

MARCIN BROCKI

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet WrocławskiANTROPOLOGICZNA AUTOREFLEKSJA NAD
PRZEKŁADEM MIĘDZYPOKOLENIOWYM*

Otwierając ostatnią część konferencji poświęconej pamięci Jurija Łotmana, Aleksander Pjatigorskij, jeden z „ojców założycieli” tartusko–moskiewskiej szkoły semiotycznej, stwierdził na wstępie: „nienawidzę krytyki, w szczególności samokrytyki”¹. Niestety po przeszczerpie tej wypowiedzi do niniejszego tekstu niewiele da się z niej uratować poza literalnym sensem. Niemniej znakomicie oddaje nastrój, z jakim zasiadłem do postawionego przed uczestnikami poznańskich spotkań zadania. Wprawdzie lubię krytykę, w szczególnością tę, która dotyczy „pewników” naszej wiedzy, ale co do „samokrytyki” podzielam w pełni opinię Piatigorskiego. Nie dość, że jest ona z wielu powodów trudna, to bez odgórných wytycznych niemal niewykonalna. Zadanie, jakie przed występującymi w ramach seminarium postawił Waldemar Kuligowski, zmusza do tego typu autorefleksji, a pytania, które przygotował, aby porządkowały nasze wypowiedzi, można traktować jako owe „wytyczne”. Jak każda kierowana autorefleksja, moja wypowiedź będzie raczej projekcją tego, jak, przez pryzmat zadanych pytań, wyobrażam sobie własny pogląd na najbardziej podstawowe problemy antropologii współczesnej — w innych okolicznościach akcenty mogłyby być rozłożone w zupełnie inny sposób.

Zacznę od kwestii elementarnej, od której rozpoczyna się każdy kurs etnologii, a która na ogół nie domyka się konkluzywnie nawet, gdy do końca studiów — czym jest antropologia? To pytanie wywołuje niemało zamieszania u samych antropologów, bo antropologia w ciągu swej instytucjonalnej historii zmieniła wszystkie konstytutywne elementy: metodę (strategie interpretacyjne i procedury wyjaśniania), cel i przedmiot badań. Zmiany, jakie dokonywały się w antropologii na tych trzech płaszczyznach, przewartościowały zasady intelektualnej perspektywy, czyli nastawienie uczonych do wszystkiego, co w tej dziedzinie uchodziło

* Prezentowany tekst jest efektem spotkań z cyklu „Antropologia kultury w Polsce — następne pokolenie”, które odbywały się wiosną 2004 roku w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.

¹ Wykład „Semiotics as Phenomenology” wygłoszony na konferencji „Cultural Semiotics: Cultural Mechanisms, Boundries, Identities”, Tartu 26.02–2.03.2002.

za ważne. Niemal od początku cechuje naszą dyscyplinę, szczególnie wyraźny obecnie, niepokojący „wszystkoizm”² — niebezpieczny, bo o tożsamości dyscypliny dowiadujemy się dopiero „po fakcie”, przyglądając się praktyce badaczy, albo poprzez konfrontację z innymi specjalnościami, ale w tej konfrontacji ujawnia się nie tyle jakaś fundamentalna różnica metod, celów czy przedmiotu, a różnica nastawiania. Vincent Crapanzano (1995, s. 420) zapytuje więc, dlaczego mielibyśmy zakładać, że antropologia kulturowa posiada jakąś inną jedność niż ta, narzucona kierowaną administracyjnie ekonomią wiedzy? I czemu mielibyśmy sądzić, że jedność jest w ogóle pożądana? I od razu odpowiada, że redukcja antropologii do jednego typu praktyki mija się z rzeczywistością, co więcej, z moralnego i politycznego punktu widzenia nie jest wskazana — i na to zgodzi się chyba większość antropologów. Można zatem powiedzieć, że antropologia jest tylko historycznie i geopolitycznie ukształtowaną wspólnotą wyobraźniową i ten czy ów lokuje się w różnych jej miejscach (Ota, 2002, s. 62). Ale wciąż ponawiane pytanie okazuje się, właśnie w tych nieustannych uaktualnieniach, ważne. Sam miałem okazję doświadczyć niedawno mocy problemu, gdy w ramach spotkania polsko-czesko-amerykańskiego, zorganizowanego przez Hanę Červinková³ w Dolnośląskiej Szkole Wyższej Edukacji, gdzie miało dojść do dyskusji na temat relacji pedagogiki i etnologii, bardzo szybko okazało się, że musimy najpierw uzgodnić, czym jest w ogóle antropologia i to właśnie ten problem zawładnął niemal całą dyskusją.

Próbując przełamać tę definicyjną niemoc, przyjmuję, parafrazując Peirce’a, że antropologia wychodzi od nawykowych sposobów myślenia i działania („samo przez się zrozumiałości”), aby poznać zasady uzyskiwania przekonań w określonych grupach (kulturach). W ten sposób definiuje antropologię wielu uczonych, postrzegając ją jako systematyczną refleksję krytyczną nad potocznymi wyobrażeniami — czyli potocznymi sposobami rozumienia mechanizmów życia⁴. „Krytyczna” przez to, że wiedza potoczna czyni świat (życie) przezroczystym i jednoznacznym, daje łatwe i „odpowiadające zapotrzebowaniom” społecznym odpowiedzi, nie potrzebując testów zgodności z faktami, odwołując się na ogół wyłącznie do zgodności z jej wewnętrzną logiką. A według słynnego określenia Jamesa Boona, antropologia ma starać się uczynić to, co obce, bardziej swoim, a to, co swoje, bardziej obcym — oczywiście nie dla estetycznej przyjemności, tylko celem rozumienia, które utożsamia, jak większość semiotycznie zorientowanych antropologów, z translacją. Łatwo zauważyć zatem, że antropologia, badając świat ludzkiej intencjonalności, nie pyta o naturę świata, nie stawia pytań ontologicznych, choć oczywiście nie jest wolna od tego typu założeń, nie pyta, jak jest naprawdę (to nie jest domena antropologii). Pytamy raczej, jak dla „tych ludzi”, w tym lokalnie danym przypadku, jest naprawdę.

² Według trafnego określenia A. Posern-Zielińskiego (1995, s. 28).

³ Amerykański antropolog, kierownik Międzynarodowego Instytutu Studiów nad Kulturą i Edukacją we Wrocławiu.

⁴ Por. np.: Geertz, 2003, s. 47; Herzfeld, 2001, s. 12; Robotycki, 1995, s. 232; Stomma, 2002, s. 9.

Aby uzyskać wiarygodną odpowiedź na tak zadane pytanie, konieczny jest krytyczny dystans („spojrzenie z oddali”) oraz ironia⁵. Mają one obowiązywać przede wszystkim w stosunku do naszych własnych, kulturowych prawd i tych, w które wyposaża nas kultura profesjonalna dyscypliny. O dystans w stosunku do „innego” nie trzeba specjalnie zabiegać, bo istnieje jako element konieczny komunikacji.

Ironiczne podejście do własnego „zaplecza” społeczno-kulturowego szczególnie dobrze przygotowuje antropologię do kwestionowania wielu oczywistości współczesnej wiedzy naukowej: np. rozdziału między współczesnością a tradycją, czy racjonalnością i przesądami — które przez lata sama antropologia utrzymywała. Jak zauważa celnie Herzfeld: „Stałe doświadczenie przez antropologów podczas badań specyfiki ich własnego zaplecza kulturowego niewątpliwie odegrało wielką rolę w powstaniu idei — i chęci pozbycia się — kulturowej arogancji «bogatszej części świata». Horacy Miner w sławnym parodystycznym artykule analizującym dziwaczne rytuały cielesne ludu Nacirema naśmiewa się ze sformalizowanej tendencji uczonych do teoretyzowania codziennych zjawisk. Zamiast jednak zwykłej kpiny z łatwości, z jaką uczeni dają się zwieść swej wiedzy, Miner proponuje poważne epistemologiczne pytanie: czemu zakładana racjonalność zachodniego stylu życia miałaby uniknąć sardonicznego spojrzenia antropologa” (Herzfeld, 2001, s. 2).

