej, zagrożenie HIV, relacje ludzie–zwierzęta, islamofobia, konflikt związany z prawami autorskimi (argentyńska antropolożka Julie Taylor w 1982 roku zamieściła krytyczny tekst wobec interwencji Wielkiej Brytanii na Falklandach) itp. Ważną częścią pisma stały się komentarze dotyczące medialnych odwołań do „tematów” antropologicznych („odkrycie” nowego plemienia w Amazonii, postępy w badaniach genotypu, uwikłania badaczy w ideologie totalitarne). Równie istotne okazały się bieżące komentarze i doraźne analizy, czego przykładem podjęta przez Sahlinsa próba zwrócenia uwagi na to, że cieszące się ogromnym powodzeniem na wielu europejskich i amerykańskich uniwersytetach tzw. Instytuty Konfucjusza są w istocie przykładem „miękkiej siły” współczesnego państwa chińskiego, lansując wyidealizowany obraz tego kraju i zdobywając sobie bezprecedensową autonomię wewnątrz uczelni<sup>320</sup>.

Dzięki pionierskim decyzjom – pismo o charakterze magazynowym, krótkie artykuły, dużo fotografii, nowoczesny layout, nastawienie na sprawy bieżące – „Anthropology Today” stało się unikatowym przedsięwzięciem w ramach współczesnej antropologii, nie tylko brytyjskiej. To także bezprecedensowy przykład na to, w jak atrakcyjny i merytorycznie ugruntowany sposób praktykować *anthropology at home*.

W zakończeniu tej części nie sposób – choćby hasłowo – wymienić badaczy i przedsięwzięć, niefirmowanych przez „Anthropology Today”, a które współtworzą horyzont badania własnego kręgu kulturowego w Wielkiej Brytanii. Za godnego kontynuatora szkoły manchesterskiej należy uznać Abnera Cohena, najpierw badacza arabskich wsi w Palestynie i migracji do miast w Nigerii, potem autora cenionego studium dotyczącego nowego oblicza etniczności w warunkach miejskich (z wykorzystaniem dorobku Gluckmana)<sup>321</sup>, od połowy lat 70. XX wieku skupionego już jednak na realiach Londynu. Najbardziej znanym efektem badań wielonarodowej i transkulturowej społeczności tej metropolii jest *Masquerade Politics*, dotycząca „największego w Europie ulicznego festiwalu”, czyli karnawału migrantów z tak zwanych Indii Zachodnich (głównie z Ja-

---

<sup>320</sup> M. Sahlins, *Confucius Institutes*, „Anthropology Today” 2014, vol. 30, no. 1.

<sup>321</sup> *Urban Ethnicity*, ed. A. Cohen, London 1974.

majki i Trynidadu)<sup>322</sup>. Tytułowa „polityka maskarady” to pojęcie odnoszące się do polityki przyjmującej „nie-polityczne kulturowe formy religii, pokrewieństwa albo sztuki”, badania natomiast skupiały się na relacjach między „spektaklem a polityką w ramach pewnego ruchu miejskiego”<sup>323</sup>. „Polityka maskarady” – badana przez Cohena od 1976 roku – daleka jest od opisów malowniczych występów i parad; to studium polityki migracyjnej, stosunków między grupami mniejszościowymi, kształtowania form mobilizacji i nacisku przez grupy marginalne, wyrażone w dwudniowym widowisku kulturowym w samym centrum londyńskiej metropolii.

Nieco bardziej na północy Londynu swoje badania prowadził Daniel Miller. W latach 1994–1995 współpracował z prawie osiemdziesięcioma gospodarstwami domowymi: był w domach, rozmawiał, a przede wszystkim towarzyszył różnym osobom podczas zakupów – za swój cel przyjął bowiem etnograficzne badanie tych działań na jednej z londyńskich ulic. W wyniku tych badań sformułował oryginalną „teorię zakupów”<sup>324</sup>. Zebrane dane pozwoliły Millerowi na krytyczne zdystansowanie się wobec dominujących w tym względzie teorii. Przekonywał bowiem, że zakupy to rodzaj wykwalifikowanego działania (pracy) zorientowanej przede wszystkim na innych, zwłaszcza członków gospodarstwa domowego. Co więcej, jest to zwykle praca kobiet, wymagająca wysokich kwalifikacji, którą nieposiadający ich mężczyźni lekceważą. Z perspektywy antropologa istotne było „przeniesienie uwagi z zakupów jako wyrazu indywidualnej podmiotowości i tożsamości na zakupy jako wyraz więzi pokrewieństwa i innych relacji”<sup>325</sup>, to z kolei umożliwiło osadzenie praktyki wielkomięjskich zakupów w hipermarketach w kontekście miłości oraz oddania.

Miller to niezwykle pomysłowy i pracowity badacz własnego otoczenia kulturowego. Wśród jego prac znajdują się studia poświęcone kapitalizmowi jako tematowi dla etnografii, materialności i statusowi przedmiotów we współczesności, „kulturze samochodu”, znaczeniu mediów masowych, instytucji opieki do dziecka (*au pair*). Intrygująca jest zwłaszcza ostatnia z wymienionych: badaniu pracy domowej, władzy i relacji płciowych podjęli się bowiem „Zuzana ze Słowacji, kraju, w którym niespodziewanie wiele młodych kobiet stało się *au pairs* (...) i Danny, pochodzący z północnego Londynu, z żydowskiej klasy średniej, a więc z typowego środowiska zatrudniającego opiekunki do dzieci”<sup>326</sup>. Ten typ współpracy nie tylko pozwolił na wniknięcie w grupę słowackich opiekunek do dzieci, pracujących w Londynie dla brytyjskich rodzin i na rozpozna-

---

<sup>322</sup> A. Cohen, *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*, Oxford 1993.

<sup>323</sup> Tamże, s. 1.

<sup>324</sup> D. Miller, *Teoria zakupów*, przeł. M. Król, Kraków 2011.

<sup>325</sup> Tamże, s. 32.

<sup>326</sup> Z. Búriková, D. Miller, *Au pair*, Cambridge 2010, s. 3.

nie wzajemnych stereotypów (*au pair* winna być połączeniem Heidi z Mary Poppins, przyjmująca ją rodzina zaś w stylu „Banks family” z tej samej opowieści; w istocie większość z nich to były rodziny żydowskie i mieszane, pochodzące z Azji, Ameryki, innych krajów europejskich).

Słowacko-brytyjska para badaczy to także – a może przede wszystkim – znak kolejnego przesunięcia w paradygmacie *anthropology at home*, zarówno na poziomie badanych zjawisk, jak i na poziomie badających te zjawiska podmiotów. Na obu poziomach dokonują się bowiem zmiany, które w nowy sposób destabilizują pojęcia domu, przynależności, bliskości i własnego kontekstu kulturowego.

## Rozdział 5

### ***Antropologia kultury: Polska***

Jestem etnografem, już leciwym, od wielu dziesiątek lat penetrującym rzeszowskie wsie”, pisał o sobie w 1962 roku Franciszek Kotula (urodzony w 1900 roku)<sup>327</sup>. Przez lata intensywnie zajmował się badaniem kultury wśród – jak to sam ujmował – „skrzyń, komórek, wozowni, szop, a nawet kopiąc na wzór archeologów lub wyciskając ze zgrzybiałych staruszków resztki wiadomości”. Wybrana przezeń Rzeszowszczyzna długo uchodziła za „raj dla etnografów”, mogących wciąż od nowa podejmować kolejne terenowe przedsięwzięcia. Niestety, dawne wyobrażenie przestało być aktualne: wieś rzeszowska – konstatował Kotula – urbanizuje się bowiem w gwałtownym tempie. Co to oznacza? „I tu właśnie zaczyna się koniec tradycyjnej etnografii, tradycyjnej kultury ludowej”.

Nieuchronność obserwowanych zmian powoduje, jak chciał Kotula, że etnografia musi przekształcić się w „naukę o kulturze ludowej, opartą na zabytkach zgromadzonych w muzeach, źródłach rękopiśmienniczych i literaturze”. Jednym antidotum na to zamknięcie w kręgu zabytków, źródeł i materiałów zastanych mogłoby być przestawienie się na badania o charakterze socjologicznym. Ich walor polegałby także na tym, że nieprędko powtórzy się tak „fantastyczna sytuacja”, jak urbanizacja nawet najbardziej zapadłych wsi. Opcja socjologiczna, utrzymywał Kotula, jest realną propozycją zwłaszcza dla młodego pokolenia etnografów rozsianych po muzeach regionalnych w całej Polsce. Akceptacja takiego rozwiązania wymaga oczywiście stworzenia etatów dla socjologów w ramach tych muzeów. Nie ma jednak innego wyjścia: „zasilić muzea etnograficzne socjologami” znaczy ostatecznie, unowocześnić je, dostosować do sytuacji, w której dawna etnografia nie ma już zastosowania.

Ponura diagnoza Kotuli została opublikowana poza obiegiem akademickim, tym bardziej zatem zwraca uwagę. Lapidarny artykuł *Koniec i co dalej?* można

---

<sup>327</sup> F. Kotula, *Koniec i co dalej?*, „Polityka” 1962, nr 39, s. 12 (wszystkie cytaty Kotuli z tego samego źródła).

było przeczytać 29 września 1962 roku w tygodniku „Polityka” (na ostatniej stronie, między tekstem o Włodzimierzu Majakowskim jako „artyście na nowo odkrywanym” a stałą rubryką pod tytułem „Kronika kulturalna”). Uważam przesłanie tego artykułu za symptomatycznie, nie tylko dlatego, że przeznaczone dla szerokiego kręgu czytelników popularnego tygodnika, którego nakład akurat znacząco wzrósł<sup>328</sup>. Wizja Kotuli wywołała bowiem także oddźwięk środowiskowy.

8 grudnia tego samego roku w „Polityce” odpowiedź „na informację Kotuli” zamieścił Zbigniew Biały, ówczesny pracownik Katedry i Zakładu Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego<sup>329</sup>. Swoją wypowiedź rozpoczął od prezentacji dyscypliny, którą określił jako „etnografia współczesna”. Miałyby się ona zajmować oczywiście kulturą chłopów, ale także rzemieślników, robotników i grup pośrednich – żyjących lub pracujących na wsi, w osadzie, małym miasteczku i w tej części dużego miasta, która nawiązuje do tych „pierwszych zbiorowości”. Dzięki tak zakreśloneemu polu zainteresowań, przekonywał, ma szansę ukazać pełny obraz rozwoju kulturowego pewnych społeczności w określonym czasie. Jak zaznaczał Biały, „etnografia z pożytkiem łączy odtwarzanie minionej i współczesnej kultury konkretnych zbiorowości ze studiami nad ogólną teorią kultury”.

Poza walorami merytorycznymi etnografia ma również dużą wartość dla działań społecznych. Jak należy to rozumieć? Oto, według krakowskiego etnografa, poznanie form ludowego rolnictwa może być ważne dla polityki gospodarczej; znajomość zasad współdziałania, istotna dla powiatowej polityki wobec kółek rolniczych; wzorce architektoniczne znaczące dla generalnej polityki architektonicznej i uniknięcia „ujednoliconej brzydoty współczesnego budownictwa wiejskiego”; poznanie ziołolecznictwa pożyteczne dla opracowywania nowych leków; dane o rodzinie chłopskiej korzystne przy tworzeniu strategii wychowawczej w szkole i dla organizacji kształtujących postawy młodzieży wiejskiej; dane o kulturze autochtonicznej ziem północnych i zachodnich ważne dla integracji ich z pozostałymi regionami Polski. Tych korzyści, jak się okazuje, jest bardzo wiele. I na tym właśnie zasadza się zarówno naukowa, jak i społecznie pojmowana atrakcyjność „etnografii współczesnej” – także w odniesieniu do socjologii, promowanej przez Kotulę jako nowoczesny następca tradycyjnej etnografii. Biały nie miał wątpliwości, że „najszerzej nawet pojmowana socjologia może objąć tylko część tej problematyki (...). Etnografia, zajmwszy miejsce pomiędzy historią, socjologią i innymi dyscyplinami, uprawia problematykę,

---

<sup>328</sup> W 1961 roku „Polityka” zaczęła drukować w odcinkach pamiętniki Adolfa Eichmanna, a w 1962 roku *Jeden dzień z życia Iwana Denisowicza* Aleksandra Sołżenicyna. Ogromne zainteresowanie, zwłaszcza nieznaną „literaturą łagrową”, spowodowało, że nakład tygodnika zwiększył się dwukrotnie.

<sup>329</sup> Z. Biały, *Etnografia pożyteczna*, „Polityka” 1962, nr 49, s. 11.

którą w całości niepodobna włączyć do żadnej z pozostałych nauk”. W przeciwieństwie do Kotuli uważał, że akcja „przekwalifikowywania” etnografów na socjologów jest zbędna. „Trzeba przede wszystkim zacząć od kolejnej zmiany programu etnograficznych studiów uniwersyteckich (...) niezbędne jest zwiększenie ilości tzw. badań podstawowych”. Dyskusja „jest nieunikniona – oby rozwinęła się jak najpełniej”, konkludował.

Przypominam wymianę opinii dwóch etnografów z 1962 roku nie tylko z tego powodu, że znalazła ona swoje miejsce w poczytnym tygodniku, co zdarzało się tej dyscyplinie nader rzadko. Jej znaczenie polega bowiem także na tym, że w skondensowany sposób ilustruje ona rozterki i problemy, przed jakimi stała uniwersytecka etnografia w Polsce w dekadzie lat. 60 XX wieku. Z jednej strony, coraz wyraźniej zaznaczały się tendencje określane jako „kryzys etnografii”, wiązany z zanikaniem tradycyjnego pola jej badań w kontekście deruralizacji, urbanizacji i uprzemysłowienia. Z drugiej strony natomiast poszukiwanie dróg wyjścia z tego „kryzysu” zwykle wiodło ku postulowanemu zbliżeniu z socjologią, przejęciu częściowo jej aparatu i obszarów badawczych. Obie te tendencje pobrzmiwają w cytowanych wyżej wypowiedziach, zwłaszcza u „terenowego historyka ludowego”<sup>330</sup> (według określenia Gerarda Labudy), czyli Kotuli. Przywołana prasowa polemika umożliwia ponadto skierowanie uwagi na uczonego, którego dorobek i przebieg pracy badawczej jest kwintesencją wspomnianych dyskusji.

Nie ulega wątpliwości, że jednym z najważniejszych przedstawicieli tego okresu w rozwoju polskiej etnologii był Józef Burszta; jedyny w połowie XX wieku, co warto podkreślić, wybitny polski etnolog chłopskiego pochodzenia. Już w 1936 roku napisał (wydane dopiero 20 lat po jego śmierci) *Przyczynki do urbanizacji robotników wielkopolskich*. Naukowe juvenilia Burszty mają intrygująco transgresyjny charakter. Żaden z ówczesnych etnografów nie zajmował się robotnikami rolnymi, nie korzystał z narzędzia w postaci ankiety prasowej, nie umieścił w tytule swojej pracy terminu „urbanizacja” ani nie zajmował się radiem, kinem czy teatrem<sup>331</sup>. Tym, co łączyło Bursztę – absolwenta Wyższego Katolickiego Studium Społecznego w Poznaniu – ze środowiskiem etnografów, był za to ramowy podział pracy, uwzględniający kulturę materialną, duchową i społeczną. Dużą część podjętych wątków – takich jak pożywienie, mieszkanie, strój, zwyczaje, obrzędy, wierzenia, wiedza lecznicza – należy także uznać za standardowo etnograficzną.

Tuż po zakończeniu II wojny światowej Burszta opublikował cykl prac, dzięki którym po raz kolejny rozszerzył pole etnografii. *Wieś i karczma* (1950),

---

<sup>330</sup> G. Labuda, Przedmowa, w: F. Kotula, *Po rzeszowskim podgórzu błędząc. Reportaż historyczny*, Kraków 1974, s. 8.

<sup>331</sup> Z. Jasiewicz, Profesor Józef Burszta. Uczony, nauczyciel, organizator, społecznik, człowiek, w: *Od etnografii wsi do antropologii współczesności*, red. W. Dohnal, Poznań 2014, s. 114.

*Spółceństwo i karczma* (1951) oraz *Niewola karczmy* (1953) wspólnie dotyczyły kulturowych, społecznych i ekonomicznych wymiarów picia alkoholu (oraz alkoholizmu). Zakres kolejnych prac tego cyklu rozszerzał się od wsi pańszczyźnianej, przez społeczeństwo polskie XIX wieku do ogólnej wizji zagadnienia „dawniej i dziś”. Były to przedsięwzięcia bez wątpienia pionierskie; sam Burszta zauważał, że „Nie miał przede wszystkim przed sobą żadnego przykładu podobnego opracowania”<sup>332</sup>. Co więcej, programowo nie chciał napisać pracy historycznej, prawniczej ani interwencyjnej. Instytucja karczmy i praktyka picia alkoholu została przez niego potraktowana jako doskonały wstęp do zajęcia się ustrojem wsi, losem chłopów, walką klasową, a także ich spuścizną, obecną w chłopskich nawykach i tradycjach. Nic nie wiadomo na temat inspirowania się w tym przedsięwzięciu dorobkiem szkoły Annales (jakkolwiek później miało to miejsce), co tym bardziej podkreśla oryginalność jego podejścia. Ani czas tych badań, czyli lata stalinizmu, ani ich przedmiot, czyli kultura ludowa, w najmniejszym bowiem stopniu nie uprawniają do stwierdzenia, że jest to książka zideologizowana albo naiwna. Jak ocenia to dzisiaj Kacper Pobłocki: „Jego książka na temat roli wódki w tworzeniu stanu chłopskiego i stosunków folwarcznych jest (...) równie innowacyjna i inspirująca, jak napisana trzy dekady później praca Sidneya Mintza *Sweetness and Power* (...) przypomina też częściowo koncepcję ‘gospodarki moralnej’ Thompsona”<sup>333</sup>. Być może jej publikacja w języku innym niż polski, pozwoliłaby na włączenie Burszty w międzynarodowy obieg humanistyczny.

W kolejnych latach Burszta rozwijał nowe myślenie o etnografii. W 1956 roku stworzył zespół badający tradycyjną kulturę Wielkopolski, który pod jego kierownictwem opublikował w latach 1961–1967 trzypięciotomową *Kulturę ludową Wielkopolski*. W 1958 zainicjował powstanie następnego zespołu, tym razem realizującego nowatorskie wówczas badania małych miast i miasteczek oraz adaptacji ludności napływowej na Ziemię Północne i Zachodnie (najpierw na ziemi lubuskiej, następnie w Koszalińskim<sup>334</sup>). W ramach prowadzonych tam badań – poświęconych nadal nowej problematyce zmiany społecznej – ponownie starał się poszerzać granice etnologii, włączając w jej obręb perspektywę etnohistoryczną, strukturalno-funkcjonalne podejście do kultury, szerokie wykorzystywanie metod socjologicznych w badaniu małych układów i społecz-

---

<sup>332</sup> J. Burszta, *Wieś i karczma. Rola karczmy w życiu pańszczyźnianej wsi*, Warszawa 1950, s. 11.

<sup>333</sup> K. Pobłocki, *Wither anthropology without a nation state? A post-socialist perspective on „world anthropologies”*, „Critique of Anthropology” 2009, vol. 29, no 2, s. 242–243.

<sup>334</sup> Nie bez znaczenia dla tych przedsięwzięć pozostawał fakt, że w latach 50. i 60. XX wieku Poznań był uważany za „główny ośrodek badań nad przemianami społecznymi na Ziemiach Zachodnich”, z Zakładem Socjologii przy Instytucie Zachodnim na czele. W. Markiewicz, *Socjologia w Polsce (1910–1969)*, „Studia Socjologiczne” 1970, nr 1, s. 24.

ności oraz skupienie się na transformacjach nowoczesności, które nie tyle niszczą tradycję, ile raczej poddają ją uaktualnieniom<sup>335</sup>.

W kontekście międzynarodowym istotne jest, że Burszta redefiniował i rozwijał pojęcie „folkloryzmu”. Zajął się tym zjawiskiem na przełomie lat 60. i 70. XX wieku, będąc jednym z pierwszych jego badaczy w Europie (obok Hansa Mosera i przede wszystkim Hermanna Bausingera). Burszta postrzegał folkloryzm jako przejaw kontinuum pewnych zjawisk dotyczących kulturę ludową, jako wynik procesu przechodzenia „od folkloru do folkloryzmu”, czyli do formy aktywności kulturalnej, która jest programowana, sterowana i aranżowana, a wyraża się głównie pod postacią „folkloru widowiskowego”<sup>336</sup>. W latach 80. pojmował folkloryzm jako „ludowość w kulturze scenicznej”<sup>337</sup>, a słownikowo zdefiniował go jako „zjawisko z dziedziny kultury artystycznej, polegające na stosowaniu w szczególnych sytuacjach życiowych wybranych treści i form folkloru w postaci wtórnej, najczęściej wyuczzonej i w sytuacjach zazwyczaj celowo zaaranżowanych”<sup>338</sup>. Zaliczał do folkloryzmu takie elementy jak stroje ludowe, literaturę ustną, tańce, obrzędy, plastykę – wszystkie pozbawione już jednak naturalnego zaplecza kulturowego w postaci kultury chłopskiej i funkcjonujące jako jej znaki bądź epifanie.

W próbach podsumowania dorobku Burszty – socjologa i historyka, który stał się etnografem – należy brać pod uwagę jego umiejętność łączenia intensywnych badań terenowych z podejmowaniem refleksji metodologicznej i teoretycznej. Szczególnie silnie odczuwał on potrzebę nowego ujęcia kultury ludowej, wolnej od ideologicznych ograniczeń, narzucanych tyleż przez system polityczny, co i paradygmat naukowy. W tym świetle jako słuszne trzeba potraktować opinie, że „syntetyzował tradycję etnologiczną z czymś, co być może dzisiaj określilibyśmy jako krytykę społeczną i kulturową”<sup>339</sup> oraz „Uczynił najwięcej dla zwrotu etnografii polskiej ku współczesności”<sup>340</sup>. Na specjalne podkreślenie zasługuje wreszcie fakt, że Burszta jako pierwszy *explicito* postawił pytanie – na łamach „Studiów Metodologicznych” – „Czy kryzys w etnografii?”<sup>341</sup>. Próbując zdiagnozować kluczowe objawy rzeczzonego kryzysu, wskazywał na kompleks zjawisk: podejmowanie anachronicznych tematów, ograniczanie się do ograniczonej perspektywy, uprawianie ruralistyki, poprze-

---

<sup>335</sup> J. Burszta, *Etnografia a współczesność. Nieco refleksji metodologicznych w związku z badaniami na Ziemiach Zachodnich*, „Etnografia Polska” 1965, t. 9, s. 59.

<sup>336</sup> Tenże, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa 1974, s. 315.

<sup>337</sup> Tenże, *Chłopskie źródła kultury*, Warszawa 1985, s. 317.

<sup>338</sup> Tenże, *Folkloryzm*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987, s. 131.

<sup>339</sup> M. Buchowski, „Wielki mały człowiek”: Józef Burszta i związane z nim zagadki badawcze, w: *Od etnografii wsi do antropologii współczesności...*, s. 137.

<sup>340</sup> Z. Jasiewicz, dz. cyt., s. 119.

<sup>341</sup> J. Burszta, *Czy kryzys w etnografii?*, „Studia Metodologiczne” 1965, t. 1.

stawanie na przyczynkarstwie. To je winił za negatywny stereotyp etnografii, zajmującej się w archaiczny sposób tylko tradycyjną kulturą wsi i „odgrodenie zakresu etnografii od zjawisk współczesnych”<sup>342</sup>. Nie były to jedyne konsekwencje tego stanu rzeczy, gdyż tak praktykowana „etnografia ma za swój przedmiot kulturę ludową jako kategorię historyczną nie mającą nic wspólnego z aktualną diagnostyką społeczno-kulturową”<sup>343</sup>. Sposobem na wyjście z tego wielowymiarowego kryzysu miało być przede wszystkim nastawienie się na interdyscyplinarność, głównie na styku etnografii z socjologią, demografią i ekonomią, a także odważne podejmowanie tematów bezpośrednio wiążących się z badaniem kultury współczesnej. Makroproblemy związane z historią kultur regionalnych i narodowych chciał Burszta pozostawić „etnografii historycznej”, realizowanej w myśl metody historyczno-filologicznej; aktualne przeobrażenia kulturowe i „budowanie ogólnej teorii kultury” delegował natomiast „etnografii współczesności”<sup>344</sup>.

Jak wspominałem, postać Józefa Burszty należy do najważniejszych, ale także najbardziej charakterystycznych dla okresu, w którym etnografia polska próbowała zbliżyć się do badań współczesności. Jego dorobek nie winien jednak przesłaniać obrazu dyscypliny, która nie jawiła się jako otwarta ani pluralistyczna. W 1958 roku wydano zestawienie publikacji etnograficznych za lata 1945–1954, czyli pierwszej dekady po wojnie. Spis obejmuje ponad 3800 publikacji, z których 75% to prace poświęcone tradycyjnym obyczajom i obrzędowi, jakościowo nieróżniące się od opracowań przedwojennych. W dziale wyszczególnionym dla prac z zakresu współczesnych przemian w kulturze wsi nie znalazła się ani jedna praca<sup>345</sup>. Niektórzy komentatorzy zwrócili uwagę, że dla powojennej etnografii znamieną stała się „ucieczka w dziedzinę kultury materialnej”<sup>346</sup>. Z drugiej strony, bolączką ówczesnych etnograficznych badań i publikacji było także zawężenie zainteresowań do obrzędowości oraz zwyczajów rodzinnych i dorocznych. Najczęściej ujmowano je w swoistej kategorii *praesens ethnographicum* – bieżącej perspektywy, ignorującej zmiany i posługującej się czasem teraźniejszym wobec zjawisk historycznych. Co więcej, obrzędowość badana była w sposób wyabstrahowany – jak ujmowała ta Kazimiera Zawistowicz-Adamska – „w oderwaniu od środowiska społecznego niby odrębny, samoistny twór kulturowy”<sup>347</sup>. Nie myliła się Zofia Sokolewicz, orzekając, że

---

<sup>342</sup> Tamże, s. 95.

<sup>343</sup> Tamże, s. 95–96.

<sup>344</sup> Tamże, s. 100.

<sup>345</sup> H. Bittner-Szewczykowa, *Materiały do bibliografii etnografii polskiej za lata 1945–1954*, Wrocław 1958.

<sup>346</sup> M. Trawińska-Kwaśniewska, *Życie społeczne w pracach wydawniczych PTL w okresie ostatniego dziesięciolecia*, „Lud” 1956, t. XLIII, s. 68.

<sup>347</sup> K. Zawistowicz-Adamska, *Dawność i teraźniejszość w badaniach etnograficznych*, „Lud” 1956, t. XLIII, s. 176.

etnografia uprawiana w pierwszych kilkunastu latach od zakończenia II wojny światowej była zasadniczo nauką historyczną, opartą na doktrynach *diamatu* (paradygmatu *dialektycznego materializmu*)<sup>348</sup>. Zaskakującym wyjątkiem od tej reguły jest praca Zawistowicz-Adamskiej *Społeczność wiejska*: wydana w 1948 roku, oparta na pamięci autorki – jej notatki z badań w Zaborowie zaginęły podczas wojny – którą do pisania zachęcała Maria Dąbrowska, stanowi niezwykle formalnie i intelektualnie dokument osobnego sposobu prowadzenia badań<sup>349</sup> („Trzeba żyć nie tylko wśród nich, ale z nimi, by dotrzeć do surowej prawdy ich życia”; „Z góry trzeba sobie odważnie powiedzieć, że tego rodzaju pojęcia, jak: ‘polska wieś’ czy ‘chłop polski’, czy ‘dusza chłopska’ są pustym dźwiękiem. Nic nie mówią. Wystarczy wniknąć głębiej w sprawy wsi, by pojąć, że każda wieś żyje swoim własnym życiem”<sup>350</sup> – opinie tego rodzaju wyprzedziły epokę).

Czynnikiem, który należy w kontekście stanu polskiej etnografii wczesnego okresu powojennego uwzględnić, jest polityka. Rozszerzaniu się pola badań etnograficznych na zagadnienia społeczne, będące wcześniej domeną socjologii – co postulowali, jakkolwiek w odrębnych trybach, zarówno Kotuła, jak i Burszta – pośrednio sprzyjało to, że na pięć lat (1951–1956) zawieszono działalność uniwersyteckich ośrodków socjologicznych. Należy tutaj zaznaczyć, że w latach późniejszych ów „socjologizm” budził opór części środowiska; kojarzono to podejście właśnie z pracami Burszty (jako socjologiczny deskryptywizm w opracowaniach dotyczących Ziemi Zachodnich, w których tabelaryczne zestawienia zawierały czasem banalne treści) oraz metodą integralną Kazimierza Dobrowolskiego<sup>351</sup>. Innym efektem dominacji politycznej stalinizmu były także zaplanowane represje, dotyczące niektórych badaczy: Jana Stanisława Bystronia prasa oskarżyła o szerzenie poglądów rasistowskich (znamienne, że po opublikowaniu pierwszej wersji *Megalomanii narodowej* w 1924 roku atakowany był jako „zwyrodniały Polak”<sup>352</sup>), Andrzeja Waligórskiego szykanowano, widząc

---

<sup>348</sup> Z. Sokolewicz, *Etnografia-etnologia-antropologia kultury-ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają? (Odpowiedź na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa” 1981, t. 35, nr 2, s. 77.

<sup>349</sup> M.A. Kafar, *Projekt „etnografii doświadczenia” Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej i jego współczesne zastosowania*, „Lud” 2007, t. XCI.

<sup>350</sup> K. Zawistowicz-Adamska, *Społeczność wiejska*, Łódź 1948, s. 127–128.

<sup>351</sup> Dobrowolski już w 1937 roku zdefiniował zadania etnografii polskiej, uznając za jej główny przedmiot kulturę wsi polskiej w jej historycznych uwarunkowaniach. Program ten rozszerzył na konferencji metodologicznej w 1956 roku (opublikowany następnie w I tomie *Etnografii Polskiej* z 1958 roku). Za kluczowe zadanie badawcze przyjął wówczas „dzieje kultury ludu pracującego”, podkreślając „konieczność integralnego, możliwie wszechstronnego ujmowania zjawisk”. Termin „metoda integralna” należy w tym wypadku rozumieć jako pewną dyrektywę badawczą, bazującą na etnograficznych badaniach terenowych oraz metodach historii i socjologii (W. Kwaśniewicz, *Metoda integralna K. Dobrowolskiego*, „Etnografia Polska” 1969, t. XIII, z. 2).

<sup>352</sup> M. Jurkowski, *Przedmowa*, w: J.S. Bystron, *Megalomania narodowa*, Warszawa 1995, s. 7.

w nim reprezentanta funkcjonalizmu Malinowskiego, za uleganie wpływom tego kierunku ukarano również wspomnianą przed momentem Zawistowicz-Adamską, odbierając jej prawo do nauczania na Uniwersytecie Łódzkim<sup>353</sup>. Elementem strategii przetrwania i adaptacji w takich warunkach okazało się między innymi objęcie badaniami etnograficznymi kultury ludności robotniczej. W Zakładzie Etnografii PAN w Krakowie powstał nawet specjalny zespół badawczy, skupiony na badaniu warunków bytowych wiejskiej ludności robotniczej<sup>354</sup>. W latach 70. zakrojone na szerszą skalę badania prowadzono na terenie ośrodka miejskiego Łodzi<sup>355</sup>, dekadę później ośrodek warszawski podjął z kolei badania na terenie Żyrardowa<sup>356</sup>.

Symbolizowane przez nazwisko Burszty rozszerzanie badawczego, metodologicznego i teoretycznego pola polskiej etnografii następowało zatem w wielu kierunkach. Ma rację Edward Pietraszek, który podsumowując stan badań dyscyplinarnej etnografii w 1970 roku, stwierdzał: „Prace etnograficzne obejmujące zagadnienia kultury społecznej, mają coraz rzadziej charakter czysto opisowy. Dotycząc konkretnych zjawisk i wydarzeń historycznych przypominają nieraz opracowania z zakresu historii społecznej względnie historii kultury, dążąc do generalizacji (...), do wskazywania tendencji rozwojowych i dynamiki rozwoju”<sup>357</sup>.

Jednak rzeczywiste i trwałe przesilenie paradygmatów nastąpiło dopiero na przełomie lat 70. i 80. Sygnalizowało je najpierw kilka tekstów, o bardzo różnym charakterze (artykuły, prace zwarte), poświęconych w większości polskiej albo słowiańskiej kulturze ludowej (jakkolwiek nie tylko). W 1975 roku Ludwik Stomma, dokonując analizy rytuału pokładzin w Polsce – jako „centralnego elementu słowiańskich obrzędów weselnych”<sup>358</sup> – odwołał się nie tylko do kor-

---

<sup>353</sup> M. Buchowski, *Etnologia polska: historie i powinowactwa*, Poznań 2012, s. 13. Na temat „szkód w nauce” wypowiedział się także Burszta: „Dostawałem ciągi tylko z tej racji, że byłem socjologiem, a socjologię zniesiono w tamtych latach, bo to była nauka burżuazyjna” (S.A. Wisłocki, *Kultura ludowa – czyli łączność człowieka... z Kosmosem (rozmowa z profesorem Józefem Bursztą)*, w: *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, red. W.J. Burszta, J. Damrosz, Warszawa 1994, s. 43.

<sup>354</sup> Patrz np. D. Dobrowolska, *Górnicy salinarni w Wieliczce i ich kultura w latach 1880–1939*, „Etnografia Polska” 1956, t. 1; E. Pietraszek, *Problematyka kultury robotniczej a etnografia*, „Lud” 1964–1965, t. L.

<sup>355</sup> Patrz np. B. Matysiak-Polakowa, *Etnograficzna problematyka badań nad środowiskiem robotniczym Łodzi*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1964, t. VI; A. Lipiński, *Kultura robotnicza, jej tradycje i współczesność*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1967, t. IX.

<sup>356</sup> Na ten temat patrz: A. Stawarz, *10 lat badań nad kulturą robotniczą ośrodka żyrdardowskiego*, „Etnografia Polska” 1986, t. XXX, z. 2.

<sup>357</sup> E. Pietraszek, *Problematyka społeczna w publikacjach etnograficznych minionego ćwierćwiecza (1945–1969)*, „Studia Socjologiczne” 1970, nr 1, s. 76–77.

<sup>358</sup> L. Stomma, *Rytuał pokładzin w Polsce – analiza strukturalna*, „Etnografia Polska” 1975, t. XIX, z. 1, s. 51.

pusu prac Mircei Eliadego, ale także do pojęcia czegoś „strukturalnie obojętne- go” Jacques’a Lacana i *Antropologii strukturalnej* Claude’a Lévi-Straussa, tworząc w rezultacie syntetyczny schemat pokładzin (w którym występują takie jednostki strukturalne, jak „oddanie życia”, „zezwozenie na nową jakość”, „DESTRUKCJA”, „stan narodzenia, KREACJA”<sup>359</sup>). W tym samym roku Joanna i Ryszard Tomiccy opublikowali książkę *Drzewo życia*, która ukazywała „słowiański mit kosmogoniczny”, odczytywany przez pryzmat fenomenologii, a także immanentność magii, wtopionej w zmitologizowany obraz świata „mieszkańców” kultury ludowej<sup>360</sup>. Nie bez znaczenie jest, że książkę otwierało motto zaczerpnięte z *Mityzacji rzeczywistości* Brunona Schulza („Istotą rzeczywistości jest s e n s. Co nie ma sensu, nie jest dla nas rzeczywiste...”). Jerzy S. Wasilewski, interpretując w 1976 roku szamańskie misteria, nie zawahał się sięgnąć po takie przykłady „mechanizmów transformacji pradawnych wzorów”<sup>361</sup>, jak *Odyseja*, Biblia, *Boska Komedia* Dantego, *Gargantua i Pantagruel* Rabelais’go, a wreszcie powieściowa trylogia Tomasza Manna *Józef i jego bracia* oraz tegoż *Czarodziejską górę*. W 1980 Zbigniew Benedyktowicz zaproponował zastosowanie metod fenomenologicznych do zjawisk szerszych niż kultura ludowa, takich jak symbol czy kultura w ogóle: „W każdym przypadku idzie o to, by spojrzeć na każde zagadnienie z równą wrażliwością i świeżością spojrzenia, zawierającą własnym doświadczeniem, obserwacjom, nasuwającym się intuicjom i pomysłom, uchylając całą wiedzę, znane i wypowiedziane prawdy na te tematy”<sup>362</sup>.

Tym, co spaja wyliczone wyżej publikacje, jest otwarcie na nowe – a czasem tylko inne, nieprzyswojone jeszcze – prądy, nurty i stanowiska. W tradycyjnej etnografii powojennej w Polsce nie było wcześniej miejsca na strukturalizm ani fenomenologię, nie powoływano się na tekstowy wymiar mitu, nie traktowano też literatury pięknej jako narzędzia analizy ani tym bardziej w charakterze źródła. Gdy w 1974 roku ukazało się *Wprowadzenie do etnologii* Zofii Sokolewicz, prezentacja strukturalizmu – wraz z funkcjonalizmem i etnopsychologizmem umieszczonego w rozdziale pod tytułem „Niektóre kierunki w etnologii współczesnej” – zajęła niespełna osiem stron (jako jego przedstawiciele wskazani zostali m.in. „M. Founcault”, „J. Locon”, „N. Chomske”)<sup>363</sup>. Potraktowanie strukturalizmu jako papierka lakmusowego świadomości teoretycznej i stopnia otwarcia polskiej etnologii jest tym bardziej uzasadnione, że kilkanaście lat

---

<sup>359</sup> Tamże, s. 62.

<sup>360</sup> J. i R. Tomiccy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.

<sup>361</sup> J.S. Wasilewski, *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1985, wyd. 2, s. 225.

<sup>362</sup> Z. Benedyktowicz, *O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, symbolem i kulturą*, „Etnografia Polska” 1980, t. 24, z. 2, s. 41.

<sup>363</sup> Z. Sokolewicz, *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa 1974, s. 258–265.

później wcale nie było lepiej: w wydanym w 1991 roku podręczniku *Człowiek – kultura – osobowość* Barbary Olszewskiej-Dyoniziak strukturalizmowi ponownie poświęcono bardzo małą część całego wywodu (dokładnie dwadzieścia osiem stron), dodatkowo traktując go jako ostatnią i najnowszą szkołę teoretyczną w antropologii<sup>364</sup>. W tym kontekście przypomniane wyżej teksty rzeczywiście otwierały polską etnologię na nowe przestrzenie teoretyczne, pozwalające rozumieć i interpretować rzeczywistości kulturowe w odmienny od dotychczasowego sposób. W warstwie merytorycznej proponowały znacznie więcej niż tylko kolejne – jak ujął to Pietraszek – „opracowania z zakresu historii społecznej względnie historii kultury, dążące do generalizacji”.

Przesilenie paradygmatów nie byłoby zapewne możliwe także bez swoistego ducha czasu, bez gęstniejącej atmosfery zmęczenia i znużenia standardowym sposobem uprawiania etnologii. Jak wspominał jeden z krakowskich studentów, propozycje semiotyków tartuskich, analizy Rolanda Barthesa, odwołania do literatury pięknej „W tamtym czasie, czasie uporczywych badań przemian kultury ludowej, były dla mnie – mocno zawiedzionego adepta fachu etnograficznego, przerażonego tą orką w zagony, rodzajami cepów i gnoju, do których zdawała się ograniczać wiedza etnograficzna – niczym haust świeżego powietrza”<sup>365</sup>. Wspomnienie to odwołuje się do proseminarium etnograficznego prowadzonego przez Czesława Robotyckiego. Przywołanie jego nazwiska pozwala już na przejście do tekstów, które uchodzą za przełomowe w historii etnologii, umożliwiające przejście od etnografii/etnologii, zajętych przeszłymi stanami kultury do antropologii kultury, skupionej na współczesności.

W 1980 roku na łamach kwartalnika „Polska Sztuka Ludowa” zaczęto drukować materiały zbiorowo zatytułowane „Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje (materiały do słownika)”. Bardzo szybko zyskały one status manifestu. Burszta i Bronisława Kopczyńska-Jaworska pisali w 1982 roku – w odniesieniu do tych tekstów – o pojawieniu się w Polsce „nowej etnografii”<sup>366</sup>; jeden ze współautorów manifestu po latach dodawał z kolei, że „zbiór postulatów proponujących inne niż do tej pory podejście do etnografii został przyjęty przez środowisko dość kwaśno i z niedowierzaniem”<sup>367</sup>. Rzeczywiście, poczucie pojawienia się nowej jakości w myśleniu i praktykowaniu etnologii towarzyszył jednocześnie środowiskowy dystans. Warto przy tym zauważyć, że to przełomowe wystąpienie zaistniało dzięki ukazującemu się od 1947 roku czasopismu „Polska Sztuka Ludowa”, które wcześniej nie było znane

---

<sup>364</sup> B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Kraków 1991.

<sup>365</sup> J. Barański, *Wspomnienie o Czesławie*, „Konteksty Polska Sztuka Ludowa” 2014, nr 1, s. 228.

<sup>366</sup> J. Burszta, B. Kopczyńska-Jaworska, *Polish ethnography after World War II*, „Ethnos” 1982, vol. 47, no 1–2.

<sup>367</sup> C. Robotycki, *Antropologia kultury w Polsce – projekt urzeczywistniony...*, s. 227.

z sympatyzowania z jakimiś reformatorskimi tendencjami<sup>368</sup>. Fakt to o tyle znamienny, że pismo po zamieszczeniu manifestu radykalnie zmieniło swój profil i w latach późniejszych stało się najważniejszym i najtrwalszym medium projektowanej antropologii kultury.

Pod manifestem antropologii kultury podpisali się wspólnie – wywołani już w tym rozdziale – Zbigniew Benedyktowicz, Czesław Robotycki, Ludwik Stomma, Ryszard Tomicki oraz Jerzy S. Wasilewski. Kluczowe postulaty swojego programu antropologii kultury zawarli w pięciu punktach:

(1) odejście od pozytywistycznych i postpozytywistycznych (funkcjonalizm) kierunków etnologii w stronę ujęć systemowych, wychodzących od kategorii właściwych badanej kulturze, a więc niejako 'od wewnątrz'; (2) aplikowanie koherentnego i konsekwentnego aparatu pojęciowo-metodologicznego, akcentującego stronę znaczeniową zjawisk kultury; (3) koncentracja badań na systemie tzw. kultury duchowej w jej szerszym jednak rozumieniu, niż u Kazimierza Moszyńskiego, obejmującym również religijność, obrzędowość, mitologię, literaturę ludową, problematykę identyfikacji kulturowej etc; (4) zaniechania – warunkowanych przez formalne pseudoklasyfikacje – przypadkowych opisów zjawisk, na korzyść syntetycznych prac interpretacyjnych mających na celu ujawnienie ukrytych struktur długiego trwania; (5) interdyscyplinarność rozumiana jako wielostronne wykorzystywanie i asymilowanie współczesnych osiągnięć dyscyplin pokrewnych, na czele z historią, semiologią, religioznawstwem, językoznawstwem, bibliastyką, historią sztuki i literaturoznawstwem<sup>369</sup>.

Mimo zawartego w tytule manifestu określenia „antropologia kultury” jego autorzy w samym tekście posługiwali się, niekonsekwentnie, frazą „nowa etnologia polska”. Miała się ona rozwijać, w ich ujęciu, w czterech zasadniczych kierunkach: ortodoksyjnie strukturalnym, strukturalno-historycznym, strukturalno-mitoznawczym oraz fenomenologicznym. W świetle wcześniejszych uwag o relacjach etnografii–socjologia i krytyce socjologizmu interesujące jest to, że autorzy manifestu już w jego wstępie deklarowali odcięcie się od „inspiracji ekonomicznych i socjologicznych”, ucieleśnianych tym razem przez nazwiska Maurice’a Godeliera i Marca Augé.

Przygotowane przez pięciu badaczy „materiały do słownika” składały się z trzech części, obejmujących kolejno: sylwetki badaczy, mających dominujący wpływ na program nowej etnologii; prezentację pojęć i kategorii metodologicznych; przedstawienie bilansu dotychczasowych osiągnięć nowej etnologii

---

<sup>368</sup> P. Łuczeczeko, *Zrozumieć własną kulturę. Antropologia współczesności w Polsce*, Kraków 2006, s. 58.

<sup>369</sup> Z. Benedyktowicz, C. Robotycki, L. Stomma, R. Tomicki, J.S. Wasilewski, *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje (materiały do słownika)*, „Polska Sztuka Ludowa” 1980, nr 1, s. 47.

(co pozostało raczej obietnicą bez pokrycia). W rezultacie, na projektowany słownik złożyły się hasła: Roland Barthes, Jan Stanisław Bystron, Georges Dumézil, Stefan Czarnowski, Marcel Mauss, Mircea Eliade, Rudolf Otto (część pierwsza); Edmund R. Leach, Claude Lévi-Strauss, Eleazar M. Mieletyński, Władimir Propp, uczeni tworzący w kręgu La Nouvelle Histoire (część druga<sup>370</sup>); Tartu i radziecka semiotyka kultury, Arnold van Gennep; Mit Alkmeny (część trzecia<sup>371</sup>). W uzupełnieniu należy dodać, że „materiały do słownika” nigdy nie złożyły się na żadną słownikową publikację, natomiast w wydanym w 1987 roku *Słowniku etnologicznym*<sup>372</sup> jako współautor dwóch haseł pojawił się tylko Ryszard Tomicki.

Z perspektywy lat za najważniejszy postulat nowego programu antropologii kultury w Polsce uznać należy potrzebę odejścia od realistycznego modelu uprawiania nauki oraz wiary w obiektywności badań terenowych i adekwatność opisów. Etnologię chciano postrzegać jako naukę o wyraźnie pogranicznym charakterze, uwikłaną w spory epistemologiczne i aksjologiczne współczesnej humanistyki. Waga omawianego wystąpienia polegała także na otwarciu się na nowe orientacje metodologiczno-teoretyczne, w tym przede wszystkim semiotykę kultury, strukturalizm i fenomenologię. Sygnatariusze manifestu z „Polskiej Sztuki Ludowej” dążyli również do wprowadzenia głębokiej zmiany w sposobie myślenia o kulturze ludowej. W tym kontekście rację miał Marian Kempny, który stwierdzał, że „dyskusje nad kategorią ‘kultury ludowej’ jako ‘właściwym’ przedmiotem badań etnograficznych odżywały nieomal w każdym pokoleniu polskich etnografów”<sup>373</sup>.

Istotne w tym przypadku jest i to, że autorzy manifestu tworzyli wyróżniające się środowisko zawodowe (a także towarzyskie), nieomal pokolenie wła-

---

<sup>370</sup> Z. Benedyktowicz, C. Robotycki, L. Stomma, R. Tomicki, J.S. Wasilewski, *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje (materiały do słownika). Część II*, „Polska Sztuka Ludowa” 1980, nr 2.

<sup>371</sup> Z. Benedyktowicz, C. Robotycki, L. Stomma, J.S. Wasilewski, *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje (materiały do słownika). Część III*, „Polska Sztuka Ludowa” 1981, nr 1. Warto zauważyć, że pod publikacją ostatniej części „materiałów do słownika” redakcja „Polskiej Sztuki Ludowej” zamieściła fragment listu od czytelnika: „ośmielam się nadmienić, że we wsi Niegownice – 8 km od Huty Katowice, zachował się zwyczaj, że na Niedzielę Palmową wykonuje się masowo bardzo wiele palm. W tym roku (80) było ponad 400 sztuk. Niektóre wspaniałe, wysokie, smukłe, barwne, wykonane z kwiatów żywych, suchych traw, sztucznych kwiatów, bibuły, wstążek... Trzy wioski konkurują ze sobą” (ks. K. Mrówka, *List do Redakcji*, „Polska Sztuka Ludowa” 1981, nr 1, s. 61). Wywołany tym samym kontrast – najpewniej niezamierzony – celnie pokazuje nowatorskość programu antropologii kultury.

<sup>372</sup> *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987.

<sup>373</sup> M. Kempny, Koniec etnografii? Uwagi o tradycji i współczesności etnografii polskiej widzianej (nieco) z oddali, w: *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 1995, s. 100.

śnie, przemawiając w tonie reprezentowania kogoś więcej niż tylko samych siebie. Tożsamość generacyjna miała tutaj swoje znaczenie: „Myśmy mieli to samo doświadczenie pokoleniowe – wspominał Robotycki – tych samych nauczycieli, ten sam sposób wykładania na etnografii (...). O tyle była to jedna grupa, że pokoleniowo różniło nas (...) wszystkiego sześć lat”<sup>374</sup>.

W tym miejscu konieczne jest postawienie pytania, na ile program antropologii kultury znalazł zastosowanie w praktykach polskich badaczy i w jakim stopniu przyczynił się do możliwości uprawiania w Polsce antropologii współczesności. Jakkolwiek Robotycki uznał w 1995 roku, że „antropologia kultury jest w Polsce projektem urzeczywistnionym”<sup>375</sup> – a ja dziesięć lat później przekonywałem, że mamy do czynienia z „następnym pokoleniem”, realizującym program tej formacji<sup>376</sup> – to perspektywa następnych lat skłania do przemyślenia tego jednoznacznego sądu.

Po pierwsze, podkreślić należy, że w latach 80. ukazały się teksty – sygnowane przez autorów manifestu – które głęboko zrewidowały koncepcję kultury ludowej. Kluczowym pojęciem w tej rewizji okazała się demityzacja. Jej przedmiotem była tyleż wiedza o kulturze ludowej, zwłaszcza XIX-wiecznej, co i kategorie myślenia o niej i jej przemianach.

Najważniejsze z tekstów, realizujące ów postulat demityzacji, to artykuł Robotyckiego i Stanisława Węglarza *Chłop potęgą jest i basta* z 1983 roku oraz książka Stommy *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku* z 1986 roku. Ten pierwszy, rozpoczynający się od cytatów z Barthesa i Brunona Schulza (jak w książce Tomickich) – co sugeruje bazowanie zarówno na nowych teoriach, jak i literaturze pięknej – unaocznia, że w nauce nadal funkcjonują sądy aksjologiczne i pozytywistyczny z ducha racjonalizm. Autorzy wyszli z założenia, że myślenie mityczne jest wszechobecne, również w dyskursie naukowym, ich zadaniem jest więc „odkrycie sensu, jaki posiadają funkcjonujące w kulturze tezy o kulturze ludowej”<sup>377</sup>. O ile jednak mityczność XIX-wiecznych kategorii w rodzaju panslawizm czy narodu jest czytelna i rozpoznawana, o tyle trwanie w korbach myślenia mitycznego w wieku XX nie jest dostrzegane (zgodnie z kolejną mityczną regułą przechodzenia od wiedzy amatorskiej do *stricte* naukowej). Robotycki i Węglarz wskazali na trzy najbardziej rozpowszechnione kategorie zmytowanego myślenia o kulturze ludowej: (1) figura źródła – kultura ludowa jest źródłem wartości moralnych, które przechowały się tam w czasach niewoli, tworząc opozycję między tym co wiejskie, nasze i swojskie

---

<sup>374</sup> C. Robotycki, *Moja etnografia – spojrzenie z oddali*, oprac. J. Kowalewski, „Konteksty Polska Sztuka Ludowa” 2014, nr 1, s. 247.

<sup>375</sup> Tenże, *Antropologia kultury w Polsce...*, s. 237.

<sup>376</sup> W. Kuligowski, *Antropologia kultury w Polsce: następne pokolenie?*, „Lud” 2004, t. LXXXVIII.

<sup>377</sup> C. Robotycki, S. Węglarz, *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa” 1983, nr 1–2, s. 4.

a tym, co miejskie, obce i kosmopolityczne; (2) figura pionu – badanie treści ludowych i wydobywanie ich „z głębin” to czerpanie z samorodnego i autentycznego źródła; (3) figura rozumu – będąca zbiorem przeświadczeń o naturze rozwoju kultury i logice procesu historycznego, którego podstawą jest racjonalność, a w odniesieniu do kultury ludowej tak zwany zdrowy rozsądek. W ramach każdej z wyróżnionych figur faktografia miesza się z aksjologią, a stwierdzenia naukowe z myśleniem życzeniowym.

Rezultatem tak poprowadzonej analizy było wskazanie na status pewnych twierdzeń – zawartych choćby w „wielkim zbiorowym dziele polskich etnografów, sumującym dorobek ich trzydziestoletniej działalności”, czyli *Etnografii Polski. Przemianach kultury ludowej* – które ostatecznie bazowały nie na faktach, ale na wartościach. Robotycki i Węglarz nie mieli wątpliwości: „moc wyjaśniająca przedstawionego modelu wyczerpała się (...). Nie bez powodu więc część etnografów z młodszych generacji proponuje od pewnego czasu inne podejścia, dające szanse reinterpretacji zastanego dorobku. Proponuje się powrót do zagadnień stanowiących z dawien dawna domenę etnografii: światopoglądu, mitologii, szeroko rozumianej obyczajowości (tu obrzędy, zwyczaje, itp.), dystansów i stereotypów etnicznych itd.”<sup>378</sup>.

Znaczenie książki Stomma z kolei polega głównie na rewizji historycznych fikcji i mitów narosłych wokół kultury polskiej wsi z XIX wieku. Jego erudycyjna praca – inkrustowana obficie cytatami z klasycznych opracowań etnograficznych i antropologicznych, filozoficznych i językoznawczych, historycznych i socjologicznych, a także fragmentami literatury pięknej – była pierwszym w polskiej etnologii, zrealizowanym na taką skalę, zastosowaniem metody strukturalnej. Wykorzystanie „opozycji bazowych”, swoistych „tablic Mendelejewa”, dotyczących postrzegania rzeczywistości w kulturze ludowej miało zaprzeczyć rudymentom „naszego myślenia” i dać klucz do zagadki izolacji świadomościowej. O ile bowiem wcześniejsze ujęcia kultury ludowej i definicje właściwego jej folkloru zwracały uwagę na formę przekazu (ustną, bezpośrednią), o tyle Stomma namawiał do położenia nacisku na treść przekazu. W tym wypadku miał ją stanowić mit, a kulturę ludową należało postrzegać jako kulturę izolacji świadomościowej, zbudowaną na myśleniu mitycznym. Co więcej, twierdził, że kultura ludowa z wyobrażeń etnografów w istocie nigdy nie istniała – przynajmniej w stanie czystym, podobnie jak nie istniała wyizolowana kultura elitarna czy osobny światopogląd naukowy. „W tym sensie nie można więc mówić o ‘zaniku’ czy ‘kryzysie’ kultury ludowej, ale co najwyżej wolno wnosić o słabnięciu w kulturze chłopów udziału pierwiastków typu ludowego”, orzekł<sup>379</sup>. Zamiast mówić o kulturze ludowej, mówić należy raczej o „kulturze typu

---

<sup>378</sup> C. Robotycki, S. Węglarz, *Chłop potęgą jest i basta...*, s. 7.

<sup>379</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 147.

ludowego”. Na poziomie najogólniejszym jest to kultura izolacji: przestrzennej (gdyż ma charakter regionalny), społecznej (związanej z określoną klasą społeczną) oraz światopoglądowej (wyrażanej np. w ludowej religijności). Ludowość w kulturze można postrzegać w tych właśnie wymiarach, co oznacza jednocześnie, że nie zamyka się ona wyłącznie w obszarach wiejskich.

W rozdziale zamykającym *Antropologię kultury wsi polskiej XIX wieku* Stomma dokonuje najbardziej spektakularnej analizy. Mierząc się z mitem roztańczonej i rozśpiewanej wsi – kształtowanym przez zespoły folklorystyczne, Cepelię i dzieła Oskara Kolberga – poddaje go rewizji bazującej na danych z zakresu statystyki, ekonomii, zdrowia itp. Wykazuje w rezultacie, że polska wieś dotknięta była głodem, pijaństwem i przestępczością, którym towarzyszył katastrofalny poziom higieny i ksenofobiczny stosunek do innych. Wykazuje ponadto, że Kolbergowskie „źródło” do wiedzy o kulturze ludowej jest dyskursem mitycznym: w tomach poświęconych Mazowszu aż 84% ich treści poświęconych jest zajęciom wesołym, związanym ze spędzaniem wolnego czasu. „Warto sobie uświadomić – konkludował – z jakich to przesłanek wyrastała pokaźna większość późniejszych (...) wizji wsi”<sup>380</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że omówione wyżej teksty miały szeroki rezonans, należały ponadto do najczęściej cytowanych polskich prac etnologicznych lat 80. i 90. Dla jednych były lekturą inspirującą, dla innych co najmniej kontrowersyjną, zwłaszcza Stommy krytyka Kolberga. Po latach polemiczny i krytyczny walor obu tekstów nieco się zatarł – także z tego powodu, że zainteresowanie kulturą ludową, ludowością i folklorem powraca, coraz częściej w formie zmityzowanych przeświadczeń i sądów. Organizuje się konferencje, prowadzi zajęcia uniwersyteckie, wydaje artykuły i książki, tak jakby krytyczna lekcja rewizji kategorii kultury ludowej w Polsce w ogóle nie miała miejsca. Symptomaticznie tej tendencji niech będzie fakt, że w 2012 roku w ramach Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego powstała Sekcja Stroju Ludowego, która reaktywowała serię „Atlas Polskich Strojów Ludowych” (pierwszy zeszyt w roku 1949, w nowej serii w 2013 roku wydano „Strój zamojski”). Towarzyszący temu przedsięwzięciu obszerny, wieloautorski tom ani razu nie powołał się ani na Robotyckiego i Weglarza, ani na Stommę<sup>381</sup>. Co więcej, już w pierwszym rozdziale tego tomu można znaleźć zdanie „piękno ludowych ubiorów jest niemalże niepodważalne”<sup>382</sup>, przywołujące widmo figury źródła, jednego z filarów mityzowania wiedzy o kulturze ludowej. Tego typu negatywne praktyki zaistniały także przy okazji obchodów – uchwalonego przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej

<sup>380</sup> Tamże, s. 236.

<sup>381</sup> *Atlas polskich strojów ludowych. Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*, red. A.W. Brzezińska, M. Tymochowicz, Wrocław 2013.

<sup>382</sup> H. Czachowski, J. Słomska-Nowak, O strojach ludowych inaczej... Między estetycznym a filozoficznym wymiarem wiejskiej odzieży, w: *Atlas polskich strojów ludowych...*, s. 9.

