

*Odpowiednikami antropologów w mniej wyspecjalizowanych kulturach są szamani, tricksterzy, kłowni i trefnisie. Te postaci, podobnie jak zawodowi antropologowie, wątpią w absolutność własnej kultury.*

James A. Boon *Other tribes, other scribes*

Tekst ten chciałbym poświęcić osobiwej – jak na standardy pisarstwa antropologicznego – książce; dość niejednoznacznej i niepokojącej, by w dramatyczny sposób otworzyć dyskusję nad granicami poznania i internalizacji świata etnograficznego Innego. Podjęta przez Paula Stollera próba sklejenia dwóch *Lebenswel-tów* nie jest pierwszym takim przypadkiem w historii antropologii – pamiętamy dziewiętnastowiecznego amerykańskiego antropologa Franka Hamiltona Cushinga przebijającego się w strój Zuni i podpisującego listy jako „First War Chief of Zuni”.<sup>1</sup> Stoller nie kryje swojej silnej postawy emotywniej za pancerzem naukowości, w istocie *In Sorcery's Shadow* trudno zakwalifikować jako naukową publikację, a łatwo zaliczyć w poczet literatury konfesyjno-podróżniczej. Dopiero lektura pozostałych publikacji tego autora pozwala ocenić, z jak przemyślanym i poważnym przedsięwzięciem mamy do czynienia. Tym bardziej trzeba żałować, że – jak spróbuję wykazać w dalszym ciągu – Paul Stoller i jego projekt etnografii eidetycznej ponoszą klęskę. Stoller świadomie wystawia się na Gadamerowską *Fremdheit* – stan „niebycia w domu w świecie”.<sup>2</sup> Wydaje się poszukiwać jakiegoś punktu oparcia, jakiejś uzasadnionej kategoryzacji rzeczywistości, „awiza oporu”, by zacytować Ludwika Flecka.<sup>3</sup> Tym samym staje się bardziej otwarty na różnorodne źródła wiedzy o świecie – w tym sensie stan taki jest twórczy. Jednakże stopniowo odrzucając metodologię, nie tylko pozbawia się metafizyka służącego porozumieniu z innymi członkami wspólnoty naukowej (i swoistego pancerza emocjonalnego). Jest coraz bardziej podatny na manipulację ze strony uczestników badanej społeczności. Opis badanej rzeczywistości zostaje zdominowany przez synekdochę: dany reprezentant uosabia cechy całej grupy. Przywołując terminologię Gerarda Genette można powiedzieć, że jest to porządek *diegesis*: coraz to wyraźniej zarysowuje się obecność narratora w tekście, przy zmniejszającej się ilości informacji, szczególnie metainformacji, czyli analizy.<sup>4</sup> Ja jednakże chciałbym dowieść, że nie jest to *diegesis*, lecz *mimesis*, przyjmując rozumienie tej ostatniej kategorii za Paulem Ricoeurem. Ricoeurowskie trzy odslony *mimesis* można scharakteryzować pokrótce jako odniesienie do przed-rozumienia porządku akcji, jej symbolicznych struktur i narracyjnej czasowości (*mimesis*<sub>1</sub>); wejście do królestwa kompozycji poetyckiej, czyli oddanie tych struktur w tekście (*mimesis*<sub>2</sub>) i wreszcie nową konfigurację uzyskaną poprzez poetycką refigurację przed-rozumienia struktury akcji (*mimesis*<sub>3</sub>).

BARTŁOMIEJ WALCZAK

## Granice empatii: projekt etnografii eidetycznej Paula Stollera

sis<sub>3</sub>).<sup>5</sup> *Mimesis*<sub>2</sub> jest bardziej rodzajem mediacji łączącym świat tekstu ze światem czytelnika. Całość procesu mimetycznego ujętego jako akt narratywizacji opowieści odpowiada według Ricoeura temporalnemu charakterowi doświadczenia ludzkiego jako takiego. Związek ten stanowi „ponadkulturową formę konieczności”.<sup>6</sup> Ricoeurowskie odczytanie *mimesis* jest próbą hermeneutycznego opisu działań, poprzez które autorzy, dzieła i czytelnicy łączą się w rzeczywistym doświadczeniu. Głównym punktem ciężkości analizy jest konfiguracja tekstualna, która pośredniczy pomiędzy prefiguracją obszaru praktyki a refiguracją poprzez recepcję dzieła. Czytelnik jest tą postacią, która łączy w akcie odczytania przejście pomiędzy *mimesis*<sub>1</sub> a *mimesis*<sub>3</sub> w akcie doświadczenia *mimesis*<sub>2</sub>.<sup>7</sup>

Ricoeur podsuwa tu bardzo ważną myśl: jakkolwiek tekst poddaje się konfiguracji w akcie czytelnictwem, może również refigurować horyzont poznawczy czytelnika. W swoim projekcie Stoller przywołuje często autora *Symboliki zła*, szczególnie wtedy, gdy podkreśla – i jest to dla niego negatywny punkt odniesienia – że współczesne nauki społeczne podchodzą do kultury jako do tekstu właśnie. Wydaje mi się, że Stoller ostatecznie nie odszedł od tekstualizacji kultury, co więcej – modelowo realizując schemat Ricoeura, sam poddał się refiguracji tego tekstu. I to w bardzo dramatyczny sposób.

### *In Sorcery's Shadow*

Poszczególne części książki opisują kolejne wyjazdy: cztery z pięciu rozdziałów poświęcone są badaniom terenowym prowadzonym przez samego Stollera, a Cheryl – jego żona – pojawia się tylko w ostatnim. Stoller przez cały tekst pełni funkcję podmiotu literackiego, i to w pierwszej osobie, dlatego dalej będę odnosił się głównie do niego.

Na początku należy zwrócić uwagę na nietypową konstrukcję książki. Antropolog jest tu włączony w obręb narracji, pojawia się we wszystkich sytuacjach dialogicznych. Można bez zbytniej przesady powiedzieć, że cała narracja koncentruje się na badaczu,

a nie na Songhay, jakkolwiek jasno postawionym celem badawczym jest czarownictwo u Songhay. Być może właśnie to skłoniło Nigela Barleya do powiedzenia o *In Sorcery's Shadow* „zarazem antropologiczna i antyantropologiczna książka”.<sup>8</sup> Robert Baum zauważa, że książka ta „daje głęboki wgląd w czarownictwo u Songhay, a jednocześnie jest jednym z najbardziej wnikliwych opisów tego charakterystycznego świata społecznego, stworzonego w procesie samych badań terenowych jaki [Baum] kiedykolwiek czytał”.<sup>9</sup> Niemalże tymi samymi słowami posłużył się Chernoff.<sup>10</sup> Baum zauważa, że Stoller dotyka granic poznania naukowego. Wraz ze wzrostem wiedzy o kompleksie wierzeń w czarownictwo przygotowanie naukowe antropologa staje się coraz mniej użyteczne.<sup>11</sup> Jednak w recenzjach pojawiają się również głosy surowej krytyki. T. O. Beidelman<sup>12</sup> zauważa, że konstrukcja książki Stollera i Olkes opiera się na niezarejestrowanych rozmowach, a zatem jest rekonstrukcją budzącą wątpliwości do rzetelności oddanych dialogów. „Znaczna część tej książki składa się z powtórzonych słowo w słowo rozmów, które rzekomo miały miejsce lata wstecz i nie były nagrane”.<sup>13</sup> Faktem jest, że czytając *In the Sorcery's Shadow*, trudno uwolnić się od przeświadczenia, że ta książka jest zbyt „gładka”, zbyt zbeletryzowana. Jednak zarzut Beidelmana, choć bardzo poważny, jest tylko częściowo uzasadniony: na podstawie informacji zawartych w tekście można przyjąć, że Stoller zazwyczaj posługiwał się magnetofonem. Jest jednak cała grupa dialogów, co do których Stoller uprzedza, że nie były rejestrowane ani na taśmie magnetofonowej, ani w notesie, przynajmniej w czasie teraźniejszym. Wskutek silnego oporu informatorów praktycznie cały początek procesu przechodzenia antropologa do opisu rzeczywistości Songhay w kategoriach emicznych przebiegał bez bieżącego rejestrowania danych. Wróćmy jednak do recenzji Beidelmana: „Nie ma tu wiele etnograficznych danych i żadnej spójnej relacji na temat rzeczywistych wierzeń i moralności leżących w tle opisywanych praktyk czarownictwa. Postaci same w sobie są ledwie karykaturami, których motywy często wydają się mało prawdopodobne. Czytając ten przekaz, nie dowiadujemy się prawie nic o życiu Songhay i co to znaczy uprawianie kompetentnej antropologii społecznej. [...] Wydawnictwo Uniwersytetu Chicago powinno być zawstydzone publikacją tej nużącej, budzącej wątpliwości natury moralnej książki”.<sup>14</sup> Inaczej ujmuje sprawę Brenner,<sup>15</sup> odmawiając *In Sorcery's Shadow* statusu książki naukowej. Wskazywać ma na to brak przypisów i odniesień bibliograficznych,<sup>16</sup> a przede wszystkim emocjonalne podejście autora. W tym kontekście nie dziwi uznanie pracy Stollera za reminiscencję słynnego cyklu Castanedy. W rzeczy samej teoretyczne czy też metajęzykowe podsumowanie proponowane przez Stollera ogranicza się praktycznie do jednego zdania:

„Jeśli dzięki swojemu doświadczeniu z czarownictwem u Songhay odkryłem cokolwiek, to tyle, że czarownictwo jest metaforą chaosu, który ustanawia relację społeczną”.<sup>17</sup> Tak na marginesie – trudno nie zauważyć w tym zdaniu silnego wpływu antropologii społecznej spod znaku Mary Douglas,<sup>18</sup> niemniej Brenner za Erickiem de Rosny uważa czarownictwo za konfrontację wprost z chaosem relacji społecznych.<sup>19</sup> Mocne zarzuty stawia Rayfield, przyrównując pracę Stollera do klasycznych badań francuskiego etnografa i filmowca Jana Roucha. Otóż zgodnie z materiałami Roucha godność *sorko* jest dziedziczna, więc inicjowanie Stollera przez *sorko* Djibo nie było możliwe. Metoda przyjęta przez Stollera nie przynosi więcej niż klasyczne techniki badań etnograficznych, zaś *In Sorcery's Shadow* ma „nikłą wartość dla antropologów”.<sup>20</sup> Warto dodać, że w *Fusion of the Worlds* znajdziemy wzmiankę, iż Stoller nie został inicjowany na *sorko*, tylko na *sorko benya*, dosł. „niewolnika *sorko*”, co jest jakąś linią obrony przeciwko tej krytyce.<sup>21</sup>

Już to proste zestawienie kilku recenzji pokazuje, z jak kontrowersyjnym tekstem mamy do czynienia. Niemniej jestem skłonny uznać, że w „kontrowersyjności” *In the Sorcery's Shadow* nie ma nic lub prawie nic przypadkowego. Stoller konsekwentnie realizuje swój metodologiczny projekt, którego teoretyczne zarysy możemy znaleźć we wcześniejszych pracach. Sam jest doświadczonym badaczem terenowym i już sama lista publikacji<sup>22</sup> (oraz firmujące je periodyki i wydawnictwa) zdają się dość jasno wskazywać na poziom zawodowych kompetencji autora.