W tym miejscu konieczna jest drobna uwaga: dystans nie oznacza odrzucenia, ale gotowość do takiego gestu. Podobnie jak instruował Paul Feyerabend w swoich tezach na temat „anarchizmu metodologicznego” powinniśmy być gotowi do odrzucenia metody, gdy zamiast tłumaczyć, przekształca przedmiot naszych zainteresowań „w znane i uporządkowane kategorie”, w coś, co z góry projektuje.

Przykładem niech będzie konfrontacja strukturalistycznej idei nadrzędności logiki kultury nad kulturową praktyką. Zbigniew Libera w swoich pracach na temat medycyny ludowej i antropologii ciała modyfikuje tezę Rolanda Barthesa, której na gruncie polskim największym orędownikiem pozostaje Ludwik Stomma, że „mit jest silniejszy od faktów”, albo że „mit poszukuje zgodności z sensem, a nie z sensualnie pojmowaną rzeczywistością”. Stomma pisze, że „produkty mityzacji mają się nijak do rzeczywistości, ani nie są przez nią weryfikowalne”, „empiria ma znaczenie mniejsze niż mit i musi przed nim ustąpić” i rzeczywiście przytacza przykłady podpierające tę tezę. Natomiast Libera pokazuje na przykładzie „medycyny ludowej”, że skuteczność wielu zabiegów medycznych nie jest czystym przypadkiem, jak wynikałoby z tezy Stommy o prymacie logiki (wyabstrahowanej z praktyki życia codziennego) nad praktyką, lecz ma także swoje empiryczne źródła. Medycyna nie daje się zredukować do mitu, bo eksperymenty mitu to nie to samo co eksperymenty ludowej medycyny, które nie rozgrywają się w wyabstrahowanej przestrzeni operacji czysto intelektualnych. Gdyby tak było, można by stosować

⁵ Od razu dodam, że nie jestem entuzjastą aktywizmu w antropologii, tzn. osoba aktywnie działająca w ruchu lesbijskim pisząca na temat silnie zideologizowanej *queer theory* przestaje być dla mnie wiarygodna jako antropolog.

dowolne środki przeciw dowolnej chorobie, byleby tylko spełniały wymogi owej logiki. Postuluje zatem włączenie relacji przekonań i praktyki z zakresu dającej się wyodrębnić dziedziny semantycznej kultury przy uwzględnieniu mito–logicznej ich podstawy, aby dostrzec tę dziedzinę jako element większej, sensownej i spójnej całości, czyli obrazu świata danej zbiorowości (por. Libera, 1995b, s. 11–12).

Jak wcześniej zasugerowałem, wielkim atutem współczesnej antropologii jest to, że daje ona umiejętność krytycznego, samo–świadomego myślenia nie tylko o „przedmiotach” naszych badań, ale o naszych narzędziach opisu i interpretacji. Jak pisze Michael Herzfeld: „Pomimo ostrożności, z jaką podchodzę do ryzyka przesadzonych pomysłów na temat tego, czego dziedzina ta może dokonać dla świata w ogóle, przekonywałem także, że — przynajmniej w sali wykładowej, która nie jest przecież miejscem nieistotnym, oraz na wszystkich innych opinio–twórczych forach, do których antropolodzy od czasu do czasu mają dostęp — w destabilizacji przyjmowanych poglądów tkwi wielka wartość, zarówno poprzez analizę kulturowych alternatyw, jak i przez odślanianie słabości, które zdają się dziedzicznie uobecniać we wszystkich naszych próbach analizowania kulturowych światów, łącznie z naszym własnym. Potrzeba nam takiej przeciwwagi wobec coraz bardziej zbiurokratyzowanej homogenizacji form wiedzy” (Herzfeld, 2001, s. 5). W zupełnie innym kontekście, lecz w podobnym duchu, Czesław Robotycki napisał, iż jest „potrzebna autoświadomość, że uczestnicząc w podtrzymywaniu świata wartości, tworzy się równocześnie kulturową fikcję. Jej rozbudzenie (oczywiście autoświadomości, a nie fikcji, M.B.) należy do krytycznych ironistów, którym łatwiej przychodzi wskazać na nierozwiązywalne paradoksy takiego społeczeństwa użytecznego charakteru działalności etnograficznej” (Robotycki, 1995, s. 232).

Konsekwencją takiej postawy (nastawienia) jest nieufność w stosunku do „uniwersaliów”⁶, a zatem i w stosunku do porównań międzykulturowych i opartych o nie generalizacji na temat kultury. Wiedza antropologów jest także formą „wiedzy lokalnej” — to istotna modyfikacja w stosunku do wyobrażeń badaczy sprzed „krytycznego przełomu” na temat tego, czym jest antropologia i jakie ma zadania.

Wobec tego, jakie obecnie zadanie stoi przed „demaskatorem lokalnych form wiedzy”, oczywiście poza tym, które właśnie w tej formule się streszcza? Specjalnych powinności antropolog nie ma — powinności łatwo przekształcają się w „mitologie” i „ideologie”, a jedyną, bez której obyć się nie możemy, to „przekład”. Chodzi o takie „wynajdywanie kultury”, które w możliwie najmniejszym stopniu narusza obowiązujące w jej ramach „reguły gry”, udostępniając ją danej „społecz-

⁶ Kwestia rzetelnych porównań międzykulturowych jest niezwykle złożona. Gdyby chcieć zestawiać ze sobą elementy kultur, które są rzeczywiście porównywalne, musielibyśmy mieć pewność, że znaczenia tych elementów są tożsame. Tę pewność dałby nam „uniwersalny metajęzyk semantyczny”, na który elementy te mogłyby być bez trudu tłumaczone, uzyskując w ten sposób porównywalną postać. Prace zespołu uczonych pod przewodnictwem Anny Wierzbickiej nad jego stworzeniem trwają już od ponad 30 lat. Jak dotąd perspektywa stworzenia takiego, nie budzącego zastrzeżeń, metajęzyka wydaje się bardzo odległa, jeśli nie zupełnie utopijna.

ności interpretacyjnej”. Oczywiście podanie „jedynie słusznej drogi”, którą tego typu „wynajdywanie” miałyby przebiegać, kłóciłoby się z tym, co napisano wcześniej na temat dystansu do własnej kultury profesjonalnej. Oznacza to jednak wyłącznie tyle, że nie ma „uprzywilejowanej z natury rzeczy” interpretacji antropologicznej, a tym samym, iż uprzywilejowanie wynika z przywiązania do określonej tradycji myślowej, wyznawanego systemu wartości, sposobu rozumienia wagi i miejsca badań terenowych w praktyce badawczej i wielu innych czynników (por. Buchowski, 1995, s. 39), które składają się na styl uprawiania tej dyscypliny. Nie wyobrażam sobie, aby móc różnorodne „style” przetworzyć na powinności (chyba, że ktoś traktuje powinności jako elementy stylu), nie naruszając fundamentalnej dla antropologii „ironii”.