– Roku Oskara Kolberga (2014). Ocena znaczenia obu tekstów dla rozwoju polskiej etnologii nie może być zatem jednoznaczna; niewykluczona jest sytuacja, gdy ponownie staną się one aktualne.

Druga kwestia związana z pytaniem o realizację programu antropologii kultury dotyczy już nie rewizji koncepcji kultury ludowej, ale badań zwróconych bezpośrednio ku współczesności. Jak zaznaczyłem wcześniej, paradoksalną trybuną nowego podejścia do badań kultury stał się kwartalnik „Polska Sztuka Ludowa”. Jakkolwiek zmianie uległ jego tytuł – obecnie w formie „Konteksty” z podtytułem „Antropologia kultury – etnografia – sztuka” – to niezmienna jest afiliacja instytucjonalna pisma. Ta zaś wskazuje na fakt, że najbardziej doniosłym i systematycznym medium antropologów kultury stał się periodyk wydawany przez Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk. To znamienne, że krytycznej funkcji bycia trybuną nowej orientacji w etnologii nie podjęło się żadne inne pismo, bezpośrednio związane ze środowiskiem etnologów/antropologów.

„Polska Sztuka Ludowa” już w latach 80. – a więc tuż po opublikowaniu manifestu – zaczęła skupiać się na zjawiskach osadzonych wprost w bliskiej kulturowo współczesności. Najpierw były to pojedyncze artykuły: o łańcuchu szczęścia, subkulturze uczniowskiej, wizerunku rodziny wiejskiej w tygodniku „Przyjaciółka”, punk rocku, 1 maja jako widowisku czy zjawisku reklamy. W tym ostatnim jego autor, Robotycki, określił się jako „etnolog współczesności”<sup>383</sup>. Przełomowym był dla tej transformacji rok 1990: pismo nie tylko zyskało nowy tytuł, ale także w jednoznaczny sposób określiło swój profil. Monograficzny numer poświęcony folklorowi politycznemu, zawierający między innymi analizę spontanicznego folkloru strajkowego autorstwa Robotyckiego (która nie mogła oficjalnie ukazać się przed 1989 rokiem)<sup>384</sup>, był tego jasnym dowodem. W kolejnych latach publikujący w „Kontekstach” autorzy odważnie poszerzali pole etnologii, opisując, badając i interpretując takie zjawiska jak sztuka filmowa (Zbigniew Rybczyński), teatr (Peter Brook, Gardzienice, Węgałty, Eugenio Barba), obrazy reklamowe, muzyka popularna (Yes), dyskursy dziennikarskie, pamięć (w tym pamięć PRL-u), karnawał, piłka nożna, kabaret („Piwnica pod Baranami”<sup>385</sup>), literatura (Bruno Schulz, Witold Gombrowicz, Czesław

---

<sup>383</sup> C. Robotycki, *Klejnot i reklama*, „Polska Sztuka Ludowa” 1987, nr 1–4.

<sup>384</sup> Tenże, *Sztuka á vista. Folklor strajkowy*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 2.

<sup>385</sup> Zbigniew Benedyktowicz, redaktor „Kontekstów”, wspominał: „Pamiętam, jak przygotowując numer o święcie i świętowaniu (...), zwróciliśmy się z prośbą o rozmowę i wywiad z Piotrem Skrzyneckim. Wiele osób wtedy pytało: ‘A co Skrzynecki ma wspólnego z etnografią, co on, co Piwnica pod Baranami ze sztuką ludową?’. Dopiero po dłuższych tłumaczeniach (...) że Piwnica jako zjawisko kulturowe jest czymś szerszym, wyrasta poza kabaret, że była czymś nie do pomysłenia w tej części świata ówczesnego obozu, i że to wszystko upoważnia nas, by zwrócić się do Pana Piotra jako do eksperta w dziedzinie świąt i świętowania, powoli zamysł taki i takie podejście spotykać się zaczynało z większym zrozumieniem (...). Staramy się nadal w tym piśmie osiągać taki punkt widzenia, o który trudno we współczesnym, wyspecjalizowanym i podzielonym

Miłosz, Tadeusz Konwicki). Powiększaniu pola badawczego towarzyszyła pluralizacja wykorzystywanych narzędzi, które coraz częściej obejmowały elementy analizy dyskursu, analiz wizualnych i tekstualnych. Inną funkcją pisma – realizującą program antropologii kultury – było przybliżanie nowych nurtów i postaci: Clifforda Geertza, Jamesa Clifforda, Michela Leirisa, Paula Gilroya, Umberto Eco, Jacques’a Derridy, Aby Warburga. W kontekście zajmującej mnie antropologii kultury istotny jest również formalny wymiar tekstów publikowanych w „Kontekstach”. Na tym poziomie również widoczna jest pluralizacja: sięga się bowiem – oprócz standardowego formatu artykułu naukowego – po takie formy jak esej, raport, dziennik, notatki z podróży, wspomnienia, list, a nawet tryb poetycki. Często autorzy przemawiają w pierwszej osobie, głosząc prywatne sądy i silnie subiektywne opinie. Znaczenie i wpływ „Kontekstów” na uprawianie oraz wizerunek polskiej etnologii jest bezsprzeczny; nie znaczy to jednak, że nie da się zarzucić linii wytyczonej przez to pismo słabości, polegającej na przykład na nieograniczonej semiozie albo na nadużyciach interpretacyjnych<sup>386</sup>.

W 1992 roku ukazała się książka, którą można z powodzeniem uznać za sztandarową ekspresję programu antropologii kultury nakierowanej na badanie współczesności. Myślę o *Etnografii wobec kultury współczesnej* Robotyckiego. Jak deklarował autor, jego praca prezentowała „antropologiczny sposób uprawiania etnografii”, a zawierała propozycję analityczną, przykłady jej zastosowania oraz ocenę dalszych zastosowań. Propozycja analityczna dała się zamknąć w formule: „Postać J.S. Bystronia znaczy dziedzictwo, szkoła z Tartu – zmianę orientacji metodologicznych oraz potrzebę precyzji, M. Porębski – wyuczucie współczesności i humanistyczny rozmach”<sup>387</sup>. Kojarząc dorobek antropologii z semiotyką i historią sztuki (a także historią i socjologią), Robotycki poddał analizie różnorodne zjawiska, dostosowując sposób ich oglądu do założeń analitycznych. W rezultacie badał kategorię więzi narodowej i tożsamości śląskiej jako zmityzowaną sferę kultury, folklor społecznych protestów jako kulturotwórczy proces poszukiwania autentyczności, „niezorganizowany wizualizm” (reklama, rzeźby ogrodowe, kalendarz ścienny) jako ekspresję nowej twórczości ludowej, kaplicę z Gorców jako tekst symboliczny, życiorysy twórców ludowych jako realizacje kilku schematów biograficznych. W konkluzji

---

naukowo świecie” (Z. Benedyktowicz, *Antropologia wobec zmiany*, w: *Antropologia wobec zmiany. Zmiana społeczna w perspektywie teoretycznej*, red. E. Tarkowska, Warszawa 1995, s. 40).

<sup>386</sup> Celnie wskazał ich przykłady Marcin Brocki: w jednym z artykułów komputer upodobniony został do „książek, Schulzowskich znaczków pobudzających wyobraźnię, rodzinnych zdjęć, pocztówek, instrumentów muzycznych, radia, telewizora, gier planszowych, obrazów francuskich impresjonistów...” itd. itp. (M. Brocki, *Antropologiczna autorefleksja nad przekładem międzypokoleniowym*, „Lud” 2004, t. LXXXVIII, s. 175–176).

<sup>387</sup> C. Robotycki, *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków 1992, s. 12.

książki określił perspektywy antropologii kultury jako dyscypliny nade wszystko reinterepretującej, będącej z jednej strony krytyczną reakcją na etnograficzną wersję badań i jej ograniczenia, z drugiej natomiast „metarefleksją nad człowiekiem i kulturą. I to chyba najważniejsze – to jest jej ‘zastosowaniem’”<sup>388</sup>.

W manifeście antropologii kultury na czoło wysunięto postulat „odejścia od pozytywistycznych i postpozytywistycznych kierunków etnologii”. Demityzacyjne analizy, przypomniane w poprzednich akapitach, realizowały to zadanie, istnieje jednak praca, którą należy uznać za kwintesencję takiego „odejścia”. W 1992 roku opublikowano *O założeniach interpretacji antropologicznej* tandemem Michał Buchowski i Wojciech J. Burszta<sup>389</sup>. Nie ma w polskiej antropologii kultury pracy równie wnikliwej, systematycznej i zaawansowanej teoretycznie, która mierzyłaby się z fundamentalnymi kwestiami rozumienia i interpretacji. Autorzy wytknęli polskiemu wariantowi tej dyscypliny „nikłe” zainteresowanie zagadnieniami epistemologicznymi, w tym dotyczącymi prawomocności poznawczej antropologicznych modeli kultury. Buchowski i Burszta odnieśli się do tego problemu w duchu społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity (część prezentowanych ustaleń została sformułowana w ramach prowadzonego przez Kmitę tematu badawczego „Współczesna filozofia nauki”) oraz opierając się na bogatej literaturze z zakresu antropologii kulturowej, filozofii, językoznawstwa i logiki.

W swojej książce wyłożyli oryginalną koncepcję kultury pierwotnej (jako kultury „typu magicznego”), statusu języka w jej obrębie, miejsca i znaczenia rytuałów; zajęli się także kwestiami racjonalności, relatywizmu i modelu „podmiotowego rekonstruowania kultury”. We „Wstępie” stwierdzali: „obraz rzeczywistości badanej przez antropologów zmienia się najprawdopodobniej w swoiście dialektycznym procesie bezustannej interakcji danych empirycznych i wysuwanych teorii”<sup>390</sup>. W kontekście badania bliskiej rzeczywistości kulturowej dialektyka ta przyjmuje postać „podzielania względnie zbieżnych potocznych wizji świata” oraz „imputacji własnych, kreowanych na gruncie nauki instytucjonalnej kategorii”<sup>391</sup>. Ostatecznie, postulowali, w procesie antropologicznego rekonstruowania kultury odróżniać należy spontaniczne reprezentacje uczestników badanej rzeczywistości, poziom ich realnych zachowań, faktycznie realizowanych wartości, a wreszcie poziom modelu teoretycznego antropologa. Jak wspomniałem, *O założeniach interpretacji antropologicznej* należy potraktować jako szczytowe osiągnięcie teoretyczno-metodologiczne antropologii kultury.

---

<sup>388</sup> Tamże, s. 110.

<sup>389</sup> M. Buchowski, W.J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992.

<sup>390</sup> Tamże, s. 9.

<sup>391</sup> Tamże, s. 10–11.

Manifest z roku 1980 – powstały w tym samym czasie co „Solidarność” – był początkiem głębokich przeobrażeń polskiej etnologii. Współbieżność przemian etnologii i przemian państwa jest uderzająca, początek lat 90. oznacza bowiem zarówno transformację ustrojową, jak i transformację dyscyplinarną. Jak w innych krajach postsocjalistycznych, uniwersyteckie placówki etnologii przemianowały się na instytuty etnologii i antropologii kulturowej. Niemal powszechne stało się przekonanie o konieczności „antropologizacji” polskiej etnologii jako niezbędnego kroku ku temu, aby stała się ona równorzędnym partnerem dla innych dziedzin humanistycznych i była postrzegana jako „modna” bądź inspirująca<sup>392</sup>.

Jednym z najważniejszych nowych tematów badawczych stała się w tym kontekście transformacja ustrojowa i jej kulturowo-społeczne skutki; to ona okazała się w latach 90. najbardziej dojmującą formą kultury współczesnej. Zajmowano się w tych ramach wieloma polami badawczymi: tożsamością, rodziną i pokrewieństwem, obyczajem, klasą społeczną, cielesnością<sup>393</sup>. Studia szczegółowe miały oczywiście swoją wagę, najbardziej znaczące okazało się jednak sprobematyzowanie pojęcia *transition*. Szybko okazało się, że nie tylko można je rozpatrywać jako swoisty *rite de passage*, ale że ma ono swój wyraźny rys ideologiczny. Koncepcja „przejścia” – jak wykazywał Buchowski<sup>394</sup> – pochodzi ze słownika liberalnego kapitalizmu i w postaci modelowej odnosi się do zrealizowanej zmiany, polegającej na zastąpieniu ustroju socjalistycznego porządkiem kapitalistycznym. Pojęcie to stygmatyzowało wszystkie grupy społeczne, które nie mieściły się w logice tej generalnej zmiany. Z tego powodu polscy badacze dystansowali się wobec tego pojęcia, stosowanego głównie w antropologii anglosaskiej. Przy okazji wskazywano też na nieadekwatność innego „klucza interpretacyjnego” zachodniej antropologii, jakim w odniesieniu do krajów byłego Bloku Wschodniego miało być pojęcie „postkomunizm”. Podstawowy był fakt braku ustroju komunistycznego w którymkolwiek z krajów zaliczanych do bycia jego spadkobiercą. Inna kwestia to powinowactwo tego terminu z pojęciem „orientalizm” (opisanym przez Edwarda W. Saida) oraz z pojęciem „bałkanizm” (zdefiniowanym przez Marię Todorową). W każdym z tych wypadków dyskurs dominujący („reżim prawdy” Michela Foucaulta) stara się zawłaszczyć swój przedmiot – kraje postkomunistyczne, Orient, Bałkany – homogenizując go i prezentując z pozycji ahistorycznych. Jeśli już zatem ko-

---

<sup>392</sup> A. Posern-Zieliński, Etnologia i antropologia kulturowa w formalnej i rzeczywistej strukturze nauki, w: *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią...*, s. 35.

<sup>393</sup> Patrz np. *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, red. M. Buchowski, Poznań 1996.

<sup>394</sup> Patrz np. M. Buchowski, *Rethinking Transformation. An Anthropological Perspective on Postsocialism*, Poznań 2001; tenże, *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*, Berlin 1996.

nieczne jest jakieś zbiorowe określenie stanu kultur i państw doświadczonych przez dominację Rosji/Związku Radzieckiego, to terminem o większym stopniu adekwatności wydaje się postsocjalizm.

Ale i ten termin ma swoje poważne ograniczenia: w Polsce ustrój socjalistyczny dominował 45 lat, w ZSRR natomiast 70; jest to różnica jednego pokolenia wychowanego w określonych warunkach. Odmienności tego typu jest dużo więcej. Za stosowaniem klisz w rodzaju postkomunizm/postsocjalizm – na przykład przez badaczy z Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych – stoi zatem nie tylko symplifikacyjna wygoda, ale także postawa paternalistyczna, ignorująca liczne przykłady „indygenizacji” bądź „udomawiania” modelu kapitalizmu.

Badania poświęcone transformacji, transition i postsocjalizmowi pociągnęły za sobą ważne przesunięcia w generalnym polu badawczym etnologii. O ile wcześniej standardowo zajmowano się małymi grupami regionalnymi, przedstawicielami ginących zawodów, enklawami ludowości i tradycji, o tyle na przełomie XX i XXI wieku ich miejsce zajęły grupy wykluczonych, bezrobotnych, ludzi „zbędnych” z punktu widzenia systemu produkcji i konsumpcji. Najbardziej systematycznie przedstawił te kategorie Tomasz Rakowski w książce pod wymownym tytułem *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Autor prowadził badania wśród bezrobotnych górników, trudniących się nielegalnym wydobywaniem węgla; bezrobotnych mieszkańców wsi, zajmujących się sezonowym zbieraniem i sprzedażą runa leśnego; zbieraczy wszelkich poprzemysłowych „pamiątek” pochodzących ze zlikwidowanych fabryk (Wałbrzych, wsie okalające odkrywkę węgla brunatnego „Bełchatów”, przedgórze świętokrzyskie; lata 2001–2006).

Patronem „wizytatora nędzy” stał się Maurice Merleau-Ponty ze swoją hermeneutyką ciała i świata, pozwalający badaczowi dotrzeć do „przedwerbalnego, żywego poziomu bycia w świecie, gdzie wszystko poznawane jest niejako od nowa”<sup>395</sup>. Rakowski opisał potransformacyjne „kultury ubóstwa” i „kultury przetrwania”, specyficzne doświadczenie zubożenia pochłaniające trudno dostrożalne sfery postaw, odczuć, zachowań, a nawet nastrojów. Przyznaje, że starał się je odtworzyć na najbardziej pierwotnym, niemal fizjologicznym poziomie. Ale nie tylko na tym polega oryginalność jego badań. Rakowski nie stworzył obrazu bierności i rezygnacji; przeciwnie – „etnografia człowieka zdegradowanego” przynosi wiele przykładów radzenia sobie z trudną rzeczywistością, aktywnego stosunku do nowych warunków. Transformacja doprowadziła nie tylko do pojawienia się nowych praktyk, ale wyzwoliła także nowe sposoby myślenia, przekształcające się ostatecznie w utrwalone doświadczenie społecz-

---

<sup>395</sup> T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk 2009, s. 29.

ne, typ wiedzy i *folk-lore*. W konsekwencji, jak sugeruje autor, taki sposób postępowania badawczego otwiera drogę do uprawiania antropologii egzystencjalnej<sup>396</sup>.

Rozdział ten rozpocząłem od przypomnienia prasowej polemiki sprzed ponad pół wieku. Chciałbym jeszcze raz odwołać się do tej formuły, gdyż umożliwiają to dwa „dialogujące” ze sobą artykuły wyróżniających się współcześnie polskich antropologów (już w tym rozdziale wspólnie przywołanych): Wojciecha J. Burszty i Michała Buchowskiego, zamieszczone w jednym z czasopism naukowych. Dwugłos ten ma walor porządkujący, ukazuje najbardziej wyraziste tendencje i postawy obecne w polskiej antropologii początku XXI wieku; można go potraktować jako specyficzną wulgatę aktualnej antropologicznej wiedzy i świadomości.

Burszta rozpoczął od zwrócenia uwagi na radykalnie odmienne warunki, w jakich przychodzi dzisiaj uprawiać i myśleć o antropologii. Stan dyscypliny jest bowiem warunkowany przez globalizację i wszędobylską kulturę popularną. Rację bytu traci w takich warunkach spetryfikowana opozycja my–oni, partykularne miejsca przynależą obecnie do globalnego „my”, spjanego przez popkulturę, a punktem odniesienia stają się pozbawione zakorzenienia wspólnoty wyobrażone. Badacz zmuszony jest w tej sytuacji do „metodologicznego zezą” tak, by dokładny portret wybranego skrawka rzeczywistości – czyli standardowego działania od czasów Malinowskiego – sytuować na możliwie szerokim tle procesów o charakterze globalnym.

Antropologia jako taka nadal zwraca się ku samej sobie, próbując przenieć swoje dziedzictwo, z drugiej strony natomiast – przyjmując konsekwencje tej krytyki – uprawia się różne formy antropologii współczesności. Prowadzą one do studiów nad kulturą popularną, w której zanurzona jest codzienność mieszkańców wspólnej, globalnej ekumeny. Zainteresowania te są jednak nadal niechętnie albo wrogo postrzegane przez dużą część środowiska. Owa niechęć może wynikać, jak sugeruje Burszta, z destabilizacji najbardziej utrwalonych pojęć i praktyk antropologicznych. Popkultura każe wszak porzucić myślenie w kategoriach tożsamości warunkowanej przez geografę, hierarchie społeczne czy typy kompetencji. Kultura autonomizuje się dzisiaj względem ekonomii i struktury społecznej. Innym powodem niechęci jest właściwa popkulturze antysystemowość. „Kultura ta bowiem nie formuje żadnej klarownej całości, nie dysponuje ‘systemami wierzeniowymi’ i ‘wartościami’, nie da się w niej wyodrębnić ‘dziedzin’ i ‘aspektów’. Nie jest – jak lubi mówić Geertz – owym pokrojonym starannie ciasteczkiem – tutaj to, tutaj tamto, w sumie system”<sup>397</sup>. Jest to jednak czas i przestrzeń, w której żyje także antropolog.

---

<sup>396</sup> Tamże, s. 20.

<sup>397</sup> W.J. Burszta, *Antropologia jako „próba oka”*, „Przegląd Bydgoski. Humanistyczne Czasopismo Naukowe” 2000, r. XI, s. 93.

Co więcej, rzeczywistość *on-line* zdaje się unieważniać poszukiwanie sensów tekstów kultury w intencjach ich twórców, potrzebach odbiorców czy samym ich źródle. Badaczowi pozostaje zatem postawa karykaturzysty: świadome uwypuklanie pewnych cech, postaci, przedmiotów, zdarzeń albo grup społecznych, ich wyolbrzymianie i przerysowywanie. Zaufać można również pejzażowi<sup>398</sup>, który łączy detal z szerokim odniesieniem. Bez tego dokładny, realistyczny obraz wybranego wycinka świata nie może być ani czytelny, ani zrozumiały.

Buchowski częściowo przyznaje Burszcie rację. Zaznacza, że fenomen globalizacji rzeczywiście doprowadził do zaniku „obcych” w tradycyjnym tego słowa rozumieniu i że wszyscy stajemy się uczestnikami kultury globalnej. „Antropologia, która zajmuje się grupami ludzkimi rozumianymi jako egzotyczne przykłady zróżnicowania kulturowego, stała się anachroniczna”<sup>399</sup>. Nie musi to wszelako oznaczać rezygnacji z prowadzenia etnograficznych badań terenowych i rewolucjonizowania antropologii jako takiej. Nie ma sensu, przekonuje Buchowski, aby antropologowie powtarzali to, co mówią filozofowie albo kulturoznawcy; nie wystarczą wędrówki po lekturach – „Trzeba zgłębić życie ludzi z krwi i kości”<sup>400</sup>. Empiryczny status tej dyscypliny ratuje ją przed popadnięciem w rolę „drugorzędnej filozofii” albo recyklera idei i stereotypów podzielanych w kręgach akademickich. Jeśli chcemy bowiem pojmować antropologię jako „empiryczną filozofię”, to pożywką badaczy winno być portretowanie lokalnych zjawisk poprzez wnikięcie w nie i próba „oddolnego zrozumienia”.

Świat etnografii, sugeruje dalej Buchowski, nie jest ani przedstawiony, ani skonstruowany – on jest przeżywany zarówno przez badaczy, jak i przez badanych. To wspólne przeżywanie z kolei jest warunkiem tworzenia znaczeń, uczenia się i budowania międzykulturowego doświadczenia. Na tych drożdżach z kolei można wyrosnąć krytyczna postawa antropologiczna.

Refleksem stwierdzeń o destabilizacji opozycji my–oni jest zbiorowy tom *Tubylcy własnego świata. W stronę antropologii bliskości*<sup>401</sup>. Jak niedwuznacznie sugeruje jego tytuł, pomieszczone tam studia dotyczą bliskiej współczesności: pielgrzymów do Santiago de Compostela, autostopowiczów, hipsterów, osób

---

<sup>398</sup> W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, Wstęp Z. Bauman, Warszawa 1999. We „Wstępie” Zygmunt Bauman zaznaczał: „Ta książka nie jest przeznaczona dla miłośników egzotyki. Mowa w niej o sprawach, 'które wszyscy znamy' (...). Cze-ka czytelnika wielka przygoda: wędrówka, śladem autorów, po trasie, jaką nie raz przebywał, ale nigdy nie oglądał w postaci, w jakiej tu mu ją ukazano. Podróż po krajobrazie znanym i nieznanym naraz” (Z. Bauman, Wstęp, w: W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Dlaczego kościotrup nie wstaje...*, s. 6 i 9).

<sup>399</sup> M. Buchowski, *Antropologia jako „próba ognia”*, „Przegląd Bydgoski. Humanistyczne Czasopismo Naukowe” 2000, r. XI, s. 85–86.

<sup>400</sup> Tamże, s. 83.

<sup>401</sup> *Tubylcy własnego świata. W stronę antropologii bliskości...*

homoseksualnych, społeczności anorektyczek, praktyk słuchania radia, grajków ulicznych, kibiców sportowych, polskich imigrantów w Norwegii. W tle szczegółowych analiz pojawia się zasadnicze pytanie o możliwość przewyciężenia asymetrii, która towarzyszyła badaniom prowadzonym z „informatorem”, istotami zamieszkującymi inny świat, przedmiotowo traktowany przez antropologów. Co dzieje się w przypadku, gdy prowadzimy badania wśród osób równych sobie – współmieszkańców i współobywateli tej samej rzeczywistości? Zarysowana w tomie odpowiedź wskazuje, że „antropologia bliskości” oferuje „przewagę lepszego rozumienia” świata, który tylko pozornie wydaje się oczywisty<sup>402</sup>.

Debata Burszta-Buchowski nie zamyka oczywiście najnowszych dziejów antropologii kultury w Polsce. Ostatnie lata jej transformacji zaznaczyły się bowiem wystąpieniami, które doprowadziły do kolejnego rozszerzenia pola badań i refleksji. W 2004 roku Agnieszka Kościańska ogłosiła tekst – przez niektórych traktowany jako „manifest” – w którym postawiła polską antropologię kultury przed nowym wyzwaniem. „Czy w pełni zdajemy sobie sprawę z odpowiedzialności społecznej? – pytała – Niestety, na te pytania muszę odpowiedzieć przecząco. Przeglądając najnowsze periodyki, mam wrażenie, że polska etnologia skoncentrowana jest na (...) interpretacji symbolicznej. W ten sposób zorganizowany jest też program nauczania. Czy nie warto by było położyć nacisk na pożenienie symbolicznego ze społecznym?”<sup>403</sup>.

W centrum swojej uwagi Kościańska postawiła kwestię odpowiedzialności społecznej antropologów, ich zaangażowania w debatę publiczną, programy pomocowe, kampanie na rzecz osób i grup dyskryminowanych. Takie aktywne postawy stanowią, jej zdaniem, o „niezwykłym potencjale antropologii”. Niestety, praktyki świadomego zaangażowania należą do rzadkości (analizy dotyczące obecności Żydów w kulturze polskiej autorstwa Joanny Tokarskiej-Bakir, redefinicja transformacji ustrojowej Buchowskiego, działalność Lecha Mroza na rzecz Romów). Z całą pewnością, wskazywała Kościańska, ten typ praktykowania antropologii nie należy do jej głównego nurtu, a uniwersyteckie studia etnologiczne sporadycznie wykorzystują narzędzia krytyki społecznej. Incydentalność tego typu postaw ma swoje źródła także w standardowych procedurach uprawiania dyscypliny:

badamy kulturę wsi – zbieramy pozostałości po ‘kulturze ludowej’, re-interpretujemy to pojęcie. Ale to nie wystarczy! Trzeba się przyjrzeć, jak ta ‘kultura ludowa’ zmienia się w globalizującym się świecie, jakie są nowe problemy, co można zrobić,

---

<sup>402</sup> W. Kuligowski, Defamiliaryzacja i inne praktyki antropologii bliskości, w: *Tubylcy własnego świata. W stronę antropologii bliskości ...*

<sup>403</sup> A. Kościańska, *Ku odpowiedzialności Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, „Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne” 2004, nr 19–20, s. 12.

żeby je rozwiązać, jak te nowe problemy wpływają na kulturę i relacje społeczne, a wyniki tych badań przedstawić w taki sposób, by mogły wpłynąć na działania polityczne<sup>404</sup>.

Naglące i konieczne – jej zdaniem – jest uczynienie z antropologii ważnego elementu dyskursu publicznego, części szeroko zakrojonej krytyki społecznej. Dzięki temu będzie można wykorzystać jej potencjał do stawiania czoła takim problemom, jak rozmaicie motywowana dyskryminacja, wykluczenia społeczne czy bezrobocie.

Zanim spróbuję wskazać na rezonans, jaki wywołał tekst Kościańskiej, chciałbym skupić się na dorobku badaczki, wymienionej przez nią jako pozytywny przykład zaangażowania we współczesnej polskiej antropologii. Myślę o Joannie Tokarskiej-Bakir, najpierw rzeczniczce wykorzystywania w analizach kultury narzędzi hermeneutycznych, potem zaś także badaczce polskich postaw i stereotypów dotyczących Żydów, wypowiadającej się na ten temat również w dyskursie publicznym (na przykład na łamach „Res Publici Nowej”<sup>405</sup>). W 2008 roku opublikowała ona kolejną książkę – *Legends o krwi. Antropologia przesądu* – na pewno najobszerniejszą (795 stron), ale także chyba najbardziej ważącą w swoim dorobku.

*Legends o krwi* – wyobrażenie o ‘Żydach krwio pijcach’, dokonujących zamachu na największe chrześcijańskie świętości (...) ustanowiły tajne jądro europejskiego antysemityzmu. Choć ‘krwiożerczość Żydów’ przestała być traktowana dosłownie, ustępując miejsca metaforom zagrożenia ‘substancji Narodu’, ‘jego wiary, i ‘własności’, jądro to wciąż oddziałuje, dostarczając uzasadnień antyżydowskiej agresji<sup>406</sup>,

sugerowała Tokarska-Bakir. Badaczka wyszła z założenia, że w języku, zachowaniach, zabawach, obyczajach i nawykach Polaków tkwi jakaś dziwna skamienia, na poły infantylna, na poły przerażająca, którą jest, według niej, słowo „Żyd”. „Żyd”, który może być atramentowym kleksem, wystającym kamieniem, napastliwym sąsiadem, dzieckiem nieprzystępującym do Pierwszej Komunii, kibicem wrogiej drużyny piłkarskiej, zwolennikiem innej partii politycznej, kotem szczutym przez psy. Gdy słowo to pojawia się w mowie, od razu zmienia rangę każdego zdania i wydarzenia; wywołuje lęk, nawet gdy używane jest

---

<sup>404</sup> Tamże, s. 13.

<sup>405</sup> W tekście *Żydzi u Kolberga* Tokarska-Bakir dokonała krytycznego przeglądu kanonicznego dzieła polskiego ludoznawstwa, proponując śmiało reinterpretacji Kolbergowskich zapisków o Żydach. Doszła bowiem do wniosku, że była to mniejszość napiętnowana, zajmująca w narodowym imaginariu pozycję „antywspólnoty”. Na najbardziej podstawowym poziomie, wyjaśniała dalej, słowo Żyd, stosowane w obrębie tej wspólnoty, „utrzymuje pogrom w stanie możliwości” (J. Tokarska-Bakir, *Żydzi u Kolberga*, „Res Publica Nowa” 1999, nr 7/8, s. 37).

<sup>406</sup> J. Tokarska-Bakir, *Legends o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008, s. 637.

przez dzieci. Tokarska-Bakir chciała rozpoznać mechanizm, który sprawia, że deponuje ono i ewokuje pokłady nienawiści, niechęci, odrzucenia.

Antropolożka zbudowała swoją interpretację w oparciu o dwa typy źródeł: wywołane oraz zastane. Te pierwsze pozyskała w trakcie etnograficznych badań terenowych w Sandomierzu i jego okolicach (2005–2006). Ujawniły one trwanie „narracji o krwi”: w 2005 roku przewodnik oprowadzający wycieczkowiczów po wnętrzu katedry w Sandomierzu z powagą objaśniał, jak Żydzi obłąskawili chrześcijańskie dziecko, wręczając mu pieniądze, później sprawdzili, czy jest zdrowe, by w końcu włożyć do beczki z kolcami i upuścić mu krew. Źródła zastane z kolei stanowiło sto fabuł pochodzących najczęściej z pism polskich pisarzy antysemitycznych. Obecna w nich klisza „legend o krwi” odnosi się do opowieści dotyczących wykroczeń popełnionych przez Żydów. Zwykle jest w nich mowa o mordzie rytualnym, którego niewierni Żydzi dopuścili się na chrześcijańskich dzieciach. Antropolożka podkreślała, że nie można traktować tych opowieści jako relacji z realnych wydarzeń, umowne jest w nich datowanie, umowna jest postać „chrześcijańskiego dziecka”, a sam termin „mord rytualny” zbyt natrętnie (choć celowo) kojarzy się z „ubojem rytualnym”. Przypomniała przy okazji, że antysemityzm bez Żydów wynaleziono w Anglii, Francji i Niderlandach, a Rzeczpospolita włączyła się w kulturową sztafetę tych legend dopiero na początku XVII wieku, przekazując je potem dalej na wschód.

Nowatorstwo tej pracy polega na przyjętej perspektywie. Tokarska-Bakir złączenie połączyła średniowieczne opowieści (ilustrowane materiałem ikonograficznym) z przekonaniem współczesnych Polek i Polaków. Jest to o tyle istotne, że „idiom ludowy” – nieoficjalny, nieznaną standardów politycznej poprawności – pozwolił na zbliżenie się do pokładów wiedzy spontanicznej, prywatnej, „normalnej”. W analizach dawnych legend autorka wykorzystała natomiast aparat narzędziowy Władimira Proppa, pozwalający na uchwycenie podstawowych wątków i ich wzajemnych relacji. Dwutorowo poprowadzona analiza doprowadziła badaczkę do wniosku o kontynuacji wątków z odległej historii, historii przesądu. Tytułowe „legendy o krwi” niczego bowiem nie mówią o żydowskiej kulturze, stanowią za to, w tym ujęciu, kapitalny przyczynek do „etnografii chrześcijan. Grupa zawsze uważa się za zdrową, dlatego cechy przypisywane Innemu będą antytezą wyidealizowanego obrazu własnego (...). Byt Żyda symbolicznego abstrahuje od prawdy ontycznej. Jest wytworem ludowej epistemologii z jej osobliwym kryterium prawdy”<sup>407</sup>.

Rozwijane przez Tokarską-Bakir krytyczne analizy polskiego antysemityzmu i trwania negatywnych stereotypów na temat Żydów stały się dla Kościańskiej, jak wskazałem, jednym z pożądanych wariantów zaangażowania antropologii. Sama tematyka zaangażowania stawała się tymczasem coraz istotniejsza.

---

<sup>407</sup> Tamże, s. 56–57.

Wystąpienie Kościańskiej spotkało się bowiem z szerokim odzewem środowiskowym: dekadę po nim, niemal w tym samym momencie, ukazały się trzy książki, rozważające kwestie zaangażowania na coraz szerszym tle.

W pierwszej z nich – *Między nauką a aktywizmem* – Monika Baer osadziła to zagadnienie w kontekście polityczności, płci oraz antropologii jako takiej, a raczej jej rekontekstualizowanego na nowo dorobku<sup>408</sup>. Jeśli idzie o to ostatnie, autorka wyłożyła w pracy swój krytyczny stosunek wobec „bezinteresowności” poznania, jego neutralności i odideologizowania, dystansując się od deklaracji składanych przez wielu innych badaczy (Brocki, Burszta, Michał Lubaś, Rafał Kleśta-Nawrocki, Kuligowski – sami mężczyźni!). Cytując ich wybrane prace, autorka dowodziła, że postrzegają oni naukę jako antytezę aktywizmu, kojarzonego głównie z feminizmem spod znaku *gender*. Sugerowała, że prezentowane przez nich „konwencjonalne” i „znaturalizowane” wersje antropologii traktowane są jako jedyne możliwe. W rezultacie „Nauka pozostaje antytezą aktywizmu, a antropologia – politycznego czy społecznego zaangażowania”<sup>409</sup>.

Dalsze rozważanie Baer dotyczą już głównie niepolskich wersji zaangażowania; pisze ona o kształtowaniu się antropologii feministycznej, wprowadzeniu do naukowego obiegu pojęcia *sex* i *gender* oraz *masculine* i *feminine*, badaniach zjawisk kontroli, władzy, systemu prestiżu w latach 80., pojawieniu się teorii *queer*. Największym walorem pracy jest zdanie sprawy z tego, jak dyskusje nad aktywizmem toczyły się w ramach antropologii zachodnich, pośrednio wpływając na ich kształt także w Polsce. W podsumowaniu Baer pisze o wyborze między dwoma potencjalnymi wspólnotami: „dającej poczucie komfortu i bezpieczeństwa, zbudowanej wokół oczywistości i pewności” oraz „mniej wygodnej, wymagającej zmagania się z nieustannymi wątpliwościami i napięciami ‘wspólnocie krytyków’”<sup>410</sup>. Ten dylemat w nowym świetle stawia krytycyzm z „czasów” manifestu antropologii kultury, a nawet późniejszych o ponad dekadę wyrafinowanych rozważań o „założeniach interpretacji antropologicznej”.

W drugiej książce – *Zwrot ku zaangażowaniu* – Marta Songin-Mokrzan podjęła kwestię tego, czy nachylenie w kierunku zaangażowania doprowadziło do powstania nowego nurtu (a może paradygmatu) antropologicznego, czy jest to jedynie nowa strategia, korzystająca jednak z dotychczas wypracowanych narzędzi, metod i pojęć<sup>411</sup>. Dalej autorka skupiła się na ewentualnych źródłach czy też inspiracjach dla antropologii zaangażowanych, czyli antropologii feministycznej i marksistowskiej, im bowiem przypisała najwyraźniejsze walory angażujące. Songin-Mokrzan nie udzieliła jednoznacznych odpowiedzi. Zamiast

---

<sup>408</sup> M. Baer, *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*, Wrocław 2014.

<sup>409</sup> Tamże, s. 20.

<sup>410</sup> Tamże, s. 238.

<sup>411</sup> M. Songin-Mokrzan, *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologii*, Wrocław–Łódź 2014.

tego mnożyła kolejne, zasadne i intrygujące pytania: czy antropologia zaangażowana jest rzeczywiście nową orientacją, czy tylko typem wrażliwości niektórych badaczy i badaczek? czy widzieć w niej pomysł aktywistów, czy raczej wymóg czasów? na ile mamy do czynienia z ideologicznym „przejęciem”, a na ile z rzeczywistymi możliwościami zastosowania antropologii w kształtowaniu praktyk społecznych? czy istnieją dobre (marksistowskie) i złe (kolonialne) zaangażowania? Słusznie zwraca też uwagę, że pewne formy zaangażowania mają tendencje do przekształcania się w fundamentalizm. Songin-Mokrzan prezentuje ponadto dwa modele antropologii zaangażowanych, jeden w wersji Nancy Scheper-Hughes, drugi Tokarskiej-Bakir (przywołanej w tym kontekście także przez Kościańską).

Znaczącą warstwą pracy Songin-Mokrzan jest stosowana przez nią terminologia. Według niej, „zwrot ku zaangażowaniu” ma być jednocześnie „odnową w duchu radykalnej krytyki”, wyjściem „poza postmodernizm”, a także antropologią deponującą takie walory, jak bycie „publiczną”, „stosowaną”, a nawet „walczącą”. Autorka nie ma też wątpliwości – przedstawiając model zaangażowania realizowany przez Tokarską-Bakir – że etyce należy się prymat nad epistemologią. W „Zakończeniu” kreśli szczególnie ważne dla mnie słowa:

Refleksja wokół problemów zaangażowania i odpowiedzialności wnosi do rozważań antropologicznych nowego rodzaju perspektywę dotyczącą postrzegania inności oraz dylematów, które łączą się z prowadzeniem badań w obrębie własnej kultury. Jest ona próbą odpowiedzi nie tyle na pytanie: co pomimo kryzysu podmiotu i przedstawienia możemy o otaczającym nas świecie powiedzieć, ale raczej – w jaki sposób i za pomocą jakich narzędzi powinniśmy to robić?<sup>412</sup>

Prowadzenie badań wśród „swoich” oznacza bowiem w kontekście zaangażowania bagaż jeszcze większej odpowiedzialności; rola konwencjonalnego *outsidera* zdaje się w tym świetle prostsza od roli *insidera*.

Trzecią książką, którą chciałbym przywołać w kontekście zaangażowania, jest *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej* Brockiego. W odróżnieniu od dwu poprzednich prac, kwestią namysłu autora stało się samo generalne pytanie o to, „z jakiego powodu ‘antropologia publiczna’ miałaby być ‘naturalnym’ składnikiem dyscypliny (...). Tego typu uwikłanie (...) ani nie pomnaża wiedzy antropologicznej, ani nie buduje autorytetu dyscypliny”<sup>413</sup>. Próbując osadzić swoją wątpliwość na szerszym, jakościowo bogatszym tle, autor rozważał problemy peryferyzacji antropologii polskiej względem antropologii „centralnych”, wagę kapitału symbolicznego dyscypliny (osłabionego

---

<sup>412</sup> Tamże, s. 193.

<sup>413</sup> M. Brocki, *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej. Problemy, dylematy, kontrowersje*, Kraków 2013, s. 7.

przez rozmywanie jej granic, aż do stopnia nieprzejrzystości), znaczenie „eksperctwa” i wiarygodność antropologa jako eksperta, a także możliwości oferowanych przez nowe media. Następnie wskazał na przejawy zaangażowania, wymieniając – jak Kościańska i Songin-Mokrzan – Tokarską-Bakir, ale obok niej także Wojciecha J. Bursztę. Wyraźnie przestrzegał też antropologów przed podejmowaniem celebryckiej roli *public intellectuals* i „nerwowym poszukiwaniem nowych przedmiotów badań, rzucaniem się w wir bieżących interesów określonych grup i udawaniem kogoś, kim nie są”<sup>414</sup>. Jego wariant antropologii zaangażowanej polega bowiem na korzystaniu z wypracowanej przez dyscyplinę wiedzy i angażowaniu się w obszary dobrze przez nią rozpoznane. Jako ilustracje tej postawy potraktował toczące się w ramach współczesnej polskiej antropologii debaty dotyczące pamięci o PRL oraz kontrowersje wokół pogrzebu Miłosza i ogłoszenia Roku Miłosza (2011).

Samo pojęcie „antropologia zaangażowana” – poza wskazaniem jej form i śladów obecności w polskiej antropologii kultury – wymaga jednak choćby krótkiego komentarza krytycznego. Biorąc wszak pod uwagę zmienną rzeczywistość i jej nieustające transformacje, pojęcie to zdaje się funkcjonować jako określenie „obrotowe”, każdorazowo „doklejane” zarówno do okoliczności zewnętrznych, jak i zamierzeń samego „zaangażowanego” antropologa (czyje interesy będzie reprezentował badacz osób bezdomnych, a czyje badacz elit finansowych bądź politycznych?, jak odróżnić pratyki zaangażowania kolonialnych antropologii od jej obecnego zaangażowania liberalnego?, czy rezygnacja z zaangażowania automatycznie oznacza moralną niższość i poznawczą impotencję?). Z drugiej strony, wspomniane pojęcie zdaje się deponować większość cech innych humanistycznych liczmanów, takich jak postęp albo reakcja. Wypada skonkludować, że priorytet zaangażowania, znajdując sobie wiele sympatii w kręgach antropologicznych, nie doczekał się jeszcze uniezwyklenia i oceny dokonanej z dystansu czasowego.

Antropologia kultury w Polsce na pewno nie jest projektem zamkniętym, chociaż – jak przypomiiałem – już dwie dekady temu uznana została za „projekt urzeczywistniony”. Co więcej, o powodzeniu tej realizacji wymownie świadczyłby fakt ukazania się w 1998 roku podręcznika akademickiego zatytułowanego właśnie *Antropologia kultury*. We „Wprowadzeniu” do niego czytamy: „Antropologia kultury jest pewnym pomysłem na myślenie o innych ludziach, nas samych i naszych przodkach (...) o ludziach i o Człowieku”<sup>415</sup>. W środowiskach praktyków, kontynuatorów i sympatyków antropologów kultury pojawiają się jednak nowe idee i problemy, związane z owym „pewnym pomysłem”. Różnorodność postaw badawczych i zainteresowań widoczna jest już wśród

---

<sup>414</sup> Tamże, s. 112.

<sup>415</sup> W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 12.

sygnatariuszy manifestu z 1980 roku: Benedyktowicz szefuje „Kontekstom”, piśmie usytuowanemu na przecięciu nauki i sztuki, w którym dominuje perspektywa antropologii symbolicznej i filozoficznej; Robotycki hasłem swoich demityzacyjnych analiz uczynił frazę „nie wszystko jest oczywiste”, a jako redaktor naczelny dwóch serii wydawniczych wprowadził do antropologicznego obiegu bądź to badaczy deklarujących się jako antropologowie kultury (Roch Sulima, Piotr Kowalski – seria „Anthropos”) bądź zachodnioeuropejskich i amerykańskich jej przedstawicieli w szeregu przekładach (między innymi Geertz, Hastrup, Hann, Herzfeld, Eriksen, Godelier, Sahlins – seria „Cultura”); Stomma wyspecjalizował się w reinterpretowaniu elementów historii, które prezentuje w popularnonaukowej formie; Tomicki publikuje na temat historii Mezoameryki; Wasilewski rozwija swoje studia poświęcone Azji Środkowej.

Bez względu na wewnętrzne zróżnicowanie – dotyczące tyleż pozycji teoretyczno-metodologicznych, co i pól badawczych – oraz skonfliktowane czasem trajektorie dalszego jej rozwoju, antropologia kultury w Polsce pozostaje jednak najważniejszym zasobem źródłowym tego nurtu, który zajmuje mnie najbardziej, czyli antropologii współczesności.

## Rozdział 6

### Inne kraje

**W** 1969 roku w Węgierskiej Akademii Nauk – w ramach funkcjonującego tam Komitetu Badań Etnograficznych – powstała grupa skupiona na „etnografii społecznej”<sup>416</sup>. Na tle innych, wyspecjalizowanych w badaniach folkloru czy kultury materialnej, grupa licząca mniej niż dziesięciu członków nie była znacząca. Dla jej działalności ważne było jednak to, że związani z nią etnografowie starali się utrzymywać bliski kontakt z ówczesnymi centrami antropologicznymi. W tym celu jeździli na konferencje i długoterminowe staże do Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych. Starali się wykraczać poza etnograficzne *status quo*, polegające na ograniczaniu się do studiów w bezpiecznych ramach *Volkskunde*, zamrażającego wieś i jej mieszkańców w (dawnym) czasie. Jednym z członków wspomnianej grupy był Tamás Hofer.

Urodzony w 1929 roku, studiował etnografię i historię na budapeszteńskim uniwersytecie Eötvösa Lóránda, przez lata był także związany ze stołecznym węgierskim Muzeum Etnograficznym. W polskiej etnologii Hofer pozostaje jednak badaczem praktycznie nieznanym. Warto zatem zauważyć, że w 1989 roku (w sześćdziesiątą rocznicę urodzin) poświęcono mu specjalny numer „Ethnologia Europaea”. Powody tego wyróżnienia wyjaśniono w tekście od redakcji:

Jest tylko kilku europejskich etnologów, którzy są tak znaczący dla twórczej i nastawionej na współpracę atmosfery wśród europejskich etnologów. Hofer działał jako kulturowy pośrednik między wschodnią a zachodnią Europą, Europą a Stanami Zjednoczonymi, jak również między różnymi tradycjami badawczymi w ramach etnologii europejskiej<sup>417</sup>.

---

<sup>416</sup> Ch. Hann, The politics of anthropology in socialist Eastern Europe, w: *Anthropology at Home...*, s. 140.

<sup>417</sup> *National Culture as Process* (bez nazwiska autora), „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1989, vol XIX, no 1, s. 3.

Dalej podkreślono jego wielki wkład badawczy, od studiów wsi do makroanaliz węgierskiego społeczeństwa. Wskazano również na to, że Hofer udanie łączył etnograficzne zainteresowanie życiem codziennym z ambicjami tworzenia syntez teoretycznych.

O nikłej rozpoznawalności węgierskiego badacza w Polsce być może przesądziło to, że jego najważniejsza książka (napisana wspólnie z Edit Fél) – *Proper Peasants: Traditional Life in a Hungarian Village* – ukazała się w Stanach Zjednoczonych<sup>418</sup>. Sam ten fakt był zresztą smutnym paradoksem: „Jest wymowne, że najlepsza lokalna monografia powojenna (węgierskiej wsi – przyp. W.K.) nie została opublikowana na Węgrzech”<sup>419</sup>, zauważył Chris Hann. Na specjalne znaczenie tej pracy wskazywał również Christian Giordano, przekonujący, że badania folklorystyczne w krajach dawnego Bloku Wschodniego były do roku 1989 paradygmatyczną dominantą i że istnieje tylko kilka wyjątków od tej reguły, a wśród nich *Proper Peasant*<sup>420</sup>. W swoim dorobku Hofer ma także inne prace, poświęcone choćby węgierskiej sztuce ludowej<sup>421</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że jego kluczowym osiągnięciem – i najważniejszym w kontekście węgierskiej *anthropology at home* epoki socjalistycznej – jest przywołana już książka *Proper Peasants*.

Od razu należy wyjaśnić, że nie jest to praca o charakterze porównawczym ani zaawansowanym na polu teoretycznym. Jest to przede wszystkim szczegółowy opis wiejskiego życia. Polem szczegółowych badań stała się wieś Átány, leżąca na północnym skraju Wielkiej Równiny Węgierskiej. Zamieszkała przez niespełna trzytysięczną społeczność wieś wyróżniała się kulturą homogenicznością i wysokim poziomem obyczajowego konserwatyzmu. „Sieć relacji międzyludzkich, obejmująca wszystkie typy związków krewniaczych, sąsiedzkich, przyjacielskich i kooperacyjnych, jest ciaśniejsza i silniejsza niż w większości węgierskich wsi”<sup>422</sup>, wskazywali autorzy. O tej homogeniczności decydował także stojący w centrum Átány kościół kalwiński (podczas gdy w większości

---

<sup>418</sup> E. Fél, T. Hofer, *Proper Peasants: Traditional Life in a Hungarian Village*, Chicago 1969.

<sup>419</sup> Ch. Hann, dz. cyt., s. 151.

<sup>420</sup> Ch. Giordano, Afterword – Under the Aegis of Anthropology: Blazing New Trails, w: *Postsocialist Europe: Anthropological Perspectives from Home*, eds. L. Kürti, P. Skalník, London 2009, s. 296. Do grupy wartościowych wyjątków Giordano zaliczył także publikacje Józefa Burszty z końca lat 70. XX wieku.

<sup>421</sup> E. Fél, T. Hofer, K.K. Csilléry, *Hungarian Peasant Art*, London 1971. („Sztuka ludowa nie jest dla nas czymś całkowicie obcym. Sposób życia, w ramach którego te dekoracyjne przedmioty miały bardzo istotne znaczenie, był zarówno obserwowany, jak i doświadczany przez samych autorów (...). Staraliśmy się na nie spojrzeć z chłopskiego punktu widzenia – zobaczyć, co różni je od przedmiotów codziennych, co jest właściwego tylko dla nich i jakie są źródła ich przedziwnie wymyślnych kształtów oraz dekoracji”, deklarowali autorzy tego opracowania: E. Fél, T. Hofer, K.K. Csilléry, dz. cyt., s. 7–8).

<sup>422</sup> E. Fél, T. Hofer, *Proper Peasants...*, s. 380.

innych znajdowały się dwie świątynie, należące do rywalizujących ze sobą wspólnot wyznaniowych). Mieszkańcy tej wsi autodefiniowali się jako „prawdziwi chłopci” („proper peasant”): oznaczało to urodzenie się i dorastanie w Átány, uprawianie ziemi odziedziczonej po przodkach, bycie członkiem utrzymującej bezpośrednie kontakty społeczności lokalnej. „Nasze badania dotyczą świata tych ‘prawdziwych’ albo ‘urodzonych’ chłopów”<sup>423</sup>, deklarowali Fél i Hofer.

Badania w Átány rozpoczęły się w 1951 roku i były kontynuowane aż do 1967 roku. Trwały zatem ponad piętnaście lat, co było możliwe wyłącznie dzięki ich specyficznemu rytmowi. Badacze spędzali we wsi kilka lub kilkanaście dni, a potem wyjeżdżali – pociągiem albo autobusem – do Budapesztu, oddalonego tylko o sto dwadzieścia kilometrów. Do 1964 roku, jak sami podają, autorzy spędzili w Átány około pięciuset dni. Każdy z pobytów miał swój konkretny cel, polegający zwykle na uczestnictwie w jakimś typie pracy czy święta albo przeprowadzaniu rozmów na określony temat. Hofer i Fél goszczeni byli przez dwie różne rodziny, co lokowało ich w kręgu odmiennych więzi i sąsiedztw. W kontekście badań korzystana okazała się także różnica genderowa między badaczami: czuwanie przy zmarłym zastrzeżone było tylko dla kobiet, z kolei jedynie mężczyźni mogli przebywać z parobkami w stajni.

Długotrwałe, wielkoaspektowe, oparte na pracy terenowej i analizie materiałów archiwalnych badania pozwoliły w rezultacie na napisanie czegoś, co można określić jako „kultura relacji społecznych”, realizująca zatem założenia „etnografii społecznej”. Mimo że znajdują się w tej książce dane dotyczące architektury i typów osadnictwa, to cały kompleks związany z kulturą materialną umieszczono w kolejnych tomach, chicagowscy *Proper Peasants* stanowili bowiem pierwszą część swoistej trylogii: jej tom drugi to wydany w Getyndze w 1972 roku *Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt*, tom trzeci natomiast, zatytułowany *Gerate der Átányer Bauern*, ukazał się w 1974 roku w Budapeszcie<sup>424</sup>. W sumie to ponad półtora tysiąca stron, przy czym dwa niemieckojęzyczne tomy jednoznacznie ogniskują się wokół tak zwanej kultury materialnej (pożywienie, praca, stroje, uprawa, architektura, narzędzia, naczynia, sztuce itp.).

Dzięki temu tematycznemu rozgraniczeniu autorzy mogli skupić się na życiu społecznym mieszkańców Átány. Rozpoczęli od dokładnego ulokowania badanej wsi w kontekście regionu, kraju, a nawet relacji międzynarodowych (migracja do Stanów Zjednoczonych). Dalej opisali instytucję rodziny i małżeństwa, hierarchię społeczną, a także rolę religii, szkoły i władzy w życiu społecz-

---

<sup>423</sup> Tamże, s. 381.

<sup>424</sup> E. Fél, T. Hofer, *Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Átány*, Göttingen 1972; tychże, *Gerate der Átányer Bauern*, Budapest 1974.

ności. „Problematyką, stylem i jakością monografia ta przypomina *Family and Community in Ireland*”<sup>425</sup>, oceniał recenzent „*American Anthropologist*”. Wspomniana monografia Arensberga i Kimballa z 1940 roku – omówiona w rozdziale poświęconym brytyjskiej *anthropology at home* – skupiała się na kwestiach pokrewieństwa i więzi społecznych. Podobnie jest w pracy Hofera i Fél: do najlepiej zbadanych i udokumentowanych wymiarów wiejskiego życia należą duolokalność (mężczyźni i młodzieńcy spędzają większość czasu i śpią w zabudowaniach gospodarczych, kobiety i dzieci natomiast zajmują dom), skomplikowany system lineażu, wyraźne granice grup wiekowych, relacje między prestiżem a strukturą społeczną, a także obecność reguł patrylokalnych i związków rodzin, przypominających elementy południowosłowiańskiej zadrugi.

Hofer i Fél byli świadomi konsekwencji wynikających z prowadzenia badań rozciągniętych na okres kilkunastu lat. Wyraźnie zaznaczyli zatem, że ich „etnograficzną terażniejszością” (*ethnographic present*) był przede wszystkim okres zainicjowania badań, czyli początek lat 50. XX wieku i lata wcześniejsze. To ważne zastrzeżenie, biorąc pod uwagę, że tuż przed podjęciem badań zakończyła się II wojna światowa, w 1945 roku miała miejsce na Węgrzech reforma rolna, a w roku 1950 roku rozpoczął się kolejny etap zmian, zmierzający do kolektywizacji wsi. Powyższa demarkacja miała ponadto swoje znaczenie polityczne. Jak wspominałem, książka nie mogła ukazać się na Węgrzech, aczkolwiek nie zawierała bezpośrednich komentarzy dotyczących warunków realnego socjalizmu. Hofer i Fél opowiadali jednak o wiejskiej rzeczywistości – biedzie, ciężkiej pracy, wypełnionym w niedziele wnętrzu kościoła, ludziach, dla których ważniejsze były wydarzenia roku 1848 niż 1945, konfiskatach majątków, więzieniu niektórych części gazdów. Tak uszczegółowiona *anthropology at home* nie mieściła się wśród priorytetów ówczesnej polityki, ani społecznej, ani naukowej. Dlatego w Budapeszcie mogła ukazać się tylko praca poświęcona materialnym aspektom kultury ludowej<sup>426</sup>.

Eugene A. Hammel, cytowany już recenzent, oceniał: „To książka lepsza niż większość monografii społeczności lokalnych, doskonała w swoim gatunku i o wiele bardziej użyteczna do tego rodzaju analiz w USA i Wielkiej Brytanii niż można by się spodziewać po tradycji *Volkskunde*”<sup>427</sup>. Co szczególnie ważne dla moich celów, Hammel konkludował, jak następuje: „wartościowe portrety życia

---

<sup>425</sup> E.A. Hammel, *Review of „Proper Peasants: Traditional Life in a Hungarian Village” by E. Fél, T. Hofer*, „*American Anthropologist*” 1970, vol. 72, s. 1110.

<sup>426</sup> W najbliższym czasie praca *Proper Peasants* winna ukazać się w języku węgierskim. Hofer przez lata wracał ze studentami i kolejnymi współpracownikami do Átány. Został także, w uznaniu dla swojej pracy, honorowym obywatelem tej wsi (na podstawie prywatnej mailowej korespondencji z Márią Flórián, żoną Hofera, kwiecień 2015).

<sup>427</sup> E.A. Hammel, *Review of „Proper Peasants”...*, s. 1111.

społecznego są lepsze wtedy, gdy tubylec staje się antropologiem niż w sytuacji, gdy antropolog staje się tubylcem<sup>428</sup>. Jest to bardzo jednoznaczne odniesienie się do dylematów antropologii własnego kontekstu kulturowego. Wypada nadmienić, że do dylematów tych odnieśli się także Hofer i Fél, stwierdzając, że ich praca

należy do tej grupy monografii wsi, w ramach których badacze są ziomkami ludzi, których badają. Trudności i walory tego typu badań są dobrze znane. Jakkolwiek znajomość języka i podobieństwo tradycji sprzyjają zaakceptowaniu badacza przez badaną społeczność, to jednocześnie powodują, że obiektywność i porównawczy wymiar ich badań są trudniejsze do osiągnięcia. W tym przypadku, ważną rolę odegrało jeszcze kilka innych czynników: fakt, że wieś węgierska jest specjalizacją autorów, a także obszarem ich najbardziej intensywnego kształcenia<sup>429</sup>.

I dalej:

dzięki byciu Węgrem, etnograf-ziomek jest zaznajomiony z wieloma obyczajami i instytucjami wiejskimi. Ta uprzednia wiedza jest uzupełniona przez zespół danych zgromadzonych przez kilka pokoleń badaczy, a także przez jego własne wcześniejsze studia (przed badaniami w Átány autorzy brali udział w pracach terenowych w ponad stu węgierskich wsiach)<sup>430</sup>.