### W stronę etnografii eidetycznej

W artykule z „American Ethnologist” z 1980 roku<sup>23</sup> znajdziemy piękny przykład zderzenia kategorii emicznych i etycznych.<sup>24</sup> Na otwarcie Stoller przytacza historię pewnego doświadczonego antropologa<sup>25</sup> badającego mieszkających w Nigrze Songhay. Historia – a w zasadzie anegdota – opowiada o percepcowaniu przestrzeni u Songhay. Otóż ten doświadczony badacz dopiero po ponad trzydziestu latach spędzonych w Nigerze odkrywa swój europejski sposób postrzegania przestrzeni, kiedy stwierdza, że dla Songhay skrzyżowania dróg nie są punktami przecięcia linii, lecz rozwidleniami, od których zaczynają się nowe drogi. Ta opowieść daje Stollerowi punkt wyjścia do rozwinięcia projektu eidetycznej (fenomenologicznej) antropologii, która miałaby uniknąć niebezpieczeństwa uwikłania się w etyczne (w rozumieniu Pike’a) struktury pojęciowe. Owo uwikłanie, twierdzi Stoller, jest efektem dobrze zakorzenionej spuścizny po post-sokratycznej filozofii greckiej. Obecnie nauki społeczne, w tym antropologia, ale przede wszystkim psychologia i socjologia, dążą do ustalenia „statycznych uniwersaliów życia społecznego”, co może „ludzić percepcję [*delude the per-*

ception]” i prowadzić do postawienia w centrum kwestii „całkowicie nieistotnych lub niezrozumiałych dla badanej społeczności”.<sup>26</sup> Europejska epistemologia dąży do wyindukowania (Arystoteles) lub wydedukowania (Platon) nieodróżnionych zasad, które mają wyjaśnić obserwowalne, naturalne fenomeny. Ta tendencja sprawia, że wiedza jest idealizowana i odłączona od doświadczenia.<sup>27</sup> Dzięki krytycznej obserwacji eidetycznej naukowiec odchodzi od myślenia o danych jako zewnętrznych obiektach analizy, by dostrzec, że ich percepcja jest dynamicznie połączona ze świadomością badacza. W ten sposób uświadamia sobie swoje, wynikające z socjalizacji, filozoficzno-kulturowe uwarunkowania i podejmuje próbę obserwacji etnograficznej rzeczywistości z perspektywy etnograficznego Innego.<sup>28</sup> Oczywiście, także analiza fenomenologiczna w antropologii nie pozwoli na idealne postrzeganie świata oczami etnograficznego Innego, ale umożliwi antropologom przeprowadzenie analiz, które będą ściślej odpowiadały jego doświadczeniu. „Krytyczna, fenomenologiczna analiza może pomóc antropologom przełamać zaślepienie, które może wynikać z ich post-sokratejskich skłonności, tak by mogli dostrzec w drodze tak punkty przecięcia, jak i rozwidlenia”.<sup>29</sup> Patrząc na własne analizy Stollera, np. badanie opisane w artykule *Signs in the Social Order: Riding a Songhay Bush Taxi*,<sup>30</sup> łatwo dostrzec, jak konsekwentnie stara się on realizować swój program. We wspomnianym artykule odwołuje się do słynnego *Deep Play: Notes on Balinese Cockfight* Clifforda Geertza<sup>31</sup> i kategorii „gęstego opisu”. Badacz ma „czytać” (w sensie hermeneutycznym, Stoller przywołuje tu Ricoeura) znaki, a nie „podstawowe formy życia społecznego”. Poprzez refleksję uczy się interpretować „dyskurs działania społecznego” i „zbiór symbolicznych działań wzmacniających odpowiedni zestaw założeń kulturowych [badanej społeczności]”. Stoller jest tu mało precyzyjny i trudno powiedzieć, co dokładnie ma na myśli, mówiąc np. o „dyskursie działania społecznego” lub o znakach. Co do tego drugiego pojęcia pozornie przyjmuje rozumienie ricoeurowskie, ale nie przywołuje akurat tych tekstów Ricoeura, w których jest ono definiowane. Jedyną wskazówką jest przywołanie w ostatnim zdaniu akapitu wyroczni w Delfach, o której wspomina również Ricoeur, umieszczając na zamknięcie eseju *Symbol daje do myślenia* piękny cytat z *Ciemnego* Heraklita: „Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, nie wyjawia niczego i niczego nie tai, ale daje znaki”.<sup>32</sup> Badacz społeczny, wybierając eidetyczną antropologię, „będzie w stanie bardziej wnikliwie i precyzyjnie zwrócić się ku rozumieniu tych znaków, które kształtują podstawy życia społeczno-kulturowego”.<sup>33</sup> I tak w sposobie rozsadzania pasażerów *bush taxi* widać stratyfikację społeczną, oddającą historię Songhay. Pozycji społecznej odpowiada określony model zachowania. Do tego stwierdzenia doprowadziło Stollera „głębsze doświadczenie świata

Songhay”,<sup>34</sup> a mówiąc językiem Ricoeura – akt czytelnicy polegający na uchwyceniu semantyki tekstu i uczynieniu go swoim własnym. Badacz „czyta” kulturę, ale to „czytanie” może prowadzić od uzależnienia od własnych przedsądów i etnocentryzmu do stopniowego wejścia w emiczne struktury pojęciowe. W praktyce przekłada się to na postulat „smakowitej etnografii [*tasteful ethnography*]”, gdzie badacz winien nie tylko analizować struktury pokrewieństwa, wymiany czy symbolikę, lecz także „opisywać z literalną obrazowością zapachy, smaki i charakter ziemi, ludzi i jedzenia”.<sup>35</sup> Łatwo zauważyć, że taki postulat zbliża opis antropologiczny do podróźniczej relacji, która – zgodnie ze schematem Marcusa i Cushmana – jest negatywnym punktem odniesienia dla pisarstwa antropologicznego. G. Marcus i R. Cushman tak oto referują zasady konstruowania modelowej „etnografii realistycznej”, zapoczątkowanej przez Malinowskiego:

- struktura narracyjna, która przenosi kategorie analityczne z kulturalizmu, funkcjonalizmu czy strukturalizmu dla osiągnięcia etnografii totalnej;
- narracja w trzeciej osobie, która wyróżnia realizm antropologiczny od literatury podróźniczej (jest to jedno z zaleceń *American Anthropological Association*, podobnie jak używanie czasu teraźniejszego);
- sposób prezentacji, w którym jednostki należące do badanej społeczności pozostaną bezimienne i pozbawione czytelnego charakteru;
- w tekście występuje sekcja, zazwyczaj przedmowa lub posłowie, opisujące kontekst badania;
- koncentracja na kontekście życia codziennego w rzeczywistości Innego służy usprawiedliwieniu dopasowania ram analitycznych do określonej sytuacji;
- odrzucenie poglądu, jakoby etnografia miała przedstawiać tubylczy punkt widzenia;
- generalizujący styl, w którym wydarzenia rzadko są opisywane idiosynkratycznie, lecz jako typowe manifestacje: małżeństwo, pokrewieństwo, rytuał itp.;
- użycie żargonu sygnalizującego odrębność pisarstwa antropologicznego od relacji podróźników;
- powściągliwość w dyskutowaniu własnych kompetencji w tubylczym języku.<sup>36</sup>

Tymczasem „smakowita etnografia” jest „deskryptywna, nie-teoretyczna i wpadająca w ucho. Piszący ją mieszają zbieraninę składników: dialogi, opisy, metafory, metonimie, synekdochy, ironię, zapachy, widoki i dźwięki, by stworzyć narrację, która będzie trącić światem Innego”.<sup>37</sup> Znacznie później Stoller zauważy, że samo sformułowanie „czytanie kultury” może być konstruktem europejskim. Uważa, iż ten w istocie hermeneutyczny postulat zawodzi, gdy mamy do czynienia z ciałem w rytuale, w nie-europejskiej społeczności. „Tekstualizacja ciała jest obrabowaniem go z jego ruchów, zapachu, smaków i dźwięków – jego uczuć – z których wszystkie są istotnymi nośnikami znaczenia i pamięci”.<sup>38</sup> Można zaryzykować, że „smakowita etno-

grafia” nie jest „czytaniem” lokalnej kultury, lecz podaniem się jej oddziaływaniu. Jak widać, postawiony uprzednio postulat eidetycznej redukcji doprowadził Stollera bardzo daleko, a *In Sorcery's Shadow* jest właśnie realizacją programu „smakowitej etnografii”. Jest także – by ponownie sięgnąć do pojęcia wprowadzonego przez Marcusa i Cushmana – doskonałym przykładem etnografii konfesyjnej. Stoller pragnie „pisać etnografię, która opíše zmysłowe aspekty pola [badawczego]”.<sup>39</sup> Jak postaram się wykazać dalej, droga ta wiedzie jednak na manowce: w przypadku Stollera internalizacja „tubylczych” kategorii poznawczych doprowadziła do silnej reakcji mimetycznej i – w konsekwencji – emotywniej, po której jego działalność jako badacza wśród Songhay wydaje się skończona. Smak okazał się jedyną widoczną cechą dania.