Czy wyczerpały się lub w inny sposób zmieniły obecnie źródła autorytetów, które inspirowały badaczy grupy „Nowej Etnologii Polskiej”, autorów „programu” z 1980 roku (Benedyktowicz i in., 1980–81)? Jak powinny wyglądać współczesne „materiały do słownika” etnologicznego, przynajmniej pierwszej jego części (niestety kolejnych nie było), w której zaprezentowano najważniejszych uczonych stanowiących „żywe i bezcenne źródło inspiracji”? Hasła, które autorzy wpisali na początku lat 80., z pewnością pozostałyby nie zmienione. Należałoby je uzupełnić⁷, ale nie tylko o badaczy, których twórczość stała się ważna dopiero po napisaniu „programu” nowej etnologii polskiej ale o tych, którzy z powodu tak, a nie inaczej sformułowanego programu zostali wówczas pominięci oraz tych, o których niewiele wówczas w etnologii polskiej, wiedziano. W obecnym „słowniku” znaleźliby się z pewnością: Clifford Geertz, George Marcus, James Clifford, James Fernandez, Michael Herzfeld, Johannes Fabian, Mary Douglas, Marilyn Strathern, a także Jurij Lotman, Boris Uspienski, Edward Said, Umberto Eco czy Michel Foucault⁸. Należałoby, jak sądzę, wspomnieć o twórczości uczonych związanych z IBL-em (J. Sławiński, H. Markiewicz, S. Żółkiewski, R. Mayenowa, M. Janion), ważnej dla pokolenia etnologów nowej etnologii, a w szczególności dla pokolenia ich uczniów. Uważam też, że nazwiska badaczy, którzy zaczęli „krytyczny zwrot” w etnologii polskiej, również mogłyby się znaleźć w takim zestawieniu — w wymiarze krajowym stali się klasykami naszej dyscypliny, bez których etnologia polska byłaby w zupełnie innym miejscu, niż jest obecnie.

Znacznie łatwiej jest mi określić, jakich badaczy nigdy bym w podobnym „słowniku” nie zamieścił, a raczej jaka postawa badawcza wyklucza z podobnego opracowania. Nie znaleźliby się w nim wszyscy ci, którzy swoim pisarstwem „upokarzają rozum”, którym brak cierpliwości, aby zanim postawią ogólną tezę, dobrze przemyśleli, czy wzięli pod uwagę wystarczająco wiele czynników mogących ją

⁷ Uzupełnienie będzie w tym wypadku wyrazem osobistych preferencji.

⁸ Niezwykle trudno jest skonstruować taką ograniczoną listę. Przecież oprócz autorów, których znakomita część twórczości wpływa znacząco na sposób myślenia i pracy młodszego pokolenia etnologów (nie tylko w Polsce), wielu jest takich, których pojedyncze dzieła mają szerokie oddziaływanie (np. *Tales of the Field* Johna van Maanena, czy *Modernity at Large* Arjuna Appaduraja).

wesprzeć, aby zebrali odpowiedni materiał, który poświadczy, że nie dotyczą wyłącznie powierzchni. Brak elementarnej logiki opracowania, który staje się elementem stylu wielu opracowań, powinien także skazywać na „naukowy niebyt”. Nie włączyłbym do dzisiejszej wersji „słownika” także tych, którzy każą czytelnikowi zawierzyć, że to, co piszą, jest prawdą, tzn. kiedy nie podają ścieżki weryfikacji ich twierdzeń. Często są to tak „banalne” braki jak np. odnośniki bibliograficzne, przypisy, a czasem niejasne wypowiedzi, które „zamiast myśl przekazywać, są parawanem skrywającym jej niedostatek” (Pelc, 2000, s. 7). Wykluczeni zostaliby również autorzy, którzy zgadzają się na odzwierciedlającą symetrię reprezentacji i rzeczywistości, a tych nie brakuje na obu krańcach działalności antropologicznej: wśród „naturalistów” i fenomenologów.

Przekonanie o koniecznej symetrii rzeczywistości i języka opisu tej rzeczywistości ma całkiem spore grono zwolenników nie tylko w naszej dyscyplinie, ale w całej humanistyce. Różne są objawy zamięłowania do owej symetrii. Jednym z nich jest naturalistyczny pogląd o niezależności opisu od interpretacji, inaczej o przezroczystości języka opisu. Innym objawem jest równie często wyrażana opinia, że użycie złożonej procedury badawczej jest wymuszone stopniem skomplikowania rzeczywistości będącej przedmiotem opisu i interpretacji, czyli, że im bardziej złożona jest rzeczywistość, tym bardziej złożona ma być procedura. Tak więc opis, bez towarzyszącej mu interpretacji, jest uważany za wystarczający, gdy mamy do czynienia z prostą (oczywistą) w opinii badacza rzeczywistością (etnografia tradycyjna), natomiast gdy rzeczywistość jest bardziej złożona, wymaga użycia skomplikowanej, co najmniej jak ona sama, procedury interpretacyjnej (postmodernizm, fenomenologia); w tym drugim przypadku nieoczywistość i niespójność rzeczywistości odbita zostaje symetrycznie w nieoczywistości i fragmentaryczności procedury interpretacyjnej i języku. Symetria jest w obu przypadkach nie tylko diagnozą na temat sposobu porządkowania rzeczywistości kulturowej, ale i dyrektywą badawczą.

Niekiedy powyższa symetria występuje w postaci dyrektywy badania zjawisk w „odpowiednim dla nich kontekście”. Tylko z pozoru jest to postulowanie kontekstowego ujmowania zjawisk kulturowych. Janusz Barański (1992) konfrontując ze sobą dwie postawy badawcze: Z. Benedyktowicza — fenomenologiczną i L. Stommy — strukturalistyczną próbuje odsunąć od tego pierwszego (a raczej od tej pierwszej postawy) zarzut „metodologicznego totalitaryzmu” postawiony przez tego drugiego. Nieskutecznie. Co gorsza przez sposób obrony fenomenologii sam wystawia się na podobny zarzut. Konfrontacja dokonuje się na polu dobrze już znanej w etnologii polskiej „metafory słonia” (która służy tu jako model sposobu badania zjawisk kulturowych — w szczególności zjawisk religijnych). Według „fenomenologów” słoń (czytaj: zjawisko religijne) ma być badany w „odpowiedniej dla niego skali”. Tą skalą, odkrytą już według znanego tylko fenomenologom i w tym wypadku także Barańskiemu klucza, jest skala zoologiczna (religijna w przypadku zjawisk religijnych). Wydaje się to samo przez się zrozumiałe. Ale według „struk-

turalistów” słoń (zjawisko religijne) może być badany w różnych skalach zgodnych z kulturową ramą interpretacyjną, która w danym kontekście wyposaża słońia (zjawisko religijne) w znaczenie. Słoń bowiem należy przede wszystkim do świata kulturowej taksonomizacji (świat zoologiczny jest także jedną z dziedzin semantycznych, kulturowym artefaktem świata zachodniego), a ta tworzy rozległą sieć relacji między należącymi do niej elementami — co powoduje, że w zależności od kontekstu „użycia”, różne typy relacji, różne części znaczenia zostają uprzywilejowane (więc niekoniecznie „skala zoologiczna” w przypadku słońia, czy „skala religijna” w przypadku zjawiska religijnego). Według fenomenologów istnieje uprzywilejowana z **konieczności** skala („odpowiednia”), według strukturalistów uprzywilejowanie jest tylko „himeryczną akceptacją społeczną, która powoduje, że elementy kultury są samo przez się zrozumiałe” (por. Stomma, za: Barański, 1992, s. 20). A zatem tłumaczenie zjawiska religijnego w ściśle określonym, założonym z góry, odpowiednim dla niego kontekście (ponad kulturową taksonomizacją, poza semantyką i pragmatyką kultury) jest „metodologicznym totalitaryzmem” — jest „hermetycznym” pragnieniem odwzorowania rzeczywistości w języku opisu tej rzeczywistości, ponieważ uprzywilejowanie znaczenia nie jest tu funkcją kultury, lecz jest dane z konieczności.