Efektom fuzji własnych doświadczeń z dorobkiem dyscypliny miała się stać „specjalna wrażliwość obserwacyjna”.

Interesujące jest, że Hofer nawiązał do tej problematyki także w osobnym tekście. W artykule z „Current Anthropology” z 1968 roku oddzielił od siebie „etnografów” pracujących u siebie od „antropologów” prowadzących badania u innych<sup>431</sup>. Na poziomie najbardziej podstawowym i jedni, i drudzy robią to samo: zbierają dane. Różni ich jednak sposób użycia tych danych. Etnografowie dodają je do siebie, powiększając już istniejący zasób, uprawiają zatem naukę kumulatywną. Antropologowie natomiast są nastawieni bardziej teoretycznie, zmierzając do generalizacji dotyczących nie tylko badanej kultury, ale czasem nawet całej ludzkości. Generalizacje te są następnie publikowane pod malowniczymi tytułami, na przykład *Chryzantema i miecz*. Hofer nawoływał do współpracy obu grup, która mogłaby bazować na archiwach stworzonych przez etnografów i uczynić je punktem wyjścia dla formułowania teorii przez antropologów; teorii tym lepszych, że istniejące archiwa przewyższają jakością to,

---

<sup>428</sup> Tamże.

<sup>429</sup> E. Fél, T. Hofer, *Proper Peasant...*, s. 3.

<sup>430</sup> Tamże, s. 5.

<sup>431</sup> T. Hofer, *Anthropologists and native ethnographers in Central European villages: comparative notes on the professional personality of two disciplines*, „Current Anthropology” 1968, vol. 9, no. 4.

co można uzyskać dzięki krótkiemu – stającemu się jednak normą – pobytowi w terenie. Propozycja ta odnosiła się przede wszystkim do coraz liczniejszych badań europejskich terenów wiejskich prowadzonych przez antropologów amerykańskich. „Te same wsie były od stu lub nawet stu pięćdziesięciu lat badane przez etnografów, specjalizujących się w studiach ludowych elementów ich własnego dziedzictwa kulturowego. Niestety, kontakt między dwoma dyscyplinami jest rzadki i raczej przypadkowy”<sup>432</sup>, konstatował „tubylczy etnograf”.

Niemal rówieśnikiem Hofera jest, urodzony w 1926 roku, Hermann Bausinger. Studiował germanistykę, anglistykę, historię oraz *Volkskunde* i to ta ostatnia dyscyplina stała się jego dziedziną. Swoje osobne miejsce w jej tradycji zaznaczył wyraźnie za sprawą rozprawy habilitacyjnej *Volkskultur in der technischen Welt* opublikowanej w 1961 roku<sup>433</sup>. Na tle dominującego wówczas paradygmatu była to praca innowacyjna. Walor ten dostrzegł Gerhard Konrad Kloska, zwracając uwagę na to, że w ludoznawstwie (nie tylko niemieckim) po II wojnie światowej zaznaczał się coraz głębszy kryzys. Miał on dwa podstawowe źródła: po pierwsze – wynikał z ograniczenia zainteresowań jego przedstawicieli do studiów historyczno-filologicznych, po drugie zaś – z wykluczenia z pola badań współczesności, kojarzonej głównie z miejskością. Praca Bausingera może być w tym kontekście traktowana jako „próba sformułowania podstaw teoretycznych ludoznawstwa współczesności, tj. ludoznawstwa badającego współczesne formy życia ludowego”<sup>434</sup>.

Budowa filarów ludoznawstwa współczesności wymagała jednak także przeformułowania dominujących poglądów na temat kultury ludowej. Bausinger wyróżnił tutaj trzy najbardziej istotne poziomy transformacji: przestrzennej, czasowej oraz społecznej. Po pierwsze zatem, starał się wykazać, że dawna kultura chłopska nie miała charakteru izolatu, że ruchliwość społeczności wiejskich (parobków, dziewcząt służebnych, właścicieli gospodarstw wcale nie incydentalnie nabywających nowe dobra) była dość znaczna. Na początku XIX wieku pojawiły się nowe bodźce dla mobilności: kluby sportowe, zespoły strojów ludowych, stowarzyszenia śpiewacze, które podróżowały i współzawodniczyły ze swoimi odpowiednikami z innych regionów. Powstały w ten sposób nowe warunki do kontaktów i wymiany, wzmocnione dodatkowo przez XX-wieczne media, sprawiające, że współczesne społeczeństwo ma do dyspozycji dobra kulturowe „wszystkich epok i ludów”. Widowym wyrazem drugiego poziomu transformacji – czasowej – jest choćby współobecność rock and rolla i pieśni ludowej. Innym przejawem jest ahistoryzacja historii, polegająca na sięganiu po wybrane elementy przeszłości (w organizacji ceremonii, świąt,

---

<sup>432</sup> Tamże, s. 311.

<sup>433</sup> H. Bausinger, *Volkskultur in der technischen Welt*, Stuttgart 1961.

<sup>434</sup> G.K. Kloska, *Etnografia społeczeństwa przemysłowego w ujęciu Hermanna Bausingera*, „Lud” 1969, t. LIII, s. 306.

widowisk), przy czym atrakcyjność tych elementów polega na tym, że ich historyczność nie ma waloru temporalnego, ale etyczny: to, co historyczne, staje się wartościowe, godne uwagi i cenne. Ostatni z wyróżnionych poziomów transformacji kultury ludowej – społeczny – przybiera formy ujednociających się stylów życia, wartości estetycznych i form językowych, zmierzających do ukształtowania się jednego ponadregionalnego języka potocznego<sup>435</sup>.

Redefiniując tradycyjne ujęcie kultury ludowej, Bausinger nawoływał jednocześnie do odrzucenia opozycji kultura masowa – kultura ludowa. Jego zdaniem prowadziła ona do sztucznego separowania przeszłości od terażniejszości. Termin 'kultura ludowa' daje się bowiem z powodzeniem zastosować do obu klas zjawisk. Idąc tym tropem, niemiecki badacz próbował wskazać we współczesnej rzeczywistości kulturowej zjawiska analogiczne pod względem funkcjonalnym do tych, które tradycyjnie włączano w obręb folkloru czy tradycji. Analogią dla stroju ludowego miał być zatem współczesny ubiór i szybkie zmiany mody; pieśni ludowej – piosenka szlagierowa i muzykowanie w klubach; bajki ludowej – literatura brukowa i popularne gatunki filmowe. Wskazując na funkcjonalne analogie pewnych zjawisk, Bausinger wystrzegął się uproszczeń: jakkolwiek wiara w magiczną moc liczby trzynastki ma odległą metrykę, to współcześnie nikt nie stara się wyjaśnić źródeł owego przekonania, wystarcza bowiem sam bezdyskusyjny akt wiary. Kolejne transformacje tradycji polegają w tym przypadku na różnicowaniu znaczenia trzynastki – dla jednych pechowa, dla innych szczęśliwa – co jest przejawem szerszego zjawiska indywidualizacji oraz prywatyzacji przekonań kiedyś wiązanych z magią i sferą przesądów. Głęboka refiguracja optyki doprowadziła Bausingera do tego, by za kluczowe wyzwanie dla ludoznawstwa współczesności uznać badanie form życia ludowego w świecie techniki: tym bardziej, że, jak postulował, środowisko zindustrializowane i zurbanizowane stało się „naturalnym środowiskiem” współczesnych społeczeństw<sup>436</sup>.

*Volkskultur in der technischen Welt* należy do tych prac, których znaczenia nie da się przecenić. Antycypowała ona fundamentalne zmiany w kulturze, które przekładały się następnie na zmiany w paradygmacie jej badania. To właśnie

---

<sup>435</sup> Ujęcie Bausingera jest właściwie opozycją wobec młodszej o dwie dekady propozycji Ludwika Stomma, który zbudował swoje stanowisko na podobnym pomysle (wymiar przestrzenny, społeczny i świadomościowy), doszedł jednak do przeciwnych wniosków: tam, gdzie badacz niemiecki widział otwartość kultury ludowej, tam polski dostrzegał przede wszystkim jej zamknięcie (L. Stomma, *Antropologia i kultura wsi polskiej XIX wieku...*). Wypada dodać, że Bausingerowska redefinicja paradygmatu badania folkloru została na polskim gruncie dość powszechnie pominięta: brakuje odwołania do niej w książkach fundujących nowe podejście w tym względzie na początku lat 90. (P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990; C. Robotycki, *Etnografia wobec kultury współczesnej...* – tam tylko hasłowe przywołanie nazwiska i tytułu *Volkskultur in der technischen Welt*).

<sup>436</sup> H. Bausinger, *Volkskultur in der technischen Welt...*, s. 13–53.

w związku z tą pracą – i kolejnymi publikacjami Bausingera – zaczęto mówić o „nowym pokoleniu *Volkskundler*”, które z powodzeniem rozwijało dyscyplinę, przysparzając jej przy okazji popularności wśród młodych ludzi<sup>437</sup>. Również sam autor uważa publikację tej pracy za najważniejszy punkt swojej akademickiej kariery<sup>438</sup>. O wartości *Volkskultur in der technischen Welt* świadczy też fakt jej licznych przekładów (na angielski, włoski, grecki, japoński i chiński). Do bezpośrednich inspiracji ustaleniami Bausingera przyznawali się także twórcy skandynawskiej *antropologi hemma*: „Chcieliśmy rozwinąć nowy utopijny projekt. Ta sama deziluzja miała miejsce także w innych europejskich krajach, choć przyjmowała raczej odmienne formy. W Niemczech ‘Abschied vom Volksleben’ w latach 60. było dużo dramatyczniejszą rewoltą przeciw starszemu pokoleniu”<sup>439</sup>. Cytowany Löfgren odwołał się do znaczącego określenia: „Abschied vom Volksleben”, które także należy kojarzyć z postacią Bausingera. Badacz ten bowiem nie tylko dokonał reorientacji badań kultury ludowej ku ludoznawstwu współczesności, nie tylko stworzył i w charyzmatyczny sposób kierował w latach 1960–1991 roku Instytutem Kulturoznawstwa w Tybindze, ale także jako pierwszy poważnie zajął się zaangażowaniem *Volkskundler* w projekty Trzeciej Rzeszy i nawoływał do „pożegnania z ludowością”<sup>440</sup>. Tytuł niewielkiej książki stał się szybko hasłem programowym dla tendencji skierowanej przeciw bezkrytycznej gloryfikacji romantycznie postrzeganego ludu i tradycji. Autor udowodniał w niej, że równie interesujące, a poznawczo nawet bardziej wartościowe są nie tyle analizy dawnych ludowych ksiąg cudów, ile raczej współczesnych kronik ludowych klubów sportowych, a zamiast stałych odwołań do mitologicznych prac Grimmów lepiej nawiązywać do publikacji z kręgu szkoły frankfurckiej.

Na to spektakularne „pożegnanie” nałożyło się także odważne demaskowanie relacji między niemiecką folklorystyką a Trzecią Rzeszą. Już w 1965 roku Bausinger wskazał na pewne pokrewieństwo między *Volkskunde* a ideologią nazistowską; jego bazą było pojęcie „ludu” (*Volk*), budowane w ramach rasistowsko zabarwionych przekonań o wyższości ludności germańskiej czy nordyckiej, szacunku dla chłopstwa i formowaniu wizji niemieckiego charakteru narodowego<sup>441</sup>. W latach kolejnych wracał do tej problematyki, podkreślając że *Volkskunde*, dzięki swojej terminologii, pewnym założeniom teoretycznym

---

<sup>437</sup> *German Volkskunde: A Decade of Theoretical Confrontation, Debate and Reorientation (1967–1977)*, eds. J.R. Dow, H. Lixfeld, Bloomington 1986.

<sup>438</sup> Informacja uzyskana w prywatnej korespondencji mailowej z Hermannem Bausingerem (marzec 2015).

<sup>439</sup> O. Löfgren, *When is Small Beautiful? ...*, s. 122.

<sup>440</sup> H. Bausinger, *Abschied vom Volksleben*, Tübingen 1970.

<sup>441</sup> Tenze, *Volksideologie und Volksforschung. Zur nationalsozialistischen Volkskunde*, „Zeitschrift für deutsche Volkskunde” 1965, band 61.

i zastosowaniom, zajmowała w państwie nazistowskim uprzywilejowaną pozycję. Jej przedstawiciele dość aktywnie angażowali się w badania wspierające ideologię nazistowską, dzięki czemu w państwie Hitlera „*Volkskunde* nie była dziedziną peryferyjną”<sup>442</sup>.

Swoją pozycję reformatora *Volkskunde* Bausinger zbudował także dzięki przepracowaniu zakresu znaczeniowego terminu ‘folklorizm’<sup>443</sup>. Wiązał go bowiem nie tylko z praktykami stylizacji i modnego odświeżania kultury ludowej, imitowania tradycji i posługiwania się etykietą naturalności/pierwotności (często dla celów komercyjnych). Utrzymywał ponadto, że folklorizm jest nieodrodnym elementem projektu nowoczesności i efektem modernizacji. Trzeba go zatem pojmować jako „część teraźniejszego stylu życia”<sup>444</sup>. Dostrzegał także negatywny wpływ samych ludoznawców na rozprzestrzenianie się folklorizmu. Ich wiedza i autorytet mogły bowiem prowadzić do efektu sprzężenia zwrotnego, zamazującego granice między tym, co autentyczne, a tym, co wytworzone jako autentyczne<sup>445</sup>.

Dorobek Bausingera nie ogranicza się tylko do tekstów programowych czy o charakterze manifestu, obejmuje też liczne studia przypadku. Odkąd w 1970 roku niemiecki badacz wprowadził termin „empiryczne kulturoznawstwo” (*Empirische Kulturwissenschaft* jako określenie postawy badawczej i nową nazwę kierowanego przez siebie Instytutu), zajmował się nie tylko tradycyjnym folklorem, ale także „nowoczesną kulturą masową, która długo była ignorowana zarówno przez folklorystów, jak i badaczy ‘kultury wysokiej’”<sup>446</sup>. Stąd studia nad mieszczańską mitologią, fenomenem Eurodisneylandu, piłąk nożną, przekazami medialnymi, karnawałem. We współredagowanym przez siebie tomie *Reisekultur* – będącym obszernym przekrojem kulturowej historii podróży i podróżowania – wyróżnił kategorię „Airport Art”, obejmującą pamiątki, maskotki, książki i kulinaria, jakie podróżni mogą kupić na współczesnych lotniskach<sup>447</sup>. W 2000 roku opublikował *Typisch deutsch*<sup>448</sup>, popularną rozprawę

---

<sup>442</sup> Tenze, *Volkskunde und Volksturmsarbeit im Nationalsozialismus*, w: *Volkskunde und Nationalsozialismus*, ed. H. Gerndt, München 1987, s. 131.

<sup>443</sup> Za badacza, który wprowadził to pojęcie do obiegu humanistycznego, powszechnie uważa się folklorystę Hansa Mosera. Uważał on, że chodzi o „kontynuację kultury ludowej, ale w sposób już zapośredniczony”, służący celom turystyki, reklamy czy rozrywki (H. Moser, *Vom Folklorismus unserer Zeit*, „*Zeitschrift für Volkskunde*” 1962, band 58).

<sup>444</sup> H. Bausinger, *Da capo: Folklorismus*, w: *Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin*, eds. A. Lehmann, A. Kuntz, Berlin 1988, s. 325.

<sup>445</sup> Tenze, *Zur Kritik der Folklorismuskritik*, w: „*Populus revisus. Volksleben*”, vol. 14, Tübingen 1966, s. 62–63.

<sup>446</sup> Cytat z prywatnej korespondencji mailowej (marzec 2015).

<sup>447</sup> H. Bausinger, *Grenzenlos... Ein Blick auf den modernen Tourismus*, w: *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*, eds. H. Bausinger, K. Beyrer, G. Korff, München 1991.

<sup>448</sup> Tenze, *Typisch deutsch. Wie deutsch sind die Deutschen?*, München 2000.

poświęconą stereotypom i autostereotypom dotyczącym Niemców oraz ich kraju (na okładce, poniżej pytania „na ile niemieccy są Niemcy?”, znajduje się podobizna ogrodowego krasnala w czerwonej czapce). Zdyscyplinowany futbol, fiksacja na punkcie aut, umiłowanie porządku, brak poczucia humoru, germański krajobraz to niektóre z przywołanych wątków, dla których Bausinger poszukiwał źródeł, powodów popularności i aktualnego znaczenia. Analiza historyczna została uzupełniona przez perspektywę współczesności i globalizacji, dzięki czemu praca zyskała powodzenie, przekładające się na wiele omówień i kolejne wydania.

W tym miejscu warto wskazać dwa kluczowe poziomy, na których funkcjonuje ludoznawstwo współczesności Bausingera. Poziom pierwszy realizuje się w przestrzeni antropologii publicznej: badacz jest od lat obecny w mediach, referując wyniki swoich badań i komentując bieżące wydarzenia. W wydanym w 1977 roku podręcznikowym *Volkskunde*<sup>449</sup> znalazła się fotografia pierwszej strony stuttgarckiego dziennika „Abendzeitung” z listopada 1967 roku z artykułem przedstawiającym „profesora Volkskunde”, który zajmuje się literaturą popularną; towarzyszyło mu zdjęcie Bausingera czytającego komiks o przygodach Tarzana. Jest to podszyty ironią dowód na to, że sam badacz bardzo poważnie traktuje ten wymiar zaangażowania. Drugi poziom wyraża się natomiast w postawie krytyki kulturowej: „etnologowie i folklorysty stają po stronie słabszych grup, apelują o możliwie szeroką autonomię, sprzeciwiają się uniformizacyjnym praktykom będących u władzy przedstawicieli państwa. Opowiadają się mniej lub bardziej jawnie za uznaniem subiektywnego wymiaru kultury i próbują zapewnić każdej grupie życie zgodne z wyznawanymi przez nią zasadami”<sup>450</sup> – stwierdził Bausinger.

Trzecim przedstawicielem *anthropology at home*, którego postanowiłem zaliczyć do kategorii „inne kraje”, jest – urodzony w 1938 roku w Belgradzie – Ivan Čolović. Początkowo kształcił się w zakresie filologii powszechnej i romańskiej, by później skierować się w stronę etnologii (doktorat w 1983 roku). W latach 60. poświęcił się tłumaczeniom naukowej literatury francuskiej (Rolanda Barthesa, Roberta Escarpita, Georges’a Bataille’a, Georges’a Pouleta i Claude’a Lévi-Straussa), których publikacja w Jugosławii miała przemożny wpływ na formowanie się nowego pokolenia humanistów.

Filologiczne i etnologiczne wątki jego zainteresowań i kompetencji spotkały się w publikacji *Divlija književnost* z 1985 roku<sup>451</sup>. Była to antologiczna praca, w której Čolović przedstawił i zanalizował tytułową „dziką literaturę” czy też

---

<sup>449</sup> Tenże, *Volkskunde. Von der Alterumsforschung zur Kulturanalyse*, Tübingen 1977.

<sup>450</sup> Tenże, *Czy zmiana paradygmatów? Uwagi o kryzysie etniczności*, przeł. W. Jasiewicz, „Lud” 1992, t. LXXV, s. 7.

<sup>451</sup> I. Čolović, *Divlija književnost. Etnolingvističko proučavanje paraliterature*, Beograd 1985.

„paraliteraturę”. Zaliczył do tej kategorii szeroki zbiór tekstów, o często amatorskim czy wręcz anonimowym charakterze: treny drukowane w prasowych nekrologach, nowe epitafia nagrobne, nowo komponowane piosenki ludowe oraz folklor piłkarski. Jakkolwiek poświęcił tej problematyce także kilka innych publikacji (Jacek Kolbuszewski zrecenzował w 1989 roku na łamach „Literatury Ludowej” jego *Književnost na groblju*<sup>452</sup>) to najbardziej istotny nurt jego twórczości rozpoczyna się wraz z wydaniem w 1993 roku książki *Bordel ratnika*<sup>453</sup>. Zaprezentował w niej charakterystyczny dla siebie styl, łączący analizę lingwistyczną z antropologiczną, tryb publicystyczny z akademickim, głęboką refleksję z niewymuszoną ironią. Wskazał także na temat, który miały stać się jego znakiem rozpoznawczym: polityczne mity. Badał je w odniesieniu do Josepa Broza Tity i Slobodana Miloševicia, słynnego kryminalisty Ljubo Zemunaca i dowódcy serbskiego oddziału paramilitarnego Kapetana Dragana, Kosowa, stadionów piłkarskich i prawosławnych klasztorów. Sięgając do pieśni ludowych, tekstów propagandowych, popularnych przekazów i komiksów, Čolović pokazał, w jaki sposób wykorzystuje się siłę mitu do budowania etnicznych wspólnot i uzasadniania konfliktów z innymi wspólnotami. Przekaz tej pracy – „Wojna jest sexy! Ta ekstrawagancka idea powstała i stała się niezwykle popularna podczas wojny w Chorwacji, przekształcając się ostatecznie w wyjaśnienie tej wojny (...). Jasno dzięki nim widać kluczowe i powiązane z sobą elementy: nacjonalizm, populizm, patriarchalność, przestępczość i wojnę”<sup>454</sup> – nadał rozpadowi Jugosławii nowy sens, nieuchwycony przez historyków, politologów czy socjologów.

Čolović wyłożył w niej także swój pogląd na związki polityki z folklorem. Ich narodziny datują się na początek XIX wieku, czas kształtowania się nowo powstających państw narodowych. Dla tych właśnie wspólnot kultura ludowa miała ogromną wartość: postrzegana była jako autochtoniczna (czyli zrodzona na ojczyściej ziemi), jako autentyczna (czyli czysta, w przeciwieństwie do zmaczonej kultury miejskiej) oraz jako pierwotna (pozwalała na wyrażenie pradawnych uczuć i wartości). By jednak folklor ludowy mógł zacząć służyć sprawie narodowej, musiał być poddany selekcji i oczyszczeniu; dopiero wtedy zaaranżowana materia folklorystyczna mogła stać się skutecznym narzędziem polityki nacjonalistycznej. Serbski badacz nie miał wątpliwości, że „Jednocześnie z pojawieniem się ideologii nacjonalistycznej (...) rodzi się folklorystyka, dyscyplina

---

<sup>452</sup> J. Kolbuszewski, *Serbskie wiersze nagrobne* (recenzja I. Čolović, *Književnost na groblju. Zbirka novih epitafa*, „Literatura Ludowa” 1989, nr 4–6 („praca Čolovicia jest dobrym przykładem badań komparatystyczno-genetycznych, wskazujących na kulturowe źródła i charakter epitafiów. Autor nie ma, wciąż u nas niemądrze powielanego, złudzenia, że ma do czynienia z epigrafiką ludową” – tamże, s. 119).

<sup>453</sup> I. Čolović, *Bordel ratnika. Folklor, politika i rat*, Beograd 1993.

<sup>454</sup> Tamże, s. 73 i 84.

naukowa badająca tradycję ludową, przede wszystkim literaturę, rozumianą jako wyraz ducha narodu”<sup>455</sup>.

Kolejną znaczącą publikacją tego nurtu okazała się *Polityka symboli*<sup>456</sup> z 1997 roku. Čolović ponownie zajął się problemami z pogranicza antropologii, polityki i mitologii. Stworzył kategorię „serbskiego etnomitu politycznego” – będącego zbiorem popularnych megalomańskich wyobrażeń, które zaktualizowano w warunkach wojny – nawiązał też do współczesnych mitów o cudach i o bohaterach. Odmalował także bardzo sugestywny obraz ewolucji przemocy w jugosłowiańskim sporcie (zwłaszcza wśród kibiców piłkarskich), traktując go jako analogię historii rozpadu federacji jugosłowiańskiej.

Należy zauważyć, że w *Polityce symboli* Čolović pomieścił artykuły publikowane wcześniej zarówno w czasopismach naukowych, jak i na łamach dzienników i tygodników. W podobny sposób powstawały jego kolejne późniejsze publikacje. Przykładem są *Vesti iz kulture*<sup>457</sup>, zbiór osiemnastu felietonów wygłoszonych pierwotnie w pozarządowym radiu Pešćanik, które w bezpardonowy sposób wykpiwały przejawy „turbonacjonalizmu” i bałkańskiego „totalnego Kulturkampf” oraz przygotowany specjalnie dla polskiego czytelnika tom *Balkany – terror kultury*<sup>458</sup>. Zwracam na ten fakt uwagę, gdyż działalność Čolovicia, zwłaszcza od początku lat 90., ma bardzo silny rys publiczny i obywatelski. Badacz ten w 1992 roku należał do założycieli stowarzyszenia „Belgradzki Krąg”, grupującego niezależnych intelektualistów, dążących do budowy „wolnego, otwartego, pluralistycznego, demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego”, postulując w tym celu dialog oraz poszanowanie praw jednostki i zbiorowości<sup>459</sup>. Dzięki temu środowisku powstały ważne antywojenne świadectwa, w tym książki samego Čolovicia, wydawane jeszcze podczas wojny. Autor *Bordela ratnika* jest również członkiem innych organizacji (Belgradzkie Centrum na rzecz Praw Człowieka, Centrum na rzecz Demokracji, Belgradzka Szkoła Otwarta, Komitet Helsiński), działając w zakresie normalizacji stosunków między państwami postjugosłowiańskimi. Za swoje zaangażowanie został odznaczony między innymi francuskim Orderem Kawalera Legii Honorowej, a w 2010 uhonorowano go doktoratem *honoris causa* Uniwersytetu Warszawskiego. Unikatowe łączenie powinności naukowych z publicznie zaangażowaną działalno-

---

<sup>455</sup> Patrz polski przekład rozdziału omawianej pracy: I. Čolović, *Vox populi – vox naturae*, przeł. M. Pertyńska, „Tygiel Kultury” 2003, nr 9.

<sup>456</sup> I. Čolović, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, przeł. M. Pertyńska, Kraków 2001.

<sup>457</sup> Tenże, *Vesti iz kulture*, Beograd 2008.

<sup>458</sup> Tenże, *Balkany – terror kultury. Wybór esejów*, przeł. M. Pertyńska, Wołowiec 2007.

<sup>459</sup> G. Đilas, *Ivan Čolović*, „INTERKULTURALNOST. Časopis za podsticanje i afirmaciju interkulturalne komunikacije” 2012, nr 3, s. 244.

ścią (także podczas wojny) powoduje, że postawę Čolovicia chciałbym tutaj określić jako „antropologię obywatelską”<sup>460</sup>.

Bezprecedensowym przejawem aktywności Čolovicia jest „Biblioteka XX wieku”. Jest to seria wydawnicza, którą powołał do życia w 1971 roku. Publikowano w jej ramach kanon prac należących do fundamentu europejskiej myśli socjologicznej, filozoficznej i etnologicznej, a wśród pierwszych tomów znalazły się książki Radcliffe-Browna, Leacha, Evans-Pritcharda i Sapira (przy czym czasem, jak w przypadku Sapira właśnie, były to oryginalne zbiory tekstów czy haseł o charakterze encyklopedycznym, tworzone z myślą o tej serii<sup>461</sup>). W „Bibliotece XX wieku” pojawiły się także *polonica* w postaci *Trzech pedagogik* Bohdana Suchodolskiego, *Antropologii codzienności* Rocha Sulimy i *Antropologii wyobraźni* Andrzeja Mencwela. Seria miała formę kieszonkową, tanią, co przełożyło się na jej ogromną popularność na całych Bałkanach. Od 1988 roku Čolović jest jej prywatnym wydawcą, a liczba wydanych pozycji przekroczyła dwieście tytułów.

Jak zaznaczyłem, Čolović z wielkim zaangażowaniem demaskuje i dekonstruuje bałkańskie mity narodowe. W analizach poezji patriotycznej, spektakli kulturowych, politycznych przemówień i propagandowych druków serbski antropolog odwołuje się do dorobku badaczy takich jak Karl Kerényi, Mircea Eliade, Roger Bastide i Roland Barthes, najszerzej korzystając z myśli francuskiej (co zapowiadała już jego translatorska działalność z lat 60. XX wieku). W centrum tak zarysowanej perspektywy znajduje się polityka rozumiana jako „sprawa symboli” i dążenie do „władzy nad symbolami”. Szczególnie interesujący dla Čolovicia okazał się powojenny dyskurs „patriotyczny” w Serbii i innych krajach postjugosłowiańskich. To w jego ramach funkcjonują mity o narodowej przestrzeni duchowej, łączące wspólnotę narodową z ziemią, a ich podstawą jest zreifikowana kultura. To sprawia, że kultura – wyrażona poprzez „jakiś zapalający wiersz albo przemówienie sławiące ofiary ‘naszego’ narodu”<sup>462</sup> – stała się „detonatorem nienawiści i wojen”<sup>463</sup>, bazą dla „idolatrii

---

<sup>460</sup> Jest to określenie robocze, ale mające swoje znaczenie w bieżących debatach antropologicznych. Patrz np. „Antropolodzy występują jako sprawcy i aktorzy polityki kultury (...) Kwestia praw obywatelskich wzywa do dialogu między antropologiczną wiedzą a politycznym/cywilnym aktywizmem. ‘Słaba’ wersja tej relacji zakłada aktywizm jako obiekt badań; wersja ‘silna’ wymaga udziału w aktywizmie” (M. Vale de Almeida, *Citizenship and anthropology: perplexities of a hybrid social agent*, w: *Citizenship and Anthropology: Perplexities of a Hybrid Social Agent. Plenary Session „The Challenges of Engagement”, 7th EASA Conference, Copenhagen, 17 August 2002*, s. 10–11). W tym kontekście, działalność Čolovicia, realizująca „silną” wersję zaangażowania, w pełni zasługuje na miano antropologii obywatelskiej.

<sup>461</sup> E. Sapir, *Ogledi iz kulturne antropologije*, drugo, dopunjeno izdanje, prev. A. I. Spasić, Beograd 1984.

<sup>462</sup> I. Čolović, *Balkany – terror kultury...*, s. 6.

<sup>463</sup> Tamże.

narodu”<sup>464</sup>. Jak podkreśla sam Čolović, przekonanie o „nadmiarze” kultury na Bałkanach stanowi odwrócenie głośnych tez, inspirowanych *Orientalizmem* Saida, a zawartych w pracy Mariji Todorovej *Bałkany wyobrażone*<sup>465</sup>. Forsowano w nich pogląd o niedostatku kultury i jej logiki na Bałkanach, co miało prowadzić do „atawistycznych”, „plemiennych”, „żywcem ze średniowiecza” przeniesionych wojen. Tymczasem, twierdzi badacz, w tym wypadku mamy do czynienia z nie tylko z „nadmiarem” kultury, lecz także z jej hegemonią, a wręcz „terrorem”.

Pytania, jakie ta perspektywa rodzi, mają zasięg znacznie szerszy niż tylko postjugosłowiański. Čolović, potwierdzając zasadność określenia jego postawy jako antropologii obywatelskiej, stwierdził:

także dzisiaj aktualne pozostaje pytanie (...), w jakim stopniu religia narodowa zagraża systemowi wartości, na którym opiera się liberalno-demokratyczne społeczeństwo (...) z drugiej strony fakt, że dzisiaj kult narodu i teologiczno-nacjonalistyczny dyskurs nie mają już tak zastraszającej mocy, jaką miały jeszcze w latach 90. XX wieku, świadczy, że ten rodzaj religii politycznej jest w defensywie<sup>466</sup>.

---

<sup>464</sup> I. Čolović, *W Chilandarze. Nacjonalizm jako religia*, przeł. S. Kostić, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2013, nr 5, s. 230.

<sup>465</sup> M. Todorova, *Bałkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec 2008.

<sup>466</sup> I. Čolović, *W Chilandarze...*, s. 234.

Część trzecia

---

# **REFLEKSYJNOŚĆ**



# Rozdział 1

## Wczesna faza refleksyjności

Jak zauważył Mark P. Whitaker<sup>1</sup>, koncepcja refleksyjności, po początkowym okresie, kiedy występowała jako proporzec „seminaryjnej rewolucji”, przybrała formę czegoś na kształt pewnej konwencji. W rezultacie przyjęło się ją traktować jako „symboliczne skrzydło antropologii kulturowej” głoszące, że antropologia nie może być uprawiana bez uwzględnienia tego, iż istnieją siły – o charakterze epistemologicznym oraz politycznym – warunkujące jej praktykowanie. W swoim najbardziej znanym i przystępnym wariacie refleksyjność antropologiczna przyjęła w rezultacie formę etnograficznego pisarstwa o dwóch wyraźnych cechach: (1) połączenie wątków biograficznych autora ze zdarzeniami albo ludźmi będącymi przedmiotem jego opisu oraz (2) uznanie, że „antropologiczny projekt przedstawiania ludzkiej różnorodności powstał jako część wielkiego zachodniego projektu kolonialnego”. Obie wyróżnione cechy przyjmowały czasem formy niepożądane: bądź to epistemologicznego żądania postrzegania etnograficznych badań ‘innego’ w kategoriach procesu autodefinicji, przychodzącego spoza dyscyplinarnego, indywidualizującego, Zachodniego ‘ja’ bądź to politycznego roszczenia, każącego widzieć w tych badaniach element procesu wpisywania ‘innego’ z powrotem w rodzaj „tekstualnego kolonializmu”<sup>2</sup>.

Bez względu na ocenę projektu refleksyjnego w antropologii i jego konsekwencji wypada zgodzić się z Whitakerem, że refleksyjność stała się nowym wyzwaniem dla amerykańskich antropologów w końcu lat 60. (w czasie trwania wojny wietnamskiej). Antropologowie prowadzący badania terenowe w Trzecim Świecie coraz silniej odczuwali wtedy niestosowność swojej pracy w sytuacji, kiedy międzynarodowe znaczenie Stanów Zjednoczonych stawało się przyczyną wielu lokalnych dramatów. Tom z 1969 roku – *Reinventing Anthropology* pod

---

<sup>1</sup> M.P. Whitaker, Refleksyjność, przeł. W. Kuligowski, w: *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, red. A. Barnard, J. Spencer, Warszawa 2008, s. 507.

<sup>2</sup> Patrz np. L. Abu-Lughod, Writing against culture, w: *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, ed. R.G. Fox, Santa Fe 1991.

redakcją Della Hymesa<sup>3</sup> – wyrażał ten polityczny niepokój, konfrontując amerykańską antropologię z ciągle niezbadaną kolonialną przeszłością dyscypliny. W 1973 roku inny tom – *Anthropology and the Colonial Encounter* – zredagowany przez Talala Asada<sup>4</sup>, prezentował podobną krytykę, tym razem skupioną na brytyjskiej antropologii społecznej (o czym była już mowa w części drugiej). W końcu lat 70. kategoria refleksyjności zyskała kolejny wymiar dzięki trzem na poły autobiograficznym pracom. Były to *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku* Paula Rabinowa z 1977 roku<sup>5</sup>, *Tuhami: Portrait of a Moroccan* Vincenta Crapanzano z 1980 roku<sup>6</sup> oraz *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question* Kevina Dwyera z 1982 roku<sup>7</sup>. Ich głównym problemem były relacje między subiektywizującym polem pamięci a obiektywną monografią terenową. Prace tego rodzaju uwyrażniały kwestie rasowej, narodowej, politycznej, finansowej i zawodowej pozycji etnografów, która była – zdaniem przywołanej trójki – nie do pominięcia w procesie gromadzenia i interpretowania przez nich terenu.

W połowie lat 80., wraz z wydanymi w jednym roku pracami George’a Marcusa i Michaela M.J. Fischera *Anthropology as Cultural Critique*<sup>8</sup> oraz zbiorem pod redakcją Jamesa Clifforda i George’a Marcusa *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*<sup>9</sup> – refleksyjność zwróciła się ku formom bardziej tekstualnym i zaawansowanym filozoficznie. Publikacje te przyniosły dyscyplinie samoświadomość wzywającą do praktykowania bardziej eksperymentalnego pisarstwa oraz potrzebę postawy krytycznej opartej na trzech założeniach: po pierwsze, na przekonaniu, że dominująca na gruncie antropologii epistemologia została ostatecznie rozpoznana jako „prowincjonalna”, wywodząca się z Zachodu specyficzna forma poznania, pociągająca dodatkowo za sobą przykre skutki polityczne; po drugie, na nieufności (bądź nawet odrzuceniu) standardowych zachodnich metanarracji/wielkich opowieści (dających się wywieść z terminów takich, jak „nowoczesne” i „tradycyjne”), wywołanej przez postępujące procesy unifikacji i przepływów, w ramach których oddzielone od siebie przez pewne historyczne narracje obiekty, są obecnie zestawiane w jednym miejscu i czasie; po trzecie, na przekonaniu, że od kiedy etnografię zaczęto traktować jako formę pisarstwa, jej obiektywność i empirycznie ugruntowany autorytet przekształcił się w zbiór retorycznych efektów.

---

<sup>3</sup> D. Hymes, *Reinventing Anthropology*, New York 1969.

<sup>4</sup> *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. T. Asad, London 1973.

<sup>5</sup> P. Rabinow, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, przeł. K. J. Dudek, S. Sikora, Kęty 2010.

<sup>6</sup> V. Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago 1980.

<sup>7</sup> K. Dwyer, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore 1982.

<sup>8</sup> G. Marcus, M.M.J. Fisher, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago–London 1986.

<sup>9</sup> *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. J. Clifford, G.E. Marcus, Berkeley 1986.

W rezultacie, skupiona na tekście refleksyjność stała się „polityką pisania”, polegającą na badaniu ukrytych znaczeń, z trudem przebijających się do gabinetu etnografa, gdzie polityczna i profesjonalna hegemonia całkowicie panuje nad antropologicznym pisaniem. Pojawianie się owej „polityki pisania” w amerykańskiej antropologii było ściśle związane z refleksyjną rewizją orientalizmu dokonaną przez krytyków literackich, krytyką historiografii kolonializmu autorstwa badaczy postkolonialnych oraz krytyką popularnych mediów przeprowadzoną przez przedstawicieli studiów kulturowych.

W czterech powyższych akapitach zreferowałem treść encyklopedycznego hasła „Refleksyjność”<sup>10</sup>. Z jednej strony – bo walorem była jego zwięzłość, z drugiej – po to, by uczynić je dogodnym punktem wyjścia do dalszych analiz. Chciałbym bowiem nie tylko zająć się formami obecności refleksyjności we współczesnej antropologii, ale przede wszystkim osadzić je i zreinterpretować w nowym kontekście – jako refleks znacznie szerszego nurtu społecznego, politycznego i intelektualnego, znanego jako kontrkultura.

Nie ma wątpliwości, że refleksyjność w antropologii wyłoniła się jako jeden z jej centralnych problemów w końcu lat 60. Stało się to w momencie, kiedy coraz powszechniej zaczęto kwestionować autorytet tej dyscypliny, przede wszystkim w świetle jej praktyk reprezentowania innych kultur. Częściowo wynikało to również z formującej się świadomości postkolonialnej i dostrzeżenia roli, jaką odegrała antropologia w utrwalaniu kolonialnej opresji. Ten pierwszy etap przepracowywania refleksyjności w antropologii nieodzownie wiąże się z przywoływanym już tomem *Reinventing Anthropology*, a zwłaszcza zawartym w nim artykule Boba Scholte’a.

Znaczenie tego tomu nie polega na tym, że to właśnie w nim po raz pierwszy użyto terminu „refleksyjność” w kontekście praktyk i teorii antropologicznych – jakkolwiek dla historii idei jest to wydarzenie o charakterze symbolicznym. Artykuł Scholte’a *Toward a Reflexive and Critical Anthropology* ma jednak więcej niż tylko symboliczny walor. Dotyka zajmującej mnie problematyki w tekście, który stanowił interesujące zamknięcie. Już na wstępie autor wyjawia swój ważny pogląd:

Praca antropologiczna nigdy nie jest wyłącznie pracą naukową (...). Jako antropologowie nie możemy po prostu wziąć rzeczywistości i towarzyszących jej naukowych tradycji jako czegoś oczywistego. Musimy poddać je bardziej refleksyjnemu rozumieniu, hermeneutycznej mediacji i filozoficznej krytyce<sup>11</sup>.

Scholte wyraźnie antycypuje mające wybrzmieć dopiero za kilka lat tezy o społeczno-konstruktivistycznej naturze wiedzy budowanej w ramach huma-

---

<sup>10</sup> M.P. Whitaker, dz. cyt., s. 507–510.

<sup>11</sup> B. Scholte, *Toward a reflexive and critical anthropology*, w: *Reinventing Anthropology*, ed. D. Hymes, with a new Introduction by the Editor 2002, Michigan, s. 431.

nistyki. Pisał o tym wprost: „Paradygmaty intelektualne (...) są zawsze kontekstualne i relatywne”<sup>12</sup>. Ta radykalna konstatacja prowadzi go zaś do kolejnego, równie odważnego i oryginalnego w końcu lat 60. twierdzenia, według którego sama antropologia – jako dyscyplina głęboko kontekstualna i relatywna – winna stać się obiektem etnograficznego opisu i pogłębionej analizy.

Scholte zdecydowanie rozszerzył horyzont tego, co powinno być przedmiotem antropologicznego namysłu i co może trafić do antropologicznego warsztatu. Jednoznacznie przyjmował, że każde badanie terenowe warunkowane jest przez osobistą wrażliwość konkretnego badacza; poza logiczną zwartością teorii i poza jakością pozyskanych informacji są jeszcze „fundamenty (*Begründung*) ludzkiej *intersubiektywności*”<sup>13</sup>. Uwzględnienie tego czynnika nie ma na celu, dowodzi autor, redukcji aktu badań terenowych do procesów psychologicznych, nie w tym rzecz – idzie raczej o zbadanie możliwości i konieczności „interakcji komunikacyjnej”. Bez wątpienia język takiej komunikacji nie jest neutralny, podobnie jak język każdego dyskursu naukowego. Należy go zatem poddać interpretacji, bez popadania w „formalną, lecz pustą pomysłowość” ani inny rodzaj niebezpiecznego, interpretacyjnego manieryzmu.

Rygorystycznie prowadzona refleksja Scholtego doprowadza go do pytania o to, czy prawdziwie obiektywna i ponadkulturowa nauka jest w tej sytuacji nie tylko możliwa, ale i w ogóle potrzebna. On sam uważa tak zdefiniowaną dyscyplinę za logicznie sprzeczną, choćby poprzez nieusuwalną obecność kontekstów o charakterze ideologicznym. Na konteksty te składają się tak rutynowe elementy praktyki antropologicznej, jak eksploatowanie, kontrolowanie i manipulowanie danymi empirycznymi. Badacz przystępujący do pracy terenowej już „z góry”, kierując się tradycją swojej dyscypliny, angażuje się w ich realizację. Podobnie zresztą, jak badani przez niego ludzie, którzy realizują własne scenariusze kulturowe.

Próbując wskazać możliwe rozwiązanie tego napięcia, Scholte wskazuje na konieczność wykorzystania w antropologii osiągnięć hermeneutyki i filozofii skupionej na sensie komunikacji:

Jeśli założymy ciągłość między doświadczeniem a realnością, to znaczy, jeśli przyjmujemy, że antropologiczne rozumienie innego jest uwarunkowane przez naszą zdolność do otwarcia się na innych, to nie możemy i nie powinniśmy unikać ‘hermeneutycznego koła’, ale musimy wyjaśnić – co stanowi element naszej pracy – intencjonalne procesy konstytuujące myślenie, współtworzące zarówno samo spotkanie, jak i jego możliwe rozumienie<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 440.

<sup>14</sup> Tamże, s. 441–442.

Scholte nie zapomniał także o etycznym wymiarze pracy antropologów, której sens ostateczny winien promować „solidarność w różnicy”; to z kolei może być osiągnięte wyłącznie dzięki „autorefleksyjnej, prawdziwie krytycznej dyscyplinie”<sup>15</sup>. Dyscyplinie, dodajmy, którą naprzemiennie określał jako „antropologię refleksyjną” albo jako „antropologię krytyczną”.

Innym autorem, który w nowatorski sposób formułował zadania, status i znaczenie antropologii w kontekście refleksyjności, był Jay Ruby. Pionier antropologii wizualnej tak wspominał swoje wkroczenie w ten nurt:

W 1974 roku, podczas Konferencji o Antropologii Wizualnej na Temple University w Filadelfii zorganizowałem pokazy filmów i dyskusje poświęcone autobiograficznemu, osobistemu i autoreferencyjnemu filmom. Robiąc to, rozpocząłem bardziej formalnie i systematycznie badać relacje między tym, co nazywam teraz refleksyjnym filmem, a refleksyjną antropologią<sup>16</sup>.

Jakkolwiek rozważania i badania Ruby’ego wzięły swój początek od materii filmowej, to ostatecznie nie ograniczyły się tylko do tego medium. W tym samym tekście Ruby złożył wymowną deklarację:

Powinno być oczywiste, że jestem partyzantem. Bardzo mocno wierzę w to, że wszyscy poważni twórcy filmów i wszyscy poważni antropologowie mają etyczny, estetyczny i naukowy obowiązek bycia refleksyjnymi i samokrytycznymi względem swojej pracy<sup>17</sup>.

Dlaczego Ruby określa samego siebie jako „partyzanta”? Jego zdaniem w etnograficznej literaturze ostatnich 75 lat (czyli praktycznie od początku XX wieku, jego tekst powstał bowiem 1980 roku) widoczny jest konsekwentny brak metodologicznych refleksji nad relacją badacz–badany. To wobec tego dominującego trybu narracji Ruby przyjmuje rolę „partyzanta”, śledzącego z jednej strony tropy, z drugiej próbującego wprowadzić nieporządek. Jak zaznacza, śladowe znaki osobistych refleksji antropologów można znaleźć jedynie na marginesach: w uwagach wstępnych do właściwej zawartości pracy albo w dołączanych posłowiach (przykładem *Naven* Gregory’ego Batesona). Osobiste wrażenia antropologów z przebiegu prac terenowych przyjmują ponadto najczęściej postać popularnych, podróżniczych-biograficznych zapisków, które są starannie odróżniane od poważnej, naukowej etnografii. Postąpił tak choćby David Maybury-Lewis, który w przedmowie do książki *The Savage and the Innocent* oznajmiał, że

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 449.

<sup>16</sup> J. Ruby, *Exposing yourself: reflexivity, anthropology, and film*, „Semiotica” 1980, vol. 30, no 1–2, s. 154.

<sup>17</sup> Tamże.

praca ta jest relacją z naszych doświadczeń (...) nie jest to esej antropologiczny. W rzeczywistości próbowałem zapisać wiele z tych rzeczy, których nigdy nie mogłem powiedzieć w specjalistycznych publikacjach antropologicznych – nasze impresje z Brazylii środkowej, nasze osobiste reakcje na rozmaite sytuacje, w których odkrywaliśmy samych siebie, a przede wszystkim, nasze uczucia towarzyszące codziennemu przedsięwzięciu, które jest znane pod tajemniczą nazwą ‘robienia badań terenowych’<sup>18</sup>.

Być może, przypuszcza Ruby, najbardziej ekstremalną formą separowania elementów refleksyjnych od standardowej etnografii akademickiej są opowiadające o badaniach terenowych teksty, których autorzy ukrywają się pod pseudonimem. Ruby’ego drażni ponadto język klasycznych raportów etnograficznych. Większość autorów preferuje formy bierne albo stosuje formy trzecioosobowe. Napisanie „Łuki i strzały są nadal wyrabiane przez Buszmenów” nie jest tym samym, co stwierdzenie „Widziałem Buszmenów robiących łuki i strzały”. „Bez-autorstwo”, autorytatywność i obiektywizm tego pierwszego zdania wygrywa z autentyzmem i przyjemnością lektury. Akademicki tryb narracyjny przypomina natomiast „antynarracyjną strukturę wewnątrz kanonów naukowej komunikacji”<sup>19</sup>.

Jak jednak przyznaje autor omawianego artykułu, od końca lat 60. XX wieku niektórzy antropologowie zaczęli zdawać sobie sprawę z wagi refleksyjności. Na poparcie swojej tezy przywołał sporządzoną przez Dennisona Nasha i Ronaldalda Wintroba<sup>20</sup> listę czterech czynników odpowiedzialnych za formowanie się tego, co zostało przez nich nazwane „samoświadomością” w antropologii. Są to: (1) wzrastająca złożoność osobistych kontaktów badacza z ich informatarami; (2) demokratyzacja antropologii (stopnie naukowe zdobywane w latach 60. przez studentów z niższych klas społecznych); (3) wielokrotne i wielorakie badania terenowe tych samych systemów kulturowych; oraz (4) domaganie się niezawisłości przez ludy tubylcze<sup>21</sup>. Do tej listy Ruby dodaje jeszcze trzy inne czynniki: (1) wpływ innych dyscyplin, zwłaszcza socjologii fenomenologicznej i zajmującej się interakcją symboliczną, a także etnometodologii; (2) rozwój marksowskiej krytyki antropologii w Stanach Zjednoczonych, nakierowanej na obnażenie antropologii jako ideologii; (3) wyłonienie się antropologii miasta, realizującej swoje badania na terenie Stanów Zjednoczonych, co skłania część badaczy do kwestionowania tak fundamentalnych idei, jak na przykład kultura<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> D. Maybury-Lewis, *The Savage and the Innocent*, Boston 1965, s. 9.

<sup>19</sup> J. Ruby, *Exposing Yourself...*, s. 159.

<sup>20</sup> D. Nash, R. Wintrob, *The emergence of self-consciousness in ethnography*, „Current Anthropology” 1972, vol. 13, no 5.

<sup>21</sup> J. Ruby, *Exposing Yourself...*, s. 163.

<sup>22</sup> Tamże, s. 163–164.

Po artykule Scholte'a z 1969 roku późniejsze o dekadę uwagi Ruby'ego należą do najważniejszych i najbardziej doniosłych wezwań do wprowadzenia refleksyjności w obręb antropologii. Badacze zarysowali ramy refleksyjności o wyraźnie postpozytywistycznych cechach, wskazali na ukryte elementy antropologicznego dziedzictwa, mając na uwadze przede wszystkim związku z kolonializmem, nakreślili ponadto nowy program uprawiania antropologii, świadomy swej subiektywności i kontekstowości. Ruby dodał do tego ważne uwagi na temat retoryczności antropologicznego pisarstwa.

Za kulminację tej pierwszej fazy kształtowania się refleksyjności antropologicznej należy uznać tom *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, który ukazał się w 1982 roku pod redakcją Ruby'ego<sup>23</sup>. Trzeba na moment zatrzymać się przy samym tytule tej pracy, gdyż jego wymowa ma charakter uogólniający. Metafora zwierciadła to jeden z najważniejszych tropów zachodniej nauki o ambicjach reprezentacjonistycznych. Bycie zwierciadłem dla świata, dla myśli (*Filozofia a zwierciadło natury* Richarda Rorty'ego<sup>24</sup>), a w antropologii dla innych kultur i innych ludów, było naczelną powinnością modernistycznych dyscyplin i podzielaną wiarą modernistycznych badaczy. Wyrazem tej wiary był swego czasu jeden ze sztandarowych podręczników akademickich, *Mirror for Man* Clyde'a Kluckhohna<sup>25</sup>. Praca opublikowana w 1949 roku cieszyła się – dzięki przychylnym recenzjom prasowym i stylowi przystępnego wykładu – ogromną popularnością. Jej przesłanie zawierało się w tytule (będącym cytatem z pracy *Anthropology and Modern Life* Franza Boassa): amerykański badacz twierdził, że antropologia jest zwierciadłem, w którym winni przeglądać się wszyscy, że kierując jego tafelą ku ludziom żyjącym w innych kulturowych światach, zyskuje się unikalną możliwość poznania samego siebie.

Tytułowa formuła Ruby'ego jednoznacznie nawiązuje do Kluckhohnowskiego podręcznika; to także zasadnicza rewizja jego znaczenia. Redaktor tomu sugerował, że po przyswojeniu rezultatów przełomu językowego w nauce, po wystąpieniach Thomasa Kuhna, Paula Feyerabenda, po nowym spojrzeniu na historię, które zaproponował Hayden White, i interpretatywnym przełomie w antropologii, który zainicjował Clifford Geertz, falsyfikacji i refleksji poddać należy nie tylko, jak dotąd, obraz w zwierciadle, ale także samo zwierciadło. Podkopane zaufanie do wiedzy, do umysłu i do filozofii (jak ją ujmowano od Kanta) zmienia radykalnie status owego zwierciadła. Autorzy omawianego

---

<sup>23</sup> *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, ed. J. Ruby, Philadelphia 1982.

<sup>24</sup> R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.

<sup>25</sup> C. Kluckhohn, *Mirror for Man: The Relation of the Anthropology to Modern Life*, New York 1949. Na zasadność wspólnego rozpatrywania pracy Kluckhohna i tomu pod redakcją Ruby'ego zwrócili uwagę Wojciech J. Burszta i Krzysztof Piątkowski w książce *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 38–39.

zbioru pokazali, że jego powierzchnia jest w wielu miejscach popękana, matowa, niczego już nie odbija, że brakuje w nim coraz liczniejszych elementów. Nie dość na tym, niektórzy z autorów jedenastu pomieszczonych w tej pracy artykułów twierdzili wprost, że nie ma już samego zwierciadła, pozostało jedynie terminologiczne przyzwyczajenie, myślowy i narracyjny nawyk.

W przedmowie do *A Crack in the Mirror*, napisanej wspólnie przez Ruby'ego i Barbarę Myerhoff, dokonano próby uściślenia zakresu znaczeniowego terminu 'refleksyjność'. Oboje autorów wskazało, że refleksyjność może mieć charakter indywidualny lub zbiorowy, prywatny lub publiczny. Co więcej, może występować w wielu formach ludzkiej aktywności: w sztuce, w naukach formalnych, w naukach społecznych, we wszystkich praktykach, które mają związek z doświadczeniem. Deklarowali: „Jako refleksyjny można, według nas, opisać każdy system znaczeń zdolny do zwrócenia się ku samemu sobie, uczynienia siebie własnym obiektem (...) fuzja podmiotu z przedmiotem”<sup>26</sup>. Poszukując źródeł i przejawów refleksyjności, sięgali głęboko w przeszłość kulturową, przywołując na przykład mit o Narcyzie czy *Baśnie z tysiąca i jednej nocy*. Każdorazowo ważny był akt zwrócenia się ku samemu procesowi myślenia, wycofanie się ze świata, skupienie uwagi na tym, jak ów świat jest pochwytywany. Stąd istotność w tym kontekście prozy autobiograficznej, filmów ukazujących proces kręcenia filmów, fotografii przedstawiających pracujących fotografów, sztuki teatralne poświęcone im samym, autotematyczne dziennikarstwo, muzyka, malarstwo.

Niezwykle charakterystyczne jest, że duża część otwierającego tom artykułu Ruby'ego i Myerhoff została poświęcona wskazywaniu przejawów refleksyjności rozumianej we wskazany wyżej sposób, na bardzo różnych polach. Sądzę, że warto niektóre z nich wymienić<sup>27</sup>. W muzyce to autobiograficzne wątki w tekstach Boba Dylana (*Mr. Tambourine Man, Sara*), Janis Joplin (*Stars*), wszystkie dokonania Johna Cage'a, a także muzyczne eksperymenty Franka Zappy (na jego albumie *We're Only in It for the Money* z 1967 roku słycać odgłosy pracy studia nagraniowego, ujawniające, że odbiorca słucha nagrania). W malarstwie przejawami refleksyjności są autoportrety, których wczesnym przykładem jest słynny obraz Jana Van Eycka z 1434 roku *Portret małżonków Arnolfinich* z centralnie umieszczonym wypukłym lustrem, które odbija świadków ceremonii zaślubin, w tym samego malarza. Dalej wymienia się twórczość dadaistów, surrealistów, twórców z kręgu pop-artu, konceptualizmu, minimal-artu (personalnie wymienieni zostali Marcel Duchamp, René Magritte i Andy Warhol). W teatrze to przede wszystkim happeningi i performance, angażujące odbiorców w swój przebieg i nawołujące ich do samoświadomości. W literatu-

---

<sup>26</sup> B. Myerhoff, J. Ruby, Introduction, w: *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology...*, s. 2.

<sup>27</sup> Tamże, s. 9–12.

rze refleksyjne elementy rozpoznano w powieściach Kurta Vonneguta, Johna Updike'a, Philipa Rotha, Johna Irvinga, Bernarda Malamude'a. Po rozpatrzeniu tych przypadków autorzy stawiają sobie zasadnicze pytanie o kształt refleksyjności w *praxis* antropologów.

Zastosowania refleksyjności mogą przybierać, według Ruby'ego i Myerhoff, różne formy. Po pierwsze, mogą odnowić praktykę badań terenowych, poddając refleksji podmiotowość badaczy, ich własne „ja” i jego wpływ na przebieg procesu badawczego. Po drugie, refleksyjność winna dotyczyć antropologii jako takiej. Wymaga wówczas sprawdzania swoich kluczowych założeń, zwłaszcza tych znaturalizowanych, na których buduje się systemy wiedzy. Należy wyeliminować w tym celu opozycję obiektywne-subiektywne i pułapkę skrywającą się za wiarą w „niezaangażowane badania społeczne”.

Dalej redaktorzy tomu *A Crack in the Mirror* mówili już osobno, a ich wypowiedzi miały wyraźnie osobisty, by nie rzec, idiosynkratyczny charakter. Było to zamierzone, chcieli w ten sposób odsłonić własną subiektywność i postąpić zgodnie z wyłożonymi przez siebie wcześniej regułami refleksyjności. Ta część tomu nosi tytuł „The Editors Confessions”.

Ruby rozpoczął od wskazania na początek swojego zainteresowania refleksyjnością. Przełomowe było dla niego zapoznanie się z koncepcją „kulis” Ervinga Goffmana, wzmacniającą pewność, że kluczowa jest znajomość tego, w jaki sposób ludzie postępują i w jaki sposób powstaje wiedza ich dotycząca. Następnie badacz wyznał swoją „admirację” dla powieści Kurta Vonneguta i Toma Robbinsa, muzyki Zappy, filmów Jean-Luca Godarda i Woody'ego Allena, malarstwa René Magritte'a oraz poczucia humoru spod znaku Firesign Theatre i Monty Pythona, twierdząc, że „bez względu na to, czego oni dokonali, próbowali wzbudzić u swoich odbiorców krytyczną świadomość, będąc osobami publicznymi, otwartymi i otwarcie samokrytycznymi albo refleksyjnymi”<sup>28</sup>. Myerhoff z kolei zwróciła się ku swojemu dzieciństwu, które było „światem słów, zdominowanym przez gawędziarstwo babki, niepiśmiennej kobiety o europejskich korzeniach, której pasja do snucia opowieści zmieniła moje życie”<sup>29</sup>. Będąc już zawodowym antropologiem i prowadząc badania wśród pochodzących z Europy Wschodniej Żydów, a więc swoich pobratymców, Myerhoff przekonała się, że ci „wspaniali, samokomentujący się i autoświadomi ludzie [dokonałi] jej przejścia na refleksyjność jako jedną z najbardziej interesujących i twórczych postaw, jakie są możliwe”<sup>30</sup>.