*In Sorcery's Shadow* czyta się niczym beletrystykę. Podejrzewam, że nieprzypadkowo. Paul Stoller, poza licznymi pracami naukowymi jest także autorem kilku powieści, z których najbardziej chyba znaną jest *Jaguar. A Story of African in America*.<sup>40</sup> Recenzenci kwalifikują *Jaguara* jako powieść etnograficzną, choć trzeba przyznać, że nie jest to ten typ etnograficzno-podróżniczego pisarstwa, który znajdziemy np. w *Return to Laughter* Eleonore Smith Bowen (Laury Bohannan) czy *Leśnych ludziach* Colina M. Turnbulla. Jeśli *Jaguar* jest powieścią etnograficzną, to bez wprowadzania na scenę postaci antropologa, a jedyną miarą „etnograficzności” może być sam temat – spotkanie kultury Songhay i współczesnej Ameryki, no i oczywiście zawód autora. Czy zatem *In Sorcery's* jest bardziej powieścią czy pracą naukową? Formalnie rzecz biorąc, nie spełnia żadnych wymogów, które można wyobrazić sobie w odniesieniu do rzetelnej publikacji akademickiej: nie zawiera odnośników, bibliografii, systematycznego wykładu jakichś idei, bądź opisu regularnie prowadzonych badań wedle określonej metody; nie znajdziemy tu ani jasno postawionych hipotez, ani właściwie żadnych – z jednym wyjątkiem<sup>41</sup> – wniosków, autor nie przechodzi na poziom metajęzyka i równie dobrze *In Sorcery's Shadow* mogłoby stanąć na półce z literaturą podróżniczo-przygodową. I ponownie powtórzę, że ewidentnie jest to świadomy zabieg. W posłowniu do *Jaguara* znajdziemy następującą uwagę: „Etnograficzny styl pisarstwa czasem tłumi – odgrywany na bieżąco – dramat życia społecznego. Ta tendencja odciąga czytelnika od rozemocjonowania i traumy przeżywanej codzienności i ogranicza głębię charakterystyki postaci. W ujęciu etnograficznym portrety ludzi, czasami nazywanych informatorami, są często bezwymiarowe”.<sup>42</sup>

### Opowieść

Jak wspominałem powyżej, *In Sorcery's Shadow* jest zapisem pięciu podróży do Songhay, podjętych przez

autorów w latach 1976–84. Jest to wciągający zapis własnego doświadczenia czarownictwa,<sup>43</sup> doświadczenia, które doprowadza antropologa do częściowego odrzucenia własnej tożsamości na rzecz tożsamości tubylczej.

Początkowo Stoller planuje jak najbardziej konwencjonalne badania etnograficzne. Przygotowuje kwestionariusz i z magnetofonem w ręku rusza do pracy. Tematem jest relacja pomiędzy użyciem języka i lokalnymi zwyczajami Songhay; pierwsza część badań miała objąć postawy wobec języka na starannie wyselekcjonowanej próbie mieszkańców wioski Mehanna [8]<sup>44</sup>. Wszystko szło gładko do momentu pierwszej konfrontacji respondentów. Okazało się, że deklaratywna znajomość języków wśród Songhay drastycznie różniła się od rzeczywistej: rozmówcy Stollera po prostu przypisywali sobie znacznie większą znajomość języków, niż mieli w istocie. Na pytanie, dlaczego wprowadzają badacza w błąd, niezmiennie pada jedna odpowiedź: „Cóż za różnica, monsieur Paul?” [8–11]. Adaptując nieco komentarz Jacksona i Rayfielda, należy podkreślić tu nieprzystawalność kategorii wiedzy pomiędzy lokalną społecznością a społecznością badacza. „[Stoller] przegapił fakt, że Songhay mogli nie mieć interesu w jego przedsięwzięciu”.<sup>45</sup> Dla antropologa liczba języków, którymi posługuje się tubylec, jest istotną zmienną, dla tubylca – rzeczą nieistotną, wartą konfabulacji, byle zaspokoić ciekawość europejskiego badacza czy podnieść własną wartość w jego oczach. Stoller nie mówi wiele o swoim projekcie: „Moim celem było zbadanie relacji pomiędzy użyciem języka a lokalnymi zwyczajami Songhay. Pierwszym zadaniem było stworzenie kwestionariusza do [analizy] postaw wobec języka i zastosowanie go do – wybranej starannie z populacji Mehanny – próby” [8]. Widać zatem, że antropolog wchodzi w sytuację badawczą z przyjętymi *a priori* kategoriami. W tym sensie uosabia słabą postawę etyczną, związaną z projektem stworzenia kwestionariusza na miejscu, w terenie. Stoller przez miesiąc przeprowadza 180 wywiadów i przystępuje do analizy danych, po czym następuje wspomniane wyżej odkrycie tubylczej konfabulacji. Tu okazuje się, że kategorie wykorzystywane przez Stollera nie były podzielane przez mieszkańców Mehanny, więc mogli oni bez kozery dopuścić się tego, co antropologowie bezrefleksyjnie nazywają kłamstwem informatorów. Stoller doświadcza jakiegoś kryzysu, to jasne i chyba dość naturalne w pracy naukowej, lecz niezmiernie ciekawe są konsekwencje tego zdarzenia. Tydzień poświęcony na sprawdzenie wszystkich 180 informatorów i odkrycie absolutnej nieprzystawalności mozołnie wyliczonego współczynnika wielojęzyczności do rzeczywistości wieńczy wizyta u starego *marabuta* Abdoulaye. „Szczęście przywiodło mnie do Abdoulaye” [11] powiada Stoller. Muzułmański duchowny udziela badaczowi następującej rady: „Musi

się Pan nauczyć siedzieć z ludźmi, monsieur Paul. Musi się Pan nauczyć siedzieć i słuchać” [11]. Cóż czyni antropolog? Przyjmuje „odstukturyzowaną technikę prowadzenia badań, gwałcącą wszystkie zasady metodologii poznane w szkole”. Siada i słucha.

Tak na marginesie warto zwrócić uwagę, że moment demystyfikacji „oszustw” informatorów bywa przełomem w wielu narracjach antropologicznych: Przykładowo Chagnon, odkrywając skądinąd zabawne kłamstwa swojego informatora,<sup>46</sup> zaprzyjaźni się z Re-rebawā, który stanie się jego dobrym przyjacielem i jednym z najlepszych informatorów.<sup>47</sup> Jednak pomiędzy doświadczeniem lokalnej kultury u Chagnona i Stollera zachodzi istotna różnica. Wyprawiając się w 1964 roku do Wenezueli, Chagnon nie znał lokalnego języka. Upłynie sporo czasu, zanim Yanomamō uznają Chagnona za istotę ludzką, by nie mówić o obdarzeniu go jakimkolwiek szacunkiem. Z kolei Stoller rozpoczynając badania, miał już za sobą pobyt w pobliskiej wiosce jako ochotnik Korpusu Pokoju i płynnie posługiwał się lokalnym językiem. Niemalże każda konwersacja zaczyna się od wystudiowanego zdziwienia rozmówcy: „Och, jak dobrze mówisz songhay. Już stałeś się Songhay!”, na co Stoller każdorazowo odpowiada: „Dziękuję, ale mówią, że pływająca kłoda nigdy nie stanie się krokodylem”. „Wielki Boże, on zna przysłowia!” – niezmiennie pada komentarz. Widać, że pozycja Stollera w znaczący sposób różni się od sytuacji Chagnona. O ile ten drugi, szczególnie w pierwszym okresie, zwykł ukazywać swoją bezradność wobec Indian, Stoller lubi podkreślać swoje kompetencje i silną pozycję. „Monsieur Paul” – słyszy od jednego z młodych Songhay – „Ty wiesz, jak mówić. W imię Boga, ty wiesz, jak mówić” [108]. Tym większy zapewne poziom rozczarowania fiaskiem badań.

Następnym zwrotem w narracji jest rozpoczęcie nauki u *sorko*<sup>48</sup> Djibo. Sytuacja jest właściwie anegdotyczna. Djibo lubił przesiadywać w chacie Stollera, w czasie gdy ten pisał na maszynie. Traf chciał, że w strzesze tejże chaty zagnieździły się dwa małe ptaki, uporczywie zanieczyszczając dobytek naszego antropologa. Pewnego wieczora udało im się trafić w głowę autora *Taste of Ethnographic Things*. Ten akt defekacji zostaje uznany przez Djibo za znak, że Stollerowi pisana jest ścieżka *sorko* [23–24]. Warto zatrzymać się przez chwilę nad reakcją antropologa na to, *par excellence*, naznaczenie. Staje oto przed nim możliwość bezpośredniego kontaktu z czarownictwem Songhay. Natychmiast przywołuje wspomnienie Evansa-Pritcharda, który w analogicznej sytuacji podczas badań wśród Azande posłał na naukę swojego kucharza. Wszystko w trosce o zachowanie naukowego dystansu wobec obserwowanej rzeczywistości. Drugim skojarzeniem Stollera jest Carlos Castaneda, „z którym nie chce być porównywany” [25].<sup>49</sup> Akceptacja sytuacji naznaczenia i propozycji Djibo oraz wynikające z tego konsekwencje to implementa-

cja nowej postawy epistemologicznej w tej narracji, zgodnie z którą Stoller zaczyna przejmować kategorie emiczne, odchodząc stopniowo od racjonalności, w której został wyedukowany. Jak zobaczymy, proces ten przybiera na sile, aż do dramatycznej kulminacji. Nie dziwi więc uczucie lęku, które opanowało antropologa po odejściu Djibo. Lęku dwojakiego rodzaju: przed kompromitacją w oczach kolektywu naukowego – syndrom Castanedy – i obawy o wpływ takiego doświadczenia na własną osobowość. Oferta *sorko* budzi w Stollerze zarazem lęk i fascynację [26]. Na razie zwycięży fascynacja, ale lęk powróci, i to ze zwielokrotnioną siłą.

