

ENTOLOGIA DZISIAJ ALBO SIŁA PERYFERII

„Podobnie jak inne zjawiska kulturowe, antropologia — będąca raczej niewielką dziedziną nauki w porównaniu z prawem, fizyką, muzyką lub ekonomią — często zanika, ale niekoniecznie często się odradza”

Clifford Geertz

Teksty, w tym etnologiczne, pisze się z najrozmaitszych względów: od potrzeby serca poczynając, a na powodach oficjalno-instytucjonalnych skończywszy. Niniejszy jest wyrazem potrzeby wyrażania osobistego poglądu na status tytułowej „etnologii dzisiaj” uprawianej tu i teraz, w rodzinnych realiach pozornie peryferyjnej kultury średniego państwa europejskiego.

Nadal dość powszechnie (zarówno „tam”, jak i „tu”) utrzymuje się przekonanie, że mapę światowej antropologii (etnologii, etnografii) dalby się przedstawić tak oto. Zasadniczą jej część zajmuje ogromny dobrze zagospodarowany Kontynent nauki amerykańskiej, brytyjskiej i francuskiej — to główny łód antropologii międzynarodowej (*international anthropology*).¹ Wokół niego, wśród otaczających go wód usadowiły się mniejsze lub większe Archipelagi wysp — to antropologie lokalne, regionalne względnie narodowe. Istnieją między nimi sporadyczne kontakty, ale są to kontakty na skalę peryferii i takich dotyczące problemów. Właściwy kierunek oddziaływania ma charakter jednostronny: impulsy, teorie, idee i wiedza zawsze nadchodzą z Kontynentu, załamując się w lokalnym wymiarze poszczególnych etnologii narodowych rozproszonych wysp Archipelagu. Cóż pozostaje zatem np. etnologom polskim? Albo kontynuować tradycyjne zainteresowania, narzucone niejako przez historyczny rozwój tej gałęzi wiedzy w tej części świata, bądź — będąc zapatrzonym w blask Kontynentu — próbować włączać się w problematykę „tam” istotną, być *au courant* z któryś z kierunków akurat modnych. W pierwszym przypadku jest to dobrowolne skazanie się na peryferyjność z wszystkimi konsekwencjami pozostawiania obok żywych stanów kultury, w drugim przypadku — zgoda na to, że będzie się świecić światłem odbitym. I jedna i druga sytuacja jest korozyjna dla statusu etnologicznych badań nad kulturą — ani nie owocuje interesującą lokalnością, ani nie stwarza szans na rzeczywiste włączanie się w tworzenie owego — tradycyjnie pojmowanego — nurtu problematyki międzynarodowej, a więc traktowanej jako centralna. Wracając do motta tego szkicu potwierdzić można, że przy takim układzie spraw grozi nam, iż etnologia polska zaniknie i problem w tym, czy się odrodzi, co — jak mówi Geertz — niekoniecznie musi się stać.

Wydaje się, że etnologowie nasi przyzwyczaili się już na dobre do myśli, że są reprezentantami dyscypliny niezbyt znanej szerszemu ogółowi czytającej publiczności, w pewnym sensie (nie do dobrym dodajmy) elitarniej i zajmującej się jakoby ściśle wyodrębnionym zakresem zjawisk. A więc peryferie peryferii? Czyta się wprawdzie tu i ówdzie o niemałej roli antropologii w świecie, gdzieś tam na kontynencie, ale własne ambicje przykrawa do skromnej chaty jednej z wysp rubieży tamtego świata.

Zaobserwujemy dziwaczność sytuacji, jaka wytworzyła się w polskiej etnologii ostatniej dekady. Podczas gdy „bycie tam” oznacza dla antropologów zachodnich (i nie tylko) po prostu penetrację możliwie dużej liczby kultur i społeczeństw, dla niektórych ich polskich odpowiedników oznacza ono — bycie, choć przez krótki czas, wśród „prawdziwych” antropologów „stamtąd”. Zatem, podążając za tą myślą, badacz-antropolog „stamtąd”, mówiąc dzisiaj o kryzysie antropologii, kryzysie koncepcji przedstawiania świata zjawisk intencjonalnych, nadal zajmuje się przedmiotowymi badaniami nad wybranymi przez siebie aspektami takiej to a takiej kultury. Postępuje on tak, chociażby nawet wzorem postmodernistów mówił, iż przedmiotem wyjaśniania w antropologii należy uczynić niemożność