Zamieszczone w omawianym tomie artykuły mają bardzo różny charakter (od teoretycznych po relacje terenowe), odmienną tematykę (relacje między

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 28.

<sup>29</sup> Tamże, s. 31–32.

<sup>30</sup> Tamże, s. 34.

antropologią a autobiografią, powieścią, teatrem, kinem), gromadząc znaczących autorów (Marcus, Rabinow, Victor Turner, Richard Schechner, Dennis Tedlock, Barbara B. Babcock). Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na jeszcze jeden istotny dla niej wątek. Drukowany w tym tomie artykuł Marcusa „Rhetoric and the ethnographic genre in anthropological research” przyniósł dojrzałą refleksję na temat literackości antropologii. Marcus zauważył, że antropologia („ethnography”) jest gatunkiem literackim o tyle dziwnym, że jego literacki wymiar nie został poddany analizie. Przekonywał, że „sztuka i rzemiosło wytwarzania jakiejś dającej się zaakceptować formy etnografii są nauczane niebezpośrednio i incydentalnie. Problem związków etnografii i innych form literackich nie jest przedmiotem częstych dyskusji”<sup>31</sup>. Literackość nie stała się jednak synonimem antropologicznej refleksyjności. Raz jeszcze zacytuję Ruby’ego i Myerhoff, którzy zgodnie przyznali: „Refleksyjność może być stosowana przez antropologów na wiele sposobów. Może oznaczać badanie problemów związanych z pracą w terenie, ale także może odnosić się do badania ‘tubylczych’ przejawów refleksyjności (...) to również przyglądanie się samej antropologii”<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> G.E. Marcus, Rhetoric and the ethnographic genre in anthropological research, w: *A Crack in the Mirror...*, s. 175.

<sup>32</sup> B. Myerhoff, J. Ruby, *Introduction*, w: *A Crack in the Mirror...*, s. 17.

## Rozdział 2

### Związki z kontrkulturą

Osadzenie antropologicznej refleksyjności w kontekście kontrkultury wypada rozpocząć od wskazania jednego faktu. W 1968 roku ukazała się emblematiczna dla późniejszego rozumienia kontrkultury książka Theodore'a Roszaka *The Making of a Counter Culture*<sup>33</sup>. Zaledwie rok później opublikowano na amerykańskim rynku tom *Reinventing Anthropology*, omówiony wyżej. Obie prace można postrzegać jako próby poświęcone stworzeniu (pierwotnemu albo powtórnemu) pewnych „kultur”: z jednej strony kontrkultury jako określonej formacji światopoglądowej i aksjonormatywnej, z drugiej natomiast antropologii jako samoświadomej i krytycznej dyscypliny. W obu przypadkach chodziło o ruch odnowy, pogłębienia świadomości, zdemaskowania ideologii, odszukania nowych form myślenia i działania – oczywiście z uwzględnieniem wszystkich różnic, jakie dzielą wielopostaciowy ruch społeczny od jednej z dyscyplin akademickich. Okazuje się zatem, że pojęcia „kontrkultury” i „antropologii refleksyjnej” (oraz „antropologii krytycznej”) pojawiły się w tym samym czasie i w tej samej przestrzeni.

Koincydencja ta nie wydaje się przypadkowa, lektura książki Roszaka przez pryzmat zwrotu refleksyjnego w antropologii ujawnia bowiem wiele istotnych podobieństw między nimi. Przypomnę tylko, że Roszak w swojej książce odmawiał pierwszy, systematyczny wizerunek nowych ruchów kontestatorskich i kontrkulturowych. Jak się szybko okazało, ruchów o bardzo zróżnicowanym profilu, których spektrum wyznaczała z jednej strony „fantazyjna cyganeria bitników i hipisów, z drugiej – twardogłowy aktywizm polityczny studenckiej Nowej Lewicy”<sup>34</sup>. Roszak sugerował jednak, że na głębszym poziomie te pozor-

---

<sup>33</sup> T. Roszak, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Garden City 1968.

<sup>34</sup> Tenże, *Inwazja centaurów*, przeł. G. Komerski, „Stan Rzeczy. Teoria Społeczna. Europa Środkowo-Wschodnia” 2014, nr 7, s. 24 („Inwazja centaurów” to rozdział pracy *The Making of a Counter Culture*).

nie odmienne grupy wiele jednak łączy: najpierw jest to wspólny przeciwnik, a potem także podobna wrażliwość.

Opierając się na tej przesłance, Roszak wskazał na immanentne cechy kontrkultury – najczęściej przyćmione przez ekstrawaganckie formy wyrazu – wśród których kluczowy był indywidualizm. W kontrkulturze najwyższą ceniono się osobiste zaangażowanie, a nie obojętność zapośredniczona przez jakieś abstrakcyjne idee. Co znaczące, najistotniejszym dla prawdy był kontekst biograficzny, a nie ideologiczny; w języku nauki chodziło o rozróżnienie między teorią a doświadczeniem, z naciskiem na to drugie. Jak stwierdzał Roszak: „ani teoria, ani retoryka nie mogą przeważać nad naszymi konkretnymi, wpływającymi na nas i bliźnich poczynaniami oraz że ostateczną instancją musi pozostać osoba, nie doktryna”<sup>35</sup>. Ważne były introspekcje, nastawienie psychodeliczne, zagłębienie do wnętrza: od freudowskiej odmiany marksizmu Herberta Marcusego, przez terapię *Gestalt* Paula Goodmana, psychoterapię zen Alana Watts’a po eksperymenty Timothy’ego Leary’ego. To generalne nastawienie dawało się opisać również dzięki perspektywie kontinuum: od socjologii do psychologii, od kolektywizmu do jednostki, od świadomości do działań poza tym polem.

Konieczność rewolucyjnej zmiany projektowanej przez kontrkulturę miała, jak przekonywał Roszak, dwa wyraźne kierunki. Po pierwsze, było to oczywiście opresyjne społeczeństwo. Po drugie jednak, w grę wchodziła też zmiana w obrębie psyche. Jak podkreślał autor *The Making of a Counter Culture*, nawet zwolennicy czynnego buntu, tacy jak na przykład Franz Fanon, upatrywali fundamentu tego buntu w uprzednim psychicznym wyzwoleniu uciemnionych. Z perspektywy ważnej dla mojej pracy znaczące jest to, że Roszak wielokrotnie powtarzał, iż kontrkulturowa rewolucja jest walką, która rozgrywa się w człowieku między „naukowym sposobem patrzenia na świat” a „wrażliwością artysty”. Sztuka ma to niebagatelne znaczenie, że pozwala na nowo opisać rzeczywistość, a jednocześnie podważa wiarę w jedno, obiektywne, „czyste” poznanie. Głównym zadaniem kontrkultury jest w tym kontekście podróż „w głąb, w stronę głębszych poziomów samowiedzy”<sup>36</sup>.

Poza wskazaną wcześniej zbieżnością dat w opisach Roszaka łatwo można odnaleźć cechy, które dają się zidentyfikować jako wspólne, zarówno dla kontrkultury, jak i antropologii o nachyleniu refleksyjnym. Niektóre z tych pól wspólnych są oczywiste. Scholte stwierdzający, że „Praca antropologiczna nigdy nie jest wyłącznie pracą naukową”, współbrzmi z poglądami Roszaka o konieczności wglądu w siebie, w „głębokie poziomy samowiedzy”; gdy antropolog oznajmia, że każdy akt badania terenowego jest uwarunkowany przez osobistą wrażliwość badacza, teoretyk kontrkultury dodaje, że dążyć trzeba

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 30.

<sup>36</sup> Tamże, s. 31.

do odejścia od socjologii w stronę psychologii; kiedy wreszcie rzecznik antropologii refleksyjnej wskazuje na to, że poza logiczną zawartością teorii i jakością pozyskanych informacji, liczą się jeszcze „fundamenty (*Begründung*) ludzkiej intersubiektywności”, Roszak informuje o walce, jaka winna toczyć się między naukowym szkieletem i okiem a „wrażliwością artysty”. Wydaje się, że pod zdaniem „ani teoria, ani retoryka nie mogą przeważać nad naszymi konkretnymi, wpływającymi na nas i bliźnich poczynaniami oraz że ostateczną instancją musi pozostać osoba, nie doktryna” – podpisałiby się zarówno Scholte, jak i Roszak (ich autor).

Stanowisko Myerhoff i Ruby’ego – wyrażone w *A Crack in the Mirror* – również wykazuje wiele podobieństw do formacji kontrkulturowej. Myerhoff wyrażająca podziw dla „wspaniałych, samokomentujących się i autoświadomych ludzi”, ceniąca w nich przede wszystkim to, że reprezentowali „jedną z najbardziej interesujących i twórczych postaw, jakie są możliwe”, dokonuje przecież tego samego przewartościowania relacji nauka–sztuka, które wspierała kontrkultura. W odniesieniu do Ruby’ego te związki są jeszcze bardziej oczywiste. Amerykański antropolog przedstawił listę osób, które, jego zdaniem, zaliczają się do grona twórców samoświadomych i refleksyjnych. Większość z nich należy jednocześnie do grupy artystów, którzy współtworzyli kontrkulturę. Poniżej zwrócę uwagę na postacie najbardziej emblematyczne.

W wyliczeniu Ruby’ego znaleźli się, przypomnę, Bob Dylan i Janis Joplin. Dylan to z pewnością bard swojego pokolenia, wybitny muzyk folkowy, a potem wypowiadający się w wypracowanym przez siebie, oryginalnym, stylu, literacki noblista z 2016 roku. W 1961 roku nagrał utwór *House of the Rising Sun* (zaraz podchwyconą przez The Animals), jedną z najbardziej popularnych ballad rockowych XX wieku. Dzięki songowi *Blowin’ in the Wind* okrzyknięty został obrońcą praw człowieka. Ceni się go jednak najwyżej za inteligentne i przesmiewcze teksty. W jednym z nich, *My Back Pages* z 1964 roku, pisał „kiedyś byłem dużo starszy, teraz jestem młodszy”, dystansując się od otwartego zaangażowania i postrzegania rzeczywistości w biało-czarnych kolorach<sup>37</sup>. Joplin z kolei to niekwestionowana gwiazda psychodelicznego rocka i bluesa. Zaangażowana w ruch hipisowski, była uczestniczką legendarnego festiwalu w Woodstock w 1969 roku. Mimo że występowała tylko kilka lat, to jej talent wokalny i sceniczna charyzma uczyniły z niej „głos” kontrkultury. Legenda Joplin trwa nadal, symbolicznie wzmocniona przez śmierć artystki w 1970 roku, spowodowaną przedawkowaniem narkotyków<sup>38</sup>.

Dalej Ruby wskazał także na postać Franka Zappy. Ten wybitny muzyk, wokalista i kompozytor to bodaj najbarwniejsza postać na liście antropologa.

---

<sup>37</sup> „Bob Dylan”, w: *Folk. Encyklopedia muzyki popularnej*. red. W. Ossowski, K. Sawala, Poznań 1996, s. 93.

<sup>38</sup> E. Amburn, *Perła. Obsesje i namiętności Janis Joplin*, przeł. L. Drapińska, Warszawa 1995.

We właściwym dla siebie stylu Zappa miał powiedzieć: „Informacja nie jest wiedzą, wiedza nie jest mądrością, mądrość nie jest prawdą, prawda nie jest pięknem, piękno nie jest miłością, miłość nie jest muzyką. Muzyka jest najlepsza”<sup>39</sup>. Muzyka tego twórcy była transgresyjna: Zappa stosował elementy aleatoryzmu, muzyki konkretnej, elektronicznej, serialnej, przy okazji tworząc czasem coś na kształt gitarowych przebojów. Nie bez powodu uchodzi za głównego awangardystę rocka, a jednocześnie za bardzo świadomego uczestnika kultury. Na trzeciej płycie swojego zespołu Mothers of Invention z 1967 roku (do której odwoływał się Ruby), zatytułowanej wymownie *We Are In It Only For The Money*, zawarł pamflet na ruch hipisowski i właściwe mu wynaturzenia.

Na zakończenie tych krótkich przypomnień odwołam się do dziedziny teatru, w ramach której Ruby wyróżnił The Firesign Theatre. Był to specyficzna grupa teatralna, która słynęła z surrealistycznego humoru i cieszyła się popularnością na przełomie lat 60. i 70. Jej nazwa ma genezę astrologiczną, bowiem członkowie grupy przyjęli pseudonimy odwołujące się do tak zwanych „znaków ognia”: Lew, Baran i Strzelec. Zespół komików wykorzystywał w swoich radiowych programach formułę „strumienia świadomości”, z towarzyszącą mu muzyką psychodeliczną. W 1971 roku The Firesign Theatre współtworzył scenariusz filmu *Siddhartha* na motywach powieści Hermanna Hessego<sup>40</sup>.

Wnioski z przedstawionych wyżej argumentów dałyby się już uogólnić do stwierdzenia o istnieniu podobieństw, wzajemnych wpływów i inspiracji – nawet jeśli nie o charakterze bezpośrednim – między kontrkulturą lat 60. a formującą się w końcu tej dekady antropologią refleksyjną i krytyczną. Do wskazanych już pól wspólnych dodać należy jeszcze krytyczny stosunek do imperialistycznej polityki Stanów Zjednoczonych. Jej dramatyczną kwintesencją była wojna w Wietnamie, w którą USA zaangażowały się otwarcie w 1964 roku. Parafrazując Roszaka, należy powiedzieć, że zarówno dla ruchu kontrkulturowego, jak i krytycznie nastawionych przedstawicieli antropologii „wróg był ten sam”. Być może także, podobny był typ wrażliwości.

Istnieje jeszcze jeden poziom, na którym można wskazać podobieństwa między interesującymi mnie tutaj formacjami i jednocześnie uzasadnić sensowność rozważania refleksyjnego nurtu antropologii w kontekście kontrkultury. Jest to poziom ogólnofilozoficzny, wyrażający się już nie w pokrewieństwie pewnych poglądów czy w sympatiach do określonych artystów, ale raczej w powinowactwie pewnego naukowego, w tym także filozoficznego, opisu rzeczywistości. Przy czym nie chodzi o slogany trójcy Mao – Marcuse – Marks, ale o elementy znormalizowanego dyskursu naukowego, dla którego refleksyjność

---

<sup>39</sup> A. Dorobek, *Rock. Problemy, sylwetki, konteksty (szkice z estetyki i socjologii rocka)*, Bydgoszcz 2001, s. 170.

<sup>40</sup> Patrz: <http://firesigntheatre.com/index.php> (data dostępu: 23.07.2015).

stawiała się wartością. W otwarty sposób pisał o tej wartości w 1971 roku amerykański socjolog Alvin W. Gouldner: „historyczną misją socjologii refleksyjnej, jak ja ją pojmuję, jest przeobrażenie socjologa, dogłębne przeniknięcie do jego codziennego życia i pracy oraz wzbogacenie o nową wrażliwość i wznieślenie jego samoświadomości na nowy historyczny poziom”<sup>41</sup>. Inne jej założenie – jakże bliskie tezom Roszaka – to równoczesne dążenie do przekształcania i poznania zarówno „obcego świata na zewnątrz”, jak i „obcego świata w sobie samym”. A naczelną kwestią staje się nie tylko to, jak pracować, ale także, jak żyć. Aby było to możliwe, kontynuował Gouldner, socjologowie muszą przestać myśleć w kategoriach przedmiot–podmiot i badacze–badani, gdyż istnieje tylko jeden gatunek ludzi. By jednak móc poznać innych, nie wystarczy ich po prostu badać – należy również wsłuchiwać się w samego siebie, stanąć z sobą twarzą w twarz.

Gouldner wyprowadzał z tych ogólnych założeń program socjologii refleksyjnej. Jego dwa pierwsze punkty obejmują następujące założenia: (1) prowadzenie badań jest warunkiem koniecznym, ale niewystracającym dla osiągnięcia socjologicznej dojrzałości, potrzeba bowiem nowej *praxis*, która przeobrazi samego socjologa; (2) ostatecznym bowiem celem jest pogłębienie świadomości socjologa co do jego roli społecznej<sup>42</sup>. To zaś wiąże się z potrzebą poznania swojego wpływu na innych.

Należy zaznaczyć, że Gouldner utożsamiał socjologię refleksyjną z socjologią radykalną, czyli taką, która przyjmuje, że wiedza o rzeczywistości nie może być rozwijana niezależnie od wiedzy o samym sobie i swoim miejscu w świecie. Walor radykalizmu pojmował zresztą szczególnie, podając konkretne jego przejawy:

Nie jest radykałem człowiek, który ma pełne usta frazesów o konieczności rewolucji za granicą, a który gotów jest karać buntowników wśród własnych studentów. Nie jest radykałem uczony akademicki, który dosadnie przeklina i oskarża prezydenta Stanów Zjednoczonych, a służalczo łąsi się do dziekana wydziału<sup>43</sup>.

Radykalność postawy polega, w tym ujęciu, na zdolności stawiania oporu „pochodzącym od władzy definicjom rzeczywistości”, a także na odmowie oddzielania tego, co osobiste i intymne, od tego, co publiczne i zbiorowe.

Deklaracje Gouldnera – badacza biurokracji, przemysłu, redaktora „Theory and Society” – w kontekście cytowanych wcześniej wypowiedzi Scholtego, Ruby’ego, Myerhoff oraz Roszaka brzmią bardzo znajomo. Mamy w tym przypadku do czynienia z wyraźnym powinowactwem dyskursu naukowego i kontr-

---

<sup>41</sup> A.W. Gouldner, W stronę socjologii refleksyjnej, przeł. B. Szacka, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Warszawa 1977, s. 257.

<sup>42</sup> Tamże, s. 265.

<sup>43</sup> Tamże, s. 279.

kulturowego (a także, przy okazji, dyskursu antropologii i socjologii). Żarliwe przekonania Gouldnera nie wyczerpują jednak zagadnień związanych z anon-sowanym wyżej filozoficznym poziomem opisu rzeczywistości, mającym scalać kontrkulturę z antropologią refleksyjną. Jednym z kluczowych fundatorów tego opisu jest bowiem Jürgen Habermas.

Habermas to oczywiście jeden z czołowych współczesnych filozofów, skupiony najbardziej na różnych poziomach procesu komunikacji społecznej, współcześnie uznawany za wybitnego przedstawiciela teorii krytycznej. Jego wczesne badania dotyczące narodzin mieszczańskiej sfery publicznej w XVIII-wiecznej Francji i Anglii – ze wskazaniem na kawiarnie jako poważne fora dyskusji politycznej<sup>44</sup> – wyodrębniającej się jako swoista prerogatywa tegoż mieszczaństwa, w przeważającej części wyedukowanego, zamożnego i rodzaju męskiego, zaowocowały następnie powstaniem wielu prac dotyczących podobnej tematyki (w odniesieniu do na przykład kobiet, malarstwa, muzyki albo prasy codziennej)<sup>45</sup>. Badacz ten przez lata ogniskował swoją uwagę na analizie kolejnych wyodrębniających się form legitymizacji, które każdorazowo prowadziły do sprzeczności i konfliktów społecznych. Jednym remedium na tę nieuchronność miała być „sfera współobecności” uczestników działania komunikacyjnego<sup>46</sup>. Opozycją wobec postulowanej i pożądanej „sfery współobecności” był dla Habermasa świat techniki, traktowany w charakterze ideologii (warto zwrócić uwagę, że Bausinger w 1961 roku wydał, omawianą w części drugiej, *Volkskultur in der technischen Welt*, Habermas natomiast w 1968 roku opublikował *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*; waga tych prac jest nieporównywalna, ale ogólne intuicje ich autorów były zbliżone). Za Marcusem widział bowiem Habermas technikę przede wszystkim w zespoleniu z panowaniem; inną parę o podobnych właściwościach tworzyły racjonalność i ucisk<sup>47</sup>. Fundamentem nowej formy ideologii stał się postęp naukowo-techniczny (w tym dominacja wiedzy eksperckiej, techniczny charakter ludzkich potrzeb i przekonanie o tym, że można je skutecznie zaspokoić), a stojąca za nim ideologia przybrała cechy niewidoczności, jednak o większym zasięgu i większej sile „urzekania” niż wcześniejsze ideologie. Ostatecznie, dowodził Habermas, ideologia ta godzi w „emancypacyjny interes gatunku jako takiego”, ponadto blokuje publiczną, nieograniczoną i wolną od panowania dyskusję.

W rezultacie dominacji ideologii nauki i techniki publicznie debatować można jedynie nad tym, „czego chcemy od życia, ale nie nad tym, jak chcieli-

---

<sup>44</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, red. nauk. M. Czyżewski, Warszawa 2007.

<sup>45</sup> Na ten temat patrz: *Habermas and the Public Sphere*, ed. C. Calhoun, Cambridge 1992.

<sup>46</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999.

<sup>47</sup> Tenże, *Technika i nauka jako „ideologia”*, w: *Czy kryzys socjologii?...*, s. 347.

byśmy żyć”<sup>48</sup>. Jedyne potencjały sprzeciwu wobec tego panowania powstają w grupach studenckich i uczniowskich, wierzył Habermas. To one najżywiej i najgwałtowniej reagują na samolegitymizację technokratyczną. Jakkolwiek nie ma pewności, czy potencjały te poradzą sobie w odpolitycznionym życiu publicznym, to w 1968 roku filozof postrzegał je jako jedyną nadzieję: „Na dłuższą metę przeto protest studencki i uczniowski może ostatecznie unicestwić zmurszą ideologię sukcesu, a tym samym obalić (...) podstawy uprawomocnienia późnego kapitalizmu”<sup>49</sup>.

Znaczenie Habermasa dla rewolty studenckiej 1968 roku skomentowała niemiecka politolożka Gesine Schwan (dwukrotna kandydatka na stanowisko prezydenta Republiki Federalnej). Jak u Roszaka, zmiany miały być dwukierunkowe: reformę uniwersytetu postrzegano jako zarzewie generalnej reformy społecznej, a jego demokratyzację jako model demokratyzacji całego społeczeństwa. Zdaniem Schwan problem rewolucjonistów polegał na agresywności stosowanych metod: autorytaryzm starano się zwalczyć metodami autorytarnymi. „Nie było w tym niczego z Habermasowskiej kultury dialogu”<sup>50</sup>. Podobnie sens poglądów i postawy Habermasa postrzegała holenderska kulturoznawczyni Mieke Bal:

Intersubiektywność była kluczowym pojęciem Popperowskiej („Tatusinej”) metodologii ‘falsyfikacjonizmu’. Głosiła ona program wyidealizowanego konsensusu i niedwuznaczności: intersubiektywnie zdefiniowane pojęcia i metody miały mieć dokładnie to samo znaczenie dla wszystkich zainteresowanych. Tymczasem Habermas („Lewak’, *the Lefty*) postulował autorefleksyjność<sup>51</sup>.

Promowana przez niemieckiego filozofa autorefleksyjność – definiowana w kontekście „kultury dialogu” i „sfery współobecności”, samolegitymizacji ideologii technokratyzmu i pytania o to, jak chcielibyśmy żyć – ma tutaj znaczenie kluczowe. Można ją bowiem traktować w charakterze wspominanego wcześniej ogólnofilozoficznego poziomu, będącego wspólnym mianownikiem dla kontrkultury i refleksyjnie nastawionej antropologii. Oba te dyskursy łączy coś więcej niż wezwania do podróży w głąb siebie, dowartościowanie osobistego doświadczenia, połączenie pytań epistemologicznych z pytaniami etycznymi oraz sympatia do eksperymentów Zappy albo psychodelicznego rocka. Tym wspólnym elementem, najbardziej generalnym, dającym się wypowiedzieć

---

<sup>48</sup> Tamże, s. 389.

<sup>49</sup> Tamże, s. 392.

<sup>50</sup> *Język roku 1968. Rozmowa z prof. Gesine Schwan o wpływie rewolucji kulturalnej 1968 r. na niemieckie uniwersytety*, „Niezbędnik Inteligenta. Uniwersytety: 700 lat sporów”, wydanie specjalne 2014, nr 4, s. 80.

<sup>51</sup> M. Bal. *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2012, s. 34–35.

w języku filozofii, był stosunek do rzeczywistości. Szczególna postawa aktywności i wycofania, traktowania świata jako opresji, ale także jako projektu naprawczego, gdzie to, co osobiste, łączy się z publicznym, historia z biografią, a obiektywna nauka z subiektywnym doświadczeniem. Relacja ja-inny nie jest natomiast opozycją, lecz niezbędną drogą do poznania. Jak w odniesieniu do refleksyjności Habermasa zauważyła Bal:

Refleksja nad tym, dlaczego uczeni podnoszą pewne kwestie, wybierają określone metody i dochodzą do takich, a nie innych wniosków, sprawiła, że interesy realizowane przez uczonych stały się częścią pola badawczego. Słowo 'interesy' użyte tu zostało w sensie Habermasowskiego niemieckiego słowa *Interesse*, które oznacza, że ma się udział w tym, czym jest się zainteresowanym<sup>52</sup>.

Na zakończenie tego wątku jeszcze jedna uwaga. Można, rzecz jasna, zgłaszać zarzut wobec przedstawionej tutaj argumentacji; mógłby on polegać choćby na tym, że Habermas – przedstawiony przeze mnie jako fundator refleksyjności w jej filozoficznym wymiarze – nie był „bohaterem” ani kontrkultury, ani antropologów amerykańskich, którzy jako pierwsi świadomie podjęli wątek refleksyjności w swojej dyscyplinie. Częścią odpowiedzi na pierwsze zastrzeżenie są przytoczone wyżej wypowiedzi Schwan i Bal, wskazujące na obecność i istotność poglądów Habermasa dla pewnych nurtów kontrkultury lat 60. i 70. Możliwa jest także podobna odpowiedź na drugie pytanie, wymaga jednak odwołania się do kolejnych tekstów. W sztandarowym dla antropologii refleksyjnej tomie *Writing Culture* Habermas jest cytowany kilkakrotnie. Przywołuje go Paul Rabinow, czyniąc z kilku jego zdań o konserwatystach motto podrozdziału swojego artykułu: „Młodzi konserwatyści... relegują w odległą i archaiczną sferę spontaniczną moc wyobraźni, samodoświadczenie i uczucie”<sup>53</sup>. Z kolei w artykule Stephena A. Tylera Habermas – wraz z Lyotardem – jest traktowany jako fundator „opowieści o źródłach postmodernistycznego świata”, które „dostarczają pewnej intencjonalnej swobody interpretacyjnej. Opowieści te tworzą bazę dla etnografii postmodernistycznej”<sup>54</sup>. W tym kontekście Tyler przywołuje dwie „opowieści” niemieckiego filozofa: *Legitimation Crisis* oraz *Teorię działania komunikacyjnego*.

---

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, tłum. J. Krzemień, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 109.

<sup>54</sup> S.A. Tyler, Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. J. Clifford, G.E. Marcus, Berkeley 1986, s. 125.

## Rozdział 3

### Związki z poetyką antropologiczną

Inne, interesujące związki między refleksyjnością w antropologii a kontrkulturą można prześledzić na polu poetyki antropologicznej. Oczywiście, należy zastrzec, że refleksyjny nurt w antropologii nie jest tożsamy z poetyką antropologiczną, nie oznacza to jednak, by nie dało się tych dwóch orientacji rozpatrywać w zbliżony sposób. Cztery główne źródła obu orientacji są bardzo podobne: (1) zbliżenie nauk o kulturze z naukami o literaturze; (2) rozpowszechnienie się kategorii tekstu w badaniach nad zachowaniami społecznymi; (3) aplikacja hermeneutyki na grunt językoznawstwa i antropologii lingwistycznej; (4) wreszcie przekonanie o centralnej roli języka w funkcjonowaniu kultury. Założenia powyższe można uznać za ich pole wspólne. Refleksyjność i poetykę łączy ponadto podobny czas ich formowania się, przypadający na przełom lat 70. i 80.

Ivan Brady sugeruje, że adekwatne podejście do orientacji poetyki antropologicznej polega na wyróżnieniu w jej obrębie trzech podkategorii: (1) etnopoetyki; (2) antropologii literackiej; (3) antropologicznej poezji<sup>55</sup>. Nie ma tutaj potrzeby dokładnego omawiania różnic i swoistości między tymi podkategoriami. Odniosę się zatem tylko hasłowo do każdej z nich, uwypuklając interesujące mnie elementy.

Pojęcie etnopoetyki zdefiniowała Barbara Tedlock, postrzegając ją w kategoriach „badania sztuki słowa, które sytuuje się ogólnosięciowym kontekście języków i kultur”<sup>56</sup>. Co miałyby być głównym polem takich badań? Tedlock pisała o „głosowym kanale komunikacji, w którym mówione, skandowane lub śpiewane głosy nadają kształt przysłowiom, zagadkom, klątwom, lamentom, pochwałom, modlitwom, przepowiedniom, publicznym zapowiedziom i opowieściom”, zaś jako cel takich studiów wskazała „nie tylko analizę i interpretację

---

<sup>55</sup> I. Brady, *Anthropological poetics*, w: *Handbook of Qualitative Research*, eds. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Thousand Oaks 2000, s. 951.

<sup>56</sup> B. Tedlock, *The Beautiful and the Dangerous: Dialogues with the Zuni Indians*, New York 1992, s. 81.

aktów mowy, ale także nadawanie im możliwie zrozumiałej formy poprzez transkrypcje i tłumaczenia, które ukażą ich wartość jako przejawów sztuki<sup>57</sup>. Należy dodać, że etnopoetyka – jak inne nurty antropologii wyróżniane przedrostkiem etno- (etnobotanika, etnomedycyna itd.) – programowo dąży do ujrzenia kultury „od wewnątrz”, z perspektywy jej użytkowników, których kategorie miałyby je następnie usensawniać i objaśniać<sup>58</sup>. Druga z podkategorii, antropologia literacka, jest w ujęciu Brady’ego polem dla studiów wskazujących na retoryczność i literacką konwencjonalność antropologii, której podstawowym i standardowym medium pozostaje nadal pisany tekst. W tym zakresie zawiera się ona zatem w antropologii nurtu refleksyjnego. Inaczej jest z trzecią podkategorią. Brady zauważył, że „O ile etnopoetyka jest najbardziej rzucającą się w oczy antropologiczną aktywnością na polu literackim, o tyle antropologów poezja da się analogicznie ująć jako najbardziej rzucająca się w oczy aktywność poetycka na polu antropologii”<sup>59</sup>. Dzieje się tak, ponieważ antropologiczna poezja ma obejmować wypowiedzi o charakterze poetyckim, które zajmują się tematyką z zakresu wielokulturowości albo krzyżowania się kultur, ezoteryką związaną z różnymi tradycjami, doświadczeniem towarzyszącym badaniom terenowym i temu podobne. Jako ilustracje wskazane zostały wiersze antropologa Stanleya Diamonda, Paula Friedricha, Milesa Richardsona, Tedlock i Hymesa (niektóre z nich do druku w „Cultural Anthropologist” przyjmował Marcus).

Jak zaznaczyłem, moim zadaniem nie jest szczegółowe analizowanie zakresów podkategorii wyróżnionych przez Brady’ego. Wystarczy skonstatować, że poetyka antropologiczna ma dwie podstawowe ramy. Pierwszą z nich jest rama antropologicznych badań poświęconych przedstawieniom słownym. W tym kontekście poszukiwano nowych technik przekładu poezji powstającej poza Zachodem, wskazywano także na ograniczenia, jakie pociąga za sobą akademicka partykularność, która odrzuca wykorzystywanie i posługiwanie się literackimi ujęciami rzeczywistości. Drugą ramą poetyki antropologicznej jest poezja pisana przez antropologów. Kamieniem milowym była w tym wypadku zorganizowana w 1982 roku przez Diamonda pierwsza duża sesja poświęcona prezentacji poezji autorstwa zawodowych antropologów: Hymesa, Snydera i Friedricha. Dwa lata później na łamach „American Anthropologist” Steven A. Tyler zamieścił artykuł – z zawartą w jego tytule frazą „The Poetic Turn in Postmodern Anthropology” – w całości poświęcony omówieniu i interpretacji wierszy Friedricha<sup>60</sup>. W roku następnym Ian Prattis wydał zbiór poetyckich

---

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Harold Garfinkel nazwał takie postępowanie „refleksyjnym” (H. Garfinkel, *Studia z etnometodologii*, przeł. E. Szulżycka, Warszawa 2007).

<sup>59</sup> I. Brady, dz. cyt., s. 956.

<sup>60</sup> S.A. Tyler, *The poetic turn in postmodern anthropology: The poetry of Paul Friedrich*, „American Anthropologist” 1984, vol. 86, no 2.

i prozatorskich tekstów, które powstały jako część etnograficznych zapisków z badań terenowych w różnych punktach globu<sup>61</sup>. Od połowy lat 80. XX wieku pismo „Anthropology and Humanism Quarterly” regularnie publikuje utwory podpisane przez antropologów, organizuje także, specjalnie dla nich, coroczne konkursy w dziedzinie poezji i prozy. Nurt poezji antropologicznej zatem rozwija się, zyskuje (jakkolwiek bardzo powoli) dyscyplinarne uznanie, a ostatecznie i merytoryczną wartość.

Najsilniej na firmamencie antropologicznych poetów świeci gwiazda Paula Friedricha. To jego twórczości poświęcony był wspomniany tekst z „American Anthropologist”, to jego wiersze publikowały także inne naukowe periodyki (np. „Dialectical Anthropology”), to jemu wreszcie zadedykowano tom *Language, Culture and the Individual: A Tribute to Paul Friedrich*<sup>62</sup>. Dla Tylera postać Friedricha jest szczególnie znacząca. Autor tomików *Redwing* z 1982 roku i *Bastard Moons* z 1979 jest dla niego odnowicielem antropologii. „Te dwa zbiory poezji Paula Friedricha – przekonywał Tyler – są istotne nie tylko jako poezja, ale także dlatego, że mówią nam o tym, iż antropologia w ponowoczesnym świecie uległa ‘zwrotowi poetyckiemu’, manifestującemu się zarówno poprzez pisanie poezji, jak też w zainteresowaniu ‘poetyką’ – w postaci funkcjonowania dyskursu i retoryki”<sup>63</sup>. Na czym polega „zwrot poetycki”? Przede wszystkim na odejściu od formalnego językoznawstwa i modernistycznej logiki jako dominujących modeli dyskursywnych. Ponowoczesna antropologia, utrzymuje Tyler, musi być relatywistyczna w nowym sensie: jako zaprzeczenie możliwości analitycznego objęcia dyskursu jednej tradycji kulturowej przez dyskurs innej. Należy odrzucić zarówno Hegla, jak i wiarę w proces połączenia odmiennych „horyzontów” jako przejawy redukcji wszystkich tradycji do kształtu i wymagań jednego, zachodniego dyskursu. Należy ponadto przeciwstawić się semiotycznym teoriom, według których języki i kultury są konwencjonalnymi systemami znaków odseparowanych od użytku, jaki czynią zeń ludzie i od ich intencjonalności. Otaczają nas, pisał Tyler, nie tyle systemy, rozumiane w taki właśnie sposób, ale raczej „sposoby mówienia”, uzależnione od partykularnych warunków i lokalnie przyjętych reguł. Z tego powodu „Antropolog nie może mówić za wszystkich ludzi i w imieniu wszystkich epok”<sup>64</sup>. Warto zaznaczyć, że poglądy poety i komentującego jego wiersze antropologa są w tym względzie bardzo podobne. Friedrich zauważał: „Świat jest w niepowtarzalny sposób metaforyzowany przez język (...) a język ma dogłębnie poetycki charakter. Zarówno kultura, jak i język, są strukturami biorącymi udział w procesie krzyżowania

<sup>61</sup> *Reflections: The Anthropological Muse*, ed. I. Pratts, Washington 1986.

<sup>62</sup> *Language, Culture and the Individual: A Tribute to Paul Friedrich*, eds. C. O’Neil, M. Scoggin, K. Tuite, Lincom 2005.

<sup>63</sup> S.A. Tyler, *The Poetic Turn in Postmodern Anthropology...*, s. 328.

<sup>64</sup> Tamże.

znaczeń i kontekstów i wiele relacji między nimi jest częściowo analogicznych do figur poetyckich (...). Kultura jest, w znaczącym stopniu, dziełem sztuki”<sup>65</sup>.

Kwestia tego, czy etnopoetom i twórcom z kręgu poezji antropologicznej udało się odnowić język tej dyscypliny, jest dopiero do zbadania. W tym momencie można jednak stwierdzić, że wezwania do uprawiania nauki na podobieństwo sztuki – wyrażane przez cytowanych przed momentem Tylera i Friedricha – należą do zbioru najważniejszych wartości kontrkultury. Jako nieprzypadkowy symbol traktuję także fakt, że samo pojęcie etnopoetyki wprowadził – kolejny już poeta i antropolog – Jerome Rothenberg w 1968 roku<sup>66</sup>.

Niezwykłym przedsięwzięciem, pozwalającym na jeszcze ściślejsze połączenie antropologicznej refleksyjności z transgresyjną kontrkulturą, było czasopismo „Alcheringa-Ethnopoetics”. Ukazywało się ono w latach 1970–1980 jako półrocznik, wyjściowo sygnowany przez Boston University. Pierwszymi redaktorami naczelnymi pisma byli Jerome Rothenberg oraz Dennis Tedlock, a członkami redakcji między innymi Stanley Diamond, Dell Hymes i Gary Snyder (później pojawiali się także Barbara Tedlock, antropolożka i autorka cytowanej wyżej definicji etnopoetyki; Simon Ortiz, poeta z Acoma Pueblo, jeden z filarów tak zwanego „Native American Renaissance” w literaturze; przekładami z języka serbsko-chorwackiego zajmował się urodzony w Belgradzie Charles Simic, amerykański poeta i wykładowca, w 2014 roku nagrodzony Międzynarodową Nagrodą Literacką im. Zbigniewa Herberta<sup>67</sup>). Pierwszy numer „Alcheringa-Ethnopoetics” wydany został między wiosną a jesienią 1970 (na frontyśpisie zaznaczono „Fall 1970”, na stronie redakcyjnej natomiast „Autumn 1970”).

Dualistyczny i dwujęzyczny tytuł tego periodyku – zawierający termin z języka australijskich Arunta, odnoszący się czasu „wiecznego snu” – sugerował jego zawartość. Sugestia ta dotyczyła postawy obejmującej zarówno profesjonalną analizę naukową, jak i amatorski zachwyt czytelnika urodą tekstu, ze wskazaniem na najistotniejsze źródła tych analiz, jak i zachwytów, czyli poezję wykraczającą poza zachodni kanon literacki.

Założenia periodyku najlepiej obrazuje otwierająca numer pierwszy „Deklaracja intencji”, podpisana przez jego redaktorów, Rothenberga i Tedlock:

Jako pierwszy magazyn poświęcony poezji plemiennej świata, ALCHERINGA nie będzie akademickim ‘pismem etnopoetycznym’ w takim stopniu, w jakim możliwa jest jej obecność w angielskich przekładach i może ona wpływać (w najstarszych, jak i najnowszych tradycjach poetyckich) na zmianę ludzkich myśli i działań. Jak długo nasze źródła będą różniły się od innych magazynów poetyckich, nasze pismo będzie

---

<sup>65</sup> P. Friedrich, *Redwing*, Chicago 1982, s. 2.

<sup>66</sup> I. Brady, dz. cyt., s. 951.

<sup>67</sup> Ch. Simic, *Madonny z dorysowaną szpicbródką oraz inne wiersze, prozy poetyckie i eseje*, przeł. S. Barańczak, Kraków 2014.

inicjować oraz z radością prezentować to, co jest naszą wspólną awangardą. Dzięki temu mamy nadzieję na:

- przyczynienie się, poprzez odkrywanie całego spektrum poezji tworzonej przez człowieka, do lepszego rozumienia, czym poezja może być
- stworzenie bazy dla nowych idei i eksperymentów translatorskich dotyczących poezji plemiennnej/oralnej i wspólną dyskusję nad szansami i problemami przekładu z radykalnie odmiennych kultur
- zachęcenie poetów do aktywnego zaangażowania się w przekłady poezji plemiennnej/oralnej
- zachęcenie etnologów i lingwistów do pracy, która jest w zaskakujący sposób ignorowana przez akademickie publikacje w ich dyscyplinach, a dokładnie do prezentacji plemiennych poezji jako wartości samych w sobie, a nie tylko jako etnograficznych danych
- bycie awangardą dla współpracy między poetami, antropologami, pieśniarzami itd.
- na powrót złożonych, 'prymitywnych' systemów poetyckich w charakterze performansów i innych form intermedialnych, odkrywających sposoby prezentowania ich w przekładzie
- podkreślenie, dzięki przykładom i komentarzom, związku poezji plemiennnej z tym, gdzie jesteśmy dzisiaj: mówiąc słowami Gary Snydera, 'mistrzostwa tego, co archaiczne i prymitywne jako podstawowego modelu dla relacji między naturą a kulturą... znajomość tego, że jesteśmy pierwszymi istotami ludzkimi w historii dysponującymi wszystkimi kulturowymi umiejętnościami potrzebnymi do naszych badań i bycia dość wolnymi, by dostrzec wagę kultur tradycyjnych dla szerszych tożsamości'
- wspomaganie swobodnego rozwoju samoświadomości młodych Indian i przedstawicieli innych ludów poprzez zachęcanie do pełnego wiedzy i miłości szacunku wyrażanego przez nich i wszystkich ludzi dla światowej plemienności kiedyś i współcześnie
- na walkę z kulturowym genocydem we wszystkich jego przejawach<sup>68</sup>.

Na ostatniej stronie pierwszego numeru poinformowano, że „Alcheringa-Ethnopoetics” to „pierwszy magazyn poezji plemiennych świata”. Niżej umieszczono wykaz kilkudziesięciu gatunków i form wyrazu, wśród których znalazły się: pieśni, modlitwy, wizje, święte opowieści, poematy dźwiękowe, poematy rysunkowe, scenariusze rytualne, przedstawienia intermedialne, gry słowne, formuły magiczne, przysłowia, modele wszechświata, obserwacje ekologiczne.

Od razu trzeba przyznać, że tak szeroko zarysowany zakres zainteresowań znalazł w kolejnych numerach swoje konsekwentne realizacje: znajdziemy w nich bowiem nie tylko mniej lub bardziej standardowe zapisy twórczości słownej, ale także transkrypcje „rysunkowych pieśni Ojibwa” (piktogramom towarzyszy słowne objaśnienie ich znaczeń), zapisy nutowe, symbole graficzne,

---

<sup>68</sup> J. Rothenberg, D. Tedlock, *Statement of intention*, „Alcheringa-Ethnopoetics” 1970, Fall, no 1, [http://ethnopoetics.com/pdf/Alcheringa\\_1-1\\_Fall-1970.pdf](http://ethnopoetics.com/pdf/Alcheringa_1-1_Fall-1970.pdf) (data dostępu: 25.07.2015).

formuły magiczne (serbskie, szwedzkie, hebrajskie przeciw nieszczęściu), a nawet przypominające eksperymenty futurystów poezje w formie „fotoheliografii” (*Poemat dla słońca* Harry’ego Crosby’ego, któremu towarzyszył komentarz Ezry Pounda). Pochodzenie tych materiałów było różne: część z nich stanowiły przedruki – na zasadzie reprintu oryginalnych stron – część z kolei stanowiły oryginalne teksty przygotowane dla „Alcheringa-Ethnopoetics”: przekłady, przekłady powtórne oraz komentarze.

Bardzo interesująca jest zawartość pierwszych stron premierowego numeru: sąsiadują tam ze sobą cytaty z Williama Blake’a i Ezry Pounda, wiersze Inuitów i Hausa, fragment wizji Lakotów, „kryptogram Zuni”. Wszystko podane jest w estetyce kojarzącej się z wydawnictwami typu zin i powielaczowymi, czyli dość swobodnie, kolażowo, bez konsekwentnego layoutu. Dalej są próby translacyjne poezji Seneków, Bantu, Crow, Azteków, Inuitów, Yoruba, Płaskogłowych, Nawahów, Keczua, Osedźów, Majów, księgi Popol Vuh, serbsko-chorwackiej poezji ludowej i utworów w języku pidżyn.

W kolejnych numerach utrzymano zarówno tematykę, jak i estetykę pierwszego numeru. Różnica polegała na tym, że redakcji zdarzało się wydawać numery o charakterze „monograficznym”, skupione na przykład na twórczości „Aztek-Nahuatl” albo afrykańskiej, częściej zamieszczano także krótkie problemowe artykuły. Dotyczyły one na przykład koncepcji „przekładu minimalnego”, wybranych wątków poezji hellenistycznej czy japońskiej. Ten typ eksplorowania na przecięciu wielu tradycji zarówno twórczych, jak i translacyjnych, a także eksperymentowanie na pograniczu nauki i sztuki nosi wszelkie znamiona wartości propagowanych przez kontrkulturę.

Przemawiają za tym, jakkolwiek nie bezpośrednio, również inne wydarzenia. W 1969 roku, czyli na rok przed ukazaniem się pierwszego numeru „Alcheringa-Ethnopoetics”, w Stanach Zjednoczonych miała miejsce seria zdarzeń, które tworzą bardzo ważne symboliczne i sprawcze tło dla narodzin omawianego pisma. Z jednej strony trzeba wziąć pod uwagę fakty dobrze znane, o mitycznym niemal dla kontrkultury wymiarze: w maju kinową premierę miał film Dennisa Hoppera *Easy Rider*, w tym samym miesiącu przed Białym Domem manifestanci „Flower Power” wkładali kwiaty w lufy karabinów Gwardii Narodowej, w sierpniu odbył się słynny festiwal w Woodstock, zmarł także pierwszy „męczennik” rockowego stylu życia, ex-Rolling Stones, Brian Jones. Ważne było i to – jak wspominał Rothenberg – że pisarze i poeci zaczęli „tworzyć własne systemy upowszechniania (...) już wtedy istniała rozwijająca się sieć księgarń, które rozprawdzały nasze prace po całym kraju (...), poeci o wiele chętniej niż teraz uciekali się do alternatywnych, znacznie gorszych technik wydawniczych w rodzaju techniki powielaczowej”<sup>69</sup>. „Alcheringa-Ethnopoetics” powstawała właśnie dzięki takim „alternatywnym technikom wydawniczym”.

---

<sup>69</sup> R. Sukenick, *Nowojorska bohema*, przeł. A. Dorobek, Warszawa 1995, s. 164.

Z drugiej strony uwzględnienia domagają się wydarzenia mniej spektakularne, w tym kontekście jednak równie ważne: w 1969 roku nagrodę Pulitzer Prize for Fiction otrzymał pierwszy pisarz tubylczoamerykański N. Scott Momaday za powieść *Dom utkany ze świtu*<sup>70</sup>, co traktuje się jako otwarcie kanonu literackiego na twórczość ludów tubylczych. W tym samym roku Native Alliance for Red Power ogłosił swój radykalny program walki z dyskryminacją, dając początek wielu tubylczym wystąpieniom, protestom i marszom, których skutkiem było odtworzenie dumy z przynależności do „Pierwszych narodów Ameryki”<sup>71</sup>. Nie należy mieć wątpliwości – częste odwołania do ich tradycji oralnych na łamach pisma etnopoetów są właśnie refleksem „indiańskiego renesansu” i aktywności politycznej oraz społecznej rdzennych Amerykanów.

W tym miejscu warto postawić jeszcze jedno pytanie: czy „Alcheringa-Ethnopoetics” daje się porównać z innymi pismami, które powstały jako efekt współpracy antropologów z artystami – myślę tutaj o francuskich „Documents. Archeologie. Beaux Arts. Ethnographie. Variétés” (1929–1930) oraz „Minotaure” (1933–1939)<sup>72</sup>? Szukanie paralel jest możliwe, nie może jednak przebiegać automatycznie, napotyka bowiem na pewne trudności. Po pierwsze, periodyk etnopoetów nie miał charakteru magazynu z rozbudowaną warstwą wizualną (wyjątkiem były ekspresyjne ilustracje i fotografie umieszczane na okładkach kolejnych numerów), jak miało to miejsce w odniesieniu do pism współtworzonych przez surrealistów (serie fotografii, kolaże). Głównym medium pisma Hymesa i Tedlocka był język, Francuzi natomiast obficie i chętnie czerpali z medium wizualnego. Po drugie, „Alcheringa-Ethnopoetics” nie skupiał postaci, które bezdyskusyjnie należą dzisiaj do kanonu sztuki (w „Documents” i „Minotaure” pojawili się: Picasso, Bataille, Giacometti, Klee, Miró, Léger) albo reprezentują główny nurt antropologii w swoim kraju (jak Rivet, Griaule, Frobenius). Nie oznacza to jednak, aby należało pismo to postrzegać inaczej niż jako przedłużenie tradycji, która rozkwitła w latach trzydziestych XX wieku we Francji, a następnie uległa transformacji pod wpływem kontrkultury. Bowiem o ile „Documents” i „Minotaure” były artystowskimi magazynami, skupiającymi awangardową śmietankę surrealistów i sprzyjający im *establishment* etnologów, o tyle „Alcheringa-Ethnopoetics” ma na tym tle wyraźny rys kontrkulturowy, z jej dążeniem do wykroczenia poza samolegitymizujące się kanony. Cała reszta jest poza tym wspólna: współbieżność refleksji naukowej i artystycznej, zainteresowanie różnicą kulturową, eksperymenty z reprezentacjami.

---

<sup>70</sup> N. Scott Momaday, *Dom utkany ze świtu*, przeł. J. Milnikiel, Warszawa 1976.

<sup>71</sup> Patrz np. E. Nowicka, *Indiańskie odrodzenie*, „Literatura na Świecie” 1989, nr 2.

<sup>72</sup> Na ten temat patrz: J. Clifford, *Kłopoty z kulturą, Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak i inni, Warszawa 2000, s. 145–150; T. Szerszeń, *Podróżnicy bez mapy i paszportu. Michel Leiris i „Documents”*, Gdańsk 2015.

Warto wreszcie przyjrzeć się osobom, które należą do grona pionierów i twórców poetyki antropologicznej, w większości związanych z „Alcheringa-Ethnopoetics”. Wydaje mi się, że szczególna uwaga należy się pięciu badaczom i twórcom. Po pierwsze to antropolog Dell Hymes, redaktor wydanego w 1969 roku tomu *Reinventing Anthropology*, który zawierał pierwsze wezwanie do refleksyjności w antropologii. Po drugie, antropolog i anglista Dennis Tedlock, rzecznik „antropologii językowej”, a także tłumacz (jego przekład *Popol Vuh* został nagrodzony w 1986 roku przez amerykański PEN Club). Po trzecie, poeta, muzyk i artysta multimedialny George Quasha, który w 1973 roku współredagował antologię poezji amerykańskiej „od czasów prekolumbijskich do współczesności”<sup>73</sup>, był też redaktorem kwartalnika „Stony Brook” poświęconego „poezji świata”. Po czwarte, poeta i tłumacz Jerome Rothenberg (syn polsko-żydowskich imigrantów), pierwszy w USA tłumacz Paula Celana i Güntera Grassa, przedstawiciel awangardowego kierunku „deep image”, w antologii zatytułowanej *Technicians of the Sacred*<sup>74</sup> – praca ta miała formujące znaczenie dla wielu amerykańskich poetów, zainteresowanych później „poezją świata” – wprowadził, jak wspomniałem, pojęcie etnopoetyki. Po piąte, poeta i niedoszły magister antropologii Gary Snyder. Jego imię i nazwisko, jako jedyne, pojawiło się w manifestie redaktorów pisma „Alcheringa-Ethnopoetics”; ale nie tylko z tego powodu o tej postaci powiedzieć trzeba więcej.

Snyder był najważniejszym „łącznikiem” między akademickim światem poetyki antropologicznej a środowiskiem kontrkultury. Należy on dzisiaj do plejady dobrze znanych, tłumaczonych na wiele języków i cenionych poetów współczesnych, którego znaczenie wykracza daleko poza działalność na polu poetyki antropologicznej i wieloletnią współpracę z pismem „Alcheringa-Ethnopoetics”. Jakkolwiek zwykle kojarzony jest z pisarzami Beat Generation, to jego twórczość nie daje się zamknąć w tym jednym formacie. Prawdą jest, że w październiku 1955 roku wziął udział w słynnym „akcie założycielskim” ruchu beatników w Six Gallery w San Francisco, podczas którego Allen Ginsberg czytał swój *Skowyt*, a Jack Kerouac pokrzykiwał: „Jazda! Jazda!”. Snyder zaprezentował wtedy własną *Jagodową ucztę*. To on właśnie zainspirował też słynną powieść Kerouaca *Włóczędzy Dharmy*, której pierwotny tytuł brzmiał *Wizje Gary’ego*<sup>75</sup>. Szybko jednak podążył własną, osobną drogą. Został buddystą zen i zafascynował się kulturą północnoamerykańskich Indian. W tym ostatnim zapewne nie bez znaczenie były studia Snydera. Na początku lat 50., jako stu-

---

<sup>73</sup> *America, a Prophecy: A New Reading of American Poetry from Pre-Columbian Times to the Present*, eds. G. Quasha, J. Rothenberg, New York 1973.

<sup>74</sup> J. Rothenberg, *Technicians of the Sacred: A Range of Poetries from Africa, America, Asia, Europe and Oceania*, Berkeley 1968.

<sup>75</sup> M. Woźniak, *Proletariusz i drwal*, „Dwutygodnik.com”, <http://www.dwutygodnik.com/artykul/4472-proletariusz-i-drwal.html> (data dostępu: 25.07.2015).

dent antropologii na Indiana University, prowadził badania z zakresu folkloru w Warm Springs Indian Reservation w środkowym Oregonie, zamieszkanym przez konfederację Wasco i Pajutów. Potem studiował jeszcze specjalność azjatycką w Berkeley. Dla lepszego poznania zen wyjechał do Japonii, zaś po powrocie do Stanów Zjednoczonych zamieszkał w chacie z bali w górach Sierra Nevada, żyjąc z dorywczej pracy drwala i strażnika leśnego.

Obok Rothenberga uznaje się go za tego poetę, który „dzięki badaniom kultur indiańskich dokonał odnowy poezji amerykańskiej”<sup>76</sup>. Przyjaciel i współpracownik twórców z kręgu Beat Generation, takich jak Ginsberg i Lawrence Ferlinghetti, dokonał głębokiej transformacji swojej poezji. Pod wpływem pism Henry’ego Davida Thoreau i Ralpa Waldo Emersona, buddyzmu zen oraz kultur tubylczoamerykańskich doprowadził do poetyckiego wypracowania „nowej amerykańskiej świadomości, bardziej mitycznej, pozostającej w harmonii z krajobrazem Ameryki i pozwalającej połączyć rozbite na kawałki doświadczenie nowoczesności”<sup>77</sup>. Dobrym przykładem efektów tej transformacji jest wiersz Snydera z tomiku *Back Country* z 1968 roku:

Poezja jest orłem doświadczenia

Cały ten mysi drobiazg pisania listów,  
Porządkowania papierów,  
I króliczki spacerów po lesie,  
I wielki Kozioł wykładu w mieście.

Potem znów – spacer w ostępy  
Ścieżką wydeptaną od lat.  
A tu nagle, hen, wysoko  
Szum piór!  
Oddech pieśni<sup>78</sup>.

Twórczość Snydera obejmuje formy zróżnicowane gatunkowo: są to tomiki poetyckie, zapiski z podróży, eseje, a także przekłady z japońskiego i chińskiego. Wśród esejów znajdują się i te, które zapewniły mu miejsce jednego z twórców poetyki antropologicznej (dla „Alcheringa-Ethnopoetics” pisał najczęściej na temat poezji japońskiej). W licznych tekstach i wystąpieniach Snyder podkreślał szczególną rolę przyrody w życiu człowieka, zwracając uwagę na zagrożenia ekologiczne czy protestując przeciwko masowym rzeziom wielorybów, co sprawiło, że przyłgnęło do niego miano „senatora dziekier natury” i „ekowojownika”<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> *Handbook of Native American Literature*, ed. A. Wiget, New York 1994, s. 391.

<sup>77</sup> Tamże, s. 391–392.

<sup>78</sup> G. Snyder, Poezja jest orłem doświadczenia, przeł. G. Musiał, w: G. Musiał, *Ameryka, Ameryka! Antologia wierszy poetów amerykańskich po 1940 roku*, Bydgoszcz 1994, s. 483.

<sup>79</sup> J. Fiedorcuk, *Język zwykłych ludzi*, „Tygodnik Powszechny” 2013, 13.05., s. 17.

Jego twórczość zdobyła także oficjalne uznanie. Snyder jest laureatem prestiżowych nagród: w 1974 roku inspirowany wątkami tradycji tubylczo-amerykańskich tomik *Turtle Island* wyróżniono Pulitzer Prize for Poetry, kolejny tomik *Axe Handles* w 1983 roku otrzymał American Book Award. W latach 80. został także profesorem kreatywnego pisania na uniwersytecie Davis w Kalifornii. Dopowiedzmy, że w Polsce traktowany był – od pierwszej prezentacji jego wierszy w „Literaturze na Świecie” w styczniu 1981 roku – jako odpowiednik Boba Dylana, z piórem zamiast gitary. W 2013 roku został gościem III Festiwalu Czesława Miłosza w Krakowie, czemu towarzyszyło wydanie obszernego zbioru jego poezji<sup>80</sup>.