Uniwersalna sympatia i podobieństwo jako dyrektywa badawcza i świadomy wybór najczęściej objawia się w antropologii jako „beztroska zestawiania obok siebie” (Robotycki, 1995, s. 85) nie tylko sprzecznych orientacji teoretycznych, ale i faktów: a. wytworzonych w ramach różnych orientacji teoretycznych; b. wyrwanych z oryginalnych kontekstów. Na ogół o sposobie zestawienia decyduje jedynie podobieństwo „znaczącego”, które dodatkowo przynależy do a. Choć jednak proces upodobnienia ma leżeć po stronie rzeczy i rozciąga się w nieskończoność, to gdy staje się częścią strategii interpretacyjnej, jak można przekonać się z lektury dzieł zwolenników „nieograniczonej semiozy”, znika jakakolwiek konsekwencja i kierunek tego procesu (w przeciwieństwie do tego, z czym mamy do czynienia w „myśli mitycznej” i „przednaukowej”, która, jak pokazał m.in. Lévi-Strauss i Foucault, jest tu nieporównywalnie bardziej konsekwentna). Jednym z przykładów niech będzie nadinterpretacja *Kosiarza umysłów*: „Job Smith, to w istocie Adam, trzeci Adam — Adam Smith. Pierwszy — sugerują twórcy filmu — uległ szatanowi, drugi — Bogu, trzeci — zawładnie siłami obu Panów. Opuszcza fałszywy raj koszonego codziennie, zielonego trawnika, gdzie nic dobrego go nie spotkało. Ulega, lub raczej wykorzystuje, a potem porzuca kuszącą go z balkonu Ewę — rozpustną sąsiadkę. Podporządkowuje też swej mocy węża, który w postaci gumowych przewodów dystrybutora na stacji benzynowej oplata starego wroga. Dodajmy, że Smith to oczywiście — każdy. Ale Smith, to też kowal, czyli ten, kto w tajemniczy, magiczny sposób dokonuje przemiany, udoskonalenia grzesznej, upadłej materii” (itd., można tak w nieskończoność — M.B.) (Michera, 1994, s. 110). Gdzie indziej komputer upodabnia się do „książek, Schulzowskich znaczków pobudzających wyobraźnię, rodzinnych zdjęć, pocztówek, instrumentów muzycznych,

radia, telewizora, gier planszowych, obrazów francuskich impresjonistów, zestawu Perky Pat z Dickowskich *Trzech Stygmatów Palmera Eldritch'a*, dioramy Daguerre'a, małego kryształku LSD, barokowego malarstwa sufitowego, filmu, fotoplastykonu i wielu innych rzeczy będących pewno nieodłącznym atrybutem kultury” (Radkowska, 1998, s. 134). Inny przykład, tym razem dotyczący możliwych znaczeń nagości, gdzie ostatecznie „ubieranie się w nagość” — oderwane od czasu i miejsca — zostaje zredukowane do „magicznego aktu”, rytu przejścia, do „archaicznego sposobu przeżywania rzeczywistości”: „Nagość pojawia się w szczególnym momencie. Zawodnicy rozbierają się przed startem, a modelki zmieniają ubiór, zanim wyjdą na wybieg. «Kowalscy» po przebraniu w adamowy strój ułożą się wśród innych nudystów. Zatem na granicy między opuszczaną rzeczywistością a dramatycznym okresem zmian i przygód, tam i wtedy przywdziewać należy odpowiedni strój” (Szpilka, 1999, s. 124–125). Po takich interpretacyjnych nadużyciach nasuwa się myśl, że współczesny dopisek do słownika etnologicznego powinien zawierać też warunki wykluczenia.

Choć, jak wyżej wspomniałem, hasła „słownika” z lat 80. pozostałyby nie zmienione, a jedynie uzupełnione, to krytycznej rewizji musiałby być poddany wyłożony wówczas program. Obecnie, wpisana wówczas w program, „walka” z pozytywizmem nie jest już priorytetem — dziś bardziej interesujące wydaje się to, w jaki sposób skonstruowano tego i innych przeciwników w danym momencie rozwoju etnologii, bo etykieta pozytywizmu nie tyle charakteryzuje typ refleksji nad kulturą, co go „naznacza”, jest właśnie cudzysłowowym skrótem, notabene dla samego pozytywizmu niesprawiedliwym. Postulat antropologii jako reinterpretacji, który pojawia się w tekście Czesława Robotyckiego (1995), jest interesujący dla pewnej części naszej dyscypliny, w tym sensie, że „demityzacja” dorobku dotychczasowej etnologii nie wyczerpuje zakresu współczesnych badań antropologicznych⁹. Z drugiej strony, antropologia zawsze była reinterpretacją, czyli wtórną interpretacją czyichś interpretacji, w tym również tych dokonywanych z wnętrza profesjonalnej kultury etnologii — choć ten ostatni nurt jest szczególnie aktywny w ostatnich dwóch dekadach. Mniejszą mamy też pewność, wyrażaną w „programowym manifestie” (Benedyktowicz i in., 1980–81), co do systemowego charakteru kultury. Wiemy bowiem, że systemowość często była efektem stosowania określonej procedury, a nie czymś, co wcześniej istniało w przedmiocie. Samo pojęcie kultury rysuje się dziś mniej wyraźnie i wydaje się mniej potrzebne jako domknięta całość w ramach precyzyjnej definicji (por. np.: Barth, 2002). Natomiast niezwykle ważne pozostaje przywiązanie do ironicznego nastawienia i dystansu do własnej praktyki. Interpretacyjny charakter pracy etnologa, czyli fakt, że etnolog konstruuje własne dane (dokonuje semiozy kultury badanej) przez pryzmat własnych narzędzi

⁹ Gdy chodzi o reinterpretację jej samej jako praktyki kulturowej (tekstowej). Znakomitym przykładem tego typu praktyki we współczesnej etnologii polskiej jest artykuł Zbigniewa Libery *Lud ludoznawców* (1995a).



Przekupka z przedmieścia Krakowa



Dziewczynyna z Pińczowa

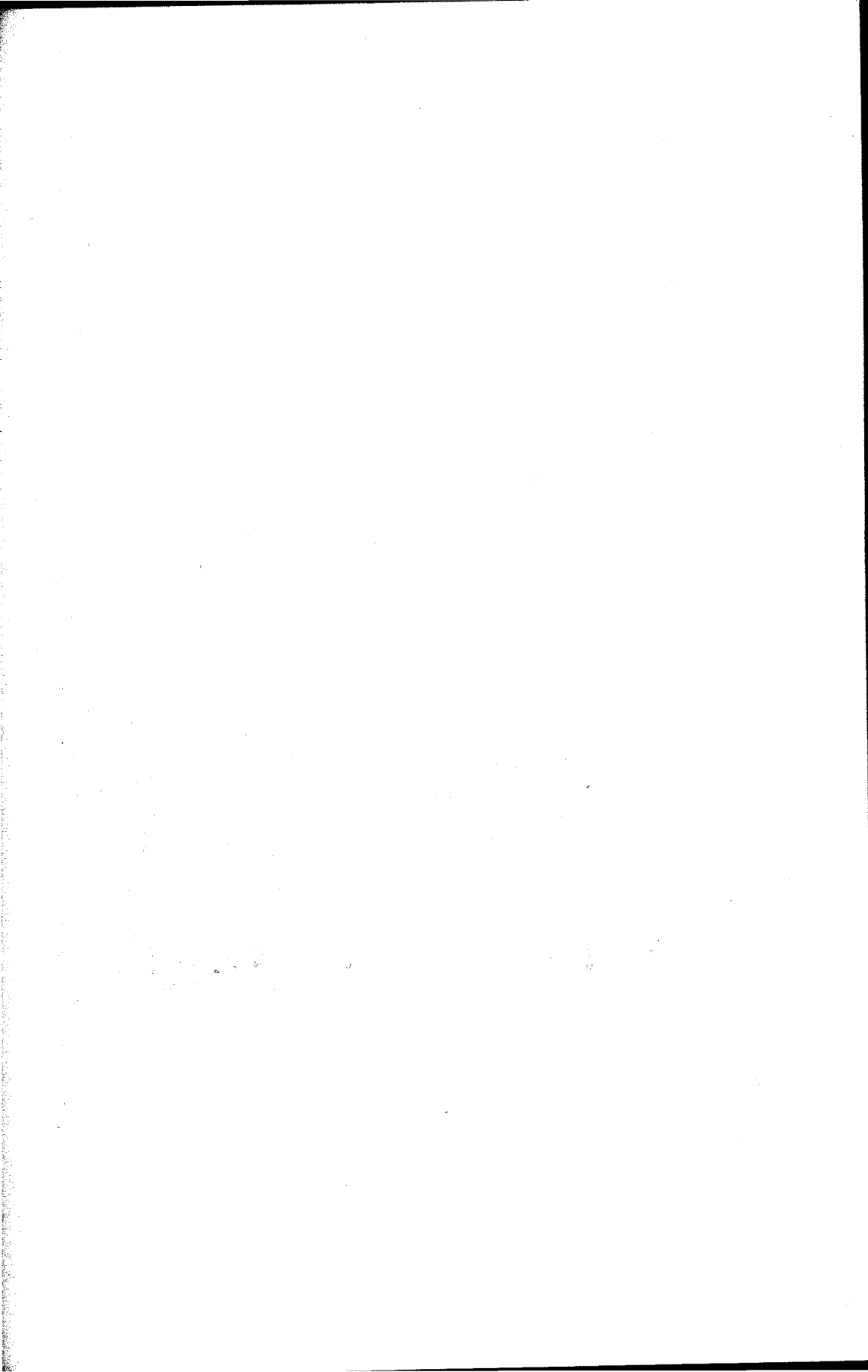


Mieszczka z Jaroslavia



Mieszczanka z Krosna

Ryciny K.W. Kielisińskiego.