Nauka u *sorko* Djibo polega na żmudnym zapamiętywaniu złożonych inkantacji wiążących się z różnymi roślinami stosowanymi w magii. Po pewnym czasie Stoller przechodzi inicjację *sorko*. W jej trakcie musi spożyć *dugu nya*, „pokarm *sorko*”, po którym niewiele mu brakuje do Trickstera z mitów Winnebago, sięjącego spustoszenie po spożyciu pewnego gatunku cebuli. Stoller ma nosić *dugu nya* w żołądku do końca życia – warto zwrócić uwagę, że ten wątek z oznaką mocy magicznej spoczywającą w brzuchu *sorko* pojawi się także później podczas nauk u Adamu Jentitongo. Nawiasem mówiąc – jeżeli uznać zasadność przytoczonej wyżej krytyki Rayfielda – rytualne spożycie *dugu nya* nie ma wiele wspólnego z inicjacją *sorko*, lecz jest odegraniem jakiegoś przedstawienia przez Djibo i jego ojca. Możemy tylko domniemywać, że antropolog mógł tu choćby zostać uprzedmiotowiony jako źródło pieniędzy czy prestiżu. W pewnym sensie sam Stoller daje opis inicjacji i nauki *sorko*, z którego wynika, że musimy tu mieć do czynienia z jakąś grą, bo po pierwsze – *sorkaterey* wywodzą się z rodu Faran Maka Bota, a ponadto – nauka *sorko*, jako *sorko kanya* („mały” *sorko*) asystującego swojemu ojcu (lub inicjatorowi) trwa 30–40 lat i kończy się dopiero wraz ze śmiercią mistrza – tymczasem Djibo już po spożyciu *dugu nya* tytułuje Stollera *sorko*.<sup>50</sup>

Kolejnym stopniem wtajemniczenia są nauki u Adamu Jentitongo, potężnego *Sohanci* z Tillaberi. Dość łatwo zauważyć, że antropolog zostaje usynowiony przez Adamu i jego rodzinę. „Bóg pobłogosławił was” – zwraca się jedna z mieszkanek Tillaberi do żon Adamu – „białym synem z Ameryki” [125]. „Jesteś jak syn, którego nigdy nie miałem” [173] – oświadcza Sonhaci. Trudno byłoby pokazać, że relacja Stollera z Adamu odpowiadała typowemu stosunkowi badacza do informatora. Przypomina raczej więź mistrza z uczniem lub ojca z synem. A zatem w literackiej postaci Stollera mamy ukryte dwie kontrastujące osobowości: silny antropolog, czujący się nad rzeką Niger równie dobrze, jeśli nie lepiej, niż rodowici Songhay i z tygodnia na tydzień coraz bardziej uległy adept ezoterycznej wiedzy. Stoller coraz bardziej odnajduje się „tu i teraz”, oddalając się od społeczności akademick-

kiej jako grupy odniesienia na rzecz Adamu i Songhay. Ponieważ jednak jest dobrze przygotowanym do swojej pracy badaczem społecznym, poddaje ten proces refleksji. Trwający przez dwie trzecie książki wątek Adamu pokazuje doskonale, jak antropolog zaczyna współdzielić kategorie podzielane przez lokalną społeczność, by wreszcie doświadczyć ich lęków. Proces ten tworzy rodzaj trajektorii: doświadczenie Stollera oznacza się rosnącą intensywnością, wreszcie zagłębia się on w ów specyficzny *Lebenswelt* na tyle głęboko, że model rozumienia świata uprzednio przyjmowany jako zewnętrzny, lokalny i nieracjonalny dominuje percepcję badacza i zmusza go do nagłego wycofania się. *Harro Guso*, jedna z inkantacji do N'debii, kogoś w rodzaju Hermesa w panteonie Songhay, mówi o tym, że życie jest metaforyczną drogą wśród przeciwności losu i wojen.<sup>51</sup> Wszystko wskazuje na to, że antropolog także może wkroczyć na tę drogę.

Jak wspominałem wyżej, punktem wyjścia jest rozumienie w kategoriach etycznych: magia Songhay powinna się poddać wyedukowanemu antropologicznemu umysłowi. W pierwszym etapie nauki u Adamu Stoller uczyni następującą uwagę:

„Czarownictwo i filozofia, których byłem uczony, musi być iluzją, z pewnością nie czymś, co można zredukować do namacalnych danych, do faktów. W tej chwili zdałem sobie sprawę, że nie mogę zrezygnować ze swej roli jako obiektywnego obserwatora, nieważne jak bardzo zaangażuję się w świat magii Songhay. Nie mogę zapomnieć, powiedziałem sobie, że jestem antropologiem, badaczem społecznej kondycji człowieka. Byłem pewien, że z czasem właściwie zrozumieję Songhay, może nawet lepiej niż oni rozumieją siebie” [100, podkr. – BW].<sup>52</sup> Ten epistemologiczny pancierz zostaje delikatnie nadwątlony w kontakcie z Djibo i ostatecznie pęka podczas nauki u Adamu. Wydaje mi się, że kluczową rzeczą jest podkreślenie silnego i ustawicznego poczucia lęku. Stoller mówi o strachu już na samym początku swojej ścieżki *sorko*. *Sohanci* ostrzega: „W świecie wojny każdy człowiek na ścieżce jest celem dla złej wiary innych” [101] i uczy antropologa specjalnej, ochronnej inkantacji.

Następnym zwrotnym momentem w narracji jest rytuał, odprawiony – z sukcesem! – przez antropologa. Jeden z tubylców zwraca się doń z prośbą o pomoc w zemście na Europejczyku, który wyrzucił go z pracy, bezpodstawnie oskarżając o kradzież. W ewidentnym poczuciu dysonansu („Czy nie za bardzo zaangażowałem się w świat magii Songhay?” [110]) Stoller udaje się do Adamu. *Sohanci* udziela mu szczegółowej porady: „Weź \_\_\_\_\_ z \_\_\_\_\_ kurczaka i schowaj pod progiem domu tego człowieka, w miejscu gdzie chodzi codziennie” [111]. Ciekawe, że w całym tym fragmencie kluczowa dla rytuału część „\_\_\_\_\_ z \_\_\_\_\_ kurczaka” pojawia się właśnie w takim zapisie. Tak jakby Stoller wzdragał się przed podaniem zbyt szczegółowej instruk-

cji odprawiania obrzędu lub np. zagwarantował informatorowi dochowanie sekretu. „\_\_\_\_\_ z \_\_\_\_\_ kurczaka” zostaje ukryta (ukryty?) pod progiem, inkantacja odmówiona w sekrecie, antropolog inkasuje od zleceniodawcy dar za rzucenie czaru [113] i mając nadzieję, że magia okaże się nieskuteczna, wyjeżdża z Nigru. Wraca za rok, by przekonać się, że siostra nieszczęsnego Europejczyka doznała poważnego paraliżu twarzy, który wymagał kuracji w Europie. „Byłem przerażony tą mocą, jak również myślą, że czarownictwo było rzeczywiste. Do tego momentu moje zainteresowanie magią było akademickie. Nigdy nie zaakceptowałem możliwości wejścia w świat czarownictwa Songhay traktując siebie jako bezstronnego studenta czarownictwa, nie zaangażowanego praktyka” [123–124]. Jednak Stoller wydaje się coraz bardziej współdzielić rozumienie pewnych zdarzeń z perspektywy Songhay, niż europejskiej. Widać to podczas wizyty w Ayoru. Stoller przyjeżdża tam spotkać się z *zima* Howa i swoją dawną znajomą Susan, ochotniczką Korpusu Pokoju. Adamu zleca mu przekazanie *zimize* prośby o odesłanie do Tillaberi swojego syna, który zamiast grać na bębnach podczas tańców opętania [*possession dance*] organizowanych przez swojego ojca, pracuje jako muzyk przy obrzędach prowadzonych przez Howa. Mamy tu konflikt pomiędzy prominentnym czarownikiem i czarownicą. Po rozmowie z *zimą* Stoller wraca na nocleg do domu Susan i przeżywa coś dziwnego. „Usłyszałem wyraźny głuchy odgłos w przeciwległej części ocienionej trawą werandy. Coś poruszało się wzdłuż piasku. Słychać było głęboki ryk. To coś zbliżało się bliżej i bliżej, by zaryczeć raz jeszcze. Musiało już być na werandzie Susan. Wyslizgnąłem się ze śpiwora i usiadłem na nim, tuż obok osłony z trawy. To coś przybliżyło się. Usłyszałem, że chłepcze językiem wodę. Kolejny ryk dokładnie z drugiej strony osłony skłonił mnie do wyjścia bestii naprzeciw. Przeczółgałem się dookoła krawędzi osłony i wskoczyłem na werandę, z wyciągniętym prawym ramieniem i moim ochronnym pierścieniem [otrzymanym od *Sohanci* – przyp. BW] przede mną [132–133]”. Antropolog, uzbrojony w magiczny talizman poszukuje źródła hałasu, ale weranda okazuje się pusta. Następnego dnia Stoller, ku całkowitemu zaskoczeniu Susan, wyjeżdża z Ayoru. Właściwie ucieka do Tillaberi i Adamu. Ten interpretuje tajemnicze nocne odwiedziny jako działanie *zimy* Howa, która chciała pokazać przybyszowi swoją moc. Co ciekawe, podczas kolejnego spotkania Susan informuje Stollera, że „dziwne rzeczy zdarzyły się zaraz po twoim wyjeździe” [140] i opisuje hałasy podobne do tych, które niedawno wypłoszyły autora *The Taste of Ethnographic Things* z Ayoru. Przytoczę ten fragment, przy okazji dając próbkę stylu *In Sorcery's Shadow* („Ja” narracji to Stoller):

„[Po usłyszeniu opowieści Susan] Moje serce za-  
biło.