#### Zew dzikości

Ciężki stary człowiek nocą w swoim łóżku  
Słyszy śpiewającego Kojota na łące za domem.  
Całe te lata harował, drażył, ciął.  
Katolik.  
Z Kalifornii.  
a Kojoty wyją w jego Osiemdziesiątym roku.  
Wezwie Rządowego  
Trapera  
Który używa żelaznych potrzasków na Kojoty Jutro.  
Moi synowie utracą tę  
Muzykę, którą dopiero zaczęli  
Kochać.  
Byli kwasowcy z miast  
Nawróceni na Guru lub Swami  
Odprawiają pokutę ze szklistymi  
Zaćpanymi oczami, i odrzucają mięso.  
W lasach Północnej Ameryki  
Ziemi Kojota i Orła,  
Marzą o Indiach, o  
wiecznie błogich, bezpłciowych wyżynach.  
I śpią w ogrzewanych ropą  
Geodezyjnych kopułach, które  
Wetknięto jak brodawki  
Między drzewa.  
A śpiew Kojota  
zatrzaśnięto  
ze strachu  
przed zewem  
dzikości.

---

<sup>80</sup> G. Snyder, *Dlaczego kierowcy ciężarówek z drewnem wstają wcześniej niż adepci Zen*, przeł. A. Szostkiewicz, A. Szuba, Kraków 2013.

I sprzedali swoje dziewicze cedry,  
najwyższe drzewa w okolicy  
Drwalowi, który powiedział.  
„Drzewa są pełne robactwa”.  
Wreszcie Rząd zdecydował,  
Że tę wojnę trzeba wygrać. Klęska  
jest nieamerykańska.  
I wzniesli się w powietrze  
Ze swoimi kobietami.  
o natapirowanych włosach  
smarującymi lakierem  
przyciski spustowe.  
I nad ziemią górowali  
gdyż uznali  
że była  
prokomunistyczna. I brudna.  
A owady trzymają stronę Wiet Kongu.  
Więc bombardują i bombardują  
Dzień po dniu, od bieguna do bieguna  
wróble ślepną  
sowy głuchną  
pnie wiśniowe pękają  
plączą i supłają się  
jelenie jelita  
w zakurzonych, drżących skałach.  
Wszyscy ci Amerykanie w specjalnych  
podniebnych miastach  
Ciskają bomby i trucizny.  
Najpierw Azja,  
Potem Ameryka Północna.  
Wojna przeciwko ziemi.  
Kiedy się skończy nie będzie już  
miejsca  
Na kryjówkę dla Kojota  
  
Chciałbym powiedzieć  
Że kojot jest na zawsze  
W tobie.  
  
Ale to nie jest prawda<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Tenże, *Zew dzikości*, przeł. A. Korbel, „Dzikie Życie” 1998, nr 3, s. 7.

## Rozdział 4

### Dojrzała faza refleksyjności

Po etapie, który nazwałem tutaj refleksyjnością fazy wczesnej, nurt ten zaczął nabierać coraz wyraźniejszych kształtów. Co więcej, nie wyrażał się już tylko w oryginalnych i pełnych żarliwości artykułach, ale przeniknął do tekstów, które uchodzą za „sól” antropologicznych narracji, czyli do raportów terenowych. Na plan pierwszy wysuwają się w tym kontekście tak zwane „opowieści marokańskie” z przełomu lat 70. i 80. Ukazują one – w zróżnicowany sposób – refleksyjność (termin ten zresztą pojawia się w nich incydentalnie) w działaniu, w procesie, podczas badań terenowych.

Na „opowieści marokańskie” składają się prace trzech amerykańskich antropologów: Paula Rabinowa (1977), Vincenta Crapanzano (1980) i Kevina Dwyera (1982), którzy opublikowali je jako rezultat swoich terenowych eksploracji w Maroku. Wspólne miejsce badań było raczej przypadkowe, badacze ci nie zamierzali tworzyć żadnego wspólnego frontu. Po latach ujmowanie ich wspólnie jako wyrazu pewnego etapu rozwoju refleksyjności antropologicznej, wydaje się jednak uprawnione. Można bowiem zgodzić się z opinią, że prace te zamierzały porzucić „zamarznięty obraz kultury” na rzecz dynamicznych relacji z innymi, zwłaszcza w dialogu między odmiennymi tożsamościami<sup>82</sup>. Przyjrzyć się im po kolei.

Rabinowa *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku* geograficznie ułożone są w Sefrou, handlowym centrum w górach Średniego Atlasu. Bardziej jednak niż marokańskiej, lokalnej specyfiki, dotyczy ona generalnego sensu badań terenowych, związanych z nimi doświadczeń i subiektywności badacza. Mamy tutaj sekwencję spotkań z innymi; nie są to wszelako Berberowie, wcześniej ściągający zauroczonych nimi badaczy do tej krainy, ale na przykład sterany życiem francuski *hôtelier*, także lokalny przewodnik Ibrahim oraz Ali,

---

<sup>82</sup> S. Trencher, *Mirrored Images: American Anthropology and American Culture: 1960–1980*, London 2000, s. 52.

który odrzucił sposób życia swojej grupy i zamieszkał w mieście. Spotkania i rozmowy z osobami stojącymi pomiędzy „światami” dały początek „hybrydycznemu, międzykulturowemu projektowi”<sup>83</sup>. Rabinow starał się pokazać, że porzucenie standardowej metodologii badań terenowych z jej podziałem na podmiot i przedmiot badań i zawierzenie w zamian „mądrości” spotkań oraz kolejnych rozmów, całkowicie zmienia oblicze pracy w terenie. W jego wydaniu stała się ona zbiorem epizodów, niedokończonych w istocie spotkań, przymiarek do wzajemnego poznania.

Pozostając pod opieką naukową Geertza, Rabinow starał się umieścić te rozmowy i epizody w kontekście antropologii interpretatywnej, to zaś doprowadziło go do konkluzji: „nie istnieje ani uprzywilejowana pozycja, ani absolutna perspektywa, ani właściwa droga eliminacji świadomości z naszych własnych działań i z działań innych. Tę główną kwestię można pominąć, udając, że nie istnieje. Obie strony zostaną wtedy ‘zamrożone’”<sup>84</sup>. Warto dodać, że Rabinow wyjechał na badania w 1968 roku, dwa dni po zamordowaniu Roberta Kennedy’ego; po drodze trafił do Paryża, gdzie policja właśnie „wygasila” ostatni studencki protest. Poszukując swojej wersji antropologii, targany pytaniami dotyczącymi zarówno spraw prywatnych, jak i publicznych „ściął włosy, wsiadł do autobusu jadącego na Orly i odleciał do Maroka”<sup>85</sup>. Kolejny związek refleksyjności z kontrkulturą jest w tym przypadku jasny. Inny interesujący kontekst, związany z *Refleksjami na temat badań terenowych w Maroku*, wskazał w jednym z wywiadów sam Rabinow: „Geertz powiedział, że jeśli opublikuję te książkę, ona zrujnuje mi karierę. Odrzuciło ją sześć wydawnictw”<sup>86</sup>; praca relacjonująca badania terenowe, która odwoływała się do *Fenomenologii ducha* Hegla, budziła wiele kontrowersji.

Drugą z „marokańskich opowieści” jest *Tuhami: Portrait of a Moroccan* Crapanzano. Jak się dowiadujemy, wymieniony w tytule mężczyzna to „nieznający pisma marokański Arab. Wyrabiał kafle na sprzedaż, żył samotnie w pozabawionej okien ruderze (...). Tuhami opowiedział mi życie 44 świętych, *rjal el-bled*, którzy chronili jego samego i innych pobożnych ludzi przed demonem nawiedzającym ludzi”<sup>87</sup>. Było to o tyle znaczące, że Tuhami był przekonany, iż sam został poślubiony przez kobietę-demona o wielbłądzich kopytach. To jednak ten człowiek miał stać się dla antropologa przewodnikiem po kulturze marokańskiej. Wiara w to, że można poznać jej mechanizmy na podstawie dokumentów historycznych, przekonywał Crapanzano, zawsze uderzała go jako „akt olbrzymiej naiwności”. Dzięki Tuhamiemu jednak miał możliwość zobaczyć,

---

<sup>83</sup> P. Rabinow, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku...*, s. 130.

<sup>84</sup> Tamże, s. 129.

<sup>85</sup> Tamże, s. 31.

<sup>86</sup> Paul Rabinow interviewed by Frédéric Keck, „Public Culture” 2014, vol. 26, no 3, s. 452–453.

<sup>87</sup> V. Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan...*, s. 27.

co on robi z konkretnym idiomem, jak wyraża własne doświadczenie i jak ostatecznie negocjuje z badaczem pewną wersję rzeczywistości. Tym samym, poznanie antropologiczne utożsamione zostało przez Crapanzano z „negocjowaniem”, w którym aktywnie i refleksyjnie uczestniczyły dwie strony: Tuhami i on sam.

Podobnie jak u Rabinowa, zamierzeniem książki Crapanzano nie był poprawny, konwencjonalny realizm etnograficzny. Jego studium to erudycyjny zapis długiej rozmowy, podczas której Inny okazuje się być bohaterem o rysach literackich. By go przybliżyć, antropolog sięgał do świata przedstawionego Dostojewskiego, Geneta, Nerval – Tuhami wyraźnie go fascynował. Jak zresztą wyznał w pewnym momencie, czuł nieodpartą chęć poznania wszystkiego, o czym ten wiedział. Czy to jednak w ogóle możliwe i czy etyczne? „Przypuszczenie, że taką wiedzę można osiągnąć, opiera się – stwierdził Crapanzano – (...) na redukcji Innego do tego, co daje się całkowicie uchwycić: do przykładowego przedstawiciela gatunku”<sup>88</sup>. Do układania przywiezionych z terenu puzzli autor zachęcał także czytelnika. Reguły tej gry interpretacyjnej nie są jednak proste, bowiem Tuhami, komunikując o swoim bólu i dylematach, posługiwał się metaforą. Ostatecznie to metafory właśnie stały się dla Crapanzano podstawą rozumienia i doświadczenia komunikacji.

Tuhami i Crapanzano ukazali się w tej pracy jako pojedyncze osoby ze swoimi prywatnym historiami i idiosynkrazjami, dzięki czemu czytelnik miał możliwość dowiedzenia się czegoś o dwóch osobach i dwóch kulturach. Antropolog świadomie wykroczył w tym wypadku poza reguły swojej profesji, przy okazji „uwalniając” także i upodmiotowiając swojego respondenta:

Jako rozmówca Tuhamiego stałem się aktywnym uczestnikiem jego życiowej historii (...). Moja obecność i moje pytania spowodowały, jak to rozumiem, przemianę jego świadomości. A także mojej. Obaj odrzuciliśmy założenia dotyczące natury codziennego świata i po omacku szukaliśmy wspólnych punktów odniesienia w tej otchłani zmienności<sup>89</sup>.

Trzecia z „marokańskich opowieści” to *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question* Dwyera. Na poziomie najbardziej podstawowym jest ona zwięzłym opisem życia w wiosce na południu Maroka. Standardowa, etnograficzna część bardzo szybko ustępuje innemu tematowi, którym było spotkanie z rolnikiem Faqirem Muhhamadem. To człowiek, który całe swoje życie spędził w jednym miejscu, pracując na roli. Odtąd książka Dwyera opowiada już tylko o tym spotkaniu. Spotkaniu-dialogu, w którym obie strony są uprawnione do zadawania

---

<sup>88</sup> Tamże, s. 134.

<sup>89</sup> Tamże, s. 11.

pytań, nawet tych najtrudniejszych i najmniej wygodnych. Tym samym wyjaśnił się tytuł jego książki, wskazujący właśnie na wagę „rozmów”. O ile zatem marokański rolnik opowiada o swoim bólu z powodu rozwodu, o zaginięciu dziecka i nieszczęśliwym małżeństwie córki, o tyle amerykański antropolog nie może uchylać się od pytań dotyczących jego samego, podejmowanych przezeń tematów, generalnego sensu spotkania i rozmowy. Zaangażowanie badacza w dialog, twierdził Dwyer, polega na odsłanianiu własnej jaźni i unikaniu postawy „dominacji, która konsekwentnie rzucając wyzwanie Innemu, wspiera się epistemologią, nie pozwalającą Innemu rzucić wyzwania wobec Ja”<sup>90</sup>.

Na generalnym poziomie Dwyer rozważał relacje między antropologiem a osobą, którą tradycyjnie etykietowano mianem informatora. Sugerował, że w żarłocznej, badawczej ciekawości antropologa pracującego w terenie, w przymusie pytania o wszystko, w braku zahamowań przed „rozbrojeniem Innego” tkwi wielki grzech dyscypliny. Dyscypliny, która – uzależniając się od zasad naukowości – jest zarazem samolubna, jak i nieuczciwa. Źle pojęta wierność naukowości nieuchronnie prowadzi do „uciszania i znaczącego zniekształcania spontaniczności i normalnego zachowania spotykanych ludzi, a także do wtłaczania ich na siłę w kategorie, modele i ujęcia”<sup>91</sup>. Poza „zniekształcającą” naukowością, słabością dyscypliny jest również jej przynależność do pola dominacji. Każde terenowe spotkanie, uważał Dwyer, ujawnia bowiem „nierówność oraz współzależność ja i innego”<sup>92</sup>. Prezentując „surowy” materiał etnograficzny, autor *Moroccan Dialogues* próbował pokazać, co można z nim zrobić. W jego ujęciu całe, skończone zdarzenie dialogu nie tylko jego rzeczywistych uczestników, czyli antropologa i „informatora”, ale także czytelnika, jego wrażliwość, wiedzę, emocje. Na tym bowiem polega dialogiczny charakter wiedzy antropologicznej.

Chciałbym wspomnieć tutaj o jednej jeszcze książce, która, co prawda, nie mieści się w zbiorze „opowieści marokańskich”, podejmuje jednak bardzo zbliżoną tematykę, borykając się z podobnymi rozterkami; powstała ponadto w tym samym okresie, co prace omawiane wcześniej. To *Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience* Jeana-Paula Dumonta<sup>93</sup>, najpierw ucznia Lévi-Straussa, potem badacza związanego bardziej z antropologią amerykańską. *Headman and I* jest kolejną relacją z badań terenowych, w której antropolog nie znika, nie rozplątywa się za zasłoną bezosobowej retoryki, ale świadomie angażuje się w odsłonięcie swojego ‘ja’ w kontakcie z innym, z ‘ja’ innego. Deklarował to zresztą już na wstępie: „w tej przygodzie mam na

---

<sup>90</sup> K. Dwyer, *Moroccan Dialogues...*, s. 269.

<sup>91</sup> Tamże, s. 21

<sup>92</sup> Tamże, s. xix.

<sup>93</sup> J.-P. Dumont, *Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking*, Austin 1978.

dzieję zyskać jakieś pojęcie zarówno o 'sobie', jak o 'nich', w przeciwnym razie nie widzę sensu w moim wyjeździe"<sup>94</sup>.

Dumont relacjonował badania u wenezuelskich Panare, łącząc „twarde” dane etnograficzne z rozważaniami o charakterze ogólnym. Twierdził, że badania terenowe są z konieczności doświadczeniem dialektycznym: jest kultura tubylcza (teza) i antropolog (antyteza), a w rezultacie ich kontaktu powstaje nowa jakość (synteza). To proste marksistowskie równanie nie rozwiązuje oczywiście problemu; wskazuje ono jedynie, że kontakt zmienia obie strony, które mimo to pozostają rozdzielone. Relacja ta jest ponadto trzyetapowa: składają się na nią kolejno „konfrontacja, poszukiwanie znaczenia oraz – optymalnie – uznanie”<sup>95</sup>. W tym względzie zawiera Dumont walorowi intersubiektywności, konkludując: „Intersubiektywność zależy w najwyższym stopniu od możliwości ustanowienia dialogu”<sup>96</sup>. Musimy pogodzić się z tym, przekonywał, że wiedza zdobyta w trakcie badań terenowych jest przypadkowa, niekompletna, wymykająca się naukowym mechanizmom weryfikacji. Dbałość o jej wartość winna jednak iść w parze z wrażliwością na subiektywną stronę bycia antropologiem w terenie. Dlatego Dumont postawił sobie także niestandardowe pytanie: „Kim (lub czym) byłem dla Panare?”.

Ponad wszelką wątpliwość, najbardziej znanym, emblematycznym, by nie rzec „kanonicznym”, wyrazem refleksyjności w antropologii, pozostaje tom *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* pod redakcją George'a Marcusa i Jamesa Clifforda z 1986 roku. W książce tej, będącej owocem dyskusji i seminariów, wypowiedzieli się badacze, zazwyczaj jeszcze relatywnie młodzi, chcący antropologię, jej cele, metody i sens zrozumieć na nowo, skonfigurować inaczej. Byli wśród nich, poza dwójką redaktorów, Mary Louis Pratt, Renato Rosaldo, Asad, Crapanzano, Tyler, Rabinow i Fischer. „My nie zaczynamy od uczestnictwa-observacji czy od tekstów kulturowych (odpowiednich do interpretacji) – pisał w imieniu wszystkich Clifford – ale od pisania, od tworzenia tekstów. Pisanie jawi się jako podstawa tego, co robią antropologowie i nie można tego dłużej marginalizować, demonizować ani umniejszać”<sup>97</sup>. Potem dodawał jeszcze: „Zebrane w tym tomie eseje nie twierdzą, że etnografia jest 'wyłącznie literaturą'. Wskazują jednak, że zawsze jest ona pisana”<sup>98</sup>. Należy zaznaczyć od razu, że tom *Writing Culture* jest szczególnie także pod tym względem, że najsławniejszym i najczęściej cytowanym jego elementem jest „Wprowadzenie” Clifforda; nie inaczej będzie także tutaj.

---

<sup>94</sup> Tamże, s. IX.

<sup>95</sup> Tamże, s. 5.

<sup>96</sup> Tamże, s. 109.

<sup>97</sup> J. Clifford, Introduction: Partial Truths, w: *Writing Culture...*, s. 2.

<sup>98</sup> Tamże, s. 26.

Na okładce tomu umieszczono fotografię Tylera, wykonaną podczas jego badań terenowych w Indiach. Badacz jest na niej wyraźnie zajęty zapisywaniem czegoś w swoim notatniku. Obok leży kapelusz, za oprawką założonych okularów tkwi biała szmatka do ich przecierania. W tle, za plecami antropologa, widać kilka postaci, które mu się przyglądają. Nie jest to, zaznaczył Clifford, typowe zdjęcie „z terenu”. Przywykliśmy raczej do obrazu Mead bawiącej się z dziećmi na wyspie Manus albo rozmawiającej z informatorami na Bali. Te standardowe wizerunki to jednak tylko część rzeczywistości badań terenowych. Znane fotografie nie przedstawiają na przykład wnętrza namiotu Malinowskiego w Kiriwinie, a to tam przecież rodziły się trobriandzkie monografie. Clifford powtarza: „pisanie jawi się jako centralny element tego, co robią antropologowie, zarówno w terenie, jak i później (...) Nie chodzi jednak o pisanie zredukowane do metody: zebrać dobre dane terenowe, sporządzić adekwatne mapy, ‘spisać wyniki’”<sup>99</sup>. To jest myślenie anachroniczne i naiwne. Najbardziej podstawowe pytania, jakie trzeba w związku z tym zadawać, brzmią: „kto mówi? kto pisze? kiedy i gdzie? z kim i dla kogo? pod jakim instytucjonalnym albo historycznym wpływem?”<sup>100</sup>. Kolejne mogłyby brzmieć: „W jaki sposób wycisza się pragnienia i zakłopotanie? Jak ‘obiektywność’ jest tekstowo konstruowana?”<sup>101</sup>.

Proponowane w tomie podejście refleksyjne winno uwzględniać, jak chciał Clifford, kilka perspektyw: etnografię historyczną (Emmanuel Le Roy Ladurie, Natalie Davis, Carlo Ginzburg), poetykę kulturową (Stephen Greenblatt), krytykę kulturową (Hayden White, Edward Said, Fredric Jameson), analizy relacji wiedza-życie codzienne (Pierre Bourdieu, Michel de Certeau), krytykę hegemonicznych „struktur odczuwania” (Raymond Williams), badania nauki i społeczności naukowców (Thomas Kuhn), semiotykę „obcych światów” (Tzvetan Todorov)<sup>102</sup>. To szerokie i ambitnie zarysowane spektrum, w którym operuje antropologiczna refleksyjność, miało być dogodnym teoretycznym punktem wyjścia do badań „poetyki i polityki” etnografii. Przy czym tytułowa ‘poetyka’ nie była ograniczona do romantycznej czy modernistycznej subiektywności (ale przeciwnie, skojarzona została z precyzją i obiektywnością), ‘polityka’ natomiast dotyczyła szerokiego planu uwarunkowań współczesnego (a także przeszłego) świata, w którym antropolożkom i antropologom przyszło uprawiać ich dyscyplinę.

Zapewne nie bez przyczyny Clifford wybrał dwa motta dla swojego „Wprowadzenia”. Pierwsze z nich zawdzięczał Rolandowi Barthesowi: „Praca interdy-

---

<sup>99</sup> Tamże, s. 2.

<sup>100</sup> Tamże, s. 13.

<sup>101</sup> Tamże, s. 14.

<sup>102</sup> Tamże, s. 3.

scypinarna, tak szeroko dzisiaj omawiana, nie polega na konfrontowaniu istniejących dyscyplin. Robienie czegoś interdyscyplinarnego nie sprowadza się też do wyboru 'obiekту' (tematu) i zebraniu wokół niego dwóch czy trzech dyscyplin. Interdyscyplinarność zawiera się w tworzeniu nowego obiektu, który nie przynależy do żadnej dyscypliny". Drugie motto zapożyczzone zostało od Bowen: „Będziesz potrzebował więcej tabel, niż sądziłeś”<sup>103</sup>. Dzięki tym cytatom wzmocniona została programowa wymowa tomu, zawarta w dążeniu do interdyscyplinarności oraz skupieniu się na pomijanym dotąd i znaturalizowanym elemencie uprawia dyscypliny, a więc pisaniu tekstów etnograficznych.

Za tezę kluczową tomu uznać wypada przekonanie, według którego o tożsamości antropologii decyduje niedające się zredukować napięcie między przestrzenią teorii, doświadczaniem terenu a przestrzenią narracji. Chodzi o swoiste przejście od doświadczenia do tekstu, o przyjrzenie się badaczowi, który egzystuje w paradygmatycznym „tam” (teren badań), ale i paradygmatycznym „tutaj” (biblioteki, pracownie, akademia). W celu nakreślenia tych splątanych związków antropologowie sięgnęli po kategorię refleksyjności. *Writing Culture* po raz pierwszy w tak rozległej, interdyscyplinarnej skali i w sposób wieloaspektowy ujęła antropologię jako rodzaj pisarstwa; stąd częste sięganie w poszczególnych artykułach po termin 'etnografia', w którym najważniejszy stał się sufiks *graphein*. Tekst antropologiczny został potraktowany jako w pełni autonomiczny obiekt metajęzykowego namysłu. Równie istotne, co porównywanie opisów i interpretacji z zewnętrzną wobec nich rzeczywistością, stało się także badanie sposobu bycia w tekście kultury i jej badacza. Bycia w obu wypadkach zapośredniczonego przez antropologiczne *milieu*.

Należy jednak pamiętać, przestrzegając Clifford, że jeśli eseje zawarte w *Writing Culture* mają charakter „postantropologiczny”, to trzeba im także nadać status „postlitracki”. Jest to konieczne z tego względu, że samo pojęcie 'literatury' ma charakter kategorii przejściowej. Już od XVII wieku zachodnia nauka wykluczała ze swojego repertuaru pewne formy ekspresji: retorykę, fikcję oraz subiektywność. Przypisano je polu literatury. Później, w wieku XIX, literatura funkcjonowała jako instytucja klasy średniej, związana z instytucjami „kultury” i „sztuki”. Poza ich obrębem natomiast rozwijały się awangardowe transgresje, także literackie. Jeśli zatem sugeruje się, że etnografia jest rodzajem „sztuki”, to raczej poprzez odwołanie się do jej XVIII-wiecznego znaczenia jako „zręcznego tworzenia użytecznych artefaktów”<sup>104</sup>. W tym sensie etnograficzne pisarstwo jest także fikcją, „czymś wytworzonym lub wymodelowanym”, zgodnie z łacińskim źródłosłowem terminu „fingere”. Liczy się zatem nie tylko tworzenie, lecz także wynajdywanie; dobra etnografia jest ostatecznie „prawdziwą fikcją”.

---

<sup>103</sup> Tamże, s. 1.

<sup>104</sup> Tamże, s. 6.

To oksymoroniczne określenie znalazło swoje rozwinięcie w artykule Crapanzano, który porównał etnografa do trickstera, obiecującego (niczym Hermes), nie kłamać, nigdy nie będącego jednak w stanie powiedzieć całej prawdy<sup>105</sup>. Nieuchronna retoryczność pozbawia te prawdy mocy i obala ich przekaz. „Etnograficzne prawdy są zatem ze swojej natury częściowe – kontekstowe i niekompletne”<sup>106</sup>. Rozważając ten problem, Clifford sięgnął po inną analogię, związaną z pewnym myśliwym Kri. Przyjechał on do Montrealu, aby bronić swoich terenów łowieckich, zagrożonych przez budowę elektrowni wodnej. Gdy w sądzie miał złożyć przysięgę prawdomówności, odpowiedział: „Nie jestem pewny, czy mówię prawdę. Mogę mówić tylko to, o czym wiem”<sup>107</sup>.

Autorzy *Writing Culture* nawoływali do porzucenia, wyjąłowego już ich zdaniem, stylu realizmu etnograficznego (jego główne cechy to liczne „egzotyczne szczegóły”, przytaczanie idiomów z języka tubylczego, klasyfikowanie osób i zdarzeń do standardowych modeli i typów, stosowanie w narracji pierwszej osoby liczby mnogiej albo trybu bezosobowego<sup>108</sup>), który wielozmysłowe doświadczenie terenowe spłaszczał do postaci wyważonej, akademickiej narracji, dość gładko łączącej literalne opisy przedmiotowe z metajęzykiem konkretnej teorii. „Jak to się dzieje, że antropologowie, którzy są tak interesującymi ludźmi, robiącymi tak interesujące rzeczy, piszą tak nudne książki?”<sup>109</sup> – pytał retorycznie Clifford. Przekonywał następnie, że w związanej z tworzeniem tekstów pracy antropologów nie można oddzielać tego, co się mówi, od tego, w jaki sposób się to czyni, że należy rozpatrywać treść i formę, substancję i retorykę, *l'écrit* i *l'écriture*. Separowanie ich byłoby bowiem dla antropologii tak samo szkodliwe, jak dla poezji. Najwspanialsze prace antropologiczne, te, które przetrwały próbę czasów i wciąż znajdują czytelników poza wąskim gronem specjalistów, są naznaczone odrębnym, oryginalnym stylem, łatwo dającą się zidentyfikować autorską sygnaturą. O Samończykach, przekonywał Clifford, można wręcz mówić jako o kulturze typu Meadowskiego, o Tikopia zaś jako kulturze Firthowskiej<sup>110</sup>. „Margaret Mead, Edward Sapir i Ruth Benedict postrzegali samych siebie zarówno jako antropologów, jak i pisarzy”<sup>111</sup>, dodawał, a obecnie do tego grona można zaliczyć także innych badaczy, takich jak Geertz, Turner, Douglas, Lévi-Strauss, Jean Duvignaud czy Edmund Leach. Dzięki ich działalno-

---

<sup>105</sup> V. Crapanzano, Hermes' dilemma: the making of subversion in ethnographic description, w: *Writing Culture...*

<sup>106</sup> J. Clifford, dz. cyt., s. 7.

<sup>107</sup> Tamże, s. 8.

<sup>108</sup> Patrz: G.E. Marcus, D. Cushman, *Ethnographies as Text*, „Annual Review of Anthropology” 1982, no 11.

<sup>109</sup> J. Clifford, dz. cyt., s. 4.

<sup>110</sup> Tamże, s. 13.

<sup>111</sup> Tamże, s. 3.

ści antropologia jest nie tylko specyficznym polem interdyscyplinarności, ale daje się też zdefiniować jako „hybrydalna działalność tekstowa, przekraczającą gatunki i dyscypliny”<sup>112</sup>.

Omawiając najbardziej aktualne i istotne spory wokół antropologicznych reprezentacji tekstowych, Clifford wskazał na te, które dotyczyły kwestii autorstwa oraz zagadnień związanych z gender. Pierwsze z nich dotyczyły tekstów powstających w różnego typu współpracy z reprezentantami kultur, które antropologowie badali. Ponownie powróciła w związku z tym kwestia autorytetu antropologii, tym razem filtrowana przez pytania w rodzaju: kto to napisał? kto przetłumaczył? kto transkrybował? kto redagował? Clifford nie miał złudzeń, że bez względu na rozmaite stosowane rozwiązania – monologiczne, dialogiczne bądź polifoniczne – teksty antropologiczne pozostają „hierarchicznie zaaranżowanymi dyskursami”<sup>113</sup>. Druga kwestia, genderowego wymiaru pisarstwa antropologicznego pozwoliła mu na zwrócenie uwagi na zawarte w ich założeniach ograniczenia. Najważniejsze z nich sprowadzało się do uznania, że w przypadku wielu klasycznych monografii mamy do czynienia z męską wizją rzeczywistości („religia Dinka” okazuje się być „religią mężczyzn Dinka”), wyraźną zwłaszcza w odniesieniu do takich tematów, jak pokrewieństwo czy seksualność. Ta dominacja męskiego doświadczenia była przełamywana dopiero od dekady przez ujęcia feministyczne.

Ważne jest, aby podkreślić, że refleksyjna krytyka zawarta w *Writing Culture* dosięgła nie tylko tekstualnego wymiaru antropologii, do czego często była redukowana. Współtworzący tom badacze dokonali odwrotu od metodologii empirycznej obserwacji, jednoznacznie kierując się ku epistemologii dialogicznej oraz komunikacyjnej. Była to ich odpowiedź na potrzebę przedefiniowania klasycznego przebiegu badań terenowych, tego rodzaju działalności, która ma tę dziedzinę w sposób bardzo szczególny odróżniać od wszystkich innych. Zwrot ów polegał na kilku zasadniczych postulatach. Po pierwsze, wieszczył koniec badań opartych na relacji podmiot–przedmiot; odtąd próba zrozumienia innego miała rozpoczynać się od relacji podmiot–podmiot, gdzie obie strony są równoprawne i starają się sobie wzajemnie coś powiedzieć. Efektem takiego podejścia są prace relacjonujące spotkania z innym, zapisane w całości w formie dialogu albo książki, w których na okładkach widnieją nazwiska informatorów i tłumaczy jako pełnoprawnych autorów wynegocjowanej rzeczywistości przedstawionej w tekście. Po drugie, istotnym elementem przebiegu badań stał się sam antropolog, jego zainteresowania, jego uczucia, jego wspomnienia, obawy, obsesje. Ujawniona i wypowiedziana subiektywność badacza przybrała charakter legitymacji dla obiektywności badań.

---

<sup>112</sup> Tamże, s. 26.

<sup>113</sup> Tamże, s. 17.

Refleksyjny punkt widzenia badań terenowych przekonuje, że mamy w ich przypadku do czynienia ze skomplikowanym przeżyciem egzystencjalnym, często traumatycznym, które następnie usiłuje się zamknąć w jakiejś akceptowalnej formie tekstowej. Jako remedium na kryzys przedstawiania, autorytet jednego autora i dominującą epistemologiczną oraz metodologiczną „wielką opowieść” antropologii modernistycznej zaproponowano kilka alternatyw: eksperymenty pisarskie, odejście od konkluzywności tekstów, maksymalną ich wielogłosowość, etykę dialogu i otwarcia. Należy zaznaczyć, że dialogiczność nie była kojarzona – co często pojawiało się w nieprzychylnych dla tego podejścia komentarzach – z autobiografizmem; miała raczej wyzwać samoświadomość i krytyczne skupienie na własnym postępowaniu.

Dla Marcusa obecność refleksyjności w antropologii oznaczała realne zaistnienie w niej postmodernizmu<sup>114</sup>. Clifford z kolei zmierzył się z modernistycznym autorytetem etnografii, z jej niepisanym, lecz obowiązującym programem. Próbując ów etnograficzny autorytet zdestabilizować i poddać namysłowi, wyliczył sześć kluczowych czynników wpływających na budowanie tekstów przez antropologów. Są to kolejno: (1) kontekstualność, czyli zaakceptowanie faktu, że antropologia wyrasta z kultury i jednocześnie tworzy jej znaczenia; (2) retoryczność, czyli świadomość zanurzenia w funkcjonujących konwencjach wyrażania się; (3) instytucjonalność, czyli dostrzeżenie tego, że badania prowadzi się zawsze w ramach jakiejś szkoły bądź tradycji badawczej albo przeciw niej; (4) gatunkowość, czyli nie zawsze w pełni świadome dążenie do odróżnienia etnograficznych monografii terenowych się od relacji podróźniczych czy pewnych typów powieściopisarstwa; (5) polityczność, czyli przyjęcie, że autorytet antropologii legitymizujący jej prawo do reprezentowania innych kultur jest efektem istnienia kolonializmu; (6) historyczność, czyli uznanie ciągłej płynności wszystkich wyżej wymienionych konwencji<sup>115</sup>.

Dla próby refleksyjnego przededefiniowania antropologii osobne znaczenie miała dekada lat 50., kiedy załamał się system kolonialny, a imperialne relacje, zarówno te formalne, jak i nieformalne, nie mogły być dłużej akceptowanymi regułami gry. Najwcześniej konsekwencje tej sytuacji, zauważył Clifford, dostrzeżono we Francji, co było także skutkiem konfliktu w Algierii. Działalność twórców nurtu *négritude* z Aimé Césaire'em na czele, a potem współpraca otaczających go pisarzy z etnologami, takimi jak Balandier, Griaule, Leiris i Rivet, była tego najlepszym dowodem. W Stanach Zjednoczonych ten przełom świadomościowy nastąpił nieco później, wraz z pracami – omawianymi już przeze

---

<sup>114</sup> G.E. Marcus, Notes on ideologies of reflexivity in contemporary efforts to remake the human sciences, w: *Post-Modernism in Anthropology*, eds. K. Geuijen, D. Raven, J. de Wolf, Assen 1995, s. 9.

<sup>115</sup> J. Clifford, dz. cyt., s. 6.

mnie – Hymesa, Asada, Diamonda i Scholte'a. Krytyka postkolonialna przyniosła w rezultacie świadomość ograniczeń reprezentacji jako takiej. Inną konsekwencją okazała się krytyka „wizualizmu”, każąca przewartościować hierarchię zmysłów, która w kulturze zachodniej uprzywilejowywała oko i patrzenie.

Jak podsumowywał Clifford, artykuły zebrane w tomie z jednej strony portretowały historyczne ograniczenia uprawiania etnografii, z drugiej natomiast odkrywały pole tekstualnych eksperymentów. Stawką było w tym przypadku odślonięcie licznych determinant uprawiania antropologii, ale także wskazanie nowych sposobów na ich eliminację albo chociaż pomniejszenie. Całe przedsięwzięcie pod nazwą *Writing Culture*, nawołujące do głębokiej samoświadomości, niesło także pewne potencjalne zagrożenia. Najważniejsze z nich to elitaryzm, ironia i solipsyzm. Inna sprawa to konieczność rozmowy o powrocie do realizmu, zwłaszcza w dobie triumfującej semiotyki, poststrukturalizmu, hermeneutyki i dekonstrukcji. „Ale, aby powrócić do realizmu, najpierw trzeba go porzucić!”<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Tamże, s. 23.

## Rozdział 5

### Prefiguracje i krytyka

Tom Clifforda i Marcusa bez wątpienia miał walor nowatorski. Można go postrzegać jako rodzaj dyscyplinarnego przesilenia i znak nowego otwarcia w antropologii. Brzmi to jak komunał, ale ma swoje uzasadnienie: po opublikowaniu *Writing Culture* niemal nic nie jest w antropologii takie samo. Dyscyplina, która autodefiniowała się poprzez badania terenowe, powstające w ich wyniku monografie i postulująca „poznanie innego”, obecnie nie potrafi porozumieć się co do istoty tych zamierzeń. Należy jednak w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że *Writing Culture* i postulowana przez jego autorów postawa refleksyjna miały swoich znaczących poprzedników. Ich dorobek nie jest jednak powszechnie uznany, uchodzi za kłopotliwy i niejednoznaczny. Ich nazwiska pojawiają się w *Writing Culture*, ale tylko hasłowo, nie poświęcono im osobnego miejsca.

Mówiąc o ważnych, lecz pominiętych poprzednikach postawy refleksyjnej, myślę o dwojce badaczy francuskich: to Michel Leiris i Jeanne Favret-Saada. Clifford wspomina o nich obojgu zdawkowo. Leirisa umieszcza w kontekście nowego sposobu pisania o badaniach terenowych, który wykroczył poza „równowagę obiektywne/subiektywne”<sup>117</sup>; wymienia ponadto jego nazwisko w kontekście analiz postkolonialnych. Favret-Saada (pominięta w indeksie nazwisk) pojawia się tylko raz, jako badaczka mająca na swoim koncie „tekstowe innowacje”<sup>118</sup>. To z pewnością o wiele za mało.

Leiris to postać wielowymiarowa<sup>119</sup>: pisarz, artysta, twórca blisko związany z kręgiem francuskich surrealistów. Jako dwudziestolatek zaczął prowadzić osobisty dziennik, co miało wpływ na jego dalsze poczynania. Studiował chemię, a w 1929 roku został sekretarzem pisma „Documents”, dzięki czemu

---

<sup>117</sup> Tamże, s. 8 i 13.

<sup>118</sup> Tamże, s. 20.

<sup>119</sup> Patrz na ten temat: monograficzny numer „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2007, nr 3–4 oraz T. Szerszeń, dz. cyt.

zbliżył się do środowiska etnologicznego. Dwa lata później Griaule i Rivière wybrali go na sekretarza-archiwistę wyprawy Dakar-Dżibuti (19 maja 1931–16 lutego 1933). W ciągu dwudziestu jeden miesięcy wyprawa przemierzyła Afrykę wszerz, od Atlantyku do Morza Czerwonego. Jej kluczowe momenty to pięć miesięcy w Etiopii i pobyt w kraju Dogonów. Materialnym efektem przedsięwzięcia było trzy i pół tysiąca obiektów, które trafiły do muzeów, nagrania trzydziestu afrykańskich dialektów, ponad sześć tysięcy fotografii, dwa tysiące sekwencji dokumentalnych. Z jednej strony misja jawi się zatem jako kwintesencja zawłaszczającej „kolonialnej gorączki”, z drugiej natomiast traktować jak należy w kategoriach kroku ku narodzinom antropologii refleksyjnej. Wykonanie tego kroku było możliwe dzięki sekretarzowi-archiwistcie wyprawy, który w 1934 roku opublikował powstałe w jej trakcie zapiski zatytułowane *L’Afrique Fantôme*.

Dziennik z wyprawy afrykańskiej Leirisa jest bardzo szczególnym dokumentem. Składa się z dwóch części. Większą z nich stanowią dzienne notatki, relacjonujące kolejne etapy wyprawy. Obok nich pojawiają się, wyróżnione kursywą, notatki etnograficzne z badań. Oba poziomy nie korespondują ze sobą, nie zespalają się w całość, pozostawiając bez odpowiedzi pytanie, który z nich jest ważniejszy. W obu częściach znajduje się wiele niekonwencjonalnych i niezdiscyplinowanych myśli. Oto niektóre z nich: „Życie, które tu prowadzimy, jest w gruncie rzeczy bardzo monotonne, porównywalne do tego, jakie wiodą ludzie cyrku, którzy przemieszczają się nieustannie, ale tylko po to, by dać zawsze to samo przedstawienie” (4 lipca 1931)<sup>120</sup>; „Powinienem obejrzeć zdjęcia, które mają być wywołane, by uświadomić sobie, że jestem w czymś, co przypomina Afrykę” (31 stycznia 1932)<sup>121</sup>; „Dlaczego ankieta etnograficzna przypomina mi często policyjne przesłuchanie? Przybliżając się do obyczajów ludzi, nie zbliżamy się ani trochę do nich samych” (31 marca 1932)<sup>122</sup>; „Ogłupiająca praca” (3 października 1931)<sup>123</sup>; „Nie mam ani ochoty, ani wystarczających zdolności, by mówić o tym, czego nie znam. A dobrze znam jedynie samego siebie” (4 kwietnia 1932)<sup>124</sup>. Po publikacji *L’Afrique Fantôme* swoje oburzenie jej zawartością wyraził kierownik wyprawy, a także inni etnologowie: Rivet i Mauss.

Tytuł dziennika można tłumaczyć na kilka sposobów: „Afryka-widmo”, „Cień Afryki”, „Afrykańskie urojenie”. Każde z tych znaczeń ma swoje uzasadnienie. Leiris był bowiem przekonany, że to, z czym stykają się podczas wyprawy, jest nieautentyczne, przygotowane specjalnie dla „białego człowieka”, a Afryka stała się „spalonym źródłem”. Inny wymiar nieautentyczności dotyczy

---

<sup>120</sup> Za: T. Szerszeń, dz. cyt., s. 156.

<sup>121</sup> Za: tamże, s. 162.

<sup>122</sup> Za: tamże, s. 164.

<sup>123</sup> Za: tamże, s. 160.

<sup>124</sup> Za: tamże, s. 167.

przyjętej przez niego roli etnologa. Jej odgrywanie, sądził Leiris, zaburza normalne funkcjonowanie badanych społeczeństw, niosąc w sobie element fałszu i automatyzmu. Ostatecznie, *L'Afrique Fantôme* stała się świadectwem niemożności dotarcia do „autentycznej” Afryki i jej mieszkańców, a także opowieścią o nieadekwatności antropologii. Jak zauważył Tomasz Szerszeń: „Widmowa Afryka uświadamia, że wzrok i narzędzia badawcze antropologa są niewystarczające, kapitulują wobec miłości, snu i poezji – przecież tylko pogrążając się w samym sobie, w posuniętym do ekstremum subiektywizmie, mamy szansę dotknąć czegoś, co na użytek czytelników możemy nazwać prawdą”<sup>125</sup>.

Ekstrawagancka, przekraczająca granice gatunkowe praca Leirisa w radykalny sposób zwróciła uwagę na problemy, z którymi antropologia bała się zmierzyć (prywatny dziennik Malinowskiego miał się ukazać dopiero w 1967 roku) albo które dopiero miała podjąć (*Smutek tropików* Lévi-Straussa wydano w 1955 roku). Wśród najistotniejszych należy wymienić: subiektywność badacza, czasem przeradzająca się w obsesyjne skupienie na sobie, swoich pasjach literackich lub muzycznych; niejednoznaczność wykonywanej w terenie pracy, przyjmującej cechy grabieży i zawłaszczania; rozczarowanie związane z niemożnością osiągnięcia obiektywizmu; zmagania z formą, która adekwatnie mogłaby służyć jako lustro dla badań terenowych. Leiris jak pierwszy w otwarty i bezkompromisowy sposób podjął te problemy, prefigurując tematy, którymi zajęto się w *Writing Culture* pół wieku później.

Drugą, wskazaną przed momentem prekursorką refleksyjności antropologicznej jest Favret-Saada. Urodzona w Tunezji, francuska etnologa, która początkowo zajmowała się systemami politycznymi w krajach arabskich, potem postanowiła skupić się na przemocy i zabójstwie w wiejskich społeczeństwach Francji. Ostatecznie, w latach 1968–1972 ponad trzydzieści miesięcy spędziła w Bocage’u, w Normandii, badając przypadki czarownictwa. „Od stu lat folklorysty zajmowali się wyłącznie ich gromadzeniem, przyszedł czas, by spróbować je zrozumieć”<sup>126</sup> – deklarowała.

Dokładne miejsce swoich badań Favret-Saada skrywała za określeniem „Bocage w zachodniej Francji” (*bocage* to zagajnik, lasek), chcąc ochronić ludzi, wśród których pracowała, przed natręctwem mediów. Trafiła bowiem do ludzi stygmatyzowanych przez prasę, która publikowała artykuły o praktykowanych przez nich gusłach i zabobonach. Nazywając samą siebie „badaczem krainy ciemności” miała świadomość, że również nauka – w tym zwłaszcza folklorystyka, ale także psychiatria opisująca „zbiorowy obłęd czarów” – przyjmuje wobec rzucania uroków postawę paternalistyczną. Nie istnieje, twierdziła, dyskurs

---

<sup>125</sup> Tamże, s. 182–183.

<sup>126</sup> J. Favret-Saada, *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 2012, s. 26.

naukowy dotyczący czarownictwa, funkcjonuje tylko „uczona ideologia”. Była też przekonana, że w istniejących materiałach folklorystycznych kryje się błąd, bowiem wieśniacy często przyjmowali wobec badaczy postawę „usłużnej ironii”<sup>127</sup>. Postawiła sobie za cel potraktować czarownictwo poważnie, nie etykietując go ani jako błędu logicznego, ani jako dziwacznych wierzeń.

Szybko zorientowała się, że czarownictwa nie da ująć w ramy standardowego opisu etnograficznego, zebrane fakty empiryczne są bowiem w tym szczególnym kontekście jedynie narracjami, w dodatku każdorazowo silnie zdeterminowanymi przez kontekst: „albo wieśniak, nieobecny w tym, co wypowiada, podkreśla nieprawdopodobieństwo istnienia zauroczonych (...) albo też określa się jako zauroczony, ale nie zwraca się do mnie po to, by udzielać mi informacji, lecz po to, by mnie wciągnąć do walki na śmierć i życie, którą toczy z jakimś czarownikiem”<sup>128</sup>. W takiej sytuacji nie było miejsca na neutralne spotkania i niewinne rozmowy, wszystko okazywało się częścią strategii. Dodatkowym znaczącym elementem tej strategii stała się postać badacza. Favret-Saada nie ukrywała swojego „ja”, otwarcie pisząc o konieczności ujawnienia go po to, by „dyskurs na temat odmiennej kultury” był wiarygodny lub choćby zrozumiały. Otwarcie krytykowała standardy dyscypliny, według których tubylec jest „pojęciowym wybrykiem natury”, podmiotem mówiącym, ale „nieosobowo”, ponieważ odmówiono mu zajęcia miejsca „ja”, etnograf natomiast jest „istotą mówiącą”, pozbawioną jednak „własnego imienia”. „Co za dziwny dialog prowadzą ze sobą te fantastyczne istoty”<sup>129</sup>.

Dzięki postawie empatii, wrażliwości i „naiwności” badaczka poznała kilkoro zamawiaczy i zamawiaczek, wysłuchiwała wielu opowieści o czarach, miała okazję przyglądać się pracy pani Flory używającej kart pasjansowych i tarota. W rezultacie dokonała opisu systemu pojęć leżących u podstaw wyobrażeń osób zauroczonych. Przedstawiła także własny typ etnografii, zbudowanych wokół czterech założeń:

- (1) „zwykła komunikacja etnograficzna jest jedną z najuboższych form komunikacji międzyludzkiej”, pomijającą formy mimowolne i nieintencjonalne, które są źródłem „jej etnografii”;
- (2) „badacz potrafi żyć w swoistym rozdwojeniu jaźni”, raz uprzywilejowując subiektywne doświadczenie, kiedy indziej naukowe rozumowanie;

---

<sup>127</sup> „Można się zastanawiać, kto jest bardziej naiwny, wieśniak czy folklorysta. Pierwszy z nich nie rozumie bowiem, jak można zbierać zaklęcia i nie czynić z nich żadnego użytku (...), drugi zaś uważa, że spełnił wymogi stawiane naukowcowi, zdobywając informacje, nie dostrzega natomiast, że nic mu z nich nie przyjdzie, ani dla celów naukowych, ani magicznych” (J. Favret-Saada, dz. cyt., s. 41).

<sup>128</sup> Tamże, s. 50.

<sup>129</sup> Tamże, s. 55.

- (3) „proces zdobywania wiedzy jest rozciągnięty w czasie i odbywa się w sposób nieciągły”, stale za to występuje konflikt między zaangażowaniem emocjonalnym a niemożnością relacjonowania oraz relacjonowaniem a brakiem zrozumienia;
- (4) analiza zebranych materiałów „nieuchronnie prowadzi do obalenia najbardziej ugruntowanych poglądów naukowych”, zwłaszcza w odniesieniu do czarownictwa<sup>130</sup>.

Program przedstawiony przez Favret-Saadę zawiera wiele elementów refleksyjnych, a pisane przez nią teksty z pewnością nie należą do trybu realizmu etnograficznego. O tym, jak bardzo poważnie traktowała kwestie subiektywności i samoświadomości, niech świadczy to zdanie: „Antropologia empiryczna zakłada fundamentalną przejrzystość jednostki dla niej samej. Jednakże podczas moich badań terenowych (...) odkrywałam tysięczne przejawy fundamentalnej nieprzejrzystości jednostki dla niej samej”<sup>131</sup>. Świadoma, że etnografia uchodzi za nauką wtedy, gdy usunie z siebie „ślady pracy terenowej”, wskazywała na przykład Leirisa: nasycony subiektywnością *L’Afrique Fantôme* i późniejsze jego prace, pisane pod dyktando obiektywności<sup>132</sup>.

Nazwisko Favret-Saady jest dobrym pretekstem do zajęcia się jeszcze jedną kwestią, która wiąże się z programem antropologicznej refleksyjności, wyłożonym w *Writing Culture*. Demonstrując deklarowaną przez siebie postawę, Clifford poddał namysłowi fakt braku w redagowanym przez niego tomie choćby jednego tekstu napisanego z perspektywy feministycznej. Wyjaśniał to w ten sposób, że książka jest pokłosiem seminarium, skupiającego ograniczoną liczbą uczestników, dobranych na bazie akademickich kontaktów, a głównym kryterium doboru było prowadzenie „zaawansowanych badań” i uczestnictwo w eksperymentach z pisarstwem etnograficznym. Jego zdaniem „Feminizm nie przyczynił się w znaczący sposób do teoretycznych analiz etnografii jako tekstów. Tam, gdzie kobiety okazywały się innowacyjne w zakresie tekstowym, tam nie pracowały na gruncie feministycznym (...) Nie istnieją wytworzone przez nie niekonwencjonalne formy tekstowe ani rozwinięte refleksje na temat etnograficznej tekstualności jako takiej”<sup>133</sup>. W charakterze wyjątków wskazał prace Bowen (omawianą przeze mnie w części pierwszej) i Favret-Saady, pozbawione jednak wątków feministycznych, oraz Marjorie Shostak i Mandy Cesara<sup>134</sup>, poświęcone kwestiom subiektywności, racjonalności i kobiecego do-

---

<sup>130</sup> Taż, *Odczynianie uroków*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 2014, s. 161–163.

<sup>131</sup> Tamże, s. 164.

<sup>132</sup> J. Favret-Saada, *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki...*, s. 51.

<sup>133</sup> J. Clifford, dz. cyt., s. 20–21.

<sup>134</sup> Manda Cesara była pierwszą współczesną antropolożką, która otwarcie pisała o swoich doświadczeniach seksualnych w terenie. W książce sumującej jej badania w Afryce wśród ludu Lenda wyjawiała, że utrzymywała stosunki intymne z dwoma osobami: lokalnym urzędnikiem

świadczenia, napisane jednak w formie podzielanej także przez inne, niefeministyczne dyskursy. W osobnym artykule, wchodzącym w skład *Writing Culture*, Clifford uznał jednak książkę Shostak *Nisa. The life and words of a !Kung woman* za dobry przykład eksperymentowania z rozróżnianiem specyficznych „głosów w tekście”. Co więcej, uznał, że „Historia Nisy opowiada nam o czymś podstawowym, jeśli idzie o kobiece doświadczenie. Pokazane przez Shostak życie osoby !Kung nieuchronnie staje się alegorią (kobiecego) człowieczeństwa”<sup>135</sup>.

Ten element programu antropologicznej refleksyjności spotkał się z szerokim odzewem krytycznym. Za najgłośniejszy głos wypada uznać krytykę Ruth Behar, urodzonej w Hawanie amerykańskiej antropolożki. W 1995 roku opublikowała ona – razem z Deborah Gordon – tom zatytułowany wymownie *Women Writing Culture*<sup>136</sup>. Wyraźnie, a jednocześnie polemicznie, podążając śladem *Writing Culture*, praca ta odnosi się do poetyki i polityki reprezentacji kulturowych w antropologii, tworzonych przez kobiety. W „Przedmowie” do tomu znajduje się następująca deklaracja: „*Women Writing Culture* stwarza przestrzeń dla feministycznych wersji dylematów związanych z pisaniem kultury w XX wieku”<sup>137</sup>. To ogólne założenie znalazło swoje rozwinięcie i uszczegółowienie w serii pytań: co to znaczy być piszącą kobietą w antropologii? czy poważne potraktowanie piszących kobiet może zmienić postrzeganie i ocenę historii antropologii? czy istnieje taka praktyka antropologiczna, która byłaby *stricte* feministyczna? „Jeśli istnieje – dociekały redaktorki – to jaka jest ta feministyczna etnografia, różna zarówno od ‘antropologii kobiet’ lat 70., jak i analiz genderowych lat 80.?”<sup>138</sup>.

Bezsprzecznie najważniejszą bohaterką zbioru Behar i Gordon jest Margaret Mead – traktowana przez autorki jako legendarna kobieta-antropolog, nazwana swego czasu (przez dziennikarzy „Time’a”) „Matką Świata”. Pozornie znany jej jest dorobek, pozornie to najlepiej opisana biografia w antropologii

---

Douglasem oraz przedstawicielem rządu Nyiji. Relacje te nie tylko zmieniły ją „z dziewczyny, studentki antropologii w kobietę i etnografa”. Były to także niezwykle iluminacje, które, jak sama to ujmuje, „otworzyły jej serce i umysł”. Inspirowały ją ponadto do refleksji nad naturą badań terenowych, relacji z innymi i konstruowania wiedzy na ich temat (M. Cesara, *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*, New York 1982).

<sup>135</sup> J. Clifford, On Ethnographic Allegory, w: *Writing Culture...*, s. 99.

<sup>136</sup> *Women Writing Culture*, eds. D. Gordon, R. Behar, Berkeley 1995. Warto w tym miejscu dopowiedzieć, że „Writing Culture debate” – bo tak w literaturze określa się liczne głosy i dyskusje, które narosły wokół tej książki – zainspirowała do tworzenia tytułów prac na bazie zbioru Clifforda i Marcusa. Poza pozycją redagowaną przez Gordon i Behar należy do tego grona inna zbiorowa książka, *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, eds. A. James, J. Hockey, A. Dawson, New York 1997. Te przykłady dobitnie świadczą o wielkiej sile oddziaływania autorów i ich refleksji.

<sup>137</sup> D. Gordon, R. Behar, Preface, w: *Women Writing Culture...*, s. xii.

<sup>138</sup> Tamże, s. xi.

amerykańskiej. Znamienny jest fakt, że badaczka, która w latach 1925–1975 opublikowała ponad 1300 naukowych i popularnych prac, w świadomości akademickiej przetrwała jako kobieta bawiąca się z dziećmi na wyspie Manus (o czym wspominał Clifford). Ten obraz wyparł postać Mead-autorki, zaangażowanej społecznie, „piszącej kulturę”. Behar zauważa, że w początkowym okresie funkcjonowania antropologii w Stanach Zjednoczonych, kobiety często musiały walczyć o pozycje akademickie zawłaszczane przez mężczyzn i dla nich zarezerwowane. Ich jedyną bronią w starciu z instytucjonalnym patriachatem było unikalne spojrzenie i jedyne w swoim rodzaju piśmiennictwo. W swoim tekście przypominała postaci takie jak Mead, Benedict, Zora Neale Hurston, Ella Cara Deloria, twierdząc, że: „Tym, co łączyło te cztery kobiety (poza ich powszechnym infantyilizowaniem jako ‘córek’ papy Boasa), była właściwa im niecierpliwość wobec płaskiego i nieosobistego stylu, który stawał się w ich czasach etnograficzną normą. One świetnie to dostrzegały”<sup>139</sup>. Kluczową pozycję zajmowały tu pisma Mead zebrane w *Dojrzywaniu na Samoa*, pionierskie w kategoriach unikalnego sposobu uprawiania etnografii. W dyscyplinie, która tradycyjnie, jak sugerowała Behar, wyklucza piszące kobiety, praca Mead w pełni zasługuje na miano „feministycznej etnografii”.

Należy oczywiście pamiętać, że badania terenowe i dorobek pisarski Mead krytykowano wielokrotnie, czasem w sposób fundamentalny. Wystarczy przypomnieć pracę Dereka Freemana *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*<sup>140</sup>. W kontekście refleksyjności istotne są także zarzuty dotyczące tekstów pisanych przez Mead. Wspomniany Freeman twierdził, że jej styl, składający się z „konstrukcji, obrazków, dziwaczności, prób portretowania, anegdot”<sup>141</sup>, nie mieści się w kanonie naukowym. Dowodzone ponadto, że *Dojrzywanie na Samoa* jest ciągiem lirycznych klisz<sup>142</sup>, Alfred C. Haddon ocenił ją jako „coś odrobinę więcej niż obserwacje kobiety-pisarki”, Evans-Pritcharda z kolei drażnił jej „romantyzm”, skłonność do opisów, i na poły tylko akademicki styl, który określił „stylem wiatru-szeleszczącego-w-liściach-drzew palmowych”<sup>143</sup>.

Zarzutami wobec stylu i piśmiennictwa Mead zajęła się w *Women Writing Culture* Nancy Lutkehaus. Zinterpretowała ona hasłowo przywołaną krytykę w kategoriach genderowych, przypominając, że autorkę *Trzech studiów* dyskredyto-

---

<sup>139</sup> R. Behar, Introduction: Out of Exile, w: *Women Writing Culture...*, s. 17–18.

<sup>140</sup> D. Freeman, *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge 1983.

<sup>141</sup> J. MacClancy, Popularizing anthropology, w: *Popularizing Anthropology*, eds. J. MacClancy, Ch. McDonough, London 1996, s. 43.

<sup>142</sup> Za: N. Lutkehaus, Margaret Mead and the „Rustling-of-the-Wind-in-the-Palm-Trees School” of Ethnographic Writing, w: *Women Writing Culture...*, s. 188.

<sup>143</sup> Za: tamże, s. 203.

wano najczęściej za artystyczny, kobiecy wyraz jej prozy, odmienny rzekomo i daleki od stylu naukowego, męskiego, bliskiego realizmowi etnograficznemu<sup>144</sup>. Według Lutkehaus *Dojrzewanie na Samoa* prefigurowało nowy styl pisania, odmienny od jednowymiarowego, bezosobowego, pozbawionego emocji i zaangażowania. Wypracowując własny styl pisania, Mead „wystąpiła przeciw dominującemu, modernistycznemu stylowi etnografii”<sup>145</sup>. Behar sformułowała w związku z tym wniosek o charakterze uogólniającym: „praca kobiet w antropologii jest po cichu przekreślana przez utrzymującą się hierarchię wewnątrz dyscypliny, która potwierdza kanon (męski) tego, co uważa się za uznaną wiedzę”<sup>146</sup>.