kulturowych, także tych, w jakie wyposaża go antropologiczna kultura profesjonalna, jest dziś jeszcze wyraźniejszy niż w początku lat 80. „Etnografia etnografii” stała się elementem koniecznym wewnętrznej debaty epistemologicznej, ale nie wpłynęła i nie wpływa deprimująco na praktykę badawczą. Ciekawym przykładem „etnografii etnografii” jest reakcja części środowiska etnologicznego na książkę Zbigniewa Libery na temat tabu kulturowych związanych z „rzycią” (1995c). Temat wydawał się na tyle niestosowny, że objęty był swoistą wewnętrzną cenzurą, eliminującą z praktyki badawczej wszelkie tematy uznane za „nieeleganckie” — było to swoiste przetrzucenie oczywistości własnej kultury do języka etnologii, bez świadomości, że dokonuje się tego zabiegu. „Alergiczna” reakcja na książkę ujawniła część wewnętrznych mechanizmów funkcjonujących w ramach naszej kultury profesjonalnej.

Autorzy programu „nowej etnologii” i ich uczniowie wskazują na specjalny status danych lingwistycznych w praktyce badawczej etnologii, podkreślając, że klasyfikacyjny i opisowy charakter języka naturalnego, który odzwierciedla się w strukturze semantycznej wyrazów, pozwala na rekonstrukcję kulturowych schematów klasyfikacyjnych oraz społecznych funkcji badanych zjawisk. Ten trop kieruje ich uwagę w stronę potoczności i języka codziennego, co uważam za istotny rys całego „nurtu antropologicznego” w Polsce. Twórcze potraktowanie pojęć TEKST i MIT wypracowanych przez semiotykę kultury jest także oryginalnym, urzeczywistnionym projektem, który zachowuje swoją ważność. W najnowszej swojej pracy, Czesław Robotycki, pod wpływem dekonstrukcji, rewiduje pojęcie „tekst kultury” wymieniając je na NARRACJĘ. Powód tej podmiany jest prosty: termin ten bardziej odpowiada sytuacji, w której „świat nie próbuje nam nic powiedzieć”, jest stałą narracją bez obiektywnych, wyznaczających jego zasięg ram (z czym mamy do czynienia w przypadku tekstu). Ramy są artefaktem kultury. Jak pisze: „To my nadajemy sens dziejom” (Robotycki, 1998, s. 11), z tym, że pod słowo „dzieje” możemy podstawić wszystko to, co podlega w ogóle procesom semiozy. Poza tym termin TEKST zbanalizował się przez zużycie, przez eksploatację w tak różnych kontekstach, że z trudnością rozpoznajemy go jako tekst, w których jedyną racją jego funkcjonowania jest trudny do zrozumienia swoisty intelektualny fetyszym. Natomiast pojęcie mitu i myślenia mitycznego wciąż pozostaje uniwersalną kategorią wyjaśniającą, najskuteczniejszym narzędziem interpretacji szerokiego spektrum fenomenów kulturowych, kategorią z rodzaju pewników (samo-przez-się-zrozumiałości) antropologicznej kultury profesjonalnej i wymaga naszej uwagi.

Z całą pewnością na charakter „krytycznego przełomu”, czy też „urzeczywistnienia projektu antropologii kultury” w Polsce miało i ma wpływ wielu wybitnych polskich etnologów nie wymienionych dotychczas, m.in. J. Barański, M. Buchowski, W. Burszta, D. Czaja, Z. Libera, R. Sulima, J. Tokarska-Bakir. To dzięki nim etnologia polska odeszła daleko od „rozańczonego do skretynienia” (według określenia Stommy (1989, s. 205) świata kolbergowskiego, a w obieg lektur obowiązkowych dostali się tacy autorzy nie-etnologowie jak H.G. Gadamer, P. Ricoeur,

R. Jakobson, M. Bachtin, J. Łotman czy J. Derrida. Myślenie filozoficzne zadomowiło się na dobre w naszej dyscyplinie.

Choć ten krąg inspiracji uważam za bardzo ważny, to myślenie teoretyczne nie wystarcza do rozumienia świata (por. Bachtin, 1997; Czaja, 2002). Dlatego „teren”, którego definicja także pod wpływem zachodzących zmian w teorii uległa rozszerzeniu, jest niezbywalną częścią doświadczenia i nastawienia antropologicznego, bez którego antropologia nie mogłaby istnieć w tym samym kształcie. Badania terenowe zmieniają sposób myślenia uczestników, tworząc osobny grunt wiedzy antropologicznej, usytuowany zawsze pomiędzy światami, które określa się jako „nasz” i „ich” — antropolog w obu jest „profesjonalnym obcym” (według celnego określenia Agara, 1996). Paul Rabinow znakomicie zilustrował powyższe tezy, powołując się na własne badania terenowe:

Gdy zacząłem wypytywać Alego na temat leczenia, kategorie mojego naukowego myślenia uległy modyfikacji — lepiej rozumiałem uzdrawianie, jego nicwypowiedziane założenia, sposoby działania oraz ograniczenia — ale również świat mojej potocznej wiedzy uległ zmianie. Nie znałem żadnych uzdrowicieli w Nowym Jorku. Zatem będąc po raz pierwszy świadkiem tego typu działań, wymagały one ode mnie wzmożonej uwagi; skupiły i zdominowały moją świadomość. Jednak w miarę jak postępowały badania terenowe i miałem okazję obserwować działania tego typu wielokrotnie, stały się one dla mnie czymś naturalnym, stopniowo stały się częścią mojej wiedzy, mojego świata. Praktyki lecznicze Alego przestały mną wstrząsać i mogłem skupić się na innych sprawach.

Również codzienne doświadczenie Alego zostało zakłócone przez moją wzmożoną uwagę, próby zrozumienia i analizy. Był on zmuszony do stałej refleksji i obiektywizacji własnych działań. Ponieważ był dobrym informatorem, wydawało się, że ten proces go bawi i wkrótce wykształcił umiejętność przedstawiania mi swojego świata. Im lepszy w tym był, tym więcej nas łączyło. Ale im silniej angażowaliśmy się w tego typu działania, tym bardziej doświadczał pewnych aspektów swojego życia w nowy sposób. Przez moje systematyczne pytania Ali zaczął interpretować swój świat z pozycji zewnętrznego obserwatora. Oznaczało to, że on także zaczął spędzać więcej czasu w tym liminalnym, samo-świadomym świecie pomiędzy kulturami. To bardzo trudne i wyczerpujące doświadczenie — można by powiedzieć wręcz, że „nienaturalne” — i nie każdy byłby w stanie tolerować związane z nim dwuznaczności i napięcia.

Taki był początek dialektycznego procesu badań terenowych. Mówię „dialektycznego”, ponieważ ani podmiot ani przedmiot nie pozostały statyczne. Tego typu ruch nie pojawił się natomiast w relacjach z Richardem i Ibrahimem. Z Alim natomiast zaczął wytwarzać się wspólny grunt doświadczeń i rozumienia, cienki obszar wspólnej wiedzy, który nieustannie podlegał załamaniom, scaleniom, korektom, to tu, to tam.