wyjaśniania.² Badacz-etnolog krajowy, prowadząc refleksję nad sytuacją humanistyki współczesnej właśnie z punktu widzenia kryzysu dotychczasowego jej paradygmatu poznawczego, neglizuje fakt, w jaki sposób przełożyć te problemy na rodzime realia badawcze. Następuje rozdwojenie: część jego zainteresowań dotyczy „tamtego” świata, część druga własnego kontekstu kulturowego, w ramach którego bądź w ogóle, bądź w stopniu minimalnym wykorzystuje on wiedzę ogólnoteoretyczną (i konsekwencje tej wiedzy) jako zasadniczy przewodnik po badanym „tutaj” świecie kultury. Obie części nie składają się w spójną i twórczą całość.

Sytuacja opisana przed momentem rodzi niezwykle paradoks. Otóż wspomniana debata na temat kryzysu koncepcji przedstawiania kultury w antropologii dotychczasowej przeniknęła co prawda do kraju, została tutaj omówiona i zanalizowana, ale powstaje pytanie: o jakim kryzysie dyskutować w naszych realiach? Jeśli bowiem „tam” rzecz dotyczy konkretnych programów zmian modeli uprawiania badań antropologicznych, w wymiarze naszej dyskusji jest raczej wyłącznie kwestia, jak antropologia międzynarodowa widzi samą siebie w tym szczególnym okresie rozterek postmodernistycznych, podważania wielu kanonicznych dotąd zasad poznawczych. Nie pojawia się jednak nawet pytanie usensowniające podjęcie takiej dyskusji właśnie w Polsce: co to oznacza dla nas, dla rodzimej etnologii, czy nawet szerzej biorąc — humanistyki? Jak i co badać tutaj, skoro tak wiele zmieniło się i nieustannie zmienia zarówno na kontynencie, jak na poszczególnych wyspach Archipelagu? Skoro takich pytań nie widać, nie stawia się ich *explicitie* przynajmniej, jest to tedy taka sobie dyskusja o dyskusji, meta-komentarz „stąd” o antropologii „stamtąd”. I to wyłącznie o antropologii, nie zaś — jednocześnie — o badaniu kultury przez nią. Przecież antropologowie nie mówią jedynie o samych sobie i własnych kłopotach z tożsamością.

Tymczasem istnieje, jak się wydaje, sposób rozwiązania owego rozdwojenia. Nie pociąga ono za sobą rezygnacji z przynależności do dotychczasowego Kontynentu Myśli Antropologicznej, a może ponadto dodać niezwykle istotny wymiar i impuls samemu badaniu kultury i to bez względu na to czy w grę wchodzi mityczne „centrum”, czy też równie mitycznie traktowane „peryferie”.

Ujmijmy to w postaci kilku тез, które w kolejności pokrótce rozwiniemy w formie komentarza do każdej z nich.

(1) Antropologia (etnologia, etnografia — to dla mnie synonimy) jest nauką zainteresowaną od swego zarania i ze swej istoty problemem kulturowej odmienności. Obojętnie jak wyglądają deklaracje poszczególnych kierunków i szkół antropologicznego myślenia o kulturze, głównym polem zainteresowań tej nauki jest relacja „MY” — „ONI” jako opozycja wyrażająca poznawczy dystans dwóch odpowiednio różnych współczynników humanistycznych. Zadaniem badacza jest dystans ten zniwelować, przewyciężyć w stopniu maksymalnym po to, by przynieść do naszej kultury „prawdziwe” i zaskakujące wieści ze świata, o którym założono z góry, iż jest właśnie „obcy”, „odmienny”, „nieporównywalny”, różny słowem od naszych przywyczerzań. Dzieje się tak nie tylko w sytuacji, gdy bierzemy pod uwagę analizy kultur i społeczeństw w rzeczywistym, wielorakim sensie „innych”, oddalonych geograficznie, czasowo, przesiąkniętych magią, strukturalnie „płaskich”, etc. Zasada ta ma moc uniwersalnej antropologicznej *timbre*, wyróżniającej etnolo-