Inny nurt krytyki wytykał Mead zaangażowanie w publikowanie tekstów popularnych, poradnikowych, w czasopismach o charakterze masowym. Dla autorek omawianego tomu tego rodzaju oceny są krzywdzące, wynikają bowiem z androcentrycznego skrzywienia antropologii. Przyjęcie innych kryteriów oceny nieuchronnie powoduje, że pisarstwo Mead – które miało trafiać nie tylko do kręgu profesjonalistów, lecz także do szerokich rzesz amatorów i rzeczywiście trafiało do milionów czytelników – nabiera nowych walorów. Zaangażowanie Mead w antropologię było zaangażowaniem się w poszerzenie wiedzy, stąd jej publiczne wykłady, prelekcje, spotkania, rubryki w „kobiecych” pismach. Stąd również jej obecność w 1950 roku w telewizyjnym talk-show, którą wykorzystała do rozważań na temat miejsca antropologii we współczesnym społeczeństwie. Miała w tej kwestii wyrobioną opinię: „Antropologia nie tylko dostarcza unikalnego spojrzenia na ‘inność’ świata, ale jest także wiedzą pozwalającą wnikać w nasze własne problemy”<sup>147</sup>. Mead przyjęła rolę intelektualisty, który nie tylko wypowiada się o życiu egzotycznych krajowców (co jest zwykle dość bezpiecznie), ale zabiera również głos w sprawach swego własnego kraju i społeczeństwa (co jest zwykle ryzykowne).

*Women Writing Culture* miała na celu refigurację kanonu wiedzy antropologicznej poprzez wprowadzenie do niego kobiet-badaczek, ich stylu pracy oraz ich stylu pisania. Kontrapunktując *Writing Culture*, praca ta wzywała do rewizji kobiecej tradycji pisarskiej w antropologii, do wprowadzenia starych tekstów w nowy krytyczny zakres. Behar zdecydowanie wystąpiła przeciw projektowi antropologicznego pisarstwa, o którym pisali jej poprzednicy, oskarżając go o reprodukowanie homoerotycznych terminów, na czym, jej zdaniem, polegała gra męskich akademików. „Nie jest zaskoczeniem, że *Writing Culture* jednocześnie smuci, jak i doprowadza do furii wiele kobiet antropologów. Nie ma tam

---

<sup>144</sup> Tamże, s. 188.

<sup>145</sup> Tamże, s. 192.

<sup>146</sup> R. Behar, dz. cyt., s. 9.

<sup>147</sup> Za: W. Mitchell, *Communicating culture: Margaret Mead and the practice of popular anthropology*, w: *Popularizing Anthropology...*, s. 124.

dwóch stron poświęconych historii antropologicznego pisarstwa, które nie raniłyby feministycznych czytelników<sup>148</sup>. Behar nie miała wątpliwości, że „*Writing Culture* była ponurą rewolucją [dokonaną] przez naszych męskich kolegów, którzy kontynuowali trwanie w genderowej hierarchii, reprodukującej zwykłe struktury autorytetu w ramach antropologii, akademii i społeczeństwa w ogóle”<sup>149</sup>. Inną, wstydliwą sprawą był fakt, że Rabinow, rzekomo odsłaniający subiektywny wymiar swojej pracy terenowej, nie poinformował czytelników, że w jej trakcie towarzyszył mu jego partner, wykonujący zdjęcia. Ponadto w zbiorze zawarto tylko jeden tekst antropolożki, będącej partnerką publikującego w nim mężczyzny.

Bez wątpienia, projektowanie nowej postawy antropologicznej, fundowanej na refleksyjności, pominęło niezwykle istotny nurt studiów kobiecych w tej dyscyplinie (a szerzej, analiz feministycznych), co spotkało się z zasłużoną krytyką. Okazało się bowiem, że rzekomo neutralne „pisanie kultury” w istocie dotyczyło pracy mężczyzn, uniwersalizując ją; „kobiece pisanie kultury” natomiast musiało określać się poprzez odwołanie do płci, wskazując na fakt istnienia silnych, choć subtelnych determinant warunkujących uprawiania antropologii. Determinant tych jest zatem więcej niż – jak chciał Clifford – tylko sześć.

---

<sup>148</sup> R. Behar, dz. cyt., s. 4–5.

<sup>149</sup> Tamże.

## Rozdział 6

### Literackie wizerunki antropologii

Jeremy MacClancy w 2005 roku zwrócił uwagę na „zaskakujący” fakt ignorowania przez antropologów ich popularnych wizerunków<sup>150</sup>. Dyscyplina ta należy, jego zdaniem, do najbardziej popularnych i najczęściej prezentowanych w różnego rodzaju fikcjach literackich. Autorzy tych przedstawień wprowadzają postać antropologa, aby poruszyć tematy związane z relatywizmem kulturowym, określonymi koncepcjami antropologicznymi albo pomóc w poszukiwaniu sprawcy jakiejś zbrodni. Dodajmy do tej opinii, że literackie wizerunki antropologii można potraktować jako istotny – chociaż nie kanoniczny – element tożsamości i świadomości dyscypliny. Skoro zatem w tej części zajmuję się postawą refleksyjną, uwzględnienie zewnętrznego oglądu antropologów i ich pracy jawi się jako uprawnione. Tym bardziej, że analizy tego typu materiałów należą do rzadkości. Przedstawione poniżej przykłady nie wyczerpują oczywiście tematyki, należy je potraktować jako przyczynek, oparty przede wszystkim na literaturze dostępnej w języku polskim.

Pierwszy trop wiedzie do prozy amerykańskiego pisarza Toma Robbinsa. Jest on wobec antropologów i ich profesji nader krytyczny. W powieści *Kalekie dzikusy z gorących krajów* opisuje spotkanie Swittersa – paradoksalnego anarchisty pracującego dla rządu USA – z etnografem R. Potney Smithem. Spotkanie odbywa się rano, w jednym z hoteli w Amazonii. Switters zagaja:

Jesteś drugim antropologiem, jakiego w życiu spotkałem. Pierwszy był Australijczykiem i miał za sobą sporo badań terenowych w dżungli Nowej Gwinei (...) żył tam przez dwa lata z jednym z tych prymitywnych plemion, a oni go nawet polubili. Kiedy odjeżdżał, ich szaman dał mu mały kapciuch ze świńskiej skóry z żółtawym proszkiem i powiedział, że kiedy facet rozsypie go na głowie i ramionach, przez jakiś czas będzie niewidzialny dla wszystkich z wyjątkiem siebie samego. Będzie mógł

---

<sup>150</sup> J. MacClancy, *The literary image of anthropologists*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 2005, vol. 11, no 3.

wejść do największego domu towarowego w Sydney, obiecywał szaman, i wziąć, co zechce. Ukraść, na co będzie miał ochotę, i nikt go nie zauważy. Po to był właśnie ten proszek. Antropolog opowiedział mi to wszystko, rozumiesz, a potem zachichotał i zajął się swoim drinkiem. Powiedziałem więc: 'I co?'. A on na to: 'Co co?'. A ja: 'i jak poszło?'. Spojrzał na mnie wyniośle i odparł: 'Oczywiście, nigdy nie próbowałem'. (...) Chciałem złapać go za nos i wykręcić mu twarz na tył głowy. Zarozumialec! Pozbawiony kręgosłupa przygłup!<sup>151</sup>.

Antropolog Smithe broni zachowania swojego australijskiego kolegi (jakkolwiek nie w duchu Favret-Saady), mówi coś o potrzebie głębszej analizy i dystansu. Jego interlokutor Switters nie poprzestaje za to na wątku nowogwinejskiego szamana i jego zlekceważonego daru, lecz formułuje krytykę generalną:

jesteś zawodowcem w dziedzinie nauki, która powinna być najbardziej światłą, intrygującą, płynną i pouczającą ze wszystkich dziedzin nauki – może z wyjątkiem fizyki molekularnej – i byłaby taka, gdyby antropolodzy mieli choć odrobinę wyobraźni albo minimum ciekawości, albo *cojones*, jaja, żeby spojrzeć szerzej, żeby skoncentrować się i dostrzec całość. Oni jednak zamienili antropologię w bojaźliwe, nudne, wyspecjalizowane ćwiczenie w wydobywaniu gnid, przesiewaniu gówień i zagłądaniu w sęki. W antropologii jest mnóstwo do zrobienia (...) gdyby tylko antropolodzy zechcieli zejść ze swoich stołków obozowych – czy barowych – i na tyle poszerzyć swoje horyzonty, żeby coś zrobić<sup>152</sup>.

Podobnie żarliwą krytykę antropologii w jej wariancie jałowym, zajęтым przekształcaniem żywych ludzi w okazy znajdziemy także w innych książkach. Na przykład w powieści *Urania* francuskiego noblisty Jean-Marie Gustave'a Le Clézio. Główny bohater tej powieści odnosi się do Lili, prostytutki, ale również informatorki i przedmiotu badań:

Chciałbym ją przeprosić (...) że zrobiono z jej ciała towar do sprzedania. Że zrobiono z niego przedmiot studiów. Przeprosić za współudział w bezwstydnym spojrzeniu studentów i naukowców, antropologów, rzekłbyś antropofagów. Przeprosić za ich ręce wyjmujące z kieszeni mały notes i ołówek, włączające niepostrzeżenie magnetofon schowany w torbie przewieszanej przez ramię. Za śmiechy rozlegające się w dyżurnym pokoju, gdy słuchali nagrania jej jasnego głosu, głosu dziewczyny z góralskiej wioski, mówiącej śpiewnie i nieco przez nos, odpowiadającej na podchwytliwe pytania prostymi, niewinnymi słowami<sup>153</sup>.

Krytykę wyrastającą ze zbliżonych przesłanek zawiera też powieść kryminaln angielskiego pisarza Petera Dickinsona *Tajemnica plemienia Ku*. Pojawia

---

<sup>151</sup> T. Robbins, *Kalekie dzikusy z gorących krajów*, przeł. M. Hesko-Kołodzińska, Poznań 2003, s. 104.

<sup>152</sup> Tamże, s. 101–102.

<sup>153</sup> J.M.G. Le Clézio, *Urania*, przeł. Z. Kozimor, Warszawa 2008, s. 86.

się w niej rudowłosa Ewa Mackenzie, kobieta czterdziestoletnia, mająca na koncie doktorat z antropologii uzyskany w Londynie około 1954 roku. Jest ona ekspertem w zakresie życia i obyczajów tytułowych Ku, nowogwinejskiego plemienia, którego członkowie zrzędzeniem losu znaleźli się nad Tamizą, wspólnie zamieszkując osobny domek. I właśnie w tym domku, zajmowanym przez Ku, popełniono morderstwo. „Zamordowany – Ku; podejrzani – Ku; świadkowie – Ku”<sup>154</sup>, stwierdził prowadzący śledztwo inspektor Scotland Yardu. Pomoc pani doktor okazała się w tej sytuacji nieodzowna. Kłopot polegał na tym, jak wyznała policji sąsiadka Ku, że antropolożka „traktuje ich jak własną kolekcję znaczków pocztowych, jedyną w swoim rodzaju, wartą miliony na aukcjach, nietykalną, która nie powinna wpaść w niepowołane ręce”<sup>155</sup>. Podobnego zdania jest mąż sąsiadki: „Ewa jest jak dziecko, które obserwuje mrowisko przez szklaną ściankę. Wie, że jak zacznie się wtrącać i rządzić, niczego się nie dowie, więc po prostu obserwuje. To jej zabawka i nie pozwoli innym dzieciakom jej dotykać”<sup>156</sup>. Antropolożka Mackenzie była tak bardzo „przywiązana” do „swojego” plemienia, że stworzyła dlań specjalną kartotekę, każdemu członkowi poświęcając osobną fiszkę.

Zgoła inne tony brzmią w prozie innego francuskiego pisarza Georges’a Pereca. W jego po mistrzowsku skomponowanej książce *Życie. Instrukcja obsługi*, wśród mrowia innych postaci pojawia się także antropolog. Dowiadujemy się, że krótko mieszkał w paryskiej kamienicy przy ulicy Simon-Crubellier pod numerem 11, zajmując mieszkanie na drugim piętrze. Nazywał się Marcel Appenzell i był „antropologiem ze szkoły Malinowskiego”. Miał jedno dążenie – zapragnął prześcignąć swojego mistrza, doprowadzić jego nauki do ostatecznych granic „i wtopić się bez reszty w życie plemienia, które zamierzał opisać”<sup>157</sup>. W 1932 roku postanowił zrealizować to zamierzenie i wyjechał w tym celu samotnie na Sumatrę. Tam, wbrew przyrodzie i zdrowemu rozsądkowi wszystkich wokół, dotarł do tajemniczego ludu Kubu. Upływał czas, kolejne ekspedycje poszukiwawcze nie potrafiły go odnaleźć. Appenzell odnalazł się dopiero sam, po pięciu latach i jedenastu miesiącach. Wychudzony i osłabiony wrócił do Europy, gdzie dzięki wstawiennictwu Malinowskiego i Maussa dostał pracę w Instytucie Etnologii w Paryżu. Na kilka dni przed pierwszym wykładem, na który zapraszały także codzienne gazety, ponownie zniknął. Jak się okazało, znowu wyjechał na Sumatrę. Tym razem jednak jakikolwiek ślad po nim zaginął; poszukiwania przerwał wybuch wojny. Jedynym świadectwem jego losu pozostał list, który Appenzell wysłał do swojej matki z Rangunu. Pisał w nim między innymi:

---

<sup>154</sup> P. Dickinson, *Tajemnica plemienia Ku*, Warszawa 1975, s. 8.

<sup>155</sup> Tamże, s. 39.

<sup>156</sup> Tamże, s. 46.

<sup>157</sup> G. Percec, *Życie. Instrukcja obsługi. Powieści*, przeł. W. Brzozowski, Warszawa 2001, s. 140.

Przy całej goryczy zawodu, którego spodziewać się musi każdy, kto duszą i ciałem poświęcił się profesji etnografa, zapragnąwszy zgłębić rzeczywisty obraz natury Człowieka (czyli, innymi słowy, poznać minimum społecznienia, które – nie bacząc na wszelkie różnice rozmaitych kultur – określa ludzkie bytowanie) – przy całej świadomości, iż da się wydobyć z mroków jedynie względne prawdy (...) – najgorsze z przeciwieństw, z jakimi przyszło mi się zmierzyć, było całkiem odmiennego rodzaju: marzyłem, aby dotrzeć do samego jądra pierwotności (...). Gdy wreszcie – u kresu emocjonującej wędrówki – udało mi się ich odnaleźć, pragnąłem jedynie stać się jednym z nich, dzielić z nimi życie, troski i obrzędy! Niestety, oni mnie nie chcieli<sup>158</sup>.

Zamiast gorzkiej ironii, obecnej u Robbinsa, Le Clézio i Dickinsona, stykamy się tutaj z wątkiem egzystencjalnym, odzierającym antropologię z nimbu romantycznej przygody, triumfalnie wieńczonej staniem się jednym z nich: Indianinem, Ku, Papuasem – po prostu paradygmatycznym innym. Perce wprowadził do swojej powieści wątki bardzo istotne dla postawy refleksyjnej, każące pytać o granice „ja” w zetknięciu z „innym”, zwłaszcza w obliczu modernistycznego, wywodzonego z monografii Malinowskiego, dążenia do poznania „tubylczego punktu widzenia”, a potem stania się tubylcem. I ile więc Robbins wyśmiewał sztywną postawę naukową, nie potrafiącą wyjść poza sztywny gorset przekonań na temat rzeczywistości, o tyle Perce zajął się rewersem tego problemu. Antropolog Robbinsa programowo nie wierzy w prawdy pozanaukowe, antropolog Perce natomiast ze wszystkich sił chce w nie wierzyć, ale nie zostaje do nich dopuszczony, jest obcy.

Literacki wizerunek antropologii w swoim krytycznym wymiarze, o jakim dotąd mówiłem, ma również rys odwołujący się bezpośrednio do wątków kolonialnych i postkolonialnych. Najdobitniej przemówił na ten temat malijski pisarz Yambo Ouologuem. Urodzony w 1940 roku w kraju Dogonów w rodzinie z klasy rządzącej, Ouologuem zasłynął dzięki opublikowanej w 1968 roku powieści *Bound to Violence*<sup>159</sup>. Wielu ówczesnych komentatorów traktowało ją jako „pierwszą prawdziwą afrykańską powieść”; przypomnę zatem, że podobne opinie formowano także pod adresem powieści *Wszystko rozpada się* z 1958 roku, napisanej przez o dziesięć lat starszego Chinę Achebe, „wynalazcę literatury afrykańskiej”, z nigeryjskiego ludu Igbo<sup>160</sup>.

*Bound to Violence* opowiada o historii i kulturze fikcyjnego średniowiecznego imperium o nazwie Nakem. Ouologuem przedstawia jej historię od wieków średnich po okres francuskiej kolonii i wybicie się na niepodległość. Trzecia część tej powieści – najbardziej dla mnie interesująca – rozgrywa się w pierw-

---

<sup>158</sup> Tamże, s. 146.

<sup>159</sup> Y. Ouologuem, *Bound to Violence*, transl. by R. Manhein, A. Helen, K.W. Book, New York 1971.

<sup>160</sup> Ch. Achebe, *Wszystko rozpada się*, przeł. J. Kozak, Warszawa 2009.

szych dekadach XX wieku. Pojawia się tam postać antropologa Fritza Shrobeniusa. Przybył on do Mali wraz z rodziną w 1910 roku, żeby zbadać „ciemną noc cywilizacji Nakem i afrykańskiej historii”. Innym jego celem był zakup masek, przedmiotów rytualnych i innych artefaktów kulturowych. Jak zauważył Ouologuem, w zetknięciu ze Shrobeniusem miejscowi wykazywali największą pasję wobec przywiezionych przez niego dóbr, wyprodukowanych w europejskich fabrykach. Badania prowadzone przez antropologa, a także jego naiwnie entuzjastyczny stosunek względem lokalnych tradycji, spuentowane zostały kąśliwie:

Saif wymyślał historie i je objaśniał, a Madoubo powtarzał po francusku, dodając pewne subtelności dla lepszego ich zrozumienia przez Shrobeniusa, opanowanego przez manię odnowienia afrykańskiego uniwersum – czy jak to nazywał, kulturowej autonomii – która została utracona; ubrany w elegancki, jasny strój kolonialny, roześmiany, uparł się, że odkryje metafizyczne znaczenie we wszystkim, nawet w kształcie baobabu, pod którym spotykali się na rozmowy. Gestykulując przy każdym słowie, wyrażał swoją miłość do Afryki (...). Afrykańskie życie, mówił, jest czystą sztuką, pełną symboliki religijnej i wspaniałą cywilizacją – ale niestety, biali ludzie ją zmienili<sup>161</sup>.

Zmiany przyniesione przez białych ludzi zostały na kartach *Bound to Violence* przedstawione w sposób przewrotny i wcale nie jednoznaczny. Lokalni ludzie władzy i wiedzy, których Shrobenius – w zgodzie z arkanami swojej dyscypliny – potraktował jako kluczowych informatorów, nie byli zainteresowani własną historią, opowiadając mu zmyślane historie. Wyczuwszy nagłą koniunkturę, wyprzedawali przy okazji wszystko, co dało się oznaczyć stemplem „dziełnictwa”. Proces zmian nie zakończył się zresztą wraz z wyjazdem Shrobeniusa i zakończeniem jego antropologicznej misji. Stał się on bowiem katalizatorem „ideologii sprzedawcy i wytwórcy”, która następnie przyczyniła się do popularyzacji w Europie tak zwanej „czarnej sztuki”. Co więcej, swoiście pojmowana „Shrobeniusologia” potraktowana została jako baza dla wymyślania przez elity swoich „tradycji”. Transakcja była zatem obustronna: Shrobenius „zdobył” wiedzę w terenie, a dzięki niej profesurę na Sorbonie, sprytni Afrykanie natomiast zaczęli masowo wytwarzać kopie przedmiotów „rytualnych”, sprzedając je zainteresowanym z ogromnym zyskiem i tworząc legendę „wielkiego średnio-wiecznego imperium, zamieszkanego przez społeczeństwo bazujące na wiedzy, pięknie, braku przemocy, humanizmie, jawiące się jako prawdziwa kolebka cywilizacji egipskiej”. Dopatrywanie się w postaci Shrobeniusa rysów autentycznych badaczy afrykańskich kultur, takich jak Leo Frobenius czy Griaule (ale już raczej nie Leiris) jest w kontekście powieści Ouologuema w pełni uzasadnione.

---

<sup>161</sup> Y. Ouologuem, dz. cyt., s. 87.

Zdaniem krytyków, *Bound to Violence* można ponadto „czytać jako część wielkiej postkolonialnej krytyki antropologii”<sup>162</sup>.

Okazuje się zatem, że literackie wizerunki antropologii nie wyczerpują się w pomysłowych i czasem trafnych jej ironicznych obrazach. Mogą one też przybierać formę opisów zniuansowanych, wielowymiarowych i osadzonych w nurcie krytyki kulturowej. Powieść *Ouologuema* jest tego dojrzałym przykładem. Wszystkie przytoczone wyżej przykłady – mimo różnych rejestrów literackich, tradycji pisania i wagi antropologicznych odniesień dla całości świata przedstawionego – łączy to, że ukazują antropologię w świetle krytycznym. Warto na pewno, dla przeciwwagi, przedstawić przykłady, w których dyscyplina ta zyskuje także bardziej pochlebne opinie.

Na taki właśnie wątek uprawiania antropologii zwrócił uwagę filozof Leszek Kołakowski, mający w swoim dorobku także teksty o charakterze prozatorskim. W krótkiej satyrze „Legenda o cesarzu Kennedym. Nowa dyskusja antropologiczna”, opublikowanej w 1986 roku, odmalował on obraz odległej przyszłości. Odbywa się właśnie 6684 zjazd Akademii Nauk, podczas którego miała miejsce „burzliwa kontrowersja”. Jej powodem był referat wygłoszony przez niejakiego doktora Ramę. Kim jest Rama? Kołakowski wyraźnie wskazuje na jego dyscyplinarne usytuowanie: Rama „zalicza się do szkoły słynnego uczonego Lévi-Straussa, który był wytwórcą szczególnego rodzaju spodni noszonych zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety i który na tej podstawie twierdził, że wszystko da się traktować jako strukturę zbudowaną z parzystych opozycji”<sup>163</sup>.

Tenże Rama w swoim referacie przedstawił i zinterpretował „mało znaną legendę o cesarzu imieniem Kennedy”<sup>164</sup>. Antropologowi Kołakowskiemu przyszło bazować na raptem ośmiu ocalałych książkach z ery tego cesarza (były to między innymi *Annuario telefonio di Ferrara*, *All my Lovers* oraz *Neue Tendenzen in amerikanischen Sozialwissenschaften*). Nie przeszkodziło to jednak Ramie odmalować wizji strzelistej i imponującej rozmachem. Ustalił na przykład, że Kennedy panował w dwóch państwach, zwanych „Ameryka” i „USA”, że walczył z władcami trzech innych państw, zwanych odpowiednio „Rosja”, „Związek Radziecki” oraz „Kuba”. Udało mu się ponadto stwierdzić, że jeszcze inne wrogie państwo, „Berlin”, wybudowało mur mający zapobiec inwazji armii Kennedy’ego, ale Cesarz obrzucił wrogów wyzwiskami ze szczytu tegoż muru. Od-

---

<sup>162</sup> G. Desai, *Subject to Colonialism. African Self-Fashioning and the Colonial Library*, Durham 2001, s. 63.

<sup>163</sup> L. Kołakowski, *Legenda o cesarzu Kennedym. Nowa dyskusja antropologiczna*, przeł. A. Barańczak, w: L. Kołakowski, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 336.

<sup>164</sup> Tamże, s. 333.

ważne, ale jednocześnie kontrowersyjne tezy Ramy nie spotkały się jednak z akceptacją wszystkich uczestników zjazdu. Ostatecznie, po pięciu turach głosowania, rację przyznano komu innemu – doktorowi Gamie, zwolennikowi teorii „Zygmunta Frauda”.

Satyra Kołakowskiego uwypukla kolejny popularny element literackiego wizerunku antropologii; wiąże się on z kojarzeniem tej dyscypliny z wiedzą o specyficznym charakterze. Wiedza ta jest elitarna, dotyczy egzotycznych ludów albo dziwacznych zachowań, oferuje jednak rodzaj wtajemniczenia, które nie jest dostępne dla każdego. Można odnaleźć ten trop u Stanisława Ignacego Witkiewicza w jego debiutanckiej powieści *622 upadki Bunga*. Witkacy napisał ją w latach 1910–1911, ale interesujące mnie zakończenie powstało później, prawdopodobnie około 1919 roku. Artysta prawdopodobnie znał już wtedy pierwszą dwutomową wersję słynnego dzieła Frazera *Złota Gałąź*<sup>165</sup>. Pisał:

Książę za jakieś niesłychane zbrodnie, których dopuszczał się po zaułkach Whitechapelu z paroma lordami, skazany na deportację na Nową Gwineę, napisał tamże będąc dzieło [tutaj przypis: *The Golden Bough of Pleasure*, Edgar Duke of Nevermore; Cambridge University Press] tak genialne o perwersjach tych pozornie dzikich ludzi, których z pogardą Papuasami nazywają, że wrócił po paru latach do Anglii jako Member of British Association for Advancement of Science i Fellow of the Royal Society<sup>166</sup>.

Podobny wątek łączenia antropologii ze specyficznym, elitarnym typem wiedzy obecny jest także w prozie Raymonda Chandlera, jednego z klasyków amerykańskiego kryminału. Chodzi o powieść *Długie pożegnanie*, w której Chandler przedstawił galerię postaci alkoholików. Ważnej dla mnie scenie także towarzyszy alkohol: detektyw odwiedza luksusową dzielnicę Los Angeles, Idle Valley i znajdującą się tam willę Rogera Wade’a. Ten jest poczytnym pisarzem, nienawidzącym jednak swojej twórczości, a także zblazowanym bogaczem, nadużywającym alkoholu. Na początku spotkania oznajmia detektywowi:

(...) zbrodniecy zawsze istnieli (...) Naturalnie, od tysiącleci. Specjalnie w czasie wielkich okresów sztuki. Ateny, Rzym, renesans, epoka elżbietańska, romantyzm we Francji – było ich wtedy wszędzie pełno. Czy czytał pan ‘Złotą Gałąź’? Nie, to pewnie za długie dla pana? Ale jest skrócona wersja. Powinien ją pan przeczytać. Autor udowadnia, że nasze obyczaje seksualne są czystą konwencją – tak jak noszenie czarnego krawata do smokingu<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> L. Sokół, *Edgar, Duke of Nevermore i Bunga. Bronisław Malinowski jako postać w twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 1–2, s. 33.

<sup>166</sup> S.I. Witkiewicz, *622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1985, s. 466–467.

<sup>167</sup> R. Chandler, *Długie pożegnanie*, przeł. K. Klinger, Warszawa 1979, s. 275.

Frazerowska *Złota Gałąź* – jedna z najbardziej popularnych prac antropologicznych, jakie kiedykolwiek powstały – ma charakter emblematu. Funkcjonuje, nie tylko u Witkiewicza i Chandlera jako metonimia dyscypliny, a jej tytuł jest chyba najczęściej przywoływany w jej popularnych wizerunkach. Warto zatem odnotować, że wskazał ją jako jedno z głównych źródeł inspiracji angielski poeta i noblista Thomas Stearns Eliot. Wyraźnie napisał o tym w sporządzonych przez siebie *Przypisach do „Ziemi jałowej”*<sup>168</sup>, jednego z najważniejszych utworów poetyckich XX wieku. Z *Przypisów* tych dowiadujemy się, że tytuł, plan i znaczną część symboliki poematu Eliot zawdzięcza książce angielskiej folklorystki (przez niego traktowanej zresztą jako antropolożka) Jessie L. Weston *Legenda o Graalu. Od starożytnego obrzędu do romansu średniowiecznego*<sup>169</sup>. „Zawdzięcza wiele również innemu dziełu z zakresu antropologii, które wywarło głęboki wpływ na moje pokolenie: mam na myśli *Złotą Gałąź*”<sup>170</sup>, stwierdził Eliot.

Zagadnienie związane z tym, nad czym w przyszłości będą sobie łamać głowy antropologowie, zajmowało nie tylko Kołakowskiego<sup>171</sup>. Wątkiem tym zajęli się także rosyjscy klasycy światowej fantastyki, bracia Arkadij i Borys Strugaccy. W ich powieści *Żuk w mrowisku* pojawia się oto Jadwiga Michajłowna Lekanowa, kobieta wielu talentów. Pierwotnie lekarz pediatra, następnie „przekwalifikowała się na Etnologa i, mało tego, zajmowała się kolejno: krenologią, patoksenologią, psychologią porównawczą (...). W ciągu ostatnich dwudziestu pięciu lat pracowała w sześciu różnych organizacjach i instytutach naukowych, a teraz działała w siódmym – w objazdowym Instytucie Etnologii Ziemi w dorzeczu Amazonki”<sup>172</sup>. Rosyjscy twórcy odmalowali w cytowanej powieści wizję wszechświata zapełnionego planetami zamieszkanymi przez różne formy życia

---

<sup>168</sup> T.S. Eliot, *Przypisy do „Ziemi jałowej”*, przeł. K. Boczkowski, „Literatura na Świecie” 1988, nr 5.

<sup>169</sup> J.L. Weston, *Legenda o Graalu. Od starożytnego obrzędu do romansu średniowiecznego*, przeł. A.H. Bogucka, Warszawa 1974.

<sup>170</sup> T.S. Eliot, dz. cyt., s. 319.

<sup>171</sup> Na prospektywne zainteresowania antropologii zwrócił uwagę także Jaroslav Hašek. W najważniejszej powieści czeskiego modernizmu, *Losach dobrego żołnierza Szwejka czasu wojny światowej*, jest epizod dotyczący przenosin 91 pułku. Jednostka przenosiła się właśnie z Czeskich Budziejowic do Királyhídy. Jednoroczny ochotnik tłumaczył Szwejkowi (obaj pod eskortą byli prowadzeni na dworzec kolejowy) skutki tej przeprowadzki: „Istnieje taka teoria, że gwałcenie dziewcząt innej narodowości to najlepszy środek przeciw degeneracji. Robili tak Szwedzi i Hiszpanie podczas wojny trzydziestoletniej, Francuzi za Napoleona, a teraz z okolicach Budziejowic zabiorą się do tego z kolei Węgrzy i nie będzie to miało nic wspólnego z brutalnym gwałceniem. Czas wszystko załagodzi. Zwyczajna wymiana. Czeski żołnierz prześpi się z dziewczyną węgierską, biedna czeska dziewczeczka przyjmie węgierskiego honweda, a po stuleciach antropologowie będą się głowić nad zagadnieniem wystających kości policzkowych u ludzi nad brzegami Małży” (J. Hašek, *Losy dobrego żołnierza Szwejka czasu wojny światowej*, przeł. A. Kroh, Kraków 2009, s. 326).

<sup>172</sup> A. Strugacki, B. Strugacki, *Żuk w mrowisku*, przeł. I. Lewandowska, Warszawa 1983, s. 21.

i cywilizacji. Kosmiczna rzeczywistość, z jej mnóstwem cywilizacji, ludów, sposobów życia, języków, wymagała powołania specjalnej instytucji. Był nim wspomniany Instytut Etnologii Ziemi. Kosmiczna wielokulturowość wymagała ponadto wykształcenia specjalistów w tej nader potrzebnej dziedzinie, jaką stała się krenologia, nauka o obcości i o innych. Ksenolodzy pracowali, a jakże, w terenie, a ich sztandarową placówką było Muzeum Kultur Pozaziemskich z bardzo bogatym „działem kultury materialnej” (co sugeruje, że Strugaccy mieli dobrą znajomość struktury etnografii bloku wschodniego). O Lekanowej dowiadujemy się jeszcze, że miała głęboki i aksamitny głos, nasuwający skojarzenia o umiejętności uwiedzenia każdego wybranego mężczyzny. Wyróżniała ją i to, że intuicyjnie rozpoznawała sytuację, gdy ktoś próbował ją oszukać.

Poza drugoplanową postacią kobiety-Etnologa w powieści Strugackich jest jeszcze inny, interesujący wątek. Wspomina się mianowicie o „zbieraczach ksenofolkloru”. Specjaliści ci z największą ochotą odwiedzali kynoidalną rasę Głowanów, uznawaną przez ksenofolklorystów za nosicieli bogatego i jedyne go w swoim rodzaju archaicznego folkloru. Jak jednak tłumaczył rzeczywisty znawca tej rasy: „Epidemia! Wszyscy zbierają ksenofolklor (...). Ale Głowany nie mają folkloru! To kaczka dziennikarska! Humorysta Long Müller wydał książkę, podobnie jak kiedyś Osjan, i wszyscy powariowali...”<sup>173</sup>. I w tym wypadku Strugaccy wykazali się znajomością dziejów europejskich zainteresowań kultura ludową.

Literackie wizerunki antropologii przekonują zatem, że perspektywa antropologiczna – mimo pułapek odmalowanych przez Robbinsa, Le Clézio, Dickinsona, Pereca, Ouologuemę i pewnym sensie Kołakowskiego – ma swoje walory. Jest bowiem najbardziej adekwatną dyscypliną dla próby poznania i zrozumienia odmienności, nawet w kontekście kosmicznym, jak u Strugackich. Nie trzeba jednak szukać tego rodzaju potwierdzeń w czeluściach wszechświata. Polski noblista Czesław Miłosz przez ten pryzmat tej dyscypliny chciał bowiem opisywać swoje doświadczenia amerykańskie: „Po Detroit, Chicago i Los Angeles chodziłem jak antropolog, któremu dane był zwiedzać cywilizację Inków czy Azteków. Oni brali swoje społeczeństwo za coś, co wynikało z samego porządku natury, tak nim nasyceni, że skłonni tylko litować się nad resztą ludzkości jako odstępstwem od normy”<sup>174</sup>. „Chodzenie jak antropolog” oznaczało dla poety choćby fascynację witrynami sklepowymi: „Gołe manekiny z cieniem w trójkącie nóg, z cieniem wystających piersi i z odśrubowanymi rękami, za lustrzaną szybą magazynów”<sup>175</sup>. A gdzie indziej: „Wielkie magazyny prezentowały swoje kolekcje na manekinach, które odgrywały pełne dramatyizmu sceny:

---

<sup>173</sup> A. Strugacki, B. Strugacki, dz. cyt., s. 109.

<sup>174</sup> Cz. Miłosz, *Rodzina Europa*, Warszawa 1990, s. 279.

<sup>175</sup> Tenże, Notatnik amerykański, w: tegoż, *Kontynenty*, Kraków 1999, s. 51.

morderstwa, gwałty, porwania; ich wykonanie, doskonałe dekoracje, kolory, oświetlenie mogłyby wzbudzić zazdrość najlepszych teatrów”<sup>176</sup>. Należy dopowiedzieć, że ostatni cytat nie wyszedł spod ręki autora *Zniewolonego umysłu*, ale Lévi-Straussa, który trafił do Nowego Jorku w 1941 roku, a więc zaledwie cztery lata przed poetą. Obaj wielcy autorzy, jakże przecież odmienni, postrzegali nowojorski mikrokosmos w zbliżony sposób, doskonale wychwytyjąc kulturową różnorodność miasta oraz rekonstruując jej logikę przez pryzmat antropologii.

Przytoczone wyżej przykłady literackich wizerunków antropologii i antropologów nie wyczerpują, jak zaznaczyłem, tej tematyki. Wskazują jednak na pewne prawidłowości i kluczowe wątki. Moje intuicje znajdują potwierdzenie w ustaleniach Rosemary Firth, która w 1984 roku podjęła się bardzo podobnego zadania<sup>177</sup>. Bazując na *The Cumulative Fiction Index*, zbadała częstotliwość i zawartość literackich wyobrażeń dyscypliny. Jej próba dotyczyła powieści opublikowanych w latach 1960–1980, zróżnicowanych zarówno gatunkowo, jak i pod względem jakości prozy. W uzyskanym przez nią zestawieniu znalazło się dwadzieścia jeden pozycji, najczęściej w Polsce nieznanych (z wyjątkiem powieści *Słowo „las” znaczy „świat”* Ursuli K. Le Guin); co ciekawe, uwzględniła ona także Petera Dickinsona, ale nie jako autora omawianej wyżej *Tajemnicy plemienia Ku*, ale książki *Poison Oracle*.

Jak podaje Firth, geograficzne usytuowanie antropologów w pisarskich przedstawieniach najczęściej wiąże się z Afryką, w dalszej kolejności z wiejskimi obszarami Anglii i Irlandii, następnie z Nową Gwineą, Polinezją i „morzami południowymi”, incydentalnie także z Ameryką, Brazylią i Japonią. Potwierdzałoby to tezę, że antropologowie są przedstawiani przede wszystkim jako „ksenolodzy”, specjaliści od mało znanych, egzotycznych i zadziwiających swoimi obyczajami ludów. Teza ta wzmacnia się, gdy Firth zestawia tematy, z którymi kojarzone są literackie wizerunki antropologów. Kolejność jest wymowna: kazirodstwo, kliterodektomia, kastracja, poligamia, dzieciobójstwo, ludożerstwo, mordy rytualne i przemoc, a także czarownictwo, magia, mit, tabu. Znacznie rzadziej umieszcza się antropologię w kontekście opisu niszczących skutków wywoływanych przez nowoczesną technologię oraz generalnej krytyki cywilizacji zachodu, z takimi jej defektami, jak korupcja i nieograniczona eksploatacja.

Firth trafnie zauważyła: „Mamy obecnie do czynienia z pewną ironią: oto my, zawodowi obserwatorzy innych, musimy teraz zaakceptować samych sie-

---

<sup>176</sup> C. Lévi-Strauss, Nowy Jork post- i prefiguratywny, przeł. W. Grajewski, w: C. Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993, s. 428.

<sup>177</sup> R. Firth, *Anthropology in Fiction. An Image of Fieldwork*, „Royal Anthropological Institute News” 1984, no 64.

bie jako przedmiot obserwacji innych profesjonalistów i pisarzy”<sup>178</sup>. Taka optyka – zwierciadło podsunięte antropologii i jej przedstawicielom przez praktyków dyskursu literackiego – przesądza, moim zdaniem o tym, że warto jej poświęcać uwagę. Odnajdziemy bowiem w popularnych powieściach wątki, które należą do kluczowych problemów dyskutowanych w odniesieniu do teraźniejszości, jak i przeszłości dyscypliny. Wizje Strugackich, Le Clézio, Kołakowskiego, Pereca czy Ouologuem nie mają oczywiście tej wagi teoretyczno-metodologicznej, co stwierdzenia Clifforda, Scholtego, Tedlocka, Ruby’ego czy Myerhoff, często jednak wyposażone są w niedostępny tym drugim oręż perswazyjności. Jeśli więc na poważnie traktować refleksyjne stwierdzenie, że antropologia jest elementem kultury po wielekroć przez nią zdeterminowanym, to za przewrotną część antropologii uznać także jej wizerunki literackie. Nawet te bardzo krytyczne, prześmiewcze i bolesne.

---

<sup>178</sup> Tamże, s. 7.

## Rozdział 7

### Dziedzictwo *Writing Culture*

O mawiany wyżej tom *Writing Culture* stał się symbolem „zwrotu refleksyjnego” w antropologii. Jego znaczenie wykroczyło zresztą poza granice dyscypliny – odwoływano się do jego zawartości (w tym przede wszystkim do tekstu wstępnego Clifforda) także w obszarze krytyki sztuki, dziennikarstwa, studiów performatywnych, w kręgach artystycznych i związanych z pisarstwem. Redaktorzy tomu wielokrotnie pytani byli w wywiadach o jego genezę i znaczenie, a w rocznice dwudziesto- oraz dwudziestopięciolecia jego ukazania się na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych i w Europie zorganizowano stosowne konferencje i seminaria. Stale ukazują się również książki nawiązujące bezpośrednio do tomu Clifforda i Marcusa<sup>179</sup>. Podsumowując tutaj analizy dotyczące refleksyjności w antropologii, uznałem zatem za wskazane, aby ponownie powrócić do tej publikacji, tym razem jednak już z perspektywy minionego od jej pierwszego wydania czasu.

Dwadzieścia pięć lat po ukazaniu się *Writing Culture* Clifford został poproszony o retrospektywną refleksję nad znaczeniem, miejscem i konsekwencjami jej opublikowania. Rozważając te kwestie, nie miał wątpliwości, że współredagowana przez niego pozycja przynależy do określonego okresu: „Umieszczam *Writing Culture* w ramach wielkiej, powojennej narracji dotyczącej politycznej i kulturowej zmiany (...) w momencie transformacji – trwającej od końca lat 60. do początku lat 90. Postrzegam tę powojenną historię jako interakcję dwóch odmiennych, lecz splecionych ze sobą procesów historycznych: dekolonizacji oraz globalizacji”<sup>180</sup>. Krytycznie zauważa przy tym, że tom należy niemal do „innego świata”, w jego indeksie nie ma haseł takich jak globalizacja, postkolonializm, neoliberalizm, Internet, wiki. Co więcej, łatwo sobie dzisiaj wyobrazić, że fotografia na okładce przedstawia antropologa sporządzającego w terenie

---

<sup>179</sup> Ostatnio patrz: *Writing Culture and the Life of Anthropology*, ed. O. Starn, Durham 2015.

<sup>180</sup> J. Clifford, *Feeling historical*, „Cultural Anthropology” 2012, vol. 27, no 3, s. 420 i 423.

bieżące notatki, a towarzyszą mu „informatory” zaabsorbowani swoimi telefonami komórkowymi.

Ćwierćwiecze, jakie upłynęło od opublikowania książki, stało się także okazją do poproszenia o wypowiedź na jej temat drugiego redaktora, Marcusa. Role tomu widział on w sposób bardzo konkretny: „*Writing Culture* było ambitną i bardzo potrzebną krytyką antropologii dokonaną środkami terapii literackiej zaaplikowanej jej najważniejszej formie gatunkowej”<sup>181</sup>. Przedmiotem tej krytyki, jego zdaniem, stały się przede wszystkim zagadnienia polityczności dyscypliny, roszczenia wiedzy antropologicznej oraz kwestie związane z tym, jak naprawdę wyglądają relacje w czasie badań terenowych. Pomysł, który miał raczej „skromną” formę, przekształcił się następnie i utrwalił w postaci nowych konwencji retorycznych i dotyczących „tworzenia” teorii, które ogólnie określa się jako „zwrot refleksyjny”.

Jeszcze inaczej znaczenie tego tomu przedstawił jeden z jego współautorów, Michael M.J. Fischer. Wskazał on bowiem na zaskakującą zbieżność dat: ukazanie się *Anthropology as Cultural Critique*, *Writing Culture*, inauguracja czasopisma „*Cultural Anthropology*” pod redakcją George’a Marcusa wraz z działalnością Center for Cultural Studies na Rice University (...) było czymś organicznym i rizomatycznym, częściami tej samej układanki”<sup>182</sup>. Zestawiając ze sobą wszystkie te przedsięwzięcia (na początku „Części Pierwszej” wspominałem o roku 1986 jako „annus mirabilis” dla antropologii), Fischer jasno dał do zrozumienia, że przyniosły one dla dyscypliny nowe otwarcie. Postrzegał je, podobnie jak Clifford, w otwarciu na konwersację z innymi dziedzinami humanistyki i polami interdyscyplinarnymi, takimi jak *media studies*, studia feministyczne, komparatystyka literacka, studia postkolonialne, *cultural studies* i *new historicism*.

Cała zacytowana trójka – przypuszczam, że nie tylko z powodów sentymentalnych – postrzega *Writing Culture* jako znaczący element odnowicielskiej transformacji zarówno samej dyscypliny, jak i humanistyki, a nawet kroplę w zmianie kulturowo-politycznej rzeczywistości poza akademickiej. To, co dodatkowo ważne dla mnie w kontekście wiązania refleksyjności z kontrkulturą, to opinie Clifforda, w pewnym stopniu potwierdzające moje wcześniejsze założenia. Przekonywał on bowiem, że „krytyczna energia” *Writing Culture*, wpisany w nią „reformatorski zapal” i wypowiedziane wprost przekonanie o doniosłości neokolonializmu dla trwania globalnych relacji władzy, mają genealogię sięgającą lat 60. Ma to być widoczne zwłaszcza „w stylu i nacisku położonym na

---

<sup>181</sup> G.E. Marcus, *The legacies of writing culture and the near future of the ethnographic form: a sketch*, „*Cultural Anthropology*” 2012, vol. 27, no 3, s. 428.

<sup>182</sup> M.M.J.Fischer, *A Polyphonic Nino Canto Singspiel after 25 years of Writing Culture and anthropology as cultural critique*, „*Anthropologica*” 2011, no 53, s. 307.

znaczenie dyskursywności (...) Przedstawiony w książce świat jest bardziej w stylu Foucaulta niż Fanona. Choć być może powinienem powiedzieć, że raczej w stylu późnego Foucaulta niż wczesnego Fanona”<sup>183</sup>.

Rozbudowana i wielowątkowa refleksja krytyczna na temat dziedzictwa *Writing Culture* znajduje się w pracy będącej zbiorem rozmów. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*<sup>184</sup> jest bowiem zapisem kilku rozmów, w których wzięli udział Marcus, Rabinow, ich współpracownik James D. Faubion oraz Tobias Rees, antropolog i filozof z uniwersytetu w Tybindze, obecnie pracujący jako profesor antropologii w Stanach Zjednoczonych. Czterogłosowa narracja osób o odmiennych doświadczeniach prywatnych i zawodowych pozwoliła na umieszczenie *Writing Culture* w bardzo szerokim kontekście, obejmującym nie tylko partykularne problemy jednej dyscypliny i nieograniczonym do jednej perspektywy czasowej, ale próbującej połączyć przeszłość z teraźniejszością i tym co może nadejść.

Próbując zrekonstruować okoliczności – kulturowe, społeczne i polityczne – w jakich pojawił się tom Clifforda i Marcusa, podkreślono znaczenie trzech czynników. Autor Wprowadzenia do książki kolejno wskazał na: (1) nową wrażliwość, czyli datującą się na przełom lat 60. i 70. uwrażliwienie na kwestie władzy i dyskryminacji politycznej, a także niemal masowe pojawienie się ruchów społecznych, antywojennych, mniejszościowych itp.; (2) kształtujący się w tym samym czasie nowy program antropologiczny. Kluczowe znaczenie miał Geertz i jego program antropologii interpretatywnej, będący pomysłem koncepcyjnym (kultura jako tekst, jako sieć znaczeń), ale mający konsekwencje metodologiczne (filologiczny model analizy – to, co filologowie robią z tekstami antycznymi, czytając i interpretując je dla rozpoznania specyficznych dla danej kultury wzorów, to antropologowie winni robić z kulturami, które badają). Dokonała się dzięki temu „filologiczna rekontekstualizacja badań terenowych”; (3) nowe narzędzia konceptualne, płynące z nowych, absorbowanych w Stanach Zjednoczonych prądów. Autorów, takich jak Louis Althusser, Roland Barthes, Gilles Deleuze, Michel de Certeau, Jacques Derrida, Michel Foucault najpierw czytano na uniwersyteckich wydziałach literatury. Antropologię na wpływ „French Theory” otworzył Geertz<sup>185</sup>.

Kluczową pozycję zajmuje w tym kontekście Geertz – został on potraktowany jako personifikacja „prehistorii” *Writing Culture*, „figura tranzycyjna” dla całej dyscypliny. To jego prace umożliwiły przeorientowanie praktyki nauk społecznych; nie bez znaczenia jest ponadto fakt, że większość współautorów

---

<sup>183</sup> J. Clifford, *Feeling Historical...*, s. 423.

<sup>184</sup> P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *Designs for an Anthropology of the Contemporary...*

<sup>185</sup> T. Rees, Introduction, w: P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, dz. cyt., s. 3–4.

*Writing Culture* kształciła się w ramach jego antropologii interpretatywnej, której założenia nie tylko studiowali, ale także podzielali. O ile zatem Geertz zapowiedział zmianę i reorientację, o tyle Clifford, Marcus oraz ich współpracownicy owej zmiany dokonali. Opublikowany przez nich tom ostatecznie otworzył antropologię na inne dyscypliny, jednoznacznie wyciągnął z marginesu, wydobył z roli dyscypliny pomocniczej. Można zatem mówić o zrealizowanym „efekcie „deparochializacji”, a wyjście z akademickiego zaścianka – czego medium było *Writing Culture* – jawi się na gruncie amerykańskim jako część większej fali wprowadzającej na tamtejsze uniwersytety dorobek myślicieli europejskich.

Nie należy zapominać ani bagatelizować krytyki, która dezawuowała znaczenie *Writing Culture*. Tom, który – jak to po latach stało się widoczne – zantagonizował starsze i młodsze pokolenia amerykańskich antropologów, miał swoich poważnych adwersarzy. W związku z jego publikacją Marshall Sahlins napisał pamflet drwiący z niekanonicznej „francuskości” wielu antropologów, zafascynowanych najczęściej myślą Foucaulta<sup>186</sup>; mniej złośliwe uwagi pod adresem Rabinowa, Dwjera i Crapanzano sformułował Geertz<sup>187</sup>; pracy zarzucono ponadto – przede wszystkim z pozycji nowej lewicy – brak zaangażowania politycznego i pominięcie takich zagadnień, jak ekonomia polityczna czy socjalizm; osobne zastrzeżenia zgłosiły także przedstawicielki antropologii zorientowanej feministycznie, o czym była już mowa.

Interesujące jest wskazanie na to, jakie kierunki i pola zainteresowań wykrystalizowały się w antropologii po *Writing Culture*, czasem jako efekt inspiracji, najczęściej o niebezpośrednim charakterze. Marcus, Rabinow i Faubion przedstawili obszerne wyliczenie. Na pierwszym miejscu umieszczono zainteresowanie rzeczami i racjonalnościami<sup>188</sup>. W tym samym roku co *Writing Culture* ukazało się *Social Life of Things* Arjuna Appaduraia, zapoczątkowując efekt kuli śnieżnej, narastającej liczby prac związanych z tym, co kiedyś określano jako „kultura materialna”. Na drugim miejscu znalazły się badania z zakresu *science and technology studies*. Wyróżniono w ich ramach dwie publikacje: Brunona Latoura *How to Follow Scientists and Engineers through Society* z 1987 roku oraz Hansa-Jorga Rheinbergera *Toward a History of Epistemic Things: Synthesizing Protein in the Test Tube* z 1997 roku. Innymi istotnymi „nowościami” okazała się problematyka klasycznych dla dyscypliny pojęć terenu i kultury; zakwestionowanie słuszności trwania „czwórpolowego holizmu” w amerykańskiej antropologii (antropologia kulturowa, archeologia, antropologia biologiczna, antropologia lingwistyczna); wezwanie do uprawiania neo-Boasiańskiej antropologii.

---

<sup>186</sup> M. Sahlins, *Waiting for Foucault, Still*, Chicago 1993.

<sup>187</sup> C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, Warszawa 2000.

<sup>188</sup> P. Rabinow, G.E. Marcus, J. D. Faubion, T. Rees, dz. cyt., s. 38.

Dyskutancki zwrócili ponadto uwagę na znaczenie „Public Culture”<sup>189</sup>, „interdyscyplinarnego czasopisma z zakresu badań nad kulturą”, założonego w 1988 roku przez antropologów Arjuna Appaduraia i Carola Breckenridge’a. Artykuły zamieszczane na jego łamach są doskonałą prezentacją „samoświadomej, kosmopolitycznej antropologii” (odległej od standardowych raportów ogłaszanych w „American Anthropologist” czy „American Ethnologist”), będącej źródłem nadziei na ukonstytuowanie się „nowej przestrzeni publicznej”, funkcjonującej już po upadku systemu, zarówno „komunistycznego, jak i „kapitalistycznego”.

Krytyka badań zafiksowanych na tożsamości, problematyzacja tradycyjnego rozumienia terenu i osiowego dla antropologii pojęcia kultury, troska o publiczne znaczenie dyscypliny i jej dorobku, rosnąca świadomość konieczności przyjęcia postawy „humanitarianizmu” (obecna choćby w wyborach absolwentów, licznie angażujących się działalność organizacji pozarządowych, zwykle o charakterze pomocowym), praca na rzecz tworzenia i utrzymywania jakości debaty publicznej – sformułowane w ten sposób dziedzictwo *Writing Culture* ma zapewne cechy przesady. Wiele z tych postulatów rozwijało się niezależnie, inne nie znajdują z kolei poparcia całego środowiska. Potraktowane jednak jako wytyczne dla praktykowania antropologii współczesności, punkty te nabierają znamion potrzebnego i aktualnego programu. Zwłaszcza wtedy, kiedy poprzez się je idealistyczną definicją antropologa, podaną przez Clifforda: antropolog to „krytyk kulturowy, defamiliaryzator i ten, kto zestawia ze sobą odmienności” („defamiliariser and juxtaposer”), to ktoś „badający pęknięcia oraz to, co się z nich wyłania”<sup>190</sup>.

---

<sup>189</sup> Tamże, s. 36.

<sup>190</sup> J. Clifford, *On The Edges of Anthropology*, Chicago 2003, s. 25.

## Zakończenie

Niemal wszystko, co zamierzałem zawrzeć w wykładzie na temat antropologii współczesności, zostało już wyżej przedstawione. Dodanie do całości „Zakończenia” jest jednak konieczne, by zwrócić uwagę na kilka aspektów, które uwybraźniły się po zakończeniu pracy nad trzema częściami tej książki.

Antropologia współczesności – w proponowanym tutaj ujęciu – jest konglomeratem postaw i ujęć, reprezentowanych przez tak różnorodnych badaczy, jak Paul Rabinow, Marc Augé, Martine Segalen, Orvar Löfgren, Jonas Frykman, Marianne Gullestadt, Judith Okely, Daniel Miller, David Graeber, Czesław Robotycki, Joanna Tokarska-Bakir, Tamás Hofer, Hermann Bausinger czy Ivan Čolović. Moim celem było umieszczenie w jednolitych ramach ich praktyk i refleksji, wyznaczonych przez trzy, jak określiłem to we „Wprowadzeniu”, współrzędne: kategorię defamiliaryzacji, postulat badania własnego kontekstu kulturowego oraz kategorię refleksyjności. Dzięki temu możliwe było, mam nadzieję, wyodrębnienie osobnej subdyscypliny antropologii społeczno-kulturowej. Subdyscyplina ta wypracowała swoją specyfikę i teoretyczno-metodologiczną identyfikację, która wyraźnie odróżnia ją od antropologii zogniskowanej na badaniu obcych kontekstów kulturowych.

Mimo pozornych podobieństw nie zachodzi też ryzyko utożsamienia antropologii współczesności z badaniami etykietowanymi jako *cultural studies*. Podobieństwa między nimi są bowiem powierzchowne i sprowadzają się do używania podobnego zestawu pojęć (czy jednak triada klasa/etniczność/gender zawsze znaczy to samo?), praktykowania etnograficznych badań terenowych (których zasięg, status i autorytet są jednak rozmaicie rozumiane) oraz zbieżnego zdefiniowania celów badawczych (gdzie „tubylczy punkt widzenia” odsyła jednak do różnych typów zjawisk). Norweska antropolożka Signe Howell celnie scharakteryzowała *cultural studies*, uwypuklając elementy różniące je od antropologii, w tym także od antropologii współczesności. Jej zdaniem *cultural studies* (1) skupione są głównie na kulturowych reprezentacjach, pomijając kontekst tubylczych działań; (2) sugerują prowadzenie etnograficznych i jako-

ściowych badań, ale empirii jest w nich niewiele; (3) zwykle operują na wysokim poziomie abstrakcji; (4) brakuje im refleksji nad własnymi założeniami i teoriami<sup>191</sup>.

Zastosowany tutaj szeroki kontekst prezentowania subdyscypliny pozwolił na dostrzeżenie pewnych – wcześniej raczej mało dostrzeganych – zależności, podobieństw, ale także odmiennych odpowiedzi na bardzo podobne pytania i problemy. Wśród zbieżności uderzają najpierw zbieżności dat. Oto w 1985 roku regularnie zaczął ukazywać się dwumiesięcznik „Anthropology Today”, szybko zdobywający sobie walor aktualnej trybuny antropologicznej, z rozmysłem nakierowanej na uczestnictwo w debatach publicznych. W tym samym roku na University of Keele Association of Social Anthropologists zorganizowało konferencję poświęconą *anthropology at home* w Wielkiej Brytanii. Zaledwie dwa lata później podobna konferencja miała miejsce we Francji („Anthropologie sociale et ethnologie de la France” zorganizowana przez Centre d’ethnologie française). W krótkim okresie między tym konferencjami w Stanach Zjednoczonych ukazały się dwie książki: *Anthropology as Cultural Critique* Marcusa i Fischera oraz *Writing Culture* pod redakcją Clifforda i Marcusa. Również w 1986 roku wydano pierwszy numer czasopisma „Cultural Anthropology”, któremu szefował Marcus. Nagromadzenie tak wielu znaczących dla rozwoju antropologii współczesności wydarzeń w latach 1985–1987 każe postrzegać połowę dekady lat 80. jako kluczową dla ukonstytuowania się tej subdyscypliny.

Poza zbieżnością chronologiczną widoczne jest też podobieństwo podejmowanej tematyki. W latach 60. na politycznie konflikty wewnątrz lokalnych społeczności zwrócili uwagę: Åke Daun na dalekiej północy Szwecji, André Burguière w Bretanii, Roland Frankenberg w Walii i Jeremy Boissevain na słonecznej Malcie. Na progu XXI wieku dość niespodziewanie kwestią charakteru narodowego zajęli się Daun w Szwecji i Bausinger w Niemczech.