To badanie, choć ugruntowane na podlegającym stałej mediacji codziennym doświadczeniu, dla antropologa jest jednak kierowane jego profesjonalnymi zainteresowaniami. Ostatecznie to one konstytuują jego zaangażowanie; to dlatego jest on tam. Dla informatora jest to raczej sprawa praktyczna, zarówno z takim sensie, że jego motywacje są zasadniczo pragmatyczne oraz że wytwarza on praktyczną umiejętność odpowiadania i przedstawiania. W miarę upływu czasu antropolog i informator podzielają pewną ilość doświadczeń, na których mają nadzieję polegać, aby móc się

komunikować z mniejszą samorefleksją w przyszłości. Wspólny obszar zrozumienia, jaki wytwarzają, jest kruchy i cienki, ale to właśnie na tym niepewnym gruncie wspierają się badania antropologiczne (Rabinow, 1977, s. 38–39).

Ten typ doświadczenia czyni etnologa szczególnie wyczulonym na próby zinstrumentalizowania „lokalnej wiedzy”, „metajęzyka naukowego” lub „oczywistości własnej kultury”. Natomiast zawodowi czytelnicy i krytycy, którzy wyłącznie przetwarzają czyjeś wtórne interpretacje, nie zawsze posiadają ten rodzaj „wrażliwości” (to być może dlatego nie lubi ich Piatigorskij), bez świadomości statusu własnej wiedzy o innych — czyli, że jest ona w dużym stopniu tylko projekcją z ugruntowaną przez profesjonalną kulturę teorią w tle. Konflikt, jaki rysuje się między „profesjonalnym obcym” a „zawodowym teoretykiem”, dobrze oddaje poniższy przykład.

W jednym z artykułów na temat „ciała” Nancy Scheper–Hughs (1996) zilustrowała różnicę między podejściem badawczym antropologa (opis gęsty) a folklorysty korzystającego z gotowych kalek interpretacyjnych, do których ma się większe zaufanie niż do doświadczenia terenowego. Otóż w brazylijskich i południowoafrykańskich dzielnicach biedy wokół wielkich miast bardzo rozpowszechnione są opowieści o wykradaniu dzieci i ludzi biednych na potrzeby chirurgii „zamiennych części ciała”. Alan Dundes, znakomity amerykański folklorysta, widzi w tym natychmiast powtarzany w różnych częściach świata schemat mitycznej opowieści, a więc coś, co w niewielkim stopniu łączy się z warunkami, sposobami życia, lokalnymi stosunkami władzy oraz kulturowymi wyobrażeniami ludzi, którzy te opowieści odtwarzają („spojrzenie z oddali”). Scheper–Hughs zauważa natomiast, że te opowieści są bardzo silnie związane ze środowiskiem, w którym funkcjonują, że to być może tylko powierzchowne podobieństwo stwarza iluzję ich tożsamości w różnych częściach świata. Według niej, wyrażają one nie tylko powszechną nieufność w stosunku do nowoczesnych technologii, tego, że poszły one zbyt daleko, ale przede wszystkim zaświadcza o społecznym upośledzeniu, złym traktowaniu i wykorzystywaniu biednych w praktyce medycznej. Bo jak pokazuje, ciała biedoty nie tylko są np. nader często chowane w nie tych grobach, w których miały być pochowane, czy wręcz gubione na cmentarzach, uniemożliwiając rodzinie uczczenie pamięci zmarłych przez wizyty na cmentarzu, modlitwy nad grobem, ale są mylone i „gina” w szpitalach i klinikach. Niepiśmienni ludzie, którzy pozostają „anonimowi” lub mają nazwiska utworzone od jakichś nic nie znaczących miejsc na mapie, są skazani na pozostawanie nieznanymi, porzucanymi, nic nie wartymi. Gdy umierają w szpitalach — co zdarza się alarmująco często — ich ciała przejmuje państwo. Z tego powodu biedota ze slamsów panicznie boi się szpitali, a szczególnie umierania tam, wyobrażając sobie, że dokonywane autopsje mają na celu wyłącznie pozyskanie „użytecznych części ciała” jako zapłaty za państwową opiekę. Ludzie są przekonani, że dopiero po ich śmierci ich ciała nabierają wartości — zatem historie na temat wykradania „nic nie wartych ludzi” celem pozyskania

wartościowych ich części są częścią złożonej sytuacji społeczno–kulturowej, w której się znajdują, a nie fragmentem uniwersalnego katalogu folklorysty.

Badania terenowe każą być bardziej nieufnym w stosunku do łatwych generalizacji, testując abstrakcyjne kategorie naszego metajęzyka. Nie znaczy to, że ta konfrontacja zawsze wychodzi na korzyść badań. Nie należy bowiem zapominać, co pisał Feyerabend w odpowiedzi na pytanie zadane w tytule swej książki *Jak być dobrym empirystą?*: „aby być dobrym empirystą, należy być krytycznym metafizykiem!”.

Kwestionowanie od wielu lat idei badań terenowych jako osobnej metody, choć słuszne, przyczyniło się do wyciągania zbyt daleko idących wniosków — miejsce uprzywilejowanego „terenu” zajmować zaczęła „literatura”. Niebywałą karierę zrobiło hasło „antropologii jako literatury”, stając się często ogólną formułą zasłaniającą, w wygodny dla autora sposób, rzeczywiste problemy, z jakimi powinien się zmierzyć w interpretacji danego zjawiska. A przecież „antropologia jako literatura” to tłumaczenie czegoś mglistego czymś jeszcze bardziej mglistym — nie mamy pewności (w sensie powszechnej zgody), czym jest antropologia ani, jak przekonuje Jonatan Culler (2002), czym jest literatura albo, jak w przypadku naszej zbitki, co mamy na myśli pisząc o literaturze. Nie ulega kwestii, że przedmiot zainteresowań i interpretacji istnieje dla etnologów jako dokument. Dokument wytworzony przez samych antropologów na bazie dostępnych danych¹⁰. Proces przekształcania dostępnych danych w dokument, który w dalszej kolejności poddajemy interpretacji, można nazwać „utekstowaniem” (por. Urban, 1996). Proces ten zawsze oznacza redukcję, selekcję, ale jeśli chcemy rozumieć coś z rzeczywistości, która nas interesuje, to nie ma alternatywy¹¹.

Łotman wskazuje na to, że dla rozumienia konieczny jest wspólny grunt („pogranicze”), który posłuży jako urządzenie przekładu (wspólne elementy kodu) (Łotman, 1999, s. 33)¹². Ogromna część wysiłku antropologa w terenie skupiona jest właśnie na wytworzeniu tego wspólnego gruntu, czemu np. może służyć jakaś formuła dostępu (np. „wspólnictwo” u Geertza) lub „metoda”, która przekształca cały proces badania w formę mediacji (np. „badania dialogiczne”). Oczywiście w momencie, gdy już to „narzędzie” przekładu zostanie stworzone (w autorski, „współautorski” sposób), nadchodzi etap samego przekładu i reprezentacji całego wcześniejszego procesu–doświadczenia w tekst pisany. Tu kończy się niewinność antropologa potęgowana również faktem, że tekst pisany otwiera się na nieprzewi-

¹⁰ Działalność antropologa, przynajmniej w tym zakresie, przypomina działalność bricoleira, ale nie „każdy dyskurs to bricoleur” (Derrida, 1992, s. 162), istnieją różnice, które nie pozwalają na utożsamienie tych rodzajów dyskursów. Wystarczy porównać mityczny dyskurs historii i jej semiozę (por. Uspieński, 1998, s. 24).

¹¹ Zwracam uwagę, że właśnie w taki sposób o „fikcji” antropologicznej pisze Geertz w eseju *Thick Description*.