„Cholernie się bałam, Paul”

„Opowiedz mi, opowiedz” – powiedziałem nerwowo. Susan usłyszała ryki w swoim obejściu w połowie nocy. „Wysłałam na zewnątrz z latarką i wszystko było ciche. Rano szukałam śladów... nic, nic”.

„Czy to trwało długo?” – zapytałem. – „Dwie noce?”.

„Dokładnie! Skąd wiedziałeś? To były dwie noce po twoim wyjeździe”.

„Jezu!”. Poczułem się strasznie. Czy naraziłem tę kobietę na niebezpieczeństwo? Powiedziałem Susan, że ktoś wywołał hałasy, by mnie wystraszyć z miasta. Z oczywistym sukcesem. Susan pamiętała napięcie na mojej twarzy o poranku mojego wyjazdu dwa tygodnie wcześniej. W swoim pośpiechu nie schowałem talizmanu pod progiem domu Susan, by ochronić ją przed atakiem. Kiedy wyjechałem, jej dom pozostał bezbronny. „Widzisz, kiedy czarownik Songhay rzuca zaklęcie, by kogoś napełnić lękiem, trwa ono zazwyczaj trzy dni. Hałasy wystraszyły mnie piekielnie pierwszej nocy, potem ciebie przez kolejne dwie noce, a później uchłyły. Prawda?”.

Susan zmarszczyła brwi. „Nie mogę w to wszystko uwierzyć. To jest szalone!”.

„Czy mogę schować coś przed twoim progiem by ochronić ten dom?”.

„Czemu nie?” – wzruszyła ramionami Susan.

Zaproponowałem, że spędzę noc gdziekolwiek w mieście. Susan naciskała, bym został w jej domu, pewna jak zwykle, że hałasy mogą zostać wyjaśnione w racjonalny sposób. Schowałem pod progiem domu Susan kawałek żużlu, który Sohanci dał mi do ochrony. Żużel, zbędny odpadek archaicznej technologii produkcji żelaza w tym regionie, zalegał w dużych hałdach w całym kraju Songhay. Przypisywano mu magiczną moc. „Pochowaj to pod progiem domu” – doradzał Sohanci – „i będzie on chroniony przed wszystkimi wiedźmami i czarownikami”. Żaden hałas nie przestraszył nas tej nocy”. [140–141].<sup>53</sup>

Następnie Stoller udaje się do miejscowości Wazerbe, budzącej ogólny respekt ze względu na magiczne umiejętności swoich mieszkańców, by po raz kolejny podjąć próbę spotkania z wielką *zimą* Kassey. I tu następuje kulminacyjny moment książki, coś co stało się niejako jej znakiem rozpoznawczym. Kassey ponownie odmawia spotkania, Stoller wraca do wynajmowanego domu i kładzie się do łóżka. Zacytuję obszerny fragment: „Moja kerosenowa lampa zamigotała po raz ostatni, pogodziłem się, że muszę spędzić jakiś czas w zapomnianych przez Boga miejscach i zapadłem w sen. Jakiś czas później obudził mnie stukot kroków na dachu domu. Czyżby na moim dachu był osioł? Nie poruszyłem się i nie usłyszałem nic więcej. Nagle ovladnęło mną dziwne wrażenie, jakby coś weszło do domu. Czujęm czyjąś obecność i byłem przestraszony. Gotowy do wydania domu na pastwę czegokolwiek, co czaiło się w ciemnościach, zacząłem zsuwać się z maty. Ale dolna część mojego ciała nie poruszyła się.

Uszczypnąłem swoje ołowiane uda i nie poczułem nic. Moje serce biło gwałtownie. Nie mogłem uciec. Co zrobić, by się uratować? Niczym *sorko benya* zacząłem recytować *genji how*, gdyż Adamu Jentitongo nauczył mnie, że ilekroć poczuję niebezpieczeństwo, powinienem odmawiać tę inkantację, dopóki nie pokonam swojego lęku. I tak recytowałem, recytowałem i dalej recytowałem, aż poczułem lekkie mrowienie w biodrach. Zachęcony kontynuowałem odmawianie inkantacji, a mrowienie przeniosło się z bioder na nogi. Głos zaczął mi się załamywać, ale nie przerywałem recytacji. Powoli mrowienie objęło stopy. Uszczypnąłem się w uda – zabolalo – sprawdziłem reakcje na całej długości nóg. Ostrożnie zsunąłem się z maty i stanąłem. To coś opuściło pokój. Wyczerpany, położyłem się na mojej słomianej macie i zapadłem w głęboki sen”. [148]. W ten sposób badacz czarownictwa zareagował jak czarownik. Następnego dnia udaje się do Kassey, będąc pewnym, że to ona stoi za przejściowym paraliżem, by usłyszeć: „teraz wiem, że jesteś człowiekiem z czystym sercem [...] Jesteś gotowy. Wejdz do mego domu i rozpocznijmy naukę” [149].

Doświadczenie w Wazerbe wyróciło świat Stollera „do góry nogami” [153]. Jakkolwiek wiedział o możliwych naukowych wyjaśnieniach, jego „niezachwiana wiara w naukę zniknęła” [*ibidem*]. To bardzo ciekawe, że dopiero *cielesne* doznanie uzmysłowiło antropologowi, że „przekroczył niewidzialny próg wiodący do świata czarownictwa Songhay” [*ibidem*]. Stoller jest świadomy utraty dystansu wobec obserwowanych zjawisk i deklaruje *explicite*, że już nie badanie czarownictwa, lecz same czarownictwo jest jego celem. „Jakże pragnąłem być taki jak oni!” – zawołał [*ibidem*]. Taka sytuacja rodzi w nim oczywiste poczucie dysonansu, które możemy doskonale zaobserwować podczas jednego z obrzędów inicjacyjnych: rytualnego spożywania *kusu*, „pokarmu *sohanci*”. Przypomina to opisaną powyżej inicjację na *sorko*, połączoną z jedzeniem *dugu nya*, przy czym *kusu* jako pokarm *sohanci* ma oznaczać się większą mocą. Nawiasem mówiąc, sugestywnie opisane przez Stollera dolegliwości gastryczne, trapiące go po przejściu obydwu obrzędów, każą z szacunkiem pochylić głowę przed jego głodem wiedzy. Jednak jak już wspomniałem, partycypowanie w obrzędach czarowników nie nosi tu znamion jakiegokolwiek praktyki antropologicznej. „Podczas gdy miałem nadzieję, że jedzenie *kusu* zwiększy moją własną moc, unikałem rozważania, jak przyczyni się to do moich badań” [184, podkreślenie moje – BW]. Dochodzimy zatem do momentu, w którym to ezoteryczna wiedza staje się sama w sobie celem dla badacza.

Cała intryga rozwiązuje się wraz z kolejną wizytą u Kassey. Stoller przejawia coraz wyższe poczucie zagrożenia. „Nie wierzyłem, że ochrona, którą nosiłem w brzuchu [mowa o *kusu* – BW] odeprze groźny atak i wiedziałem, że Cheryl [Stoller odbywa tę ostatnią po-

dróż w towarzystwie żony] jest bezbronna” [222]. Trudno jednoznacznie zidentyfikować źródło lęku: czy to zadawnione urazy Kassey, której syn znalazł się w więzieniu po części za sprawą Stollera, podówczas jeszcze ochotnika Korpusu Pokoju, czy też niezaspokojonych roszczeń innych *zim* – Wazerbe jest wszak miejscem pełnym ludzi biegłych w magii. Kiedy Kassey odmawia spotkania, by – jak domyśla się Stoller ze zdawkowego wyjaśnienia – odprawić w sekrecie jakiś rytuał, napięcie sięga zenitu. „Wieczór był chłodny i wilgotny. Zjedliśmy pozbawioną smaku kolację z ryżu i sosu *gumbo* [...] Czułem lekką, lecz przybierającą na sile chorobę. Gorączka. Ból w boku podczas oddychania. Ogólne osłabienie. Co spowodowało moje dolegliwości? Nasza woda pochodziła z artezyjskiej studni. Jedzenie? Rzeczywiście, było przygotowane przez kogoś nieznanego. Ale Cheryl wydawała się spokojna. Być może był to cichy zabójca – czary. Przynieśliśmy pokarm i pieniądze do domu Kassey [...]. Nie daliśmy nic Dunguri ani Halidu, miejscowej *zimie*, *sohanci* o wielkim poważaniu. Wiedziałem, że Wazerbe jest miejscem pełnym mściwych ludzi. Jeżeli poczuli się urażeni – także Kassey – spróbują wymierzyć karę; ktoś poniesie konsekwencje. Jaki tekst recytowała Dunguri nad swoim ołtarzem? Co mówił Halidu do kontrolowanych przez siebie duchów? Żołądek podchodził mi do gardła. Musiałem się wyrwać, by zachować zdrowie psychiczne. W nocy stawałem się coraz słabszy, ale powstrzymywałem się od snu. Zasnąć, argumentowałem, to znaczy narazić nas na śmiertelne niebezpieczeństwo. Nie, zamiast spać, recytowałem *genji how*”. [225]. Stoller spędza resztę nocy, odmawiając ochroną inkantację i zastanawiając się, czy „raz jeszcze odeprze zaklęcia mściwych napastników” [*ibidem*]. Rano dowiaduje się, że tej samej nocy zmarło dwóch krewnych jego głównego informatora Idrissy. „Jedna noc i dwie śmierci. Co ja zrobiłem, zdręczałem się. Ludzie wysłali śmierć do mojego domu, a ja odpierając, nakierowałem ją gdzie indziej. Byłem zbyt głęboko zanurzony w świecie czarownictwa”. [225–226]. Stoller w panice zabiera Cheryl i ucieka z Wazerbe, kończąc w ten sposób siedemnastoletnią przygodę z Songhay.<sup>54</sup>