Inne podobieństwo dotyczyło ogólnego przebiegu transformacji wewnątrz dyscypliny, co da się stwierdzić w odniesieniu do Polski, Skandynawii, Węgier, Niemiec, a w pewnym stopniu również Francji. Kluczowe znaczenie dla zaktywizowania myślenia w kategoriach antropologii współczesności miało bowiem zdystansowanie się wobec etnografii/Folkklivsforskning/folkloru, a potem – przynajmniej w przypadku polskim i skandynawskim – otwarcie na idee płynące z Zachodu. W latach 70. badacze z różnych krajów wyrażali – niezależnie od siebie – rozczarowanie standardowym, etnograficznym badaniem i interpretowaniem kultury ludowej, tradycji i życia klasy chłopskiej (co miało ten wspólny mianownik, że w zarówno w Szwecji, jak i w Polsce realizowano bliźniaczy program badań atlasowych). „Nigdy nie mieliśmy szansy doświadczyć entuzjazmu

---

<sup>191</sup> S. Howell, Cultural studies and social anthropology: contesting or complementary discourse?, w: *Anthropology and Cultural Studies*, eds. S. Nugent, C. Shore, London and Chicago 1997.

i podniecenia, które dawała idea wspólnego projektu jednoczącego dyscyplinę. Dla wielu z nas wcześniejsza wiedza była martwa”, jak ujmował to Orvar Löfgren<sup>192</sup>. W Polsce ludoznawczo zorientowanej etnografii zarzucano promocję „wizji wsi radosnej, roztańczonej i rozśpiewanej”<sup>193</sup>, milczenie w kwestii „zakresu podmiotowej konstrukcji kultury”<sup>194</sup>, „zawężanie swego zakresu i stosowanie anachronicznych metod”<sup>195</sup>, „utrata poczucia rzeczywistości”<sup>196</sup>. I tam, i tutaj rozbrzmiewały też przekonania o ostatecznym kresie tradycyjnej kultury ludowej<sup>197</sup>. Jeśli zatem podejmowano zredefiniowane badania kultury ludowej to po to, by ją demitologizować czy dekonstruować, jak „grupa z Lund” i środowisko polskich antropologów kultury.

Znaczące podobieństwa uwidaczniają się także w założeniach i pracach badaczy wyszczególnionych w rozdziale „Inne kraje”. Hofer, Bausinger i Čolović pozornie należą do odmiennych tradycji narodowych uprawiania antropologii; być może adekwatnie dałoby się ich, zwłaszcza z perspektywy anglosaskiej, zaliczyć wspólnie do dobrze rozpoznanego nurtu XX-wiecznego *Volkskunde*. Taka klasyfikacja byłaby jednak, moim zdaniem, pochopna. Każdy z wymienionych badaczy realizował bowiem z powodzeniem własną wersję antropologii współczesności: Hofer kształtował na Węgrzech „etnografię społeczną”, Bausinger promował w Niemczech „ludoznawstwo współczesności” (oraz „empiryczne kulturoznawstwo”), Čolović natomiast stworzył w Serbii formułę dla postawy, która określiłem jako „antropologia obywatelska”. Każdy z nich zmagał się także ze specyficznymi ograniczeniami i tematami tabu. Na pewno wszystkim wymienionym udało się przełamać antykwaryczne nastawienie do badania kultury ludowej. Osiągnęli to jednak w innych warunkach. Hofer zerwał z ideologicznymi redukcjami zakresu badań życia mieszkańców wsi, co w konsekwencji sprawiło, że wyniki swoich badań musiał publikować za granicą. Bausinger nawoływał do „pożegnania z ludowością”, wytykając nie tylko ograniczenia poznawcze tradycyjnego *Volkskunde*, ale także jego uwikłanie we współpracę z totalitarnym systemem Trzeciej Rzeszy (ten wątek należy postrzegać analogicznie do brytyjskich rozliczeń z dziedzictwem kolonialnym w antropologii). Doświadczony przez wojnę domową Čolović z kolei stał się

---

<sup>192</sup> O. Löfgren, *When is Small Beautiful?...*, s. 122.

<sup>193</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku...*, s. 235.

<sup>194</sup> M. Buchowski, W.J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej...*, s. 11.

<sup>195</sup> C. Robotycki, *Etnografia wobec kultury współczesnej...*, s. 101.

<sup>196</sup> W.J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść...*, s. 55.

<sup>197</sup> Co nie wszędzie jest jednak akceptowane: w 2010 roku podczas konferencji w Wilnie zaprzytywałem referenta opowiadającego o ludowych obrzędach, gdzie żyje lud i gdzie funkcjonuje kultura ludowa, o której z takim przejęciem opowiadał. Indagowany wyraził ubolewanie z powodu tego pytania, stwierdził, że na Litwie zarówno lud, jak i kultura ludowa mają się dobrze, a moja impertynencja wynika z krańcowo odmiennych sytuacji, w jakich znajdują się oba kraje.

publicznie zaangażowanym demaskatorem bałkańskich mitów narodowych, po raz kolejny w ten sposób refigurując zadania swojej dyscypliny. Nie mam wątpliwości, że włączenie tych badaczy i ich dorobku do zakresu antropologii współczesności było uzasadnione. Dzięki tej decyzji konteksty praktykowania badań własnego kontekstu kulturowego wzbogaciły się o wątki, które inaczej mogłyby pozostać mniej wyraźne.

W ostatnim akapicie chciałbym odnieść się do tytułu tej książki. Zdaję sobie sprawę, że użyte w nim słowo „Defamiliaryzatorzy” brzmi na gruncie polszczyzny raczej obco i niezwyczajnie. Dlatego przez jakiś czas na własny użytek posługiwałem się innym tytułem, który brzmiał „Zawodowi swoi”. Miał to być przewrotny rewers znanego określenia Michaela H. Agara<sup>198</sup>. „Professional stranger” na opak uwydatniał – w moim pojęciu – nie tyle obcość, co dążenie do stawania się jednym z tych, których się bada: zarówno w terenie (badacz jako członek badanej grupy), jak i poza nim (autoetnografia). Doszedłem jednak do wniosku, że „Zawodowi swoi”, akcentując przynależność do badanej kultury, zamazują jednocześnie konieczność refleksyjnego zdystansowania się. Stąd sięgnięcie po, podpowiedziane przez Jamesa Clifforda, słowo „Defamiliaryzatorzy”. Może ma ono potencjał skłaniający do przemyślenia i zdenaturalizowania nie tylko tego, co zawarte w tej książce, ale i tego, co poza nią?

---

<sup>198</sup> M.H. Agar, *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, New York 1982.



# Bibliografia

- A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, ed. J. Ruby, Philadelphia 1982.
- Abu-Lughod L., Writing against culture, w: *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, ed. R.G. Fox, Santa Fe 1991.
- Achebe Ch., *Wszystko rozpada się*, przeł. J. Kozak, Warszawa 2009.
- After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, eds. A. James, J. Hockey, A. Dawson, New York 1997.
- Agamben G., Czym jest współczesność?, przeł. K. Żaboklicki, w: G. Agamben, *Nagość*, Warszawa 2010.
- Agar M.H., *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, New York 1982.
- Aguilar J.A., Insider research: an ethnography of a debate, w: *Anthropologists at Home in North America. Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, ed. D.A. Messerschmidt, New York 1981.
- Agulhon M., La fabrication de la France, problèmes et controverses, w: *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, ed. M. Segalen, Paris 1989.
- Amburn E., *Perła. Obsesje i namiętności Janis Joplin*, przeł. L. Drapińska, Warszawa 1995.
- America, a Prophecy: A New Reading of American Poetry from Pre-Columbian Times to the Present*, eds. G. Quasha, J. Rothenberg, New York 1973.
- Anthropologists at Home in North America. Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, ed. D.A. Messerschmidt, New York 1981.
- Anthropology 97/98: Annual Editions*, 20<sup>th</sup> edition, ed. E. Angeloni, Guilford, Conn., 1997.
- Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, London 1987.
- Antropologie „chez soi” et antropologie „chez l'autre”. Une distinction à dépasser. Entretien avec Marianne Gullestad par Marianne Lien et Marit Melhuus*, „Ethnologie française”, 2009, vol. 39, no 2.
- Anving T., Sallerberg A.-M., *Family meals and parents' Challenges*, „Food, Culture and Society” 2010, June, vol. 13, no 2.
- Applying Cultural Anthropology. An Introductory Reader*, eds. A. Podolefsky, P.J. Brown, 5<sup>th</sup> ed., Mountain View, CA, 2001.
- Arensberg C.M., *American communities*, „American Anthropologist” 1955, December, vol. 57, no 6.
- Arensberg C.M., *The Irish Countryman: An Anthropological Study*, London 1937.
- Arensberg C.M., Kimball S.T., *Family and Community in Ireland*, Harvard 1940.
- Asad T., Introduction, w: *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. T. Asad, London 1973.
- Asad T., British social anthropology, w: *Toward Marxist Anthropology: Problems and Perspectives*, ed. S. Diamond, Hague 1979.

- Aubert L., Prélude, w: *Musiques migrantes. De l'exil à la consécration*, ed. L. Aubert, Genève 2005.
- Atlas polskich strojów ludowych. Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*, red. A.W. Brzezińska, M. Tymochowicz, Wrocław 2013.
- Augé M., *An Anthropology for Contemporaneous Worlds*, transl. M. Jacobs, Stanford 1999.
- Augé M., *Casablanca*, Paris, 2007.
- Augé M., L'Autre proche, w: *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, ed. M. Segalen, Paris 1989.
- Augé M., *La Traversée du Luxembourg. Ethno-roman d'une journée française considérée sous l'angle des mœurs de la théorie et du bonheur*, Paris 1985.
- Augé M., *Le Sens des autres: Actualité de l'anthropologie*, Paris 1994.
- Augé M., *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, przedm. W.J. Burszta, Warszawa 2010.
- Augé M., *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris 2012.
- Augé M., *Pour une anthropologie des mondes contemporaine*, Paris 1994.
- Augé M., Preface to the English edition, w: M. Augé, *A Sense for the Other. The Timeliness and Relevance of Anthropology*, transl. A. Jacobs, Stanford 1998.
- Augé M., Przedmowa, w: M. Augé, *Duch pogaństwa*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2010.
- Augé M., *Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique*, „L'Homme” 1987, no 103.
- Augé M., *Une ethnologie de soi: Le temps sans âge*, Paris 2014.
- Baer M., *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*, Wrocław 2014.
- Bal M., *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2012.
- Barański J., *Wspomnienie o Czesławie*, „Konteksty Polska Sztuka Ludowa” 2014, nr 1.
- Barba E., *Spalić dom. Rodowód reżysera*, przeł. A. Górka, Wrocław-Warszawa 2011.
- Barba E., *Trzeci brzeg rzeki*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1991, nr 3-4.
- Barth F., Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych, przeł. M. Głowacka-Grajper, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004.
- Barth F., *Models of Social Organizations*, London 1966.
- Barth F., *Overview: sixty years of anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 2007, vol. 36.
- Barth F., *Political Leadership among Swat Pathans*, London 1959.
- Barth F., *Wielka Brytania i kraje Commonwealthu*, przeł. J. Tegnerowicz, w: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, Kraków 2007.
- Bartosz A., *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*, Sejny 2004.
- Basso K., *Portraits of „the Whiteman”: Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache*, New York 1979.
- Bauman Z., Wstęp, w: W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, Warszawa 1999.
- Bausinger H., *Abschied vom Volksleben*, Tübingen 1970.
- Bausinger H., *Czy zmiana paradygmatów? Uwagi o kryzysie etniczności*, przeł. W. Jasiewicz, „Lud” 1992, t. LXXV.
- Bausinger H., Da capo: Folklorismus, w: *Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin*, eds. A. Lehmann, A. Kuntz, Belin 1988.
- Bausinger H., Grenzenlos... Ein Blick auf den modernen Tourismus, w: *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*, eds. H. Bausinger, K. Beyrer, G. Korff, München 1991.
- Bausinger H., *Typisch deutsch. Wie deutsch sind die Deutschen?*, München 2000.

- Bausinger H., *Volksideologie und Volksforschung. Zur nationalsozialistischen Volkskunde*, w: „Zeitschrift für deutsche Volkskunde” 1965, band 61.
- Bausinger H., *Volkskultur in der technischen Welt*, Stuttgart 1961.
- Bausinger H., *Volkskunde. Von der Alterumsforschung zur Kulturanalyse*, Tübingen 1977.
- Bausinger H., *Volkskunde und Volksturmsarbeit im Nationalsozialismus*, w: *Volkskunde und Nationalsozialismus*, ed. H. Gerndt, München 1987.
- Bausinger H., *Zur Kritik der Folklorismuskritik*, w: „Populus revisus. Volksleben”, vol. 14, Tübingen 1966.
- Becker H.S., ‘The Chicago School’, so called, „Qualitative Sociology” 1999, vol. 22, no 1.
- Bednarski J., *Etnologia francuska. Historia – stan – osiągnięcia*, „Lud” 1977, t. 61.
- Befu H., Manabe K., Empirical status of *Nihonjinron*: how real is the myth?, w: *Rethinking Japan*, ed. A. Boscaro i in., Sandgate 1990.
- Behar R., Introduction: Out of Exile, w: *Women Writing Culture*, eds. D. Gordon, R. Behar, Berkeley 1995.
- Belmont N., *Arnold van Gennep. Le créateur de l’ethnographie française*, Paris 1974.
- Bendix R., *The cream effect*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology”, *Off the Edge: Experiments in Cultural Analysis*, eds. O. Lörfgren, R. Wilk, 2005, vol 35.
- Benedict R., *Chryzantema i miecz: wzory kultury japońskiej*, przeł. E. Klekot, Warszawa 1999.
- Benedyktowicz Z., *Antropologia wobec zmiany*, w: *Antropologia wobec zmiany. Zmiana społeczna w perspektywie teoretycznej*, red. E. Tarkowska, Warszawa 1995.
- Benedyktowicz Z., *O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, symbolem i kulturą*, „Etnografia Polska” 1980, t. 24, z. 2.
- Benedyktowicz Z., Robotycki C., Stomma L., Tomicki R., Wasilewski J.S., *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje (materiały do słownika)*, „Polska Sztuka Ludowa” 1980, nr 1.
- Benedyktowicz Z., Robotycki C., Stomma L., Tomicki R., Wasilewski J.S., *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje (materiały do słownika). Część II*, „Polska Sztuka Ludowa” 1980, nr 2.
- Benedyktowicz Z., Robotycki C., Stomma L., Wasilewski J.S., *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje (materiały do słownika). Część III*, „Polska Sztuka Ludowa” 1981, nr 1.
- Benthall J., *RAIN attains majority*, „Anthropology Today” 1985, vol. 1, no. 1.
- Benthall J., Enlarging the context of anthropology. The case of „Anthropology Today”, w: *Popularizing Anthropology*, eds. J. MacClancy, Ch. McDonough, London–New York 1996.
- Benthall J., Introduction, w: *The Best of „Anthropology Today”*, ed. J. Benthall, London–New York 2002.
- Bernot L., Blancard R., *Nouvelle, un village français*, Paris 1953.
- Bererman G., *An emic and an etic analyses in social anthropology*, „American Anthropologist” 1966, no 68.
- Biały Z., *Etnografia pożyteczna*, „Polityka” 1962, nr 49.
- Bittner-Szewczykowa H., *Materiały do bibliografii etnografii polskiej za lata 1945–1954*, Wrocław 1958.
- „Bob Dylan”, w: *Folk. Encyklopedia muzyki popularnej*, red. W. Ossowski, K. Sawala Poznań 1996.
- Boissevain J., Introduction: Towards a Social Anthropology of Europe, w: *Beyond the Community: Social Process in Europe*, eds. J. Boissevain, J. Friedl, Hague 1975.
- Boissevain J., *Saints and Fireworks. Religion and Politics in Rural Malta*, London 1965.
- Bohannan L., *Shakespeare in bush*, „Natural History” 1966, no 75.
- Bohannan L., *Szekspir w buszu*, przeł. A. Guc, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1991, nr 3–4.

- Bohannan P., Bohannan L., *Tiv Economy*, Evanston 1968.
- Boursa É., Tintin au pays de la world, w: *Musiques migrantes. De l'exil à la consécration*, red. L. Aubert, Genève 2005.
- Boym S., Poetyka i polityka uniezwyklenia. Wiktor Szklowski i Hannah Arendt, przeł. E. Mikina, w: *Uniezwyklenie*, red. F. Recchia, Gdańsk 2012.
- Brady I., Anthropological poetics, w: *Handbook of Qualitative Research*, eds. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Thousand Oaks 2000.
- Brecht B., *Krótki opis nowej techniki sztuki aktorskiej mającej na celu wywołanie efektu obcości*, przeł. Z. Krawczykowski, „Dialog” 1959, nr 7.
- Bringéus N.-A., *Ethnology and folklore, University of Lund*, „Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic Ethnology” 1976.
- Bringéus N.-A., *Swedish ethnology today*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1972, vol. VI, no 2.
- Brocki M., *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej. Problemy, dylematy, kontrowersje*, Kraków 2013.
- Brocki M., *Antropologiczna autorefleksja nad przekładem międzypokoleniowym*, „Lud” 2004, t. LXXXVIII.
- Brown R., Anthropology and colonial rule: Godfrey Wilson and the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia, w: *Anthropology and the colonial encounter*, ed. T. Asad, London 1973.
- Brunhes-Delamarre M.J., Géographie humaine et ethnologie, w: *Ethnologie Générale*, Paris 1968.
- Buchowski M., *Antropologia jako „próba ognia”*, „Przegląd Bydgoski. Humanistyczne Czasopismo Naukowe” 2000, r. XI.
- Buchowski M., *Etnologia polska: historie i powinowactwa*, Poznań 2012.
- Buchowski M., *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*, Berlin 1996.
- Buchowski M., *Rethinking Transformation. An Anthropological Perspective on Postsocialism*, Poznań 2001
- Buchowski M., „Wielki mały człowiek”: Józef Burszta i związane z nim zagadki badawcze, w: *Od etnografii wsi do antropologii współczesności*, red. W. Dohnal, Poznań 2014.
- Buchowski M., Burszta W.J., *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992.
- Bulmer M., *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research*, Chicago 1984;
- Burguière A., préface de R. Gessain, *Bretons de Plozévet, Bretons de Plozévet*, Paris 1978.
- Búriková Z., Miller D., *Au pair*, Cambridge 2010.
- Burke P., *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, przeł. J. Hunia, Kraków 2012.
- Burke P., *Kultura i społeczeństwo w renesansowych Włoszech*, przeł. W.K. Siewierski, Warszawa 1991.
- Burszta J., *Chłopskie źródła kultury*, Warszawa 1985.
- Burszta J., *Czy kryzys w etnografii?*, „Studia Metodologiczne” 1965, t. 1.
- Burszta J., *Etnografia a współczesność. Nieco refleksji metodologicznych w związku z badaniami na Ziemiach Zachodnich*, „Etnografia Polska” 1965, t. 9.
- Burszta J., „Folklorizm”, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987.
- Burszta J., *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa 1974.
- Burszta J., *Wieś i karczma. Rola karczmy w życiu pańszczyźnianej wsi*, Warszawa 1950.
- Burszta J., Kopczyńska-Jaworska B., *Polish Ethnography after World War II*, „Ethnos” 1982, vol. 47, no 1–2.

- Burszta W.J., *Antropologia jako „próba oka”*, „Przegląd Bydgoski. Humanistyczne Czasopismo Naukowe” 2000, r. XI.
- Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.
- Burszta W.J., Kuligowski W., *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, Wstęp Z. Bauman, Warszawa 1999.
- Burszta W.J., Kuligowski W., *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa 2005.
- Burszta W.J., Piątkowski K., *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994.
- Bürger P., *Theory of the Avant-Garde*, transl. M. Shaw, Minneapolis 1984.
- Calasso R., *Nietzsche a przeszłość*, przeł. S. Kasprzysiak, w: *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybyśławski, Kraków 1997.
- Caudill W., *The Psychiatric Hospital as a Small Society*, Cambridge 1958.
- Cesara M., *Reflections of a Woman Anthropologists: No Hiding Place*, New York 1982.
- Chandler R., *Długie pożegnanie*, przeł. K. Klinger, Warszawa 1979.
- Chiva I., *Entre livre et musée. Émergence d'une ethnologie de la France*, w: *Ethnologies en miroir, la France et les pays de langue allemande*, ed. I. Chiva, U. Jeggle, Paris 1987.
- Clifford J., *Feeling Historical*, „Cultural Anthropology” 2012, vol. 27, no 3.
- Clifford J., Introduction: Partial Truths, w: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. J. Clifford, G.E. Marcus, Berkeley 1986.
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dzurak i in., Warszawa 2000.
- Clifford J., On ethnographic allegory, w: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. J. Clifford, G.E. Marcus, Berkeley 1986.
- Clifford J., *On the Edges of Anthropology*, Chicago 2003.
- Clifford J., Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii, przeł. S. Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004.
- Cocchiara G., *Dzieje folklorystyki w Europie*, przeł. W. Jekiel, wstęp J. Krzyżanowski, Warszawa 1971.
- Cohen A., *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*, Oxford 1993.
- Collins S., „Head out on the highway”: *anthropological encounters with the supermodern*, „Postmodern Culture” 1996, vol.7, no 1.
- Conley T., Afterword, w: M. Augé, *In the Metro*, transl. by T. Conley, Minneapolis–London 2002.
- Corbin A., Courtine J.-J., Vigarello G., Przedmowa, przeł. K. Belaid, T. Stróżyński, w: *Historia ciała*, t. 1, Gdańsk 2011.
- Courtine J.-J., Ciało anormalne. Historia i antropologia kulturowa ułomności, przeł. K. Belaid, T. Stróżyński, w: *Historia ciała*, t. 3, Gdańsk 2014.
- Courtine J.-J., Haroche C., *Historia twarzy. Wyrażanie i ukrywanie emocji od XVI do początku XIX wieku*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk 2007.
- Crapanzano V., Hermes' Dilemma: the making of subversion in ethnographic description, w: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. J. Clifford, G.E. Marcus, Berkeley 1986.
- Crapanzano V., *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago 1980.
- Cuisenier J., Segalen M., *Ethnologie de la France*, Paris 1986.
- Czachowski H., Słomska-Nowak J., O strojach ludowych inaczej... Między estetycznym a filozoficznym wymiarem wiejskiej odzieży, w: *Atlas polskich strojów ludowych. Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*, red. A.W. Brzezińska, M. Tymochowicz, Wrocław 2013.
- Čolović I., *Balkany – terror kultury. Wybór esejów*, przeł. M. Petryńska, Wołowiec 2007.
- Čolović I., *Bordel ratnika. Folklor, politika i rat*, Beograd 1993.

- Čolović I., *Divlja književnost. Etnolingvističko proučavanje paraliterature*, Beograd 1985.
- Čolović I., *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, przeł. M. Pertyńska, Kraków 2001.
- Čolović I., *Vesti iz kulture*, Beograd 2008.
- Čolović I., *Vox populi – vox naturae*, przeł. M. Pertyńska, „Tygiel Kultury” 2003.
- Čolović I., *W Chilandarze. Nacjonalizm jako religia*, przeł. S. Kostić, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2013, nr 5.
- Darnell R., *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*, Lincoln 2001.
- Daun Å., *Förortsliv: En etnologisk studie av kulturell förändring*, Stockholm 1974.
- Daun Å., *Swedish Mentality*, transl. by J. Teeland, foreword by D. Cooperman, 2<sup>nd</sup> ed., University Park 2000.
- Daun Å., *Upp till kamp i Båtskärsnäs. En etnologisk studie av ett samhälle inför industrinedläggelse*, Stockholm 1969.
- Deflem M., *Rytuś, antystruktura i religia, czyli Victora Turnera procesualna analiza symboli*, przeł. J. Dziekan, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2002, nr 1–2.
- Deliège R., *Historia etnologii. Szkoły, autorzy, teorie*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 2011.
- Deloria V., Jr., *Antropododzy i inni...*, przeł. M. Nowocień, „Tawacin. Pismo Przyjaciół Indian” 1997, nr 4.
- Deloria V., Jr., Conclusion: Anthros, Indians, and planetary reality, w: *Indians and Anthropologists: Vine Deloria, Jr. and the Critique of Anthropology*, eds. T. Biolsi, L.J. Zimmermann, Tuscon 1997.
- Deloria V., Jr., *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, New York 1969.
- Deloria V., Jr., Foreword: American fantasy, w: *The Pretend Indians: Images of Native Americans in the Movies*, eds. G.M. Bataille, Ch.L.P. Silet, Ames 1980.
- Den norske væremåten. Antropologisk søkelys på norsk kultur*, ed. A.M. Klausen, Oslo 1984.
- Desai G., *Subject to Colonialism. African Self-Fashioning and the Colonial Library*, Durham 2001.
- Dickinson P., *Tajemnica plemienia Ku*, Warszawa 1975.
- Đilas G., *Ivan Čolović, „INTERKULTURALNOST. Časopis za podsticanje i afirmaciju interkulturalne komunikacije”* 2012, nr 3.
- Dobrowolska D., *Górnicy salinarni w Wieliczce i ich kultura w latach 1880–1939*, „Etnografia Polska” 1956, t. 1.
- Dorobek A., *Rock. Problemy, sylwetki, konteksty (szkice z estetyki i socjologii rocka)*, Bydgoszcz 2001.
- Douglas M., Wildavsky A., *Risk and Culture*, Berkeley 1982.
- Dosse F., *History of Structuralism: The rising sign, 1945–1966*, vol. 1, transl. by D. Glassman, Minneapolis 1997.
- Dumont L., *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris 1951.
- Dumont J.-P., *Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking*, Austin 1978.
- Dwyer K., *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore 1982.
- Eco U., *Przemysł i przemoc seksualna w społeczności doliny Padu*, przeł. T. Rutkowska, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1994, nr 1–2.
- The Ecology of Choice and Symbol: Essays in Honour of Fredrik Barth*, eds. R. Grønhaug, G. Haaland, G. Henriksen, Bergen 1992.
- Ehn B., *National feeling in sport. The case of Sweden*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1989, vol. XIX, no 1.
- Ehn B., Frykman J., Löfgren O., *Försvenskningen av Sverige: det nationellas förvandlingar*, Svenska 1993.
- Eliot T.S., *Przypisy do „Ziemi jałowej”*, przeł. K. Boczkowski, „Literatura na Świecie” 1988, nr 5.
- Eriksen T.H., *Engaging Anthropology. The Case for a Public Presence*, Oxford–New York 2006.

- Eriksen T.H., *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, przeł. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013.
- Eriksen T.H., *Fredrik Barth. En intellektuell biografi*, Oslo 2013.
- Eriksen T.H., Nielsen F.S., *A History of Anthropology*, London 2001.
- Erlich V., *Russian Formalism: History-Doctrine*, 4<sup>th</sup> ed., Hague 1980.
- Estrangement. Przewodnik*, Instytut Sztuki Wyspa, brw.
- Etnologija bliskoga. Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*, ured. J.Č. Žmegač, V.G. Zrnić, G.P. Šantek, Zagreb 2006.
- Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, ed. F. Barth, Bergen 1969.
- Evans-Pritchard E.E., *Social Anthropology*, London 1951.
- Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, ed. J. MacClancy, Chicago 2002.
- Fabian J., *Moments of Freedom. Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville–London 1998.
- Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983.
- Fabre D., Le symbolism en question, w: *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, red. M. Segalen, Paris 1989.
- Fabre-Vassas C., *The Singular Beast. Jews, Christians, and the Pig*, transl. C. Volk, New York 1997.
- Favret-Saada J., *Odczynianie uroków*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 2014.
- Favret-Saada J., *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 2012.
- Fél E., Hofer T., *Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Átány*, Göttingen 1972.
- Fél E., Hofer T., *Gérete der Átányer Bauern*, Budapest 1974.
- Fél E., Hofer T., *Proper Peasants: Traditional Life in a Hungarian Village*, Chicago 1969.
- Fél E., Hofer T., Csilléry K.K., *Hungarian peasant art*, London 1971.
- Fernández L.F.A., *Anthropology, humanism and civic responsibilities: a conversation with Thomas Hylland Eriksen*, „Revista de Antropologia Iberoamericana” 2013, vol. 8, no 2.
- Fiedorczuk J., *Język zwykłych ludzi*, „Tygodnik Powszechny” 2013, 13.05.
- Fischer M.M.J., Ethnicity and post-modern arts of memory, w: *Writing Culture: The Poetics and the Politics of ethnography*, eds. J. Clifford, G.E. Marcus, Berkeley 1986.
- Firth R., *Społeczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*, przeł. J. Dunin, Z. Szyfelbejn-Sokolewicz, Warszawa 1965.
- Firth R., *Anthropology in fiction. An image of fieldwork*, „Royal Anthropological Institute News” 1984, no 64.
- Fischer M.M.J., *A Polyphonic Nino Canto Singspiel after 25 years of writing culture and anthropology as cultural critique*, „Anthropologica” 2011, no 53.
- Fjordman, *The Pro-Islamic Aspects of Breivik's Manifesto*, „Frontpage Mag”, 10.11.2012, [www.frontpagemag.com/2012/fjordman](http://www.frontpagemag.com/2012/fjordman) (data dostępu: 26.09.2014).
- „Folklore Society”, w: *A Dictionary of English Folklore*, eds. J. Simpson, S. Roud, Oxford 2000.
- Forsberg L., *Involved Parenthood. Everyday Lives of Swedish Middle-Class Families*, Linköping 2009.
- Frankenberg R., *Communities in Britain: Social Life in Town and Country*, Harmondsworth 1966.
- Frankenberg R., *Communities in Britain: Social Life in Town and Country*, 3<sup>th</sup> ed., Harmondsworth 1969.
- Frankenberg R., *Village on the Border. A Social Study of Religion, Politics and Football in a North Wales Community*, 2<sup>nd</sup> ed., Boulder 1989.
- Frankenberg R., *Village on the Border: A Social Study of Religion, Politics and Football in a North Wales Community*, London 1957.
- Freeman D., *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge 1983.

- Friedrich P., *Redwing*, Chicago 1982.
- Frykman J., *Becoming the Perfect Suede. Modernity, Body Politics and National Process in the 20<sup>th</sup> Century Sweden*, „Ethnos” 1994, no 3–4.
- Frykman J., *Belonging in Europe. Modern Identities in Minds and Places*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1999, vol. XXIX, no 2.
- Frykman J., *Sexual Intercourse and Social Norms: A Study of Illegitimate Births in Sweden 1831–1933*, „Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic Ethnology” 1975.
- Frykman J., *Social Mobility and National Character*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1989, vol. XIX, no 1.
- Frykman J., O. Löfgren, *Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle Class*, New Brunswick 1987.
- Frykman J., Löfgren O., *Den kultiverade människan*, Lund 1979
- Frykman J., O. Löfgren, Introduction. The study of Swedish customs and habits, w: *Force of Habit. Exploring Everyday Culture*, eds. J. Frykman, O. Löfgren, Lund 1996.
- Frykman J., Löfgren O., *Narodziny człowieka kulturalnego. Kształtowanie się klasy średniej w Szwecji XIX i XX wieku*, przeł. G. Sokół, Kęty 2007.
- Garber M., *Shakespeare and Modern Culture*, New York 2008.
- Garfinkel H., *Studia z etnometodologii*, przeł. E. Szulżycka, Warszawa 2007.
- Geertz C., *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, Warszawa 2000.
- Geertz C., Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali, przeł. M.M. Piechaczek, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005.
- Geertz C., *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2006.
- Gerholm L., Gerholm T., Kulturowe studia Skandynawii. Gdzie są pogranicza? „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 1992, z. 29.
- Gerholm T., Ethnology and anthropology in Sweden, w: *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, eds. H.F. Vermeulen, A.A. Roldán, London 1995.
- Gerholm T., Hannerz U., *Introduction: the shaping of national anthropologies*, „Ethnos” 1982, vol. 47, no I-II.
- German Volkskunde: A Decade of Theoretical Confrontation, Debate and Reorientation (1967–1977)*, eds. J.R. Dow, H. Lixfeld, Bloomington 1986.
- Ginkel R. van, Stengs I., *An Outsider Looking in: Jeremy Boissevain*, „Etnofoor” 2006, vol. XIX, no. 1.
- Giordano Ch., Afterword – under the aegis of anthropology: Blazing new trails, w: *Postsocialist Europe: Anthropological perspectives from home*, eds. L. Kürti, P. Skalník, London 2009.
- Gluckman M., Introduction, w: *Village on the Border. A Social Study of Religion, Politics and Football in a North Wales Community*, 2<sup>nd</sup> ed., Boulder 1989.
- Głazewska E., *Płeć i antropologia. Kulturowa koncepcja płci w ujęciu Margaret Mead*, Toruń 2005.
- Głowiński M., Tu mówi bieda (O Dzieciach Sáncheza Oscara Lewisa), w: O. Lewis, *Dzieci Sáncheza. Autobiografia rodziny meksykańskiej*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Kraków 2011.
- Goldschmidt W., The anthropological study of modern society, w: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968.
- Goody J., Foreword, w: *Historical anthropology of the family*, transl. by C. Whitehouse, S. Matthews, Cambridge 1986.
- Gordon D., Behar R., Preface, w: *Women Writing Culture*, eds. D. Gordon, R. Behar, Berkeley 1995.
- Gough K., *Anthropology: child of imperialism*, „Monthly Review” 1968, vol. 19, no. 12–13.
- Gouldner A.W., W stronę socjologii refleksyjnej, przeł. B. Szacka, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Warszawa 1977.
- Górska Wilczyca. Siostra Grzmiącego Pioruna. Autobiografia Indianki z plemienia Winnebago*, oprac. N.O. Lurie, przedm. R. Underhill, przeł. A. Sudak, Wielichowo 2012.

- Graeber D., *Debt: The First 5.000 Years*, Brooklyn, 2011.
- Graeber D., *Direct Action: An Ethnography*, AK Press 2009.
- Graeber D., *Fenomen gówna wartych prac*, przeł. M. Michalski, „Nowy Obywatel. Pismo na Rzecz Sprawiedliwości Społecznej”, <http://obywatel.salon24.pl/541040,david-rolfe-graeber-fenomen-gowno-wartych-prac> (data dostępu: 12.07.2015).
- Graeber D., *Fragments of Anarchist Anthropology*, Chicago 2004.
- Graeber D., Konsumpcja, przeł. M. Wawrzyńczak, w: *Materialność*, red. K. Gutfrański, A. Hendriks, I. Moreira, A. Szyłak, L. Vergara, Gdańsk 2012.
- Gullestad M., *Det norske sett med nye øyne. Kritiks analyse av norsk innvandringsdebatt*, Oslo 2002.
- Gullestad M., *Kitchen-table Society: A Case Study of the Family Life and Friendship of Young Working-Class Mothers in Urban Norway*, Oslo 1984.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, red. nauk. M. Czyżewski, Warszawa 2007.
- Habermas J., Technika i nauka jako „ideologia”, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Warszawa 1977.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Habermas and the Public Sphere*, ed. C. Calhoun, Cambridge 1992.
- Hammel E.A., *Review of „Proper Peasants: Traditional Life in a Hungarian Village” by E. Fél, T. Hofer*, „American Anthropologist” 1970, vol. 72.
- Hancock I., *Review of The Traveller-Gypsies by Judith Okely*, „The Journal of Intercultural Studies” 1984, vol. 5.
- Handbook of Native American Literature*, ed. A. Wiget, New York 1994.
- Hann Ch., The politics of anthropology in socialist Eastern Europe, w: *Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, London 1987.
- Hannerz U., *Complex Culture: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York 1992.
- Hannerz U., *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich*, przeł. E. Klekot, Kraków 2006.
- Hannerz U., *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków 2006.
- Harding Ch.F., *The social anthropology of American industry*, „American Anthropologist”, December 1955, vol. 57, no 6.
- Hastrup K., *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008.
- Hastrup K., Fieldwork among friends: Ethnographic exchange within the northern civilization, w: *Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, London–New York 1987.
- Hastrup K., *Poza antropologią. Antropolog jako przedmiot przedstawienia dramatycznego*, przeł. G. Godlewski, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1998, nr 2.
- Hašek J., *Losy dobrego żołnierza Szwejka czasu wojny światowej*, przeł. A. Kroh, Kraków 2009.
- Heine B., *The Mountain People: Some Notes on The Ik of North-Eastern Uganda*, „Africa” 1985, vol. 55, no 1.
- Hellström A., Nilsson T., Stoltz P., *Nationalism vs. nationalism: The challenge of the Sweden democrats in the Swedish public debate*, „Government and Opposition. An International Journal of Comparative Politics” 2012, vol. 47, no. 2.
- Helmreich S., *After culture: reflections on the apparition of anthropology in artificial life, a science of simulation*, „Cultural Anthropology” 2001, vol. 16, no 4.
- Henry J., *Culture Against Man*, New York 1963.
- Historia ciała*. T. 1: Od renesansu do oświecenia; T. 2: Od Rewolucji do I wojny światowej, T. 3: Różne spojrzenia. Wiek XX, red. G. Vigarello, przeł. K. Belaid, T. Stróżyński, Gdańsk 2011–2014.
- Hofer T., *Anthropologists and native ethnographers in Central European villages: Comparative notes on the professional personality of two disciplines*, „Current Anthropology” 1968, vol. 9, no. 4.

- Holmes D.R., Marcus G.E., Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesności, przeł. K. Miciukiewicz, w: *Metody badań jakościowych*, red. N.K. Denizn, Y.S. Lincoln, red. wydania polskiego K. Podemski, t. 2, Warszawa 2009.
- Howell S., Cultural studies and social anthropology: Contesting or complementary discourse?, w: *Anthropology and Cultural Studies*, eds. S. Nugent, C. Shore, London–Chicago 1997.
- Hume L., The rainbow serpent, the cross, and the fax machine: Australian aboriginal responses to the Bible, w: *Ethnicity and the Bible*, ed. M.G. Brett, New York 1996.
- Huntington R., Metcalf P., *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, New York 1979.
- Hymes D., *Reinventing Anthropology*, New York 1969.
- Howiecki M., *Musieć, czyli chcieć*, „Odra” 1983, nr 1.
- Indians and Anthropologists: Vine Deloria, Jr. and the Critique of Anthropology*, eds. T. Biolsi, L.J. Zimmermann, Tuscon 1997.
- Interview of Ronald Frankenberg. Interviewed by Alan Macfarlane 5th July 1983*, <http://www.alanmacfarlane.com/ancestors/frankenberg.htm> (data dostępu: 2.12.2015).
- Izard M., *Parenté et mariage à Plozévet, Finistère*, Paris 1963.
- Jackson A., *Reflection on Ethnography at Home and the ASA*, w: *Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, London 1987.
- Jameson F., *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton 1972.
- Jasiński B., *Utwory poetyckie*, wybór i wstęp A. Stern, Warszawa 1960.
- Jasiewicz Z., Profesor Józef Burszta. Uczony, nauczyciel, organizator, społecznik, człowiek, w: *Od etnografii wsi do antropologii współczesności*, red. W. Dohnal, Poznań 2014.
- Jasiewicz Z., Slattery D., Ethnography and anthropology. The case of Polish ethnology, w: *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, eds. H. Vermeulen, A.A. Roland, London and New York 1995.
- Język roku 1968. Rozmowa z prof. Gesine Schwan o wpływie rewolucji kulturalnej 1968 r. na niemieckie uniwersytety*, „Niezbędnik Inteligenta. Uniwersytety: 700 lat sporów”, wydanie specjalne 2014, nr 4.
- Johansen B.E., *Tubylczy papież. Odszedł Vine Deloria, Jr.*, przeł. M. Nowocień, „Tawacin”, zima 2005, nr 4 (72).
- Jones H., Being really there and really aware: ethics, politics and representation, w: *Ethnography in social science practice*, eds. J.S. Jones, S. Watt, London–New York 2010.
- Jones J.S., Origins and ancestors: a brief history of ethnography, w: *Ethnography in Social Science Practice*, eds. J. Scott, S. Watt, London–New York, 2010.
- Jurkowski M., Przedmowa, w: J.S. Bystroń, *Megalomania narodowa*, Warszawa 1995.
- Kaelble H., *Spółeczna historia Europy. Od 1945 do współczesności*, przeł. J. Antkowiak, wstęp W.J. Burszta, Warszawa 2010.
- Kafar M.A., *Projekt „etnografii doświadczenia” Kazimierza Zawistowicz-Adamskiej i jego współczesne zastosowania*, „Lud” 2007, t. XCI.
- Keaton T.D., *Muslim Girls and the Other France. Race, Identity Politics and Social Exclusion*, Bloomington 2006.
- Kempny M., Koniec etnografii? Uwagi o tradycji i współczesności etnografii polskiej widzianej (nieco) z oddali, w: *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 1995.
- Kiebuszinska Ch., *Revolutionaires in the Theatre: Meyerhold, Brecht, and Witkiewicz*, Ann Arbor 1988.
- Kimball S.T., *Problems of studying American culture*, „American Anthropologist”, December 1955, vol. 57, no 6.

- Klein B., Review: J. Frykman, O. Löfgren, *Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle Class*, New Brunswick 1987, „The Journal of American Folklore” 1988, vol. 101, no. 400.
- Kloska G.K., *Etnografia społeczeństwa przemysłowego w ujęciu Hermanna Bausingera*, „Lud” 1969, t. LIII.
- Klukhohn C., *Mirror for Man: The Relation of the Anthropology to Modern Life*, New York 1949.
- Kolankiewicz L., *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, Warszawa 1995.
- Kolbuszewski J., *Serbskie wiersze nagrobne*, „Literatura Ludowa” 1989, nr 4–6.
- Kołakowski L., Legenda o cesarzu Kennedym. Nowa dyskusja antropologiczna, przeł. A. Barańczak, w: L. Kołakowski, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010.
- Koselleck R., Miniona przyszłość wczesnej nowożytności, przeł. W. Kunicki, w: R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, wyb. i oprac. H. Orłowski, Poznań 2012, s. 49–72.
- Koselleck R., Więzy stanowiska a czasowość. Przyczynek do historiograficznej eksploracji świata dziejów, przeł. W. Kunicki, w: R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, wyb. i oprac. H. Orłowski, Poznań 2012.
- Kościańska A., *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, „Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne” 2004, nr 19–20.
- Kotula F., *Koniec i co dalej?*, „Polityka” 1962, nr 39.
- Kowalski M.W., *Antropolodzy na wojnie. O „brudnej” użyteczności nauk społecznych*, Warszawa 2015.
- Kowalski P., *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990.
- Kuligowski W., *Antropologia kultury w Polsce: następne pokolenie?*, „Lud” 2004, t. LXXXVIII.
- Kuligowski W., Antropologia literatury z punktu widzenia antropologii kulturowej, w: *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?*, red. P. Czaplinski, A. Legeżyńska, M. Telicki, Poznań, 2010, s. 85–100.
- Kuligowski W., *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, „Poznańskie Studia Etnologiczne”, t. 2, Poznań 2001.
- Kuligowski W., *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków 2007.
- Kuligowski W., Błogosławieństwo Szeherazady: John Barth, w: *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, red. W.J. Burszta i W. Kuligowski, Poznań 2002.
- Kuligowski W., Defamiliaryzacja i inne praktyki antropologii bliskości, w: *Tu byłcy własnego świata. W stronę antropologii bliskości*, red. W. Kuligowski, Wrocław 2011.
- Kuligowski W., O przyjemności analogii, w: *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, red. W. Burszta, Poznań, 1996.
- Kuligowski W., *Studium tatuażu na prawie magdeburskim. Antropologia współczesności wobec historii*, „Rocznik Antropologii Historii” 2012, nr 2.
- Kuper A., *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, przeł. K. Kaniowska, Łódź 1987.
- Kuryluk E., *Hiperrealizm – nowy realizm*, Warszawa 1979.
- Kutrzeba-Pojnarowa A., *Uwagi na temat organizacji i metod etnograficznych badań terenowych we Francji*, „Etnografia Polska” 1964, t. 8.
- Kwaśniewicz W., *Metoda integralna K. Dobrowolskiego*, „Etnografia Polska” 1969, t. XIII, z. 2.
- Labuda G., Przedmowa, w: F. Kotula, *Po rzeszowskim Podgórzu błędząc. Reportaż historyczny*, Kraków 1974.
- Language, Culture and the Individual: A Tribute to Paul Friedrich*, eds. C. O’Neil, M. Scoggin, K. Tuite, Lincom 2005.
- Lantis M., *The U.S.A. as anthropologists see it: Introduction*, „American Anthropologist”, December 1955, vol. 67, no 6.

- Lassiter L.E., *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago 2005.
- Lassiter L.E., Goodall H., Campbell E., Johnson M.N., *The Other Side of Middletown: Exploring Muncie's African American Community*, Walnut Creek 2004.
- Latour B., Gabriel Tarde and the end of the social, w: *The Social in Question*, ed. P. Joyce, London 2002.
- Latour B., Woolgar S., *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills 1979.
- L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, red. M. Segalen, Paris 1989.
- Le Clézio J.M.G., *Urania*, przeł. Z. Kozimor, Warszawa 2008.
- Le Goff J., Note, w: A. Burguière, préface de R. Gessain, *Bretons de Plozévet*, Paris 1978.
- Leonardo M. di, *Exotics at home. Anthropologies, Others, American Modernity*, Chicago 1998.
- Leroi-Gourhan A., *Milieu et techniques*, Paris 1945.
- Les études rurales en France. Tendances et organization de la recherche*, ed. I. Chiva, P. Rambaud, Paris 1972.
- Lévi-Strauss C., Nowy Jork post- i prefiguratywny, przeł. W. Grajewski, w: C. Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993.
- Lewis O., *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, Urbana 1951.
- Lewis O., Słowo wstępne, przeł. J. Olędzka, w: O. Lewis, *Rodzina Martinezów. Życie meksykańskiego chłopca*, Warszawa 1964.
- Linderman F.B., *Piękna-tarcza. Szamanka z plemienia Wron*, przeł. M. Nowocień, Wielichowo 2013.
- Linton R., *The Study of Man*, New York 1936.
- Linton R., *100% American*, „American Mercury” 1937, no 40.
- Lipiński A., *Kultura robotnicza, jej tradycje i współczesność*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1967, t. IX.
- Locher G.W., „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 1989, vol. 145, no. 4.
- Löfgren O., Deconstructing Swedishness: culture and class in modern Sweden, w: *Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, London–New York 1987.
- Löfgren O., My life as a consumer. Narrative from the world of goods, w: *Narrative and Genre*, eds. M. Chamberlain, P. Thomson, London 1998.
- Löfgren O., *On Holiday. A History of Vacationing*, Berkeley 1999.
- Löfgren O., *The nationalization of culture*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1989, vol. XIX, no 1.
- Löfgren O., *The sweetness of wome. Class, culture and family life in Sweden*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1984, vol XIV, no 1.
- Löfgren O., When is small beautiful? The transformations of Swedish ethnology, w: *Everyday Culture in Europe. Approaches and Methodologies*, eds. M. Nic Craith, U. Kockel, R. Jöhler, Aldershot 2008.
- Löfgren O., *Wish you were here! Holiday images and picture postcards*, „Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic Ethnology” 1985.
- Löfgren O., Wilk R., *In search of missing processes*, „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology”, *Off the Edge: Experiments in Cultural Analysis*, eds. O. Löfgren, R. Wilk, 2005, vol. 35.
- Lurie N.O., *Selective recollections on anthropology and Indians*, „Current Anthropology” 1998, August-October, s. 572–574.
- Lutkehaus N., Margaret Mead and the „Rustling-of-the-Wind-in-the-Palm-Trees School” of ethnographic writing, w: *Women Writing Culture*, eds. D. Gordon, R. Behar, Berkeley 1995.
- Lynd R.S., Lynd H.M., *Middletown: A Study in American Culture*, New York 1929.
- Lynd R.S., Lynd H.M., *Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts*, New York 1937.
- Łuczczeko P., *Zrozumieć własną kulturę. Antropologia współczesności w Polsce*, Kraków 2006.

- MacClancy J., *The literary image of anthropologists*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 2005, vol. 11, no 3.
- MacClancy J., Popularizing anthropology, w: *Popularizing Anthropology*, eds. J. MacClancy, Ch. McDonough, London 1996.
- Macdonald S., Edwards J., Savage M., *Introduction*, „The Sociological Review” 2005.
- Maget A., Problèmes d’ethnographie européenne, w: *Ethnologie Générale*, ed. J. Poirier, Paris 1968.
- Maget M., *Ethnographie métropolitaine. Guide d’études directe de comportements culturels*, Paris 1953.
- Magic, Culture and the New Economy*, eds. O. Löfgren, R. Willim, Oxford 2005.
- Malewska-Szałygin A., Przedmowa do wydania polskiego, w: J. Frykman, O. Löfgren, *Narodziny człowieka kulturalnego. Kształtowanie się klasy średniej w Szwecji XIX i XX wieku*, przeł. G. Sokół, Kęty 2007.
- Malinowski B., „Podziękowania”, w: B. Malinowski, *Argonaucci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, Warszawa 1987.
- Marcus G.E., Developments in US anthropology since the 1980s, a supplement. The reality of center-margin relations, to be sure, but changing (and hopeful) affinities in these relations, w: *Other People’s Anthropologies. Ethnographic Practice on the Margins*, ed. A. Bošković, New York 2008.
- Marcus G.E., *Ethnography in/of the world: The emergence of multi-sided ethnography*, „Annual Review of Anthropology” 1995, vol. 24.
- Marcus G.E., *Law in the development of dynastic families among American business elites: The domestication of capital and the capitalization of family*, „Law&Society Review” 1980, no 14.
- Marcus G.E., Notes on ideologies of reflexivity in contemporary efforts to remake the human sciences, w: *Post-Modernism in Anthropology*, eds. K. Geuijen, D. Raven, J. de Wolf, Assen 1995.
- Marcus G.E., Rhetoric and the ethnographic genre in anthropological research, w: *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, ed. J. Ruby, Philadelphia 1982.
- Marcus G.E., The fiduciary role in American family dynasties and their institutional legacy: From the law of trust to trust in the establishment, w: *Elites: Ethnographic Issues*, ed. G.E. Marcus, Albuquerque 1983.
- Marcus G.E., *The legacies of writing culture and the near future of the ethnographic form: a sketch*, „Cultural Anthropology” 2012, vol. 27, no 3.
- Marcus G.E., *The passion of anthropology in the U.S., circa 2004*, „Anthropological Quarterly” 2005, vol. 78, no 3.
- Marcus G.E., Cushman D., *Ethnographies as text*, „Annual Review of Anthropology” 1982, no 11.
- Marcus G.E., Fischer M.M.J., *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago-London 1986.
- Markiewicz W., *Socjologia w Polsce (1910–1969)*, „Studia Socjologiczne” 1970, nr 1.
- Martin D.C., Entendre les modernités: l’ethnomusicologie et les musiques „populaires”, w: *Musiques migrantes. De l’exil à la consécration*, red. L. Aubert, Genève 2005.
- Matysiak-Polakowa B., *Etnograficzna problematyka badań nad środowiskiem robotniczym Łodzi*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1964, t. VI.
- Mauss M., Pojęcie osoby, przeł. M. Król, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1974.
- Mauss M., Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych, przeł. K. Pomian, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973.
- Maybury-Lewis D., *The Savage and the Innocent*, Boston, 1965.
- McClung Lee A., Review of *The Irish countryman: an anthropological study* by C.M. Arensberg and *Family and community in Ireland* by C.M. Arensberg and S.T. Kimball, „American Anthropologist” 1970, vol. 72, no. 1.

- McDonald M., The politics of fieldwork in Britany, w: *Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, London 1987, s. 120–138.
- Mead M., *And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America*, New York 1942.
- Mead M., Dojrzwowanie na Samoa. Psychologiczne studium młodzieży w społeczeństwie pierwotnym napisane na użytek cywilizacji zachodniej, w: M. Mead, *Trzy studia*, t. 1–2, przeł. E. Życieńska, Warszawa 1986.
- Mead M., *Warfare is only an invention – not a biological necessity*, „Asia” 1940, vol XL.
- Mendras H., *The Vanishing Peasant*, transl. J. Lerner, Cambridge, Mass., 1970.
- Messerschmidt D.A., On anthropology at home, w: *Anthropologists at Home in North America. Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, ed. D.A. Messerschmidt, New York 1981.
- Messerschmidt D.A., Part I. Introduction, w: *Anthropologists at Home in North America. Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, ed. D.A. Messerschmidt, New York 1981.
- Miller B.D., *Cultural Anthropology*, 2<sup>nd</sup> ed., Boston 2002.
- Miller D., *Teoria zakupów*, przeł. M. Król, Kraków 2011.
- Mills D., *Professionalizing or popularizing of anthropology?*, „Anthropology Today” 2003, vol. 19, no 5.
- Miłosz Cz., *Rodzinna Europa*, Warszawa 1990.
- Miłosz Cz., Notatnik amerykański, w: Cz. Miłosz, *Kontynenty*, Kraków 1999.
- Miner H., *Body ritual among the Nacirema*, „American Anthropologist” 1956, vol. 58, no 3.
- Miner H., Rytuały cielesne wśród Nacirema, przeł. J. Minksztym, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999.
- Mitchell W., Communicating culture: Margaret Mead and the practice of popular anthropology, w: *Popularizing Anthropology*, eds. J. MacClancy, Ch. McDonough, London 1996.
- Modärna tider. Vision och vardag i folkhemmet*, eds. J. Frykman, O. Löfgren, Malmö 1985.
- Moffat M., *Ethnographic writing about American culture*, „Annual Review of Anthropology” 1991, no 21.
- Morin E., *Commune en France: La métamorphose de Plozévet*, Paris 1967.
- Moser H., *Vom Folklorismus unserer Zeit*, „Zeitschrift für Volkskunde” 1962, band 58.
- Mrówka K., *List do Redakcji*, „Polska Sztuka Ludowa” 1981, nr 1.
- Musiques migrantes. De l'exil à la consécration*, red. L. Aubert, Genève 2005.
- Myerhoff B., Ruby J., Introduction, w: *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, ed. J. Ruby, Philadelphia 1982.
- Naiman E., *Shklovsky's dog and Mulvey's pleasure: The secret life of defamiliarization*, „Comparative Literature” 1998, vol. 50, no. 4.
- Nash D., Wintrob R., *The emergence of self-consciousness in ethnography*, „Current Anthropology” 1972, vol. 13, no 5.
- National Culture as Process* (bez nazwiska autora), „Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology” 1989, vol XIX, no 1.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.
- Nowicka E., *Indiańskie odrodzenie*, „Literatura na Świecie” 1989, nr 2.
- Nowicka E., Rusinowa I., *Wigwamy, rezerwaty, slumsy. Z dziejów Indian w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1988.
- Noyes D., *Provinces of knowledge. Or, can you get out of the Only Game in Town?*, „Journal of Folklore Research” 1999, vol. 36, no. 2.
- Nycz R., *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995.
- Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, red. M. Buchowski, Poznań 1996.

- Off the Edge: Experiments in Cultural Analysis*, eds. O. Löfgren, R. Wilk, 2005, vol 35.
- Okely J., Fieldwork up the M1: policy and political aspects, w: *Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, London 1987.
- Okely J., *The Traveller-Gypsies*, Cambridge 1998.
- Okely J., Uprzywilejowane, wyćwiczone i ułożone. Szkoły z internatem dla dziewcząt, przeł. M. Petryk, A. Kościańska, w: *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 2 „Kobiecość, męskość, seksualność”, red. R.E. Hryciuk, A. Kościańska, Warszawa 2007.
- Olszewska-Dyoniziak B., *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Kraków 1991.
- Orlans H., Review *Two Studies in Kinship in London*, ed. R. Firth, „American Anthropologist” 1958, vol. 60, no 5.
- Ouologuem Y., *Bound to Violence*, transl. by R. Manhein, A. Helen, K.W. Book, New York, 1971.
- „Pen America: A Journal for Writers and Readers” 2001, no 1–2.
- Perec G., Przybliżenia czego?, przeł. M. Ławniczak, w: G. Perec, *Urodziłem się. Eseje*, Kraków 2012, s. 107–112.
- Perec G., *Życie. Instrukcja obsługi. Powieści*, przeł. W. Brzozowski, Warszawa 2001.
- Pétonnet C., Pouchelle M.-Ch., Le rôle de l’ethnologue dans sa société, *L’Autre et le semblable. Regards sur l’ethnologie des sociétés contemporaines*, ed. M. Segalen, Paris 1989.
- Pietraszek E., *Problematyka kultury robotniczej a etnografia*, „Lud” 1964–1965, t. L.
- Pietraszek E., *Problematyka społeczna w publikacjach etnograficznych minionego ćwierćwiecza (1945–1969)*, „Studia Socjologiczne” 1970, nr 1.
- Pitt-Rivers J., Conclusion, w: *L’Autre et le semblable. Regards sur l’ethnologie des sociétés contemporaines*, ed. M. Segalen, Paris 1989.
- Pobłocki K., *Wither anthropology without a nation state? A post-socialist perspective on „world anthropologies”*, „Critique of Anthropology” 2009, vol. 29, no 2.
- Pollard M., *Margaret Mead. Jak dzięki antropologii ludzie należący do różnych kultur zaczęli lepiej rozumieć się wzajemnie*, przeł. G. Godlewski, Warszawa 1992.
- Posern-Zieliński A., *Amerykańska antropologia kulturowa i jej współczesne problemy*, „Lud” 1977, t. LXI.
- Posern-Zieliński A., Etnologia i antropologia kulturowa w formalnej i rzeczywistej strukturze nauki, w: *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 1995.
- Powdermaker H., *Hollywood. The Dream Factory*, Boston 1950.
- Rabinow P., *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*, Princeton 2003.
- Rabinow P., *Le Déchiffrage du génome. L’aventure française*, Paris 2000.
- Rabinow P., *Making PCR: A Story of Biotechnology*, Chicago 1994.
- Rabinow P., *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton, Oxford 2007.
- Rabinow P., *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, przeł. K.J. Dudek, S. Sikora, Kęty 2010.
- Rabinow P., Severing the ties. Fragmentation and redemption in Late Modernity, w: P. Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton 1994.
- Rabinow P., Steps Toward a Third Culture, w: P. Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton 1996.
- Rabinow P., Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii, tłum. J. Krzemień, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999.
- Rabinow P., Marcus G., Faubion J.D., Rees T., *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham–London 2008.