¹² Wcześniej w sposób niezwykle sugestywny pisał o tym Janusz Sławiński w eseju *Z poradnika dla doktorantów*, 2000.

dywalne interpretacje, również te absurdalne. W kolejnym etapie ponownej refleksji poddane zostaje to, co było punktem wyjścia. Na wszystkich etapach mamy tu do czynienia z dialektyką relacji: przedmiot badań — autor — profesjonalna kultura — tekst — czytelnik. Tryb reprezentacji, a więc czy w ostateczności „literatura” dostarczona przez etnografa będzie monografią, „prozą realistyczną” (w których dominuje tryb metonimiczny) czy esejem albo wierszem (zdominowane przez tryb metaforyczny) jest według mnie mniej istotny — zależą od preferencji autora i czytelnika, od ich wyboru takiego sposobu narracji, który w ich opinii najlepiej tłumaczy to, co jest istotą przekazu.

Nie podzielam opinii, że literatura mogłaby zastąpić etnologię (tego typu pomysły uważam za przejaw intelektualnego maoizmu), bo nie po to wymyślono wiele trybów narracji, specjalistyczne metajęzyki, żeby teraz porzucać je na rzecz jakiegось uprzywilejowanego, którym z niewiadomych lub mglistych powodów miałyby być literatura. Nie rozumiem, czemu mielibyśmy wierzyć, że istnieje naga „prawda”, czy lepsza prawda tekstu literackiego, kiedy dopiero co pozbyliśmy się złudzenia, że istnieje naga prawda faktów. Fabian (2001, s. 4) zauważył ostatnio, że to nie reprezentacja jest głównym problemem antropologii, lecz **spotkanie**, bo ono decyduje o antropologicznym nastawieniu. Reprezentacja jest tylko jednym z koniecznych etapów utekstowienia, a nie ostatecznym celem etnografii (co nie znaczy, że problem reprezentacji nie istnieje — chodzi tylko o jego wagę). Poza tym problem reprezentacji to nie tylko problem materialnego nośnika, czyli formy zapisu — a problem m.in. pisma¹³, a pismo może równie dobrze być „reprezentowane” w różnych formach zapisu (nie należy uprzywilejowywać z konieczności któregoś z nich).

W takiej optyce problem rozdziału „pisarzy” i „piszących” nie przebiega według linii demarkacyjnych „szkół etnologicznych”, orientacji teoretycznych czy preferowanych trybów wypowiedzi (pisarzami nie są wyłącznie etnograficzni „mistrzowie słowa”), a według tych linii, które wytyczył Barthes (1970). Z faktu, że antropolog jest autorem i że autorstwa nie da się wymazać z jakiegokolwiek pracy naukowej, jeszcze niewiele wynika¹⁴, rzecz w tym, jaki się z tego faktu robi użytek — ta ostatnia kwestia może być ciekawym polem badań dla antropologa. Niewiele też wynika z bezgranicznej wiary w autorytet samego tekstu etnograficznego („fetyzacja”), która zresztą zaciemnia fakt jego autorstwa, pomijając proces powstawania tekstu oraz naturę odbioru, umniejszając fakt interpretacji i przekładu. Autonomizacja problematyki tekstu w etnografii, choć nie jest całkiem jałowa poznaw-

¹³ Posługuję się tym pojęciem w sensie, jaki nadał mu Derrida, tylko przez to, że w tym miejscu argumentacji wydaje mi się najbardziej odpowiednie, a nie przez to, że w pełni akceptuję ten właśnie sposób definiowania „pisma”. Derrida nazywa pismem samą możliwość „zarysowania myśli” (por. Derrida, 1975).

¹⁴ Przecież autorstwo jest wpisane w nawet najbardziej abstrakcyjne języki nauki i wcale nie oznacza to, że wypowiedzi tworzone w tych językach można nazywać fikcjami literackimi.

czo (kiedy powoduje reinterpretację praktyki), to z pewnością jest wdzięcznym polem do interpretacyjnych nadużyć.

Ponieważ pytania ogólne („ogólne wytyczne”) i te, które zmuszają do przewidywań są najbardziej kłopotliwe, a odpowiedzi, nawet jeżeli uda się sformułować sensowne, zbyt szybko się falsyfikują, zostawiłem je na koniec. Pytanie o to, w jakim kierunku zmierza antropologia w Polsce oraz jak ma się do przełomów na świecie w tej dziedzinie i w naukach społecznych, jest właśnie tego rodzaju.

Raymond Firth (2003) w jednym ze swoich tekstów narzeka, że antropologia jest nauką w stanie rozkładu, bo zbyt pospecjalizowana, rozczłonkowana (rozbita na „monady metodologiczne i tematyczne” — według Buchowskiego) i wyobcowana ze społeczeństwa¹⁵. Dalej popada w dyskurs „powinnościowy”, naiwny pedagogizm i mentorstwo, tłumacząc, jaka powinna być antropologia. Zatem jaka powinna być antropologia? Odpowiedź jest prosta: taka, jaką uprawiają antropologowie (różnorodna, ciekawa i inspirująca). Narzekania Firtha, że antropologia nie przedstawia żadnej wizji przyszłości — ani własnego rozwoju ani wizji dla ludzkości, są „nie na temat”. Zapytajmy: czy to właśnie ma robić antropologia? Przecież nie jest filozofią, która ma do tego mandat i robi to lepiej — zatem nie.

Niemniej uwagi Firtha skłaniają do refleksji nad kondycją antropologii również poza antropologią z „centrum”. Etnologia w Polsce to wciąż dyscyplina „unikatowa”: symboliczny kapitał jest po stronie innych nauk i nie zanosi się na to, aby antropologia, pomimo ogromnych zmian, jakie dokonują się od wielu lat w tej dyscyplinie, osiągnęła „wyższy” status. Jak pisze Herzfeld: „nie powinniśmy przeceniać znaczenia antropologii na przyszłość: hasło głoszące, że «obcość relatywizuje swojskość» jest mniej przydatne i mniej zdumiewające dzisiaj, gdy wiedza wypracowana przez antropologów jest natychmiast poddawana krytyce przez tych, którzy byli obiektem tworzenia wiedzy; a dzieje się tak dzięki coraz większym możliwościom ich technologicznej komunikacji z badaczami. Z drugiej strony, opinia ta może być przyczyną do optymizmu wobec możliwości twórczego wkładu antropologii do bieżącego społeczno-politycznego dyskursu. Załamywanie rąk nad kryzysem reprezentacji nie powinno przesłaniać faktu, że niektóre z bardziej przemyślnych analiz krytycznych wywołały istotne zmiany perspektywy i doprowadziły do istotnych przewartościowań. Nawet rozczarowanie badaniami terenowymi, jakie pojawiło się w latach 60. — zwłaszcza ich roszczeniami do naukowego obiektywizmu — miało w efekcie wzmacniający wpływ na zerwanie z radykalnym podziałem na obserwatora i obserwowanego, a przez to stworzono właśnie silniejsze a nie słabsze podstawy empiryczne dla antropologicznych form wiedzy” (Herzfeld, 2001, s. 4).

¹⁵ Ten zarzut można kierować pod adresem polityków, którzy nie podejmują decyzji o konieczności upowszechniania wiedzy antropologicznej, oraz samych antropologów, którzy zbyt słabo o to zabiegają.

Oto siła „peryferii” i sytuacji peryferyjnej. Obecnie etnologia polska znajduje się w takim momencie, w którym wewnętrzny kryzys instytucjonalny może w niedługim czasie dać „wzmacniający efekt”. Od strony instytucjonalnej bowiem etnologia boryka się z brakami kadrowymi (luka pokoleniowa) i wieloletowością samodzielnych pracowników (jak cała nauka polska). Z drugiej strony, coraz lepiej koresponduje z tym, co dzieje się w tej dyscyplinie w świecie, bo do etnologii, już nie tylko u nas, przenika pokolenie znające języki obce, czytające te same lektury, zauważające podobne problemy, ale innymi drogami starające się je rozwiązywać, do czego znakomicie przygotowują narodowe wersje antropologii. Urzeczywistnienie projektu antropologii kultury w Polsce zaowocowało jedną ważną cechą obecnych prac: etnologia polska nie cierpi na „prowincjonalizm”, z dystansem odnosząc się do zideologizowanych form wiedzy naukowej¹⁶. Nie chcąc deprecjonować innych jej zalet, ta właśnie pozwala mieć nadzieję, że „następne pokolenie” wnieśli swój oryginalny wkład do historii naszej dyscypliny.