### ***Etnografia eidetyczna jako proces mimetyczny***

Przedstawiając tak obszernie cytaty ze Stollera, chciałem pokazać całą trajektorię postaw, korzystając jedynie z zawartości samego tekstu. *In Sorcery's Shadow* pozwala na prześledzenie ewolucji postaw w antropologicznym *going native*, w tym przypadku zaczynającego się od założonych *a priori* etycznych kategorii poznawczych i dalej ewoluującego w stronę całkowitego wystawienia na *Fremdheit* i poddania kategoriom emicznym. Patrząc na ten proces z punktu widzenia teorii

tropów literackich, zauważymy, że język opisu badanej rzeczywistości sprowadza się do stosowania synekdochy (w sensie *pars pro toto*), która naturalnie dopasowuje się do widzenia sytuacji poprzez „tu i teraz” badacza. Według Lakoffa i Johnseny metonimie,<sup>55</sup> podobnie jak metafory, tworzą koherentny system pośredniczący pomiędzy codziennym doświadczeniem a strukturami metaforycznymi.<sup>56</sup> Czym jest czarownictwo Songhay dla Stollera? Początkowo nieostrym obrazem uosabianym przez „krętacza” Djibo, później zyskuje na wartości dzięki wprowadzeniu na scenę światłej postaci Adamu Jentitongo, wreszcie kryje się w mroku wraz z Kassey i Wazerbe. Każdorazowo cały złożony kompleks społeczno-kulturowy jest rozpatrywany poprzez pryzmat jednostkowego doświadczenia przez badacza jakichś osób i jakichś wydarzeń. Być może dlatego bohaterowie *In Sorcery's Shadow* – ta uwaga mogłaby paść z ust krytyka literatury – wydają się postaciami nazbyt jednowymiarowymi. Można tu ewentualnie postawić pytanie, na ile postaci te są „reflektorami”, by za Wayneem Boothem użyć pojęcia Henry’ego Jamesa. Innymi słowy: zwierciadlanym odbiciem intencjonalności odautorskiej, aktorami odgrywającymi przypisane role w nakreślonym przez autora scenariuszu. Oczywiście taka interpretacja jest możliwa, może nawet do pewnego stopnia uzasadniona, ale stawia pod znakiem zapytania poznawczą wartość pracy terenowej Stollera i Olkes.<sup>57</sup>

Język opisu pola badawczego nosi cechy metonimiczne – silne „uwrażliwienie” sprawia, że – przynajmniej intencjonalnie – autor korzysta z emicznego aparatu pojęciowego. W istocie nie jest to kwestia uwrażliwienia, lecz silnego zinternalizowania pewnego zespołu zjawisk i wywołanej przez to reakcji ematywnej. Jest to moment mimetyczny u Stollera; o ile przyjąć, że badacz analizuje dany obszar jak tekst, możemy mówić tu o *Horizontverschmelzung* w całkowicie innym wymiarze. Refiguracji zostaje poddana postawa naukowca; rzeczywistość obszaru badawczego (kultura traktowana jako tekst) zostaje zinternalizowana i wywołuje silną reakcję ematywną. Jeśli spojrzeć na trajektorię zarysowaną w *In Sorcery's Shadow*, można wyróżnić tu trzy stadia *mimesis* w rozumieniu Ricoeura: po pierwsze, prefigurację pola doświadczeń – próbę odczytania przez antropologa świata Songhay z punktu widzenia założonego celu badawczego i określonych, apriorycznych kategorii poznawczych. Następnie – otwarcie na emiczne kategorie i zlanie dwóch obszarów dyskursywnych – rozumienia rzeczywistości z perspektywy naukowca i czarownika, wreszcie refigurację horyzontu czytelnika, widoczną w dramatycznej reakcji ematywnej. Kategorie poznawcze Songhay, które początkowo miały zostać przełożone na język badacza, dominują ogląd rzeczywistości i w znaczącym stopniu wypierają model poznania naukowego. Całkowite otwarcie na tekst owocuje przyjęciem go z dobro-

dziejstwem inwentarza i w efekcie nie możemy tu mówić o poznaniu czy rozumieniu służącemu realizacji jakichkolwiek założonych uprzednio celów. Narracja spycha antropologa do roli biernego podmiotu; możemy przyjąć, że ucieczka jest rozpaczliwą próbą ratowania własnej tożsamości, ale nie wiemy, czy kultura Songhay dopuszcza taką reakcję i jak w związku z tym należałoby czytać zakończenie *In Sorcery's Shadow* w kategoriach emicznych. W opisywanych przez Eliadego powołaniach szamańskich również mamy czasem do czynienia z eskapizmem, ale naznaczony kandydat zwykle ostatecznie poddaje się woli przodków.<sup>58</sup> Antropolog, redukując – niewątpliwie bardzo silny – dysonans poznawczy, odchodzi, lecz być może jest to komfort, na który może sobie pozwolić jedynie przybysz z zewnątrz. Może przybliżyć nas to do zrozumienia polaryzacji widocznej w referowanych powyżej recenzjach: *In Sorcery's Shadow* nie jest ani złą, ani dobrą książką antropologiczną. Jeżeli przyjąć, że nauka ta – zgodnie z nazwą – stawia w centrum człowieka, mamy tu bardzo interesujące studium istoty ludzkiej postawionej wobec obcej kategoryzacji świata. Ale nie jest to z pewnością książka o czarownictwie Songhay, nie tylko dlatego, że zabrakło metakomentarza czy szerokiego opisu zjawiska będącego skądinąd przedmiotem badań. Jest to znarratywizowana opowieść o uprawianiu antropologii w świecie „etnograficznego Innego”, która mówi dużo o doświadczeniach antropologa, ale niewiele o czarownictwie Songhay. Próba całkowitego otwarcia na zewnętrzne kategorie doprowadziła Stollera w ślepy zaułek. Implementacja postulatu antropologii pozbawionej przesądów i różnej maści „centryzmów” spowodowała zaniechanie podstawowego antropologicznego celu – poznania „Innego”. Paradoksalnie w miejsce „Innego” wpasowało się poznające „Ja” antropologa i dlatego *In Sorcery's Shadow* tak wiele mówi o uprawianiu antropologii, poprzez szczegółowe ukazanie postawy badacza. Jest to w istocie antropologia antropologa. W tym sensie może stanowić sztandarowy przykład etnografii konfesyjnej, jak również ucieleśnienie Hazanowskiej idei pisarstwa antropologicznego zorientowanego na tekst.<sup>59</sup>

Prawie dwadzieścia lat po ukazaniu się *In Sorcery's Shadow* Stoller publikuje *Stranger in the Village of Sick* – kolejną bardzo osobistą, znarratywizowaną opowieść, dotykającą w jakiejś mierze problematyki czarownictwa. Stoller opisuje, jak zostaje u niego zdiagnozowany nowotwór. To niezwykle silne doświadczenie – ponownie zaczynające się od cielesności – pozwala mu na głębsze zrozumienie czarownictwa Songhay (Stoller 2004: 196). Z jednej strony rysuje pewne paralele: chory na raka podobnie jak czarownik znajduje się na ścieżce, z której nie ma odwrotu; ścieżce, która zawsze jest wojną. Tak chory, jak i czarownik pozostają samotni w swojej walce – tu Stoller przywołuje za Victorem Turnerem kategorię liminalności Arnolda van Gennepa.<sup>60</sup>

Chory na raka jest naznaczony śmiercią, czego widocznym symbolem może być brak włosów po chemioterapii. Przejście przez chorobę i terapię jest pełnym *rite de passage*.<sup>61</sup> W ten sposób czarownictwo i cielesność spotykają się ponownie, w silnym doświadczeniu, które możemy przyrównać do Gadamerowskiego *Erfahrung* lub wręcz sytuacji granicznej (*Grenzsituationen*) Jaspersa: dramatycznego momentu otwarcia *Dasein* na *Selbstein*.

#### Przywoływana bibliografia

- Barley N., (1989) *Review of Stoller Paul and Cheryl Olkes „In the Sorcery's Shadow: A Memoir...”*, „Man” New Series, Vol. 24, No. 1, s. 190
- Baum R. M., (1990) *Reflections of a Sorcerer's Apprentice*, „History of Religion”, Vol. 29, No. 3, s. 297–299
- Beidelman T. O., (1989) *Review of Stoller Paul and Cheryl Olkes „In the Sorcery's Shadow: A Memoir...”*, „Ethnohistory”, vol. 36, no. 4, s. 438–440
- Boon J. A., (1982) *Other tribes, other scribes. Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, and texts*, Cambridge University Press: Cambridge, London
- Booth C. W., (2004) *Rodzaje narracji*, przeł. I. Sieradzki, (w:) M. Głowiński (red.) *Narratologia Słowo/obraz terytoria*: Gdańsk
- Brenner L., (1989) *Review of Stoller Paul and Cheryl Olkes „In Sorcery's Shadow: A Memoir...”*, „African Affairs” vol. 88, no. 350, s. 115–116
- Burszta W. J., (1998) *Antropologia kultury*, Zysk i s-ka: Poznań
- Chagnon N. A., (1983) *Yanomamö. The Fierce People*, Holt, Rinehart and Winston: New York, Chicago, San Francisco
- Chernoff J. M., (1988) *Review of Stoller Paul and Cheryl Olkes „In Sorcery's Shadow: A Memoir...”*, „American Anthropologist”, vol. 90, no. 3, s. 716
- Dorsey P. A., (1996) *Becoming the Other: The Mimesis of Metaphor in Douglass's My Bondage and My Freedom*, „PMLA”, vol. 111, no. 3, s. 435–450
- Douglas M., (1968) *The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception*, „Man”, New Series, vol. 3, no. 3, s. 361–376
- Douglas M., (2001) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul: London, New York
- Douglas M., (2004) *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przeł. E. Dżurak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków
- Feleppa R., (1986) *Emics, Etics and Social Objectivity*, „Current Anthropology”, vol. 27, no. 3, s. 243–255
- Fernandez J., (1974) *The Mission of Metaphor in Expressive Culture*, „Current Anthropology”, vol. 15, no. 2, s. 119–145
- Fleck L., (1986) *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuskiewicz, Wydawnictwo Lubelskie: Lublin
- Frank A., (2000) *Experiencing Qi*, „Text, Practice, Performance II”, s. 13–31
- Gadamer H. G., (2004) *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN: Warszawa
- Geertz C., (1973) *The Interpretation of Cultures*, Basic Books: New York
- Genette G., (1980) *Narrative Discourse. An Essay in Method*, przeł. J. E. Lewin, wstęp J. Culler, Cornell University Press: Ithaca, New York
- Green J., (1981) (red.) *Selected Writings of Frank Hamilton Cushing*, University of Nebraska Press: Lincoln, London
- Green J., (1990) (red.) *Cushing at Zuni. The Correspondence and Journals of Frank Hamilton Cushing 1879–1884* University of New Mexico Press: Albuquerque