- Rabinow P., Stavrianakis A., *Demands of the Day. On the Logic of Anthropological Inquiry*, Chicago, London 2013.
- Paul Rabinow interviewed by Frédéric Keck, „Public Culture” 2014, vol. 26, no 3.
- Rakowski T., *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk 2009.
- Redfield R., *The folk society*, „American Journal of Sociology” 1947, no 41.
- Rees T., Introduction, w: P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham–London 2008.
- Reflections: The Anthropological Muse*, ed. I. Prattis, Washington 1986.
- Regionalizm i wielokulturowość. Perspektywa etnologii polskiej i słowackiej*, red. W. Kuligowski, B. Michalik, Wrocław 2012.
- Robbins T., *Kalekie dzikusy z gorących krajów*, przeł. M. Hesko-Kołodzińska, Poznań 2003.
- Robotycki C., *Antropologia kultury w Polsce – projekt urzeczywistniony*, „Lud” 1995, t. LXXVIII.
- Robotycki C., *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków 1992.
- Robotycki C., *Klejnot i reklama*, „Polska Sztuka Ludowa” 1987, nr 1–4.
- Robotycki C., *Moja etnografia – spojrzenie z oddali*, oprac. J. Kowalewski, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2014, nr 1.
- Robotycki C., *Sztuka á vista. Folklor strajkowy*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 2.
- Robotycki C., Węglarz S., *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa” 1983, nr 1–2.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
- Rorty R., *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 1996.
- Roszak T., *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Garden City 1968.
- Roszak T., *Inwazja centaurów*, przeł. G. Komerski, „Stan Rzeczy. Teoria Społeczna. Europa Środkowo-Wschodnia” 2014, nr 7.
- Rothenberg J., *Technicians of the Sacred: A Range of Poetries from Africa, America, Asia, Europe and Oceania*, Berkeley 1968.
- Rothenberg J., Tedlock D., *Statement of Intention*, „Alcheringa/Ethnopoetics”, Fall 1970, no 1, [http://ethnopoetics.com/pdf/Alcheringa\\_1-1\\_Fall-1970.pdf](http://ethnopoetics.com/pdf/Alcheringa_1-1_Fall-1970.pdf) (data dostępu: 25.07.2015).
- Roy A., *Algebra bezgranicznej sprawiedliwości*, przeł. J. Grzegorzczak, Poznań 2005.
- Ruby J., *Exposing Yourself: Reflexivity, Anthropology, and Film*, „Semiotica” 1980, vol.30, no 1–2.
- Sahlins M., *Culture and Practical Reason*, Chicago 1976.
- Sahlins M., *Waiting for Foucault, Still*, Chicago 1993.
- Sahlins M., *Confucius Institutes*, „Anthropology Today” 2014, vol. 30, no. 1.
- Sapir E., *Ogledi iz kulturne antropologije*, drugo, dopunjeno izdanje, prev. A.I. Spasić, Beograd 1984.
- Schippers K., A history of paradoxes. Anthropologies of Europe, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, eds. H.F. Vermeulen, A.A. Roldán, London 1995.
- Schneider D., *American Kinship: A Cultural Account*, Englewood Cliffs 1968.
- Scholte B., Toward a reflexive and critical anthropology, w: *Reinventing Anthropology*, ed. D. Hymes, with a new introduction by the editor, Michigan 2002.
- Schultz E.A., Lavenda R.H., *Cultural Anthropology. A Perspective on the Human Condition*, St. Paul 1991.
- Scott Momaday N., *Dom utkany ze świtu*, przeł. J. Milnikiel, Warszawa 1976.
- Segalen M., *Historical Anthropology of the Family*, transl. by C. Whitehouse, S. Matthews, Cambridge 1986.
- Segalen M., Introduction, w: *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, ed. M. Segalen, Paris 1989.

- Segalen M., *Love and Power in the Peasant Family. Rural France in the Nineteenth Century*, transl. by S. Matthews, Chicago 1983.
- Segalen M., Zonabend F., Social anthropology and the ethnology of France, w: *Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, London 1987.
- Sheppard R., Problematyka modernizmu europejskiego, przeł. P. Wawrzyszko, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Kraków 1998.
- Sherman D.J., 'Peoples ethnographic': Objects, museums, and the colonial inheritance of French ethnography, „French Historical Studies” 2004, vol. 27, no. 3.
- Silverman S., Stany Zjednoczone, przeł. J. Tegnerowicz, w: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, Kraków 2007.
- Simic Ch., *Madonny z dorysowaną szpicbródką oraz inne wiersze, prozy poetyckie i eseje*, przeł. S. Barańczak, Kraków 2014.
- Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987.
- Smith Bowen E., *Return to Laughter*, London 1956.
- Snyder G., *Dlaczego kierowcy ciężarówek z drewnem wstają wcześniej niż adepci Zen*, przeł. A. Szostkiewicz, A. Szuba, Kraków 2013.
- Snyder G., Poezja jest orłem doświadczenia, przeł. G. Musiał, w: G. Musiał, *Ameryka, Ameryka! Antologia wierszy poetów amerykańskich po 1940 roku*, Bydgoszcz 1994.
- Snyder G., *Zew dzikości*, przeł. A. Korbel, „Dziki Życie” 1998, nr 3.
- Sokolewicz Z., *Etnografia – etnologia – antropologia kultury-ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają? (Odpowiedź na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa” 1981, t. 35, nr 2.
- Sokolewicz Z., *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa 1974.
- Sokół L., *Edgar, Duke of Nevermore i Bungo. Bronisław Malinowski jako postać w twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 1–2.
- Songin-Mokrzan M., *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologii*, Wrocław–Łódź 2014.
- Stacy R.H., *Defamiliarization and Literature*, New York 1977.
- Stawarz A., *10 lat badań nad kulturą robotniczą ośrodka żyrdowskiego*, „Etnografia Polska” 1986, t. XXX.
- Steiner P., *The Russian Formalism. A Metapoetics*, Ithaka 1984.
- Sterile and isolated? An anthropology today in Hungary and Poland*, eds. W. Kuligowski, R. Papp, „Poznańskie Studia Etnologiczne”, t. 17, Poznań–Wielichowo 2015.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986.
- Stomma L., *Rytuał pokładzin w Polsce – analiza strukturalna*, „Etnografia Polska” 1975, t. XIX, z. 1.
- Strathern M., The limits of auto-anthropology, w: *Anthropology at Home*, ed. A. Jackson, London 1987.
- Strugacki A., Strugacki B., *Żuk w mrowisku*, przeł. I. Lewandowska, Warszawa 1983.
- Strzetelski J., Wstęp, w: J. Macpherson, *Pieśni Osjana*, przeł. S. Goszczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980.
- Sukenick R., *Nowojorska bohema*, przeł. A. Dorobek, Warszawa 1995.
- Symes D.G., Rural community in Great Britain, w: *Rural Community Studies in Europe: Trends, Selected and Annotated Bibliographies, Analyses*, eds. J.-L. Durand-Drouhin, L.-M. Szwengrub, I. Mihailescu, vol. 1, Oxford 1981.
- Szerszeń T., *Podróżnicy bez mapy i paszportu. Michel Leiris i „Documents”*, Gdańsk 2015.
- Szklowski W.B., Forma i materiał sztuki (fragmenty), przeł. M. Łucewicz- Napałkow, M. Bajorek, w: *Uniezwyklenie*, red. F. Recchia, Gdańsk 2012.
- Szklowski W.B., Jak jest zrobiony „Don Kichote”, przeł. A. Wołodźko, w: *Sztuka interpretacji*, t. 1, red. H. Markiewicz, Wrocław 1971.

- Szkłowski W.B., Sztuka jako chwyt, przeł. R. Łużny, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2007.
- Szkłowski W.B., *Ze wspomnień*, przeł. A. Galis, Warszawa 1965.
- Tedlock B., *The Beautiful and the Dangerous: Dialogues with the Zuni Indians*, New York 1992.
- The American Studies Anthology*, ed. R.P. Horwitz, Oxford 2004.
- The architecture of anthropological time. Johannes Fabian and Anselm Franke. Conversation*, „Manifesta Journal” 2012, no 14, <http://www.manifestajournal.org/issues/souvenirs-souvenirs#page-issuessouvenirssouvenirsarchitectureanthropologicaltime> (data dostępu: 2.09.2015).
- The Golden Age of American Anthropology*, eds. M. Mead, R.L. Bunzel, New York 1960.
- The Nacirema: Reading on American Culture*, eds. J.P. Spradley, M.A. Rynkiewicz, Boston 1975.
- Thiebergien B., Où est le monde? Migrations des esthétiques, esthétiques des migrations, w: *Musiques migrantes. De l'exil à la consécration*, red. L. Aubert, Genève 2005.
- Todorova M., *Bałkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec 2008.
- Toffin G., The art and craft of ethnography: Lucien Bernot (1919–1993), w: *Out of the Study and Into the Field: Ethnographic Theory and Practice in French Anthropology*, eds. R. Parkin, A. de Sales, New York 2010.
- Tokarska-Bakir J., *Legends o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008.
- Tokarska-Bakir J., *Żydzi u Kolberga*, „Res Publica Nowa” 1999, nr 7/8.
- Tołstoj L., Bystronogi. Dzieje konia, przeł. J. Jędrzejewicz, w: L. Tołstoj, *Opowiadania. Dzieła*, t. III, Warszawa 1956.
- Tomiczy J. i R., *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.
- Transactions: Essays in Honor of Jeremy Boissevain*, ed. J. Verrips, Amsterdam 1994.
- Trawińska-Kwaśniewska M., *Życie społeczne w pracach wydawniczych PTL w okresie ostatniego dziesięciolecia*, „Lud” 1956, t. XLIII.
- Trencher S., *Mirrored Images: American Anthropology and American Culture: 1960–1980*, London 2000.
- Tubyłcy własnego świata. W stronę antropologii bliskości*, red. W. Kuligowski, Wrocław 2011.
- Turnbull C.M., *Ikowie, ludzie gór*, przeł. B. Kluczborska, Warszawa 1980.
- Turnbull C.M., *Leśni ludzie*, przeł. H. Błaszkiwicz, Warszawa 1967.
- Turnbull C.M., *Reply*, „Current Anthropology” 1975, vol. 16, no. 3.
- Turnbull C.M., *Samotny Afrykanin*, przeł. J. Giebułtowicz, Warszawa 1965.
- Turnbull C.M., *The Human Cycle*, London 1984.
- Two Studies in Kinship in London*, ed. R. Firth, „London School of Economics Monographs on Social Anthropology” no. 15, London 1956.
- Tyler S.A., *The poetic turn in postmodern anthropology: The poetry of Paul Friedrich*, „American Anthropologist” 1984, vol. 86, no 2.
- Tyler S.A., Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. J. Clifford, G.E. Marcus, Berkeley 1986.
- Urban Ethnicity*, ed. A. Cohen, London 1974.
- Vale de Almeida M., Citizenship and anthropology: Perplexities of a hybrid social agent, w: *Citizenship and Anthropology: Perplexities of a Hybrid Social Agent. Plenary Session „The Challenges of Engagement”*, 7th EASA Conference, Copenhagen, 17 August 2002.
- Vaneigem R., *Rewolucja życia codziennego*, przeł. M. Kwaterko, Gdańsk 2004.
- Wark M., *Spektakl dezintegracji. Sytuacjonistyczne drogi wyjścia z XX wieku*, przeł. K. Makaruk, Warszawa 2014.
- Warner W.L., *The Living and the Dead: A Study in the Symbolic Life of Americans*, Yale 1959.
- Warner W.L., Lunt P.S., *The Social Life of a Modern Community*, New Haven 1941
- Wasilewski J.S., *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, wyd. 2, Warszawa 1985.

- Watson I., with Afterword by R. Schechner, *Towards a Third Theatre: Eugenio Barba and the Odin Teatret*, London–New York 1995.
- Watson I., *Negotiating Cultures: Eugenio Barba and the Intercultural Debate*, Manchester 2002.
- Watters (Vanderford) A., *Defamiliarization: Shklovsky, Brecht, Debord*, dokument elektroniczny, <http://audreywatters.com/defamiliarization.pdf> (data dostępu 15.05.2014).
- Weatherford M.J., *Tribes on the Hill*, New York 1981.
- Wernitznig D., *Going Native or Going Naïve? White Shamanism and the Neo-Nobel Savage*, Lanham 2003.
- Weston J.L., *Legenda o Graalu. Od starożytnego obrzędu do romansu średniowiecznego*, przeł. A.H. Bogucka, Warszawa 1974.
- When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*, ed. C.G. Brettell, Westport 1996.
- Whitaker M.P., Refleksyjność, przeł. W. Kuligowski, w: *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, red. A. Barnard, J. Spencer, Warszawa 2008.
- D.G. White, C. Fabre-Vassas, *The Singular Beast. Jews, Christians, and the pig*, transl. C. Volk, New York 1997. Review, „Journal of Religion” 1999, vol. 79, no 1
- Whiting B.B., *Six Cultures: Studies of Child Rearing*, New York 1963.
- Whiting B.B., Whiting J.W.M., *Children of Six Cultures: A Psycho-Cultural Analysis*, Cambridge 1975.
- Whiting J.M.W., *Becoming a Kwoma: Teaching and Learning in New Guinea Tribe*, New Haven 1941.
- Wieczorek J., *Ikowie w stanie wojennym i powojennym*, <http://blogpress.pl/node/15143> (data dostępu: 16.05.2014).
- Willis W.S., Skeletons in the anthropological closet, w: *Reinventing Anthropology*, ed. D. Hymes, New York 1974.
- Wisłocki S.A., Kultura ludowa – czyli łączność człowieka... z Kosmosem, rozmowa z profesorem Józefem Bursztą, w: *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, red. W.J. Burszta, J. Damrosz, Warszawa 1994.
- Witkiewicz S.I., *622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, w: S.I. Witkiewicz, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1985.
- Women Writing Culture*, eds. D. Gordon, R. Behar, Berkeley 1995.
- Woźniak M., *Proletariusz i drwal*, „Dwutygodnik. com”, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/4472-proletariusz-i-drwal.html> (data dostępu: 25.07.2015).
- Wódz Słońca. Autobiografia D.C. Talayesvy, Indianina z plemienia Hopi*, oprac. L.W. Simmons, wstęp A. Kłoskowska, przeł. H. Rzczkowski, Warszawa 1964.
- Writing Culture and the Life of Anthropology*, ed. O. Starn, Durham 2015.
- Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. J. Clifford, G.E. Marcus, Berkeley 1986.
- Wróblewski T., *Wstęp do etnografii*, Poznań 1969.
- Z prasy*, „Tygodnik Powszechny” 1983, 13.03., nr 11.
- Zaloom C., *Out of the Pits: Trading and Technology from Chicago to London*, Chicago 2006.
- Zaporowski A., *Różne oblicza współczesności*, „Lud” 2014, t. XCVIII.
- Zawistowicz-Adamska K., *Dawność i terażniejszość w badaniach etnograficznych*, „Lud” 1956, t. XLIII.
- Zawistowicz-Adamska K., *Spółeczność wiejska*, Łódź 1948.

# Indeks osób

- Abu-Lughod Lila 247, 317  
Achebe Chinua 299, 317  
Adorno Theodor W. 173  
Agamben Giorgio 16, 317  
Agar Michael H. 118, 315, 317  
Aguilar John A. 114–115, 317  
Agulhon Maurice 135, 317  
Åkesson Lynn 159  
Allen Woody 255  
Allende Salvador 115  
Alsmark Gunnar 159  
Althabe Gérard 135  
Althusser Louis 309  
Amburn Ellis 259, 317  
Anders Władysław 40  
Angeloni Elvio 61, 317  
Anving Terese 171, 317  
Apes William 107  
Appadurai Arjun 310, 311  
Arensberg Conrad M. 10, 100, 178–180, 183, 185, 234, 317, 329  
Ariès Philippe 141  
Artaud Antonin 65, 69, 70  
Arundhati Roy 84–85, 332  
Arystoteles 31, 33  
Asad Abner Cohen 10  
Asad Talal 10, 187–189, 248, 280, 286, 317, 318, 320  
Åström Lissie 159  
Atlee Hunt 72  
Aubert Laurent 142, 143, 318, 320, 329, 330, 334  
Augé Marc 7, 14–15, 137–139, 144, 146–150, 212, 312, 318
- Babcock** Barbara 256  
**Baer** Monika 227, 318  
**Bailey** Robert 190  
**Bal Mieke** 263, 264, 318  
**Balandier** Georges 143, 146, 147, 285  
**Barański** Janusz 211, 318  
**Barba** Eugenio 63–70, 217, 318  
**Barnard** Alan 247, 335  
**Barnes** Robert H. 190  
**Barth** Fredrik 11, 101, 151–152, 153–155, 159–160, 173, 178, 182, 190, 318, 323, 333  
**Barth** John 37  
**Barthes** Roland 159, 211, 213, 214, 240, 243, 281, 309  
**Bartosz** Adam 194, 318  
**Basso** Keith 45, 318  
**Bastide** Roger 243  
**Bataille** Georges 240, 271  
**Bataille** Gretchen M. 110, 322  
**Bateson** Gregory 251  
**Bauman** Zygmunt 223, 318, 321  
**Bausinger** Hermann 25, 206, 236–240, 262, 312, 313, 314, 318–319  
**Becker** Howard S. 97, 98, 319  
**Bednarski** Jacek 126, 131, 319  
**Befu** Harumi 106, 319  
**Behar** Ruth 292, 293, 294–295, 319, 324, 328, 335  
**Belmont** Nicole 126, 127, 319  
**Bendix** Regina F. 170, 319  
**Benedict** Ruth 100, 106, 121, 283, 293, 319  
**Benedyktowicz** Zbigniew 210, 212, 213, 217–218, 230, 319  
**Benthall** Jonathan 197, 198, 319  
**Bernot** Lucien 129, 130, 132, 319  
**Berremán** Gerald 76, 319  
**Beyrer** Klaus 239, 318  
**Biały** Zbigniew 203, 319  
**Biolsi** Thomas 80, 322, 326  
**Bittner-Szewczykowa** Halina 207, 319  
**Blake** William 270  
**Blancard** René 129, 130, 319  
**Bloch** Maurice 123, 197  
**Boas** Franz 46, 100, 108, 117, 121, 253, 293  
**Bohannan** Laura 58–62, 319, 320  
**Bohannan** Paul 61, 320  
**Boissevain** Jeremy 10, 189–191, 313, 319

Boscaro Adriana 106, 319  
 Bošković Aleksandar 114, 329  
 Bott Elizabeth 190  
 Bourdieu Pierre 51, 159, 281  
 Bours Étienne 144, 320  
 Boym Swietłana 31, 38, 320  
 Brady Ivan 265, 266, 320  
 Brecht Bertolt 35–36, 320  
 Breckenridge Carol 311  
 Breivik Anders 173  
 Breton André 197  
 Brett Mark G. 326  
 Brettell Caroline G. 13, 335  
 Brian Jones 270  
 Bringéus Nils Arvid 158, 320  
 Broch Hermann 37  
 Brocki Marcin 218, 227, 228–229, 320  
 Brook Peter 81–82, 217  
 Broom Leonard 99  
 Brown Karen McCarthy 118  
 Brown Peter J. 55, 317  
 Brown Richard 188, 320  
 Broz Tito Josip 241  
 Brunhes-Delamarre Mariel Jean 130, 320  
 Brutus 36  
 Brzezińska Anna Weronika 216, 318, 321  
 Buchowski Michał 56, 206, 209, 219, 222–224,  
 264, 314, 320, 330, 331  
 Bulmer Martin 97, 320  
 Bunzel Ruth Leah 108, 334  
 Burchardt Jacob 105  
 Bürger Peter 34, 321  
 Burgess Ernest 97–98  
 Burguière André 132, 134, 313, 320, 328  
 Búriková Zuzana 200, 320  
 Burke Peter 51, 52, 165, 320  
 Burluk Dawid 30  
 Burs Étienne 144  
 Burszta Józef 204–207, 208, 209, 211, 227,  
 229, 232, 320, 335  
 Burszta Wojciech Józef 24, 70, 86, 138, 161,  
 209, 219, 222–224, 253, 314, 318, 320,  
 321, 326, 327, 335  
 Burzyńska Anna 31, 334  
 Byron George 176  
  
 Cage John 254  
 Calasso Roberto 15, 321  
 Calhoun Craig J. 262, 325  
 Campbell Elizabeth 102, 328  
 Castañeda Carlos 110  
 Caudill William 104, 321  
 Celan Paul 272  
 Certeau Michel de 281, 309  
 Cervantes Saavedra Miguel de 37  
 Césaire Aimé 285  
 Cesara Manda 36, 291, 321  
 Cezar 19  
 Chagnon Napoleon A. 114  
 Chamberlain Mary 168, 328  
 Chandler Raymond 302, 303, 321  
 Che Guevara 65, 69  
 Cheyronnaud Jacques 135  
 Chiva Isac 127, 131, 321, 328  
 Chlebnikow Wielimir 30  
 Chomsky Noam 210  
 Claverie Elisabeth 135  
 Clifford James 29, 92, 118–119, 128, 218, 248,  
 264, 271, 280, 281–282, 283–284, 285,  
 286, 287, 291, 292, 293, 295, 306, 307,  
 308, 309, 310, 311, 313, 315, 321, 323,  
 334, 335  
 Cocchiara Giuseppe 175, 321  
 Cohen Abner 10, 199–200, 321, 334  
 Cohen Anthony 135  
 Cohen Leonard 65  
 Coleridge Samuel Taylor 176  
 Collier John 109  
 Collier John, Jr. 109  
 Collins Samuel 149, 321  
 Čolović Ivan 240–244, 312, 314, 321  
 Coltraine John 19  
 Conley Tom 147, 321  
 Conrad Joseph 37  
 Cooperman David 156, 322  
 Corbin Alain 142, 321  
 Courtine Jean-Jacques 141, 142, 321  
 Crapanzano Vincent 248, 276, 277, 278, 280,  
 283, 310, 321  
 Crosby Harry 270  
 Csilléry Klara K. 232  
 Cuisenier Jean 129, 131, 134, 321  
 Cushman Dick 283, 329  
 Cycleron 19  
 Czachowski Hubert 216, 321  
 Czaplńska Zuzanna 92

- Czapliński Przemysław 24, 327  
 Czarnowski Stefan 213  
 Czyżewski Marek 262, 325
- D**  
 Dąbrowska Maria 208  
 Damrosz Jerzy 209, 335  
 Dante Alighieri 210  
 Darnell Regna 109, 322  
 Daumont Louis 129, 130, 132, 137  
 Daun Åke 25, 153–157, 313, 322  
 Davis Natalie 281  
 Dawson Andrew H. 292, 317  
 Debord Guy 39  
 Debussy Claude 143  
 Deflem Mathieu 194, 322  
 Deleuze Gilles 143, 309  
 Delière Robert 149, 322  
 Deloria Ella Cara 293  
 Deloria Vine, Jr. 77–80, 110, 188, 322  
 Denis-Constant Martin 143  
 Dennison Nash 252, 330  
 Denzin Norman K. 118, 265, 320, 326  
 Derrida Jacques 218, 309  
 Desai Gaurav Gajanan 301, 322  
 Dewey John 122  
 Di Leonardo Micaela 117–118, 328  
 Diamond Stanley 187, 318, 266, 268, 286  
 Dickinson Peter 297, 298, 299, 322, 304  
 Đilas Gordana 242, 322  
 Djamour Judith 181  
 Dobrowolska Danuta 209, 322  
 Dobrowolski Kazimierz 208  
 Dohnal Wojciech 204, 320, 326  
 Dorobek Andrzej 260, 322  
 Dosse François 133, 322  
 Dostojewski Fiodor 278  
 Douglas Mary 42–44, 93, 283, 322  
 Dow James R. 238, 324  
 Dragan Kapetan 241  
 Du Bois Cora 99, 101  
 Duchamp Marcel 254  
 Dumézil Georges 213  
 Dumont Jean-Paul 279, 280, 322  
 Durand-Drouhin Jean Louis 183, 333  
 Durkheim Émile 51, 127, 147  
 Duvignaud Jean 282  
 Dwyer Kevin 248, 276, 278–279, 310, 322  
 Dylan Bob 254, 259, 274, 319
- E**  
 Eastman Charles A. 107  
 Eco Umberto 71, 73–76, 218, 322  
 Edwards Jeanette 184, 186, 329  
 Ehn Billy 155–156, 168, 169, 322  
 Eichmann Adolf 203  
 Eliade Mircea 210, 213, 243  
 Elias Norbert 51, 141, 159, 165  
 Eliot Thomas Stearns 303, 322  
 Eriksen Thomas Hylland 11, 29, 173–174, 199, 230, 323  
 Erixon Sigurd 152–153, 158  
 Erlich Victor 33, 323  
 Escarpit Robert 240  
 Evans-Pritchard Edward Evan 178, 184, 189, 195, 243, 293, 323
- F**  
 Fabian Johannes 12–14, 15, 16, 17, 323  
 Fabre Daniel 135, 323  
 Fabre-Vassas Claudine 139–140, 323, 335  
 Fanon Franz 258, 309  
 Faqir Muhhamad 278  
 Faubion James D. 22, 51, 309, 310, 332  
 Faulkner William 37, 52  
 Favret-Saada Jeanne 141, 287, 289–291, 297, 323  
 Febvre Lucien 129  
 FéL Edit 232–234, 235, 323  
 Ferlinghetti Lawrence 273  
 Fernández Angosto Luis 173, 174, 323  
 Feyerabend Paul 253  
 Fiałek Marek 25  
 Fiedorczuk Julia 273, 323  
 Fine Gary 98  
 Firth Raymond 114, 181–182, 189, 191, 195, 323, 331, 334  
 Firth Rosemary 305–306  
 Fischer Michael M.J. 8, 29–30, 42–45, 47, 48, 49, 50, 85, 107, 108, 109, 248, 280, 308, 323, 329  
 Fjordman (właśc. Peder Are Nøstvold Jensen) 173, 323  
 Flórián Mária 25, 234  
 Forsberg Lucas 323  
 Fortes Meyer 195  
 Fortune Reo 114  
 Foucault Michel 122, 141, 159, 165, 210, 220, 309, 310  
 Fox Richard G. 247, 317

Franke Anselm 14  
 Frankenberg Roland 157, 182, 184–186, 313, 323  
 Frazer James 177, 302–303  
 Freeman Derek 114, 293, 324  
 Friedl John 190, 319  
 Friedrich Paul 266, 267, 268, 324  
 Frobenius Leo 271, 300  
 Frykman Jonas 159–165, 168, 169, 312, 322, 324, 327, 329, 330  
  
**Gaignebet Claude** 140  
 Garber Marjorie B. 60, 324  
 Garfinkel Harold 266, 324  
 Garigue Philippe 181  
 Geertz Clifford 42–43, 48, 52, 93, 155, 218, 222, 230, 253, 277, 283, 309, 310, 324  
 Gell Alfred 199  
 Genet Jean 278  
 Gennep Arnold van 126–127, 140, 213  
 George James 176  
 Gerholm Lena 151, 155–156, 324  
 Gerholm Tomas 9, 151, 153, 155–156  
 Gerndt Helge 239, 319  
 Gessain Robert 132, 320, 328  
 Geuijen Karin 285, 329  
 Giacometti Alberto 271  
 Gibbon Edward 176  
 Gide André 37  
 Gilroy Paul 218  
 Gingrich Andre 11, 101, 178, 318, 333  
 Ginkel Rob van 191, 324  
 Ginsberg Allen 272, 273  
 Ginzburg Carlo 281  
 Giordano Christian 232, 324  
 Gładzewska Ewa 46, 324  
 Głowiński Michał 107–108, 324  
 Gluckman Max 114, 146, 182, 184, 199, 324  
 Godard Jean-Luc 255  
 Godelier Maurice 212, 230  
 Goldschmidt Walter R. 95, 97, 101, 102, 106, 109, 324  
 Gombrowicz Witold 217  
 Gomme George Laurence 177  
 Goodall Hurley 102, 328  
 Goodenough Ward Hunt 121  
 Goodman Paul 258  
 Goody Jack 146, 324  
  
 Gordon Deborah 292, 319, 324, 328, 335  
 Gorer Geoffrey 106  
 Gough Kathleen 187, 324  
 Gouldner Alvin W. 261, 262, 324  
 Graeber David 123–125, 199, 312, 325  
 Graham Susan B. 114  
 Gramsci Antonio 173  
 Grass Günter 272  
 Greenblatt Stephen 281  
 Gregory Herbert E. 72  
 Griaule Marcel 129, 271, 285, 288, 300  
 Grimm Wilhelm Karl Grimm i Jacob Ludwig Karl 140, 238  
 Grønhaug Reidar 152, 322  
 Grotowski Jerzy 63, 70  
 Gullestad Marianne 166, 169, 172, 312, 325  
 Gutfrański Krzysztof 125, 325  
  
**Haaland Gunnar** 152, 322  
 Habermas Jürgen 262, 263, 264, 325  
 Haddon Alfred C. 293  
 Hammel Eugene A. 234, 325  
 Hancock Ian 194, 325  
 Hann Chris 195, 230, 231, 325  
 Hannerz Ulf 9, 98, 167, 188, 324, 325  
 Hanssen Börje 154  
 Haraway Donna 121  
 Harding Charles F. 100, 101, 325  
 Haroche Claudine 141, 321  
 Hartland Edwin Sidney 177  
 Hašek Jaroslav 303, 325  
 Hastrup Kirsten 63–69, 230, 325  
 Haudricourt André 129  
 Hays Will H. 104  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 267  
 Heine Bernd 80, 325  
 Hellström Anders 171, 325  
 Helmreich Stefan 120–121, 325  
 Hendriks Arne 125, 325  
 Hennigh Lawrence 114  
 Henriksen Georg 15, 322  
 Henry Jules 105, 325  
 Herbert Zbigniew 268  
 Herskovits Melville 100  
 Herzfeld Michael 230  
 Hess David 121  
 Hesse Hermann 260  
 Hitler Adolf 239

Hiwa K 39  
 Hobsbawm Eric 189  
 Hockey Jennifer Lorna 292, 317  
 Hofer Tamás 25, 195, 231, 232–234, 235, 236, 312, 314, 323, 326  
 Hoffman Erving 51, 98, 141, 159, 192, 255  
 Holmes Douglas R. 118, 326  
 Homer 175  
 Hopper Dennis 270  
 Horwitz Richard P. 54, 334  
 Howell Signe 312, 313, 326  
 Hryciuk Renata E. 191, 331  
 Hsu Francis L.K. 198  
 Hume David 175  
 Hume Lynne 60, 326  
 Huntington Richard 46, 326  
 Hurston Zora Neale 100, 293  
 Husserl Edmund 98  
 Hymes Dell 248, 249, 266, 268, 271, 272, 286, 326, 332, 335  
  
**Ibrahimović Zlatan 172**  
 Howiecki Maciej 82, 83, 326  
 Irving John 255  
 Izard Michel 133, 326  
  
**Jackson Anthony 66, 69, 126, 157, 195–196, 317, 325, 326, 328, 330, 331, 333**  
 James Allison 292, 317  
 Jameson Fredric 33, 281, 326  
 Jasieński Bruno 25, 55, 326  
 Jasiewicz Zbigniew 17, 204, 206, 326  
 Jeggle Utz 127, 321  
 Johansen Bruce E. 77, 326  
 Johansson Ella 159  
 Jöhler Reinhard 152, 328  
 Johnson Michelle Natasya 102, 328  
 Jones Brian 270  
 Jones Helen 99, 326  
 Jones Julie Scott 99, 189, 326  
 Joplin Janis 254, 259  
 Jourdain Roger 79  
 Joyce James 37  
 Joyce Patrick 328  
 Jurkowski Marian 208, 326  
  
**Kaelble Hartmut 161, 326**  
 Kafar Marcin Andrzej 208, 326  
  
 Kafka Franz 37  
 Karlsson Mattias 171–172  
 Keaton Trica Danielle 147, 326  
 Kempny Marian 118, 151, 213, 318, 321, 326  
 Kennedy Robert 277  
 Kerényi Karl 243  
 Kerouac Jack 272  
 Kiebuszinska Christine 35, 326  
 Kimball Solon T. 10, 100, 178–180, 183, 185, 327, 329  
 Kingsley Amis 192  
 Kitsue John I. 99  
 Klausen Arne Martin 169, 322  
 Klee Paul 271  
 Klein Barbara 165, 327  
 Kleśta-Nawrocki Rafał 272  
 Kloska Gerhard Konrad 236, 327  
 Kłoskowska Antonina 107, 335  
 Klukhohn Clyde 253, 327  
 Knorr-Cetina Karin 121  
 Kockel Ullrich 152, 328  
 Kołakowski Leszek 301–302, 303, 304, 306, 327  
 Kolankiewicz Leszek 70, 327  
 Kolberg Oskar 216, 217  
 Kolbuszewski Jacek 241, 327  
 Konwicki Tadeusz 218  
 Kopczyńska-Jaworska Bronisława 211, 320  
 Korff Gottfried 239, 318  
 Kościańska Agnieszka 191, 224–225, 227, 228, 229, 327, 331  
 Koselleck Reinhart 20, 327  
 Kotula Franciszek 202–204, 208, 327  
 Kowalewski Jacek 214, 332  
 Kowalski Michał W. 106, 327  
 Kowalski Piotr 230, 237, 327  
 Kroeber Alfred L. 100, 109, 121  
 Krzyżanowski Julian 175, 321  
 Kuhn Thomas 253, 281  
 Kuligowski Waldemar 15, 23–25, 70, 86, 88–94, 214, 223, 224, 227, 247, 318, 321, 327, 332, 333, 334  
 Kuntz Andreas 239, 318  
 Kuper Adam 43, 178, 327  
 Kürti László 232, 324  
 Kuryluk Ewa 81–82, 327  
 Kutrzeba-Pojnarowa Anna 131, 327  
 Kwaśniewicz Władysław 208, 327

- Labuda Gerard 204, 327  
 Lacan Jacques 210  
 Lang Andrew 177  
 Lantis Margaret 99, 328  
 Lassiter Luke Eric 102, 108, 328  
 Latour Brunon 49, 121, 149, 310, 328  
 Lavenda Robert H. 39, 332  
 Le Clézio Jean-Marie Gustave 297, 299, 304, 306, 328  
 Le Goff Jacques 132, 328  
 Le Guin Ursula 305  
 Le Roy Ladurie Emmanuel 140, 281  
 Le Wita Béatrix 135  
 Leach Edmund 21, 151, 198, 243, 283  
 Leary Timothy 258  
 Leenhardt Maurice 129  
 Léger Fernand 271  
 Legeżyńska Anna 24, 327  
 Lehmann Albrecht 239, 318  
 Leiris Michel 39, 129, 218, 285, 287, 288–289, 291, 300  
 Leroi-Gourhan A. 130, 132, 328  
 Lévi-Strauss Claude 31, 70, 129, 133, 137, 147, 187, 210, 213, 240, 279, 283, 289, 305, 328  
 Lewis Oscar 100, 104, 107–108, 114, 324, 328  
 Ligeti György Sándor 143  
 Lincoln Yvonna S. 118, 265, 320  
 Linderman Frank B. 107, 328  
 Lindquist Mats 159  
 Linton Ralph 52, 54, 56, 57, 71, 84, 93, 328  
 Lipiński Andrzej 209, 328  
 Livingstone David 192  
 Lixfeld Hannjost 238, 324  
 Locher Gottfried W. 146, 328  
 Löfgren Orvar 25, 152, 157–165, 168, 169, 238, 312, 314, 319, 322, 324, 327, 328, 329, 330, 331  
 Lowie Robert 100  
 Lubaś Michał 227  
 Lukács György 173  
 Lunt Paul S. 103, 334  
 Lurie Nancy Oestreich 80, 107, 325  
 Lutkehaus Nancy 293–294, 328  
 Lynd Helen Merrell 102, 328  
 Lynd Robert S. 102, 328  
 Łuczeczko Paweł 212, 328  
 MacClancy Jeremy 116–117, 118, 197, 293, 296, 319, 323, 328, 329, 330  
 MacDonald Sharon 184, 186, 329  
 Macpherson James 175, 176, 333  
 Madoubo 300  
 Maget Adolphe 329  
 Maget Marcel 131, 329  
 Magritte René 254, 255  
 Mair Lucy 199  
 Majakowski Włodzimierz 30, 203  
 Malamude Bernard 255  
 Malewska-Szałygin Anna 169, 329  
 Malinowski Bronisław 57, 72, 73, 103, 139, 178, 179, 181, 189, 191, 198, 209, 222, 281, 289, 298, 299, 329  
 Manabe Kazufumi 106, 319  
 Mandelsztam Osip 16  
 Mann Tomasz 37, 210  
 Mao Zedong 260  
 Marcus George E. 8, 22, 29–30, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 85, 107, 108, 109, 114, 116, 118, 120, 248, 256, 264, 266, 280, 283, 285, 287, 307, 308, 309, 310, 313, 321, 323, 326, 329, 332, 334, 335  
 Marcuse Herbert 173, 258, 260, 262  
 Maria Stuart 36  
 Marie-Ange 147  
 Markiewicz Henryk 37, 334  
 Markiewicz Władysław 205, 329  
 Markowski Michał Paweł 31, 334  
 Marks Karol 173, 260  
 Martin Denis-Constant 143, 329  
 Mason Leonard 99  
 Matysiak-Polakowa Bożena 209, 329  
 Mauss Marcel 45, 120, 127, 129, 213, 288, 329  
 Maybury-Lewis David 251–252, 329  
 McCarthy Brown Karen 118  
 McClung Lee A. 180, 329  
 McDonald Maryon 133, 330  
 McDonaugh Chris 197, 319, 329, 330  
 McKenzie Wark 39  
 Mead Margaret 44–45, 46, 72, 73, 93, 100, 105–106, 108, 112, 114, 178, 281, 283, 292–294, 330, 334  
 Menchu Rigoberta 114  
 Mencwel Andrzej 243  
 Mendras Henri 134, 330  
 Merleau-Ponty Maurice 221

Merriam Alan P. 99, 101  
 Messerschmitt Donald A. 111–113, 317, 330  
 Messiaen Olivier 143  
 Metcalf Peter 46, 326  
 Métraux Rhody B. 106  
 Michalik Boris 24, 332  
 Mickiewicz Adam 70  
 Midler Bette 65  
 Mieletyński Eleazar M. 213  
 Mihailescu Ioan 183, 333  
 Miller Barbara D. 55, 330  
 Miller Daniel 200, 312, 330  
 Mills David 11, 330  
 Mills George T. 99  
 Milošević Slobodan 241  
 Miłosz Czesław 218, 229, 274, 304–305, 330  
 Miner Horace 49, 55–57, 76, 93, 330  
 Mint Sidney 205  
 Miró Joan 271  
 Mitchell William 294, 330  
 Moffat Michael 116, 330  
 Mondow Robert 72  
 Monk Thelonius 19  
 Monroe Marilyn 87  
 Montagu Ashley 100  
 Moore John 119  
 Moreira Inês 125, 325  
 Morel Alain 136  
 Morgan Henry Lewis 108  
 Morin Edgar 134, 330  
 Morrow William 46  
 Moser Hans 206, 239, 330  
 Moszyński Kazimierz 212  
 Mrówka Kazimierz 213, 330  
 Mróz Lech 224  
 Murdoch George P. 56, 57  
 Musiał Grzegorz 273, 333  
 Myerhoff Barbara 254, 255, 259, 261, 306, 330  
  
 Nacht-Samborski Artur 40  
 Nader Laura 123  
 Naiman Eric 34, 278, 330  
 Nic Craith Máiréad 152, 328  
 Nielsen Finn Sivert 11, 29, 323  
 Nietzsche Fryderyk 15, 16, 70, 330  
 Nilsson Tom 171, 325  
 Nojek Natalia 92  
 Nowicka Ewa 109, 118, 151, 271, 318, 321,  
 Noyes Dorothy 153, 330  
 Nugent Stephen 313, 326  
 Nukunya G.K. 115  
 Nycz Ryszard 37, 38, 330, 333  
 Nygaard William 174  
  
 O’Neil Catherine 267, 327  
 Obeyesekere Gananath 114  
 Oestreich Lurie N. 80, 331  
 Okely Judith 191–194, 196, 312, 331  
 Olszewska-Dyoniziak Barbara 211, 331  
 Orlans Harold 180–181, 331  
 Orłowski Hubert 20, 327  
 Ortiz Simon 268  
 Osjan 175  
 Oskar II 161  
 Ossowski Wojciech 259, 319  
 Otto Rudolf 213  
 Ouologuem Yambo 299–301, 331, 304, 306  
  
 Papp Richard 24, 333  
 Park Robert Ezra 97–98  
 Parkin Robert 11, 101, 129, 178, 318,, 333, 334  
 Parnell Regna 109  
 Paweł, św. 190  
 Percy Thomas 176  
 Perec George 8, 40–41, 86, 298, 304, 306, 331  
 Pétonnet Colette 136, 331  
 Piaf Edith 87  
 Piątkowski Krzysztof 70, 253, 314, 321  
 Picasso Pablo 271  
 Pietraszek Edward 211, 209, 331  
 Pink Sarah 199  
 Pitt-Rivers Julian 10, 139, 331  
 Pobłocki Kacper 205, 331  
 Podemski Krzysztof 118, 326  
 Podolefsky Aaron 55, 317  
 Poirier Jean 329  
 Pollard Michael 331  
 Porębska Agnieszka 92  
 Porębski Mieczysław 218  
 Posern-Zieliński Aleksander 110, 213, 220,  
 326, 331  
 Pouchelle Marie-Christine 136, 331  
 Poulet Georges 240  
 Pound Ezra 270  
 Powdermaker Hortense 104, 331  
 Pratt Mary Louis 280

Prattis Ian J. 267, 332  
 Presley Elvis 192  
 Propp Władimir 213, 226  
 Proust Marcel 37  
 Przybysławski Artur 15, 321  
  
**Quasha George** 272, 317  
  
**Rabelais François** 210  
 Rabinow Paul M. 7, 17–23, 24, 51, 119–120,  
 121–123, 125, 248, 256, 264, 276–277,  
 278, 280, 295, 309, 310, 312, 331  
 Radcliffe-Brown Alfred Reginald 103, 179, 194,  
 195, 243  
 Radin Paul 100, 107, 108  
 Rakowski Tomasz 221, 332  
 Rambaud Placide. 131, 328  
 Rasmussen Knud 65, 69  
 Raven Diederick 285, 329  
 Recchia Francesca 31, 32, 320, 333  
 Redfield Robert 103–104, 114, 133, 332  
 Rees Tobias 22, 51, 309, 332  
 Reichard Gladys A. 107  
 Reymont Władysław 140  
 Rheinberger Hans-Jorg 310  
 Rhodes Cecil John 188, 192  
 Ricardou Jean 38  
 Richardson Miles 266  
 Rickman John 106  
 Rivet Paul 128, 271, 285, 288  
 Rivière Georges-Henri 128, 130–131, 288  
 Robbins Tom 255, 296, 297, 299, 304, 332  
 Robotycki Czesław 23, 211, 212, 213, 214, 215,  
 216, 217, 218, 230, 237, 312, 314, 319,  
 332  
 Roldán Arturo Alvarez 17, 128, 153, 324, 326,  
 332  
 Rorty Richard 50, 51, 68, 253, 332  
 Rosaldo Renato 280  
 Roszak Théodore 11, 257, 258, 260, 261, 332  
 Roth Philip 255  
 Rothenberg Jerome 268, 269, 270, 272, 273,  
 317, 332  
 Roud Stephen 176, 323  
 Ruby Jay 251, 254, 255, 256, 259, 260, 261,  
 306, 317, 329, 330, 332  
 Rucki Kazimierz 89–90  
 Rushdie Salman 174  
  
 Rusinowa Izabella 109, 330  
 Rybczyński Zbigniew 217  
 Rynkievich Michael A. 55, 334  
  
**Sahlins Marshall** 42–43, 48, 114, 123, 199, 230,  
 310, 332  
 Said Edward W. 189, 220, 244, 281  
 Saintyves Pierre 126  
 Sales Anne de 129, 334  
 Salitot Michelle 135  
 Salomonsson Karin 159  
 Šantek Goran Pavel 23, 323  
 Sapir Edward 100, 243, 283, 332  
 Savage Mike 184, 186, 329  
 Sawala Krzysztof 259, 319  
 Schechner Richard 63, 256, 335  
 Scheper-Hughes Nancy 228  
 Schippers Thomas K. 128, 129, 177, 178, 332  
 Schneider David 42–43, 44, 48, 93, 99, 101,  
 332  
 Scholte Bob 11, 249–251, 253, 258, 259, 261,  
 286, 306, 332  
 Schultz Emily A. 39, 332  
 Schulz Bruno 210, 214, 217  
 Schütz Alfred 98  
 Schwan Gesine 263, 264  
 Scoggin Mary 267, 327  
 Scott Fitzgerald 52  
 Scott Jones Julie 189, 326  
 Scott Momaday N. 107, 271, 332  
 Sébillot Paul 126  
 Segalen Martine 126, 129, 131, 134, 135, 136,  
 144–146, 312, 317, 318, 321, 323, 328,  
 331, 332  
 Sellerberg Ann-Mari 171, 317  
 Sennett Richard 142, 159  
 Sharp John 198  
 Sheppard Richard 37, 38, 333  
 Sherman Daniel J. 131, 333  
 Shore Cris 199, 313, 326  
 Shostak Marjorie 291, 292  
 Shrobenius Fritz 300  
 Silet, Charles L. P. 110, 322  
 Silverman Sydel 11, 101, 151, 178, 180, 318,  
 333  
 Simic Charles 268, 333  
 Simmons Leo W. 107, 335  
 Simpson Jacqueline 176, 323

Skalník Peter 232, 324  
 Slattery David 17, 326  
 Słomska-Nowak Justyna 216, 321  
 Smith Bowen Eleonore (pseud. Laury Bohannan)  
     93, 282, 291, 320  
 Smith Potney R. 296–297  
 Snyder Gary 11, 268, 269, 272, 273–275, 333  
 Sokół Lech 333  
 Sokolewicz Zofia 207, 208, 210, 333  
 Sołżenicyn Aleksander 203  
 Songin-Mokrzan Marta 227, 229, 333  
 Southey Robert 176  
 Spasić Aleksandar I. 243, 332  
 Spencer Jonathan 247, 335  
 Spiro Melford E. 99, 101  
 Spradley James P. 55, 334  
 Stacy Robert H. 37, 333  
 Standing Bear Luther 107  
 Starn Orin 307, 335  
 Staszczak Zofia 206, 320, 333  
 Stavrianakis Anthony 18–20, 332  
 Stawarz Andrzej 209, 333  
 Steiner Peter 38, 333  
 Stengs Irene 191, 324  
 Stern Anatol 326  
 Sterne Lawrence 37  
 Stigsdotter Margareta 159  
 Stoll David 114  
 Stoltz Pauline 171, 325  
 Stomma Ludwik 209, 212, 213, 214, 215–216,  
     230, 237, 314, 319, 333  
 Strathern Marilyn 196, 333  
 Strugacki Arkadij 303–304, 306, 333  
 Strugacki Borys 303–304, 306, 333  
 Strzetelski Jerzy 175, 333  
 Suchodolski Bohdan 243  
 Sukenick Ronald, 270, 333  
 Sulima Roch 230, 243  
 Symes David G. 183, 333  
 Szacki Jerzy 261, 324, 325  
 Szajkowski Maciej 25  
 Szekspir William 58–60, 192  
 Szeszeń Tomasz 271, 287, 288, 289, 333  
 Szkłowski Wiktor B. 29–41, 51, 58, 67, 86, 333,  
     334  
 Szwengrub Lili Maria 183, 333  
 Szyłak Aneta 25, 39–40, 125, 325  
 Tambiah Stanley J. 193  
 Tarkowska Elżbieta 218, 319  
 Taussig Michael 123  
 Taylor Julie 199  
 Tedlock Barbara 265, 266, 268, 306, 334  
 Tedlock Dennis 256, 268, 269, 271, 272, 332  
 Telicki Marcin 24, 327  
 Thiebergien Benoît 143, 334  
 Thiesse Anne-Marie 136  
 Thomas William 98  
 Thompson Edward Palmer 159, 205  
 Thomas William 177  
 Thomson Paul 168, 328  
 Thoreau Henry David 273  
 Tierney Patrick 114  
 Tocqueville Alexis de 105  
 Todorov Tzvetan 281  
 Todorova Maria 220, 244, 334  
 Toffin Gérard 129, 334  
 Tokarska-Bakir Joanna 224, 225–226, 228,  
     229, 312, 334  
 Tołstoj Lew N. 32, 67, 334  
 Tomicka Joanna 210, 334  
 Tomicki Ryszard 210, 212, 213, 230, 319, 334  
 Topolski Feliks 40  
 Trawińska-Kwaśniewska Maria 207, 334  
 Trencher Susan R 276, 334  
 Tuite Kevin 267, 327  
 Turnbull Colin M. 46, 47, 80–84, 93, 334  
 Turner Victor 194, 256, 283  
 Tyler Steven A. 177, 264, 266, 267, 268, 280,  
     281, 334  
 Tylor Edward Burnett 176  
 Tymochowicz Mariola 216, 318, 321  
 Underhill Ruth 107, 325  
 Updike John 255  
 Vale de Almeida Miguel 243, 334  
 Van Eyck Jan 254  
 Vaneigem Raoul 39, 334  
 Vergara Leire 125, 325  
 Vermeulen Han F. 17, 128, 153, 324, 326, 332  
 Verrrips Jojada 190, 334  
 Vespucci Amerigo 54  
 Viénet René 39  
 Vigarello Georges 142, 321, 325

Vogt Evon Z. 9, 99  
Vonnegut Kurt 255

**Wade** Roger 302  
Waits Tom 87  
Waldo Emerson Ralph 273  
Waligórski Andrzej 208  
Warburg Aba 218  
Warhol Andy 254  
Wark McKenzie 334  
Warner W. Lloyd 103, 334, 335  
Wasilewski Jerzy S. 210, 212, 213, 230, 319,  
335  
Watson Ian 63, 69, 335  
Watt Sal 189, 326  
Watters Audrey (Vanderford) 38, 335  
Watts Alan 258  
Weatherford MacIver J. 49, 335  
Weber Max 51, 122  
Węglarz Stanisław 214, 215, 216, 332  
Wernitznig Dagmar 110, 335  
Weston Jessie L. 303, 335  
Whitaker Mark P. 247, 249, 335  
White David Gordon 140, 335  
White Hayden 253, 281  
Whiting Beatrice B. 45, 335  
Whiting John W.M. 45, 335  
Whyte William Foote 98  
Wieczorek Józef 83, 335  
Wiget Andrew 273, 325

Wikdahl Magnus 159  
Wildavski Aaron 44, 322  
Wilhelm IV Bawarski 20  
Wilk Richard 169, 170, 319, 328, 331  
Williams Raymond 159, 281  
William Robert 168, 329  
Willis William S. 110, 335  
Wintrob Ronald 252, 330  
Wiśłocki Seweryn Aleksander 209, 335  
Wissler Clark 102, 109  
Witkiewicz Stanisław Ignacy 302, 303, 335  
Wolanik-Boström Katarzyna 25  
Wolf Jan de 285, 329  
Wolf Wirginia 37  
Woolgar Steve 49, 328  
Woźniak Maciej 272, 335  
Wróblewski Tadeusz 126, 335

**Zaloom** Caitlin 22, 335  
Zaporowski Andrzej 18, 335  
Zappa Frank 254, 255, 259, 260, 263  
Zawistowicz-Adamska Kazimiera 207–208, 209,  
335  
Zemunac Ljubo 241  
Zimmer Richard 114  
Zimmermann Larry J. 80, 322, 326  
Zonabend Françoise 126, 135, 333  
Zrnić Valentina Gulin 23, 323

**Žmegač** Jasna Čapo 23, 323

# DEFAMILIARISERS

## SOURCES AND DIVERSITY OF ANTHROPOLOGY OF THE CONTEMPORARY

### Summary

This work is devoted to anthropology of the contemporary, which is a subdiscipline of cultural and social anthropology. What distinguishes it from medical or economic anthropology is its lack of established status. On the one hand, it is a term used by numerous scholars, but on the other, it is nowhere to be found in the historical studies on the development of this field. What we are dealing here with, then, is a subdiscipline which has not been examined thoroughly.

My aim is to provide an account of the origins of anthropology of the contemporary, the development of its particular research methods, theoretical approaches, narrative strategies, and also its diversification through time and space. The general structure of this work has been established with the above objective in mind. Hence the logic here is to follow the subsequent steps that provide an insight into the particular nature of the field, starting with the question of **How**, i.e. the forms of research within which particular methods are used (defamiliarisation); through to **What**, i.e. questions on the object of research and the possibility to delineate particular fields of study (*anthropology at home*); and finally, the **level of representation**, i.e. the strategy of presenting cultural reality which had been successfully delineated and defamiliarised (reflexivity). These three main issues are represented in the subsequent parts of this book.

Defamiliarisation is a notion put forward by Wiktor B. Szklowski, a writer and a formalist. Others who experimented with this formula were theatre artists, writers, painters, situationists and other artists aiming to achieve the "alienation effect". This idea of distance towards everyday reality and everything that surrounds us in everyday-life situations when applied to anthropology (which was first systematically presented by M.M.J. Fischer and G.E. Marcus in their *Anthropology as Cultural Critique*) finally took on the form of two complementary phrases: "Exotic no more" and "Exotic at home".

*Anthropology at home* in this context is the most familiar and established aspect of anthropological activity. However, the studies that cover this issue focus mainly on the USA and Great Britain (and to some extent France). Informed and systematic study of the researcher's own cultural context had a much broader reach. Therefore I present

this research strand by also referring to Scandinavia and Poland. An important addition to this part of the book is provided in the chapter “Other countries”, which is devoted to the work of German, Hungarian and Serbian scholars.

The category of reflexivity is both an answer to the representation crisis and one of the most radical voices of the internal critique of anthropology. What proved quite interesting was its connection with particular elements of counterculture. The concepts of counterculture and reflexive anthropology surfaced at the same time and space. Both cases concerned the spirit of rebuilding, enhancing awareness and unmasking ideology, searching for new forms of thought and action. An example of this kind of coincidence was the anthropological poetics movement and the “Alcheringa/Ethnopoetics” magazine.

The approach to anthropology of the contemporary put forward here is an amalgamation of numerous attitudes and perspectives represented by various scholars, such as P. Rabinow, M. Augé, M. Segalen, O. Lofgren, J. Frykman, M. Gullestadt, J. Okely, D. Miller, D. Graeber, C. Robotycki, J. Tokarska-Bakir, T. Hofer, H. Bausinger and I. Čolović. My aim was to place their various types of practice and reflection within one framework. This made it possible to delineate a separate subdiscipline within social and cultural anthropology, one with its own characteristics, theoretical and methodological identification, which clearly distinguishes it from anthropology that focuses on unfamiliar cultural contexts.

The broad perspective applied in presenting this subdiscipline made it possible to point to its characteristic features. There seems to be a clear similarity in the way this subdiscipline developed, which can be shown with reference to Poland, Scandinavia, Hungary, Germany, and to some extent France. The key in all cases seems to be moving away from ethnography/ Folklivsforskning/folklore, and then, at least in the Polish and Scandinavian case, opening up to ideas coming from the West. In Sweden and Poland there were similar assumptions about the final demise of traditional folk culture. If there were attempts at redefining the study of folk culture then these only had the aim of de-methologising or deconstructing it, just like “the Lund Group” or the milieu of Polish culture anthropologists.

There is also a clear similarity in the topics taken up. In the 1960s political conflicts within local communities were brought to attention by: Å. Daun in the far north of Sweden, A. Burguière in Brittany, R. Frankenberg in Wales and J. Boissevain in sunny Malta. The turn of the 21<sup>st</sup> century saw unexpected interest in questions of national character on the part of Daun in Sweden and Bausinger in Germany.

We are also dealing with the surprising concurrence of dates. In 1985 the first issue of the bi-monthly “Anthropology Today” was published, quickly earning the status of an up-to-date anthropological platform of exchange, also taking positions in public debate. In the same year, the Association of Social Anthropologists organised a conference dedicated to *anthropology at home* in the UK. Two years later a similar conference was held in France (“Anthropologie sociale et ethnologie de la France”). Within the short space of time between these conferences, books of great importance for this subdiscipline were published in the USA: *Anthropology as Cultural Critique* and *Writing Culture* edited by J. Clifford and Marcus. In 1986 the first edition of “Cultural Anthropology” was published under Marcus' editorship. Such a concentration of events vital to the development of anthropology taking place between 1985-1987 point clearly to the mid-1980s being the key time for the establishment of this subdiscipline.

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
61-701 POZNAŃ, UL. ALEKSANDRA FREDRY 10  
[www.press.amu.edu.pl](http://www.press.amu.edu.pl)

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: [wyd nauk@amu.edu.pl](mailto:wyd nauk@amu.edu.pl)  
Dział Promocji i Sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: [press@amu.edu.pl](mailto:press@amu.edu.pl)

Wydanie I. Ark. wyd. 23,50. Ark. druk. 21,00

DRUK I OPRAWA: EXPOL, WŁOCŁAWEK, UL. BRZESKA 4



WALDEMAR KULIGOWSKI – profesor w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, kierownik Zakładu Studiów nad Kulturą Współczesną. Członek Komitetu Nauk Etnologicznych PAN i Komitetu Nauk o Kulturze PAN. Od 2013 roku przewodniczący Interdyscyplinarnego Zespołu ds. Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Redaktor „Czasu Kultury” i przewodniczący serii wydawniczej „Kultury popularne świata”. Autor wielu publikacji, m.in. „Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna” (2004) i „Różnicowanie nowoczesności. Nowa debata w antropologii społecznej” (2012). Członek Rady Teatru Polskiego w Poznaniu. Eseista, publicysta i twórca telewizyjny.

Antropologia współczesności to subdyscyplina antropologii społeczno-kulturowej, która nie ma ustalonego statusu, co odróżnia ją na przykład od antropologii medycznej, prawnej czy ekonomicznej.

W proponowanym tutaj ujęciu jest ona konglomeratem postaw i ujęć, reprezentowanych przez tak różnorodnych badaczy, jak Paul Rabinow, Marc Augé, Martine Segalen, Orvar Löfgren, Jonas Frykman, Marianne Gullestadt, Judith Okely, Daniel Miller, David Graeber, Czesław Robotycki, Joanna Tokarska-Bakir, Tamás Hofer, Hermann Bausinger czy Ivan Čolović. Moim celem było umieszczenie w jednolitych ramach ich praktyk i refleksji, wyznaczonych przez trzy współrzędne: kategorię defamiliaryzacji, postulat badania własnego kontekstu kulturowego oraz kategorię refleksyjności.

Przedstawiając genezę antropologii współczesności – a także rozwój właściwych jej metod badawczych, ujęć teoretycznych, strategii narracyjnych oraz czasowe i przestrzenne zróżnicowanie – chciałem wyrazić kształt dyscypliny, której istnienie jest słabo rozpoznane.

W.K.



ISBN 978-83-232-3092-2  
ISSN 1230-8595