gów wśród innych humanistów. Dobrze ujmuje to Ludwik Stomma mówiąc: „Antropologia jest przybraniem postawy człowieka dziwiącego się /.../. Świat jawi się jako gabinet rzeczy dziwnych, koniecznych do wyjaśnienia. Krótko mówiąc — jest to przeciwieństwo postawy codziennego życia, w którym wszystko dzieje się naturalnie.”³ I jeszcze Kołakowski na ten sam temat: „antropologia, to znaczy praca, która zakłada zawieszenie własnych norm, osądów i nałogów mentalnych, moralnych i estetycznych, aby przeniknąć tak daleko, jak to jest możliwe, w pole widzenia innego i przyswoić sobie jego sposób percepcji.”⁴

Właśnie z powyższych powodów, widocznych w cytowanych wypowiedziach, antropolog ma tendencję do poszukiwania odmienności dosłownie we wszystkich przejawach życia społecznego, a więc w życiu klasycznych plemion tubylczych, w kulturze skinów, w chińskim bytowaniu XIX-wiecznym, w „kulturze nędzy” wielkich miast, w sztuce.

(2) Antropologia jest nauką *par excellence* europejską, co ma swoje zasadnicze konsekwencje dla wszystkich, którzy ją uprawiają. Badacz odmienności kulturowej, tej dalekiej, jak i tzw. bliskiej obcości (obcy wewnętrzny) winien sobie zdawać sprawę z dwóch rzeczy. Po pierwsze, winien traktować swe własne zakorzenienie w kulturze jako rodzaj konwencji, której podstawy należy odsłonić, aby uświadomić sobie, że jest się tylko lokalnym przypadkiem lokalnie danych form ludzkiej egzystencji. Po drugie jednak, nie jest możliwe ostateczne wyzbycie się własnej partykularności, a kultura, która zrodziła antropologię, a więc kultura europejska, najlepiej jak dotąd potrafi zminimalizować zaciemnienie innych konwencji życia okularami swych własnych reguł i norm. Dlatego wszelkie narodowe warianty antropologii mają swój uniwersalny rdzeń w postawie „brania w nawias” nie tyle jednostkowych systemów konwencji (japońskich, sudańskich itd.), ile najogólniej pojętej cywilizacji nowożytnoeuropejskiej. Nauka jest wynalazkiem tej właśnie kultury. Aby stać się antropologiem, dajmy na to w Afryce, trzeba pierw akulturować się w „kulturze antropologicznej”, aby ewentualnie później podać w wątpliwość jej efektywność i prawomocność jako źródła poznania wszelkich kultur innych. Tego podstawowego etapu akulturacji zawodowo-profesjonalnej nie daje się jednak ominąć. Edmund Leach opisuje takie próby czynione przez badaczy chińskich, próbujących od wewnątrz, „emicznie” opisywać rzeczywistość „kraju środka”, bez pośrednictwa osiągniętej antropologii rozwiniętej poza Chinami. Efekt był bardzo, ale to bardzo marny.⁵

Mamy więc pierwszą rysę na budowlu ufundowanej na opozycji „centrum” — „peryferie”. Otóż wszyscy, i ci z Kontynentu, i ci z Archipelagu muszą *de facto* uczyć się kultury będącej prawdziwym centrum myślenia typu antropologicznego. A to centrum nie posiada już dzisiaj swej lokalizacji przestrzennej, obowiązuje więc Amerykanów, Brytyjczyków, Rumunów, Rosjan, że nie wspomnę o innych stronach świata, gdzie antropologia istnieje jako odrębna specjalizacja naukowa. Obowiązuje więc na równi wszystkich.

(3) Antropologia bada po prostu kulturę bez przydawki (ludowa, plemienna, trybalna, robotnicza, taka i siaka), ale bada ją na swój, wypracowany przez lata sposób. Wydaje się, że tego akurat faktu nie trzeba szczególnie podkreślać; dorobek piśmiennictwa kilku pokoleń badaczy mówi sam za siebie. Rzecz jasna, że co innego znaczą teoretyczne deklaracje i postulaty, a co innego pokazuje praktyka badawcza. Jedno jest wszakże pewne. Nawet jeśli do niedawna badania antropologiczne ograniczyły się jednak do pewnego tylko, wybranego typu wspólnot ludzkich, tych zwłaszcza, które dawały się ująć synchronicznie i całościowo, ukrytą przesłanką takich badań było założenie, iż badając nawet wyłącznie społeczności „zimne” dokłada się jakąś cegiełkę do ogólnej wiedzy o Człowieku. Wszak ów przechodzień z Nowego Jorku i wytatuowany tubylec z odległej wyspy mają coś ze sobą wspólnego.