- Harris M., (1976) *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, „Annual Review of Anthropology”, vol. 5, s. 329–350
- Hazan H., (1995) *The Ethnographer's Textual Presence: On Three Forms of Anthropological Authorship* „Cultural Anthropology”, vol. 10, no. 3, s. 395–406
- Jackson M., (1988) *Review of „In Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among...”* „American Ethnologist”, vol. 15, no. 2, s. 390–391
- Jakobson R., (1987) *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances* (w:) R. Jakobson *Language in Literature*, Belknap Press of Harvard University: Cambridge
- Lakoff G., Johnsen M., (2000) *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, London
- Leder A., (2003) *Paradoks a filozofia. Niesamoistość człowieka w Grecji archaicznej*, „Sztuka i filozofia”, nr 22–23
- Lévi-Strauss C., (2001) *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, wyd. KR, Warszawa
- Marcus G., Cushman R., (1982) *Ethnographies as Texts*, „Annual Review of Anthropology” no. 11, s. 25–69
- McFeely E., (2001) *Zuni and the American Imagination* Hill and Wang, New York
- Morris M. W. i in., (1999) *Views from Inside and Outside: Integrating Emic and Etic Insights about Culture and Justice Judgment*, „The Academy of Management Review”, vol. 24, No. 4, s. 781–796
- Pike K. L., (1967) *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*, The Hague, Mouton
- Ramos A. R., (1999) *Rozmyślając o Yanomami: wyobrażenia etnograficzne a pogoń za egzotyką* (w:) M. Buchowski (red.) *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* Instytut Kultury, Warszawa
- Rayfield J. R., (1991) *Review of „In Sorcery's Shadow”*, „Canadian Journal of African Studies”, vol. 25, No. 2, s. 345–347
- Ricoeur P., (1975) *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska [et al.], wybór i wstęp S. Cichowicz, PAX; Warszawa
- Ricoeur P., (1990) *Time and Narrative* vol. 1, przeł. K. McLaughlin, D. Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago and London
- Smith Bowen E., [Bohannan L.] (1964) *Return to Laughter. An Anthropological Novel*, The Natural History Library, Anchor Book Doubleday & Company: Garden City, New York
- Stoller P., (1980) *The Epistemology of Sorcery: Language, Metaphor and Healing among the Songhay*, „Ethos”, vol. 8, no. 2, s. 117–131
- Stoller P., (1980) *The Negotiation of Songhay Space: Phenomenology in the Heart of Darkness*, „American Ethnologist”, vol. 7, no. 3, s. 419–431
- Stoller P., (1982) *Signs in the Social Order: Riding a Songhay Bush Taxi*, „American Ethnologist”, vol. 9, no. 4 „Symbolism and Cognition II”, s. 750–762
- Stoller P., (1984) *Horrorific Comedy: Cultural Resistance and the Hauka Movement in Niger*, „Ethos”, vol. 12, no. 2, s. 165–188
- Stoller P., (1984) *Sound in Songhay Cultural Experience*, „American Ethnologist”, vol. 11, no. 3, s. 559–570
- Stoller P., (1989) *Fusion of the Worlds. An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*, The University of Chicago Press: Chicago, London
- Stoller P., (1989) *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia
- Stoller P., (1992) *Artaud, Rouch, and the Cinema of Cruelty*, „Visual Anthropology Review” vol. 8, no. 2, s. 50–57
- Stoller P., (1994) *Embodying Colonial Memories*, „American Anthropologist”, New Series, vol. 96, no. 3, s. 634–648
- Stoller P., (1994) *Ethnographies as Texts/Ethnographers as Griots*, „American Ethnologist”, vol. 21, no. 2, s. 353–366
- Stoller P., (1994) *From the Film Review Editor*, „American Anthropologist”, New Series, vol. 96, no. 3, s. 661–662
- Stoller P., (1996) *Spaces, Places, and Fields: The Politics of West African Trading in New York City's Informal Economy*, „American Anthropologist”, New Series, vol. 98, no. 4, s. 776–788
- Stoller P., (1999) *Jaguar. A Story of African in America*, The University of Chicago Press: Chicago, London
- Stoller P., (2004) *Stranger in the Village of the Sick. A Memoir of Cancer, Sorcery, and Healing*, Beacon Press: Boston
- Stoller P., Olkes Ch., (1986) *Bad Sauce, Good Ethnography*, „Cultural Anthropology”, vol. 1, no. 3, s. 336–352
- Stoller P., Olkes Ch., (1987) *In Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*, The University of Chicago Press: Chicago, London
- Turner V. W., (1997) *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, Aldine de Gruyter: New York
- Weinsheimer J. C., (1988) *Gadamer Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, Yale Univ. Press, New Haven and London
- Woodward A., (1939), *Frank Cushing – „First War-Chief of Zuni”*, „Masterkey”, 13, s. 172–179

Dziękuję prof. Paulowi Stollerowi za życzliwy kontakt i krytyczny komentarz.

#### Przypisy

- Por. np.: A. Woodward *A Frank Cushing – „First War-Chief of Zuni”*, „Masterkey”, 13, 1939, s. 172–179; J. Green (red.) *Selected Writings of Frank Hamilton Cushing*, University of Nebraska Press, Lincoln, London, J. Green (red.) *Cushing at Zuni. The Correspondence and Journals of Frank Hamilton Cushing 1879–1884* University of New Mexico Press: Albuquerque, 1990; E. McFeely *Zuni and the American Imagination* Hill and Wang, New York, 2001
- Por. J. C. Weinsheimer *Gadamer Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, Yale Univ. Press, New Haven and London, 1988, s. 4
- L. Fleck *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, przeł. M. Tuszkiewicz, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin, 1986, s. 125–126
- G. Genette *Narrative Discourse. An Essay in Method*, przeł. J. E. Lewin, wstęp J. Culler, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1980, s. 166. W rzeczy samej w całym *In Sorcery's...* znajdziemy jedną, jednozdaniową (!) analizę, por. niżej, przyp. 17
- P. Ricoeur *Time and Narrative* vol. 1, przeł. K. McLaughlin, D. Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990 s. XI, por. także P. A. Dorsey *Becoming the Other: The Mimesis of Metaphor in Douglass's My Bondage and My Freedom*, „PMLA”, vol. 111, no. 3, 1996, s. 436
- P. Ricoeur *Time and Narrative* vol. 1, dz. cyt., s. 52
- Tamże, s. 53
- N. Barley *Review of Stoller Paul and Cheryl Olkes „In the Sorcery's Shadow”*, „MAN” New Series, vol. 24, no. 1, 1989, s. 190
- R. M. Baum *Reflections of a Sorcerer's Apprentice*, „History of Religion”, vol. 29, No. 3, February 1990, s. 298
- J. M. Chernoff, *Review of Stoller Paul and Cheryl Olkes „In the Sorcery's Shadow: A Memoir...”*, „American Anthropologist”, vol. 90, no. 3, 1988, s. 716
- R. M. Baum, *Reflections of a...* dz. cyt. s. 298
- T. O. Beidelman, *Review of Stoller Paul and Cheryl Olkes „In the Sorcery's Shadow: A Memoir...”*, „Ethnohistory”, vol. 36, no. 4, 1989, s. 438–440
- Tamże, s. 439
- Tamże, s. 439–440
- L. Brenner, *Review of Stoller Paul and Cheryl Olkes „In the Sorcery's Shadow: A Memoir...”*, „African Affairs” vol. 88, no. 350, 1989, s. 115–116
- W istocie Stoller i Olkes nie stosują tych elementów konwencji tekstu naukowego, jak również – jeśli spojrzeć na listę zebraaną przez Marcusa i Cushmana – ignorują wiele innych. Por. przyp. 36.