BIBLIOGRAFIA

- Agar M.H.
1996 *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, San Diego.
- Bachtin M.
1997 *W stronę filozofii czynu*, Gdańsk.
- Barański J.
1992 *O heurystycznej wykładni dwóch teorii etnologicznych. Dekonstrukcja „sprawy słonia”*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1, s. 18–22.
- Barth F.
2002 *Toward a Richer Description and Analysis of Cultural Phenomena*, w: *Anthropology Beyond Culture*, R.G. Fox, B.J. King (eds.), Oxford–New York.
- Barthes R.
1970 *Mit i znak*, Warszawa.
- Benedyktowicz Z., Robotycki C., Stomma L., Tomicki R., Wasilewski J.S.
1981 *Antropologia kultury w Polsce — dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do Słownika*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 34 (nr 1–2), s. 47–60, R. 35 (nr 1), s. 117–125.
- Buchowski M.
1995 *Fratrie i klany nowo–plemienia antropologów w Polsce*, w: *Etnologia polska — między ludoznawstwem a antropologią*, A. Posern–Zieliński (red.), Poznań.
- Crapanzano V.
1995 *Comments*, „Current Anthropology” vol. 36, no 3, s. 420–421.
- Culler J.
2002 *Teoria literatury*, Warszawa.

¹⁶ Mam na myśli robiące zawrotną karierę na całym świecie hybrydy w rodzaju *cultural studies* czy *women studies*.

- Czaja D.
2002 *Życie, czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię — kultury*. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4, s. 6–22.
- Derrida J.
1975 *Pismo i telekomunikacja*, „Teksty”, z. 3, s. 75–92.
1992 *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, H. Markiewicz (red.), Kraków, s. 152–174.
- D’Andrade R.
1995 *Moral Models in Anthropology*, „Current Anthropology” vol. 36, no 3, s. 399–408.
- Fabian J.
2001 *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*, Stanford.
- Firth R.
2004 *Czy antropologia społeczna ma przyszłość*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, M. Kempny, E. Nowicka (red.), Warszawa, s. 19–34.
- Geertz C.
1998 *Zaświadczające Ja. Dzieci Malinowskiego*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1, s. 81–90.
2003 *Opis gesty — w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Kempny M., Nowicka E. (red.), Warszawa, s. 35–58.
- Herzfeld M.
2001 *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Malden–Oxford.
- Kürti L.
1996 *Homecoming. Affairs of Anthropologists in and of Eastern Europe*, „Anthropology Today” vol. 12, no 3, s. 11–15.
- Libera Z.
1995a *Lud ludoznawców: kilka rysów do opisanja fizjognomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku*, w: *Etnologia polska — między ludoznawstwem a antropologią*, A. Posern–Zieliński (red.), Poznań.
1995b *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wrocław.
1995c *Rzyć, aby żyć. Rzecz antropologiczna w trzech aktach z prologiem i epilogiem*, Tarnów.
- Lotman M.
2000 *A Few Notes on the Philosophical Background of the Tartu School of Semiotics*, „European Journal for Semiotic Studies” vol. 12, no 1, s. 23–46.
- Łotman J.
1999 *Kultura i eksplozja*, Warszawa.
- Michera W.
1994 *Komputer i sacrum*, w: *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, D. Czaja (red.), s. 107–112.
- Ota Y.
2002 *Culture and Anthropology in Ethnographic Modernity*, w: *Anthropology Beyond Culture*, R. Fox, B.J. King (eds.), Oxford–New York.
- Pelc J.
2000 *Przedmowa*, w: *Język współczesnej humanistyki*, Warszawa.
- Posern–Zieliński A.
1995 *Etnologia i antropologia kulturowa w formalnej i rzeczywistej strukturze nauki*, w: *Etnologia polska. Między ludoznawstwem a antropologią*, A. Posern–Zieliński (red.), Poznań, s. 21–36.

- Rabinow P.
1977 *Reflection on Fieldwork in Morocco*, Berkeley.
- Radkowska M.
1997 *Przedmiot, podróż, miejsce mityczne. Projekt netnologii*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4, s. 134–139.
- Robotycki C.
1995 *Antropologia kultury w Polsce — projekt urzeczywistniony*, „Lud”, t. 78, s. 227–243.
1998 *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków.
- Scheper-Hughes N.
1998 *Theft of Life. The Globalization of Organ Stealing Rumours*, „Anthropology Today” vol. 12, no 3, s. 3–11.
- Sławiński J.
2000 *Z poradnika dla doktorantów*, w: *Teksty i teksty*, tegoż, Kraków.
- Stomma L.
1989 *Czy w etnografii występują białe plamy*. *Etnologia*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 4, s. 205.
2002 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Łódź.
- Szpilka W.
1999, 2000 *W Adamowym stroju*, w: *Metamorfozy ciała*, D. Czaja (red.), Warszawa, s. 117–126.
- Urban G.
1996 *Entextualization, Replication, and Power*, w: *Natural Histories of Discourse*, M. Silverstein, G. Urban (ed.), Chicago, s. 21–44.
- Uspieński B.
1998 *Historia i semiotyka*, Gdańsk.

Marcin Brocki

ANTHROPOLOGICAL SELF-REFLECTION ON THE TRANSLATION BETWEEN GENERATIONS

(Summary)

Anthropology, as a systematic critical reflection on popular ways of understanding mechanisms of life, should, according to James Boon, attempt to make more native what is alien and more alien what is native. To do that, it must be equipped with critical distance and irony, ability of critical self-conscious thinking not only about the „objects” of its research but also about the tools used to describe and interpret. As a result of this approach we have distrust of „universalialia” and, consequently, of comparisons between cultures and generalisations based on these comparisons. Knowledge shared by anthropologists is also a form of „local knowledge” — this is important modification compared to the beliefs of anthropologists from before the „critical breakthrough” on what anthropology is and what its tasks are.

The „New Polish Ethnology” rightly pointed to the special status of linguistic data in the research practice of ethnology, emphasizing that the classificational and descriptive

character of the natural language helped to reconstruct cultural classification patterns and social functions of the phenomena studied, which directed the scholars' attention to informality and everyday language, which I consider an important feature of the entire „anthropological trend” in Poland. Creative treatment of the notions of „text”, „myth” is also an original „fulfilled project”, which has retained its significance. However, theoretical thinking is not sufficient to understand the world. Therefore, the „field” is an indispensable part of anthropological experience and approach. The „field” makes an ethnologist particularly sensitive to attempts at making „local forms of knowledge”, „scientific meta language” or „obviousness of one's own culture” instrumental.

The idea of field research has been questioned for many years as a separate method. As a result, too far-reaching conclusions have been drawn — „literature” started to replace the privileged „field”. The fact that the object of ethnologists' interest and interpretation is a document („fiction”) for them, created by anthropologists themselves on the basis of available data, is obvious. However, it is not so obvious that the mode of representation saves ethnology of its problems. I do not share the opinion that literature could replace ethnology. I do not understand why we should believe that there is a „naked” or a better truth of a literary text when we have just gotten rid of the illusion that there is a naked truth of facts.

The fulfilment of the project of the anthropology of culture in Poland gave rise to one important feature of present-day works: Polish ethnology does not suffer from the „provincialism”, taking a distance approach to the ideologized form of scientific knowledge. Making no attempt at the depreciation of its other merits, it is precisely the provincialism that gives us hope that the „next generation” will make its own original contribution to this history of our field of research.



K.W. Kielisiński, *Od Kórnika*.