W momencie, gdy wspominamy już wcześniej hasłowo kryzys koncepcji przedstawiania (*crisis of representatio*) został przez antropologów powszechnie uświadomiony, zasadność punktu (3) stała się bardziej jeszcze widoczna. „Przedstawienie” obejmuje bowiem nierozłączną alternatywę „wyróżnienia” (system pojęć) i jego odniesienia przedmiotowego; jeśli zatem w grę wchodzi kryzys, to dotyczy on zawsze obu członów powyższej

alternatywy. Skoro leży w gruzach jednoznacznie wyznaczany zakres penetracji poznawczej naszej nauki (kres trybalizmu w czystej postaci, rozpad tzw. tradycyjnej kultury chłopskiej, problem samowystarczalności grup, rola kontaktów cywilizacyjnych itd., itp.), równoległe załamał się sposób pojęciowego ujmowania tego, co pojawia się „zamiast” dotychczasowych stanów rzeczy.

Naprawdę trudno dziś powiedzieć, gdzie kończy się już, a gdzie dopiero zaczyna antropologia. W każdym bądź razie nie poszukuje już ona usilnie istniejących gdzieś tam szcążkowo rezerwatów kultury. Nie szuka generalnego sensu ludzkiej egzystencji w ideale *pe t n e g o* o opisu *c a t e g o* o systemu kultury. Wszystkich nas otacza kultura a decydujące znaczenie ma wyłącznie sposób, w jaki się jej przyglądamy. Interpretacja drobnego szczegółu, odsłonięcie niejawnej strony oczywistych czynności zdających się wokół nas równie dobrze może powiedzieć nam tyle ważnych rzeczy o człowieku, co sięgające daleko wstecz studia. Powszechnie poza tym mówi się już obecnie o potrzebie antropologizacji naszej własnej kultury, co oznacza, iż na równi zaczynamy przyglądać się dotychczasowym badanym i samym sobie. To problem „Ja — jako inny”. Jak pięknie powiada Stephen Tyler⁶ zwierciadło adekwatnego przedstawiania świata istniejącego poza nami pękło i nie da się go ponownie złożyć. Nie warto tego zresztą robić. Znajdujemy się w auto-poetyckiej sali luster, w których przeglądamy się z najrozmaitszych perspektyw wcale nie pragnąc powiedzieć kategorycznie („obiektywnie”): „patrzcie! taki jest naprawdę świat”. Antropologia daje szczególnie dobre przygotowanie, by przed wyrażaniem takich sądów się wstrzymać. Postulował to już przed laty Claude Lévi-Strauss określając postawę antropologa jako postawę filozoficznego zwątpienia.⁷

(4) W kondycję myślenia antropologicznego wpisane są założenia bariery poznawczej, nieoczywistości i nieadekwatności koncepcji przedstawiania. Dyskurs naukowy, tak charakterystyczny dla antropologicznego sposobu opisywania kultury, której reguły są zawsze inne od naszych przyzwyczajzeń, stał się już własnością powszechną. Adaptowany jest przez badaczy różnych maści: poczynając od filozofów, poprzez historyków, socjologów, archeologów, pedagogów, a na literaturoznawcach kończąc. O jego atrakcyjności decydują wymienione przed chwilą trzy założenia przenikające myślenie i pisanie o „innych”. Ich uwzględnienie powoduje, iż zawsze pozostają wątpliwości, czy sprawy mają się akurat tak, jak nam się wydaje. Zainteresowanie kulturą odmiennością powoduje, iż możliwe jest nieustanne komplikowanie i poddawanie w wątpliwość osiągniętych naukowych orzeczeń o każdym zjawisku intencjonalnym, zwłaszcza wówczas gdy wyposaża się je w cechę „obcości”. Może jest tak, a może tak? A może jedno i drugie? Jako ilustrację przywołajmy toczony nieustannie spór pomiędzy relatywistami i racjonalistami kulturowymi⁸, kwestię przekładu międzykulturowego (w tym językowego) pojęć i sądów, problemy z ujęciem świadomości magicznej, interpretacją roli rytuału, statusu poznawczego, porównania międzykulturowego.