- 17 P. Stoller, Ch. In *Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1987, s. 229
- 18 Por. M. Douglas *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul: London, New York, 2001; *The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception*, „Man”, New Series, vol. 3, no. 3, 1968, s. 361–376; *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2004, por. także P. Stoller *Fusion of the Worlds. An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*, The University of Chicago Press: Chicago, London, 1989
- 19 L. Brenner *Review of Stoller Paul and Cheryl Olkes „In Sorcery's Shadow: A Memoir...”*, „African Affairs” vol. 88, no. 350 s. 115
- 20 Rayfield J. R. *Review of „In Sorcery's Shadow”*, „Canadian Journal of African Studies”, vol. 25, no. 2, 1991, s. 346, 347
- 21 P. Stoller *Fusion of the Worlds*, dz. cyt., s. 122
- 22 Pewien obraz daje zawarty w bibliografii wykaz prac Stollera wykorzystanych na potrzeby tego artykułu. Oczywiście lista ta nie jest wyczerpująca i kończy się w zasadzie na połowie lat dziewięćdziesiątych.
- 23 P. Stoller *The Negotiation of Songhay Space: Phenomenology in the Heart of Darkness*, „American Ethnologist”, vol. 7, no. 3, 1980, s. 419
- 24 Zgodnie z rozumieniem zaproponowanym przez Kennetha Pike'a, por. K. L. Pike *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*, The Hague, Mouton, 1967, a także R. Feleppa *Emics, Etics and Social Objectivity*, „Current Anthropology”, vol. 27, no. 3, 1986, s. 243–255, M. W. Morris i in. *Views from Inside and Outside: Integrating Emic and Etic Insights about Culture and Justice Judgment*, „The Academy of Management Review”, vol. 24, no. 4, 1999, s. 781–796, M. Harris *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, „Annual Review of Anthropology”, vol. 5, 1976, s. 329–350. Pike postuluje wyjście od strategii etycznej i dalsze rozwijanie analizy w kategoriach emicznych. Formalną operacjonalizację tego postulatu odnajdziemy w antropologii kognitywnej (etnonauce), por. M. Harris *History and Significance...* dz. cyt., s. 336–338, W. J. Burszta *Antropologia kultury*, Zysk i s-ka, Poznań, 1998, s. 129–132, a także krytyka w C. Geertz *Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture* (w:) C. Geertz *The Interpretation of Cultures* Basic Books, New York, 1973, s. 11. Jak zauważa Feleppa, pełna realizacja strategii emicznej nie jest możliwa, por. Feleppa, *Emics, Etics...*, dz. cyt., s. 243
- 25 Z przypisu nr 1 s. 120 *The Epistemology of Sorkaterey* można z dużą dozą prawdopodobieństwa domniemywać, że chodzi tu o Jeana Roucha, por. P. Stoller *The Epistemology of Sorkaterey: Language, Metaphor and Healing among the Songhay*, „Ethos”, vol. 8, no. 2, 1980, s. 120
- 26 Wszystkie trzy cytaty P. Stoller *The Negotiation...* dz. cyt., s. 420
- 27 Tamże, s. 426
- 28 Tamże, s. 427
- 29 Tamże, s. 430
- 30 P. Stoller *Signs in the Social Order: Riding a Songhay Bush Taxi*, „American Ethnologist”, vol. 9, no. 4 „Symbolism and Cognition II”, s. 750–762, kolejne cytaty pochodzą z tego artykułu, s. 751
- 31 Por. C. Geertz *Deep Play: Notes on Balinese Cockfight* (w:) C. Geertz *The Interpretation of Cultures* Basic Books: New York, 1973
- 32 P. Ricoeur *Symbol daje do myślenia* przeł. S. Cichowicz (w:) P. Ricoeur *Egzystencja i hermeneutyka*, PAX, Warszawa, 1975, s. 24. Fragment ten w tłumaczeniu A. Czerniawskiego brzmi: „Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, ani nie oznajmia, ani nie ukrywa, tylko daje znak”. U Dielsa numer 22B93. Za A. Le-
- der *Paradoks a filozofia. Niesamoistość człowieka w Grecji archaicznej*, „Sztuka i Filozofia”, nr 22–23/2003
- 33 P. Stoller *Signs in the Social Order...* dz. cyt., s. 751
- 34 Tamże, s. 760
- 35 P. Stoller, Ch. Olkes *Bad Sauce, Good Ethnography*, „Cultural Anthropology”, vol. 1, no. 3, 1986, s. 348
- 36 G. Marcus, R. Cushman *Ethnographies as Texts*, „Annual Review of Anthropology” no. 11, 1982, s. 29–37; P. Stoller, Ch. Olkes, *Bad Sauce...*, dz. cyt. s. 344
- 37 Tamże, s. 350
- 38 P. Stoller *Embodying Colonial Memories*, „American Anthropologist”, New Series, vol. 96, no. 3, 1994, s. 639
- 39 P. Stoller *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*, University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 1989, s. 9. Książka ta w większości składa się z szeregu przerebadowanych artykułów dotyczących antropologii zmysłów, publikowanych uprzednio przez Stollera.
- 40 P. Stoller *Jaguar. A Story of African in America* The University of Chicago Press, Chicago, London, 1999
- 41 O owym wniosku wspominałem wyżej, por. przyp. 17., a także P. Stoller, Ch. Olkes *In Sorcery's Shadow...* dz. cyt., s. 229
- 42 P. Stoller *Jaguar...* dz. cyt., s. 212
- 43 Angielski termin *sorcery* tłumacząc jako czarownictwo, *sorcerer* jako czarownik (o ile nie jest stosowany termin z języka Songhay), *witch* – czarownica (kobieta), *witchcraft* – czarostwo (w znaczeniu *maleficium*)
- 44 W kwadratowych nawiasach umieszczam odtąd odniesienia do *In Sorcery's Shadow*.
- 45 Rayfield J. R. *Review of „In Sorcery's...”* dz. cyt., s. 346; por. także M. Jackson, *Review of „In Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among...”* „American Ethnologist”, vol. 15, no. 2, 1988, s. 390–391
- 46 Pierwszy informator Chagnona zamiast imion członków plemienia podawał obraźliwe epitety, za pomocą których badacz usiłował zwracać się do, wedle jego własnej relacji, bardzo agresywnych Indian.
- 47 N. A. Chagnon *Yanomamö. The Fierce People*, Holt, Rinehart and Winston: New York, Chicago, San Francisco...1983, s. 18–24; Ramos A. R., *Rozmyślając o Yanomami: wyobrażenia etnograficzne a pogoń za egzotyką* (w:) Michał Buchowski (red.) *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* Instytut Kultury, Warszawa, 1999
- 48 Niezależnie od islamskich (*marabut*) uzdrowicieli wśród Songhay występują trzy, niemuzułmańskie grupy osób etatowo zajmujących się doświadczaniem *sacrum*, uhierarchizowane w następujący sposób: (1) *zima* – wywodząca się z dowolnej grupy społecznej, mężczyzna lub kobieta, zazwyczaj utożsamiana z kultami opętania (*possession dance* – *holey hori* [songh.]); (2) *sorko* (pl. *sorkey*) nieliczni potomkowie Faran Maka Bota, leczący z fizjologicznych dolegliwości, magii i czarostwa [*witchcraft*]; z kolei (3) *sohanci* (ob. *sohanèi*, pl. *sohancey/sohanèey*) pochodzą od samego Sonni Alego, twórcy imperium Songhay, pozostają z permanentnym kontakcie z niewidzialnymi siłami, są strażnikami duchowego ładu w wiosce. *Zima* bywa także używana jako termin klasyfikacyjny. Wielu *sorkey* i *sohanèey* może pełnić funkcję *zima* w swoich społecznościach. Za P. Stoller *The Epistemology of Sorkaterey: Language, Metaphor and Healing among the Songhay*, „Ethos”, vol. 8, no. 2, 1980, s. 121
- 49 A jednak – czego, rzecz jasna, można się było spodziewać – Stoller jest zestawiany z Castanedą, por. A. Frank *Experiencing Qi „Text, Practice, Performance II”*, 2000, s. 13–31. Frank proponuje następujący „ciąg”: Cushing – Castaneda – Stoller.
- 50 P. Stoller *The Epistemology of Sorkaterey...* dz. cyt., s. 123
- 51 P. Stoller *The Epistemology of Sorkaterey...* dz. cyt. s. 127–128, *Fusion of the Worlds*, dz. cyt., s. 18–19

- <sup>52</sup> Skądinąd jest to postulat hermeneutyki Schleiermachera, której krytykę przeprowadza Gadamer, por. H. G. Gadamer *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa, 2004, s. 273 I passim
- <sup>53</sup> Wracając na moment do kwestii rejestracji danych: trudno wyobrazić sobie, że Stoller nagrywał rozmowy z Susan, a szczególnie tę scenę.
- <sup>54</sup> Stoller powróci jeszcze do Nigru po śmierci Adamu, by ponownie stać się obiektem ataku czarowników. Tym razem kończy się to silnym atakiem malarii, por. P. Stoller *Stranger in the Village of the Sick. A Memoir of Cancer, Sorcery, and Healing* Beacon Press, Boston, 2004, s. 39. Obawia się, że kolejny powrót może kosztować go życie (s. 41). W *Stranger in the Village of the Sick* znajdziemy interesujący fragment: „Chociaż trzymałem się w bezpiecznej odległości od Nigru przez następne lata, nie uwolniłem się [disengage] całkowicie od czarownictwa. W domu trzymałem ołtarz. Nosilem pierścienie na trzecim palcu lewej ręki. W każdy czwartek i sobotę (dni duchów) recytowałem inkantacje i rozlewałem wodę (s. 41, na s. 95 dokładny opis ołtarza).
- <sup>55</sup> Synekdochę traktuję jako szczególny przypadek metonimii, por. R. Jakobson *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances* (w:) R. Jakobson *Language in Literature*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge, 1987; C. Lévi-Strauss C., *Mysł nieoswojona*, wyd. KR: Warszawa, 2001, J. Fernandez *The Mission of Metaphor in Expressive Culture* „Current Anthropology”, vol. 15, no. 2, 1974, s. 126–127
- <sup>56</sup> G. Lakoff, M. Johnsen, *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, London, 2000, s. 36–41
- <sup>57</sup> C. W. Booth, *Rodzaje narracji* (w:) M. Głowiński (red.) *Narratologia Słowo/obraz terytoria*, Gdańsk, 2004, s. 217
- <sup>58</sup> Analogiczne przypadki w trzecim rozdziale *Fusion of the Worlds* opisuje sam Stoller.
- <sup>59</sup> H. Hazan *The Ethnographer's Textual Presence: On Three Forms of Anthropological Autorialship* „Cultural Anthropology”, vol. 10, no. 3, sierpień 1995, s. 395–406
- <sup>60</sup> V. Turner *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, Aldine de Gruyter, New York, 1997
- <sup>61</sup> P. Stoller *Stranger in the Village of the Sick. A Memoir of Cancer, Sorcery, and Healing* Beacon Press, Boston, 2004, s. 183–185



Rysunki Buczkowskiego zaczerpnięte z : L. Buczkowski, *Dziennik wojenny*, oprac. S. Buryła, R. Sioma, Olsztyn 2001.