Dochodzimy wreszcie do tezy ostatniej, najistotniejszej dla nas w kontekście tego co zostało dotąd powiedziane i do czego w ostateczności zmierza cały szkielet.

(5) Antropologia to nauka zarazem *peryferyjna* i *centralna*, skąd biorą się w szczególności jej kłopoty, ale i atrakcyjność dla przedstawicieli innych nauk. W tej dwoistości upatrywałbym też faktu jej żywotności teoretycznej i dużej rangi. No dobrze, ale jak coś może być równocześnie peryferyjne i centralne? Nawet w bajkach nie ma grubych chudzielców. A jednak.

Wyraz „peryferia” pochodzi od greckiego *peripheria* (obwód, okrąg) i jest w języku polskim rodzaju żeńskiego. Obecnie używa się go prawie wyłącznie w liczbie mnogiej i wtórnym znaczeniu krańca czegoś, np. najdalej położonych dzielnic miasta. Stąd „peryferyjny” kojarzy się z „uboczny”, „drugoplanowy”, mniej jakby istotny. Istnieje jednak pierwotne i oryginalne znaczenie „peryferii” które *Słownik Wyrazów Obcych* Arcta⁹ tak określa: „obwód koła lub innej płaszczyzny krzywą linią zamkniętą, okrąg, powierzchnia jakiegoś ciała, zakres, sfera, obręb”. Zaś „peryferyjny” w tym samym źródle, to „dotyczący obwodu, w obwodzie, znajdujący się w obwodzie”.

Mówiąc zarówno o centrum, jak i peryferii (peryferiach)

w przypadku antropologii, mam na myśli wyłącznie ten pierwszy, pierwotny sens drugiego pojęcia. Bowiem „peryferia” rozumiana jako zewnętrzna część czegoś zakłada — jako swoje przeciwieństwo — jakąś część centralną, z którą pozostaje w styczności. A zatem, żeby powiedzieć „oto mamy centrum” niezbędnie musimy mieć możliwość powiedzieć odpowiednio: „a oto peryferia tego centrum”. Jedno zakłada drugie i oba człony opozycji pozostają w ściśle związkach pojęciowo-logicznym w obrębie określonego ściśle terytorium.

Dokonyjmy teraz metaforyzacji naszych „źródłowych” pojęć. Owym terytorium zakładającym istnienie opozycji centrum/peryferia niech będzie kultura w najogólniejszym sensie kultury jako przedmiotu ludzkiego gatunku. W centrum kultury stoi zawsze człowiek, współrzędna wszystkich faktów klasyfikowanych jako przynależące do porządku społecznego. Jest tak bez względu na to, jak będziemy człowieka charakteryzować — czy w trybie przyrodniczo-gatunkowym czy kulturowo-antropologicznym. Człowiek jako istota kulturowa zamieszkuje terytorium różnicowanych systemów poszczególnych partykularnych kultur różnego rodzaju. W tym znaczeniu nie można wyznaczyć żadnego „centrum”, żadnego jądra kultury źródłowej dla wszystkich kultur pozostałych, chyba że powrócimy do teorii „kręgów kulturowych”. Zatem to „centrum” wyznaczyć możemy wyłącznie określając najogólniejsze, uniwersalne cechy człowieka. Tych cech z kolei szukać możemy wszędzie, gdzie tylko pomieszkują człowiek. Uniwersum ludzkiej kultury ogranicza po prostu linia zamknięta kuli ziemskiej i to u z u s językowy każe nam mówić, że Trobriandy leżą na peryferiach, a USA w centrum społecznego świata.

Jednakże ten właśnie językowy sposób porządkowania przestrzeni geograficznej sprawia, iż zaczynamy w analogiczny sposób myśleć o organizacji wszelkich zjawisk badanych przez naukę — jedne stają się jakoby ważniejsze, powszechniejsze przykładowo, a więc centralne. Inne, jako bardziej ezoteryczne traktowane są, zgodnie z powszechnie akceptowanym rozumieniem peryferii — jako drugoplanowe wobec tych pierwszych. W ostateczności ten sposób rozumowania i werbalizowania porządku zjawisk przeniosł się do świata antropologów, którzy sami siebie poczęli postrzegać na zasadzie, o której mówimy. Z „lepszych” miejsc widać lepiej i więcej, prowincja narzuca optykę peryferyjną.

Taki sposób myślenia nie bierze pod uwagę swoistości nauki, jaką jest antropologia. Otóż antropologiczny sposób myślenia *implicitie* zakłada, że peryferie nie oznaczają terenu marginalnego, ale najdalsze przedłużenie środka, czyli centrum. Tak więc, założywszy, iż owym prawdziwym środkiem jest człowiek, analizując jego kulturę w najodleglejszych zakątkach świata, zakłada się tym samym na gruncie antropologicznym, iż również na tradycyjnie pojmowanych peryferiach znaleźć można argumenty centralne nie tylko dla teorii ludzkiego uwikłania w możliwe formy bytu kulturowego.¹⁰ Dlatego swoistość antropologii i konsekwencje z niej wynikające. Wielokrotnie krytykowano przedstawicieli tej nauki właśnie za to, że pragną łączyć skrajny empiryzm z najogólniejszą teorią dotyczącą kultury na poziomie abstrakcyjnym. Ale tutaj też tkwi urok antropologii, tego „intelektualnego kłusownictwa”, jak to określił onegdaj Clyde Kluckhohn.

Jakie te wszystkie uwagi mają znaczenie dla nas, w powszechnym odczuciu znajdujących się jednak na peryferiach (1) świata międzynarodowej antropologii, jak i (2) głównego nurtu kultury światowej? Znaczenie to widziałbym jako zasadnicze.

*

Przede wszystkim nieprawdą jest, że gdy znajdziemy się w centrum, to tym samym łatwiej jest nam zajmować się problemami najistotniejszymi, niejako „przyrodzenie” związanymi z miejscem i rolą, jaką owo centrum wyznacza. Gdyby tak zawsze było, nie byłoby Immanuela Kanta. Z kolei również nieprawdą jest, że peryferyjność położenia skazuje na taką peryferyjność zainteresowań. Warto sobie odpowiedzieć na takie choćby pytanie. Czy Bronisław Malinowski badając swoich Trobriandczyków bardziej zbliżał się do istotnych stwierdzeń dotyczących ludzkiej kultury niż gdyby poświęcił się analizie którejś z europejskich społeczności chłopskich? Owszem, tak

może się wydawać, ale problem nie w tym, że Trobriandy były lepszym, bardziej reprezentatywnym przykładem kultury, ale w tym, że lepiej nadawały się akurat do funkcjonalistycznego modelu podejścia, który stworzył i rozwijał Malinowski. Jednym słowem były reprezentatywne dla funkcjonalizmu. Z drugiej strony można przecież powiedzieć, że właśnie Trobriandy to klasyczne rubieże naszego świata o statusie o wiele bardziej peryferyjnym niż mamy to w przypadku warstwy chłopskiej jakiegokolwiek kraju Europy tamtych czasów. Poza tym, czy antropolog z Kontynentu musi koniecznie udawać się do izolowanych grup, żeby oświecać swych ziomeków: tacy moglibyśmy być, gdybyśmy „tam” mieli swych ojców i matki? Więc nie o to chodzi.

Znowu wracamy do kwestii zasadniczej. Antropologia, zwłaszcza obecnej doby, to przede wszystkim punkt widzenia i sposób konceptualizowania zjawisk dostępnych składniad wszystkim parającym się nauką. Dyskurs antropologiczny nie jest zastrzeżony wyłącznie dla antropologów, tym bardziej, że niepodobna wykreślić przedmiotowo ujętej linii demarkacyjnej pomiędzy nią a każdą inną gałęzią wiedzy zainteresowaną fenomenem kultury. Antropologa poznasz po tym, jakie pytania stawia. Skoro zaś antropologowie z Kontynentu i Archipelagów muszą się akulturować w ogólnej kulturze antropologicznej (centrum w sensie centrum myśli), to w punkcie wyjścia wszyscy jesteśmy w analogicznej sytuacji poznawczej, wychodzimy od wspólnej matrycy pojęć i kategorii. Wszystko zależy następnie od tego, jaki użytek potrafimy uczynić z wyników tej aktualizacji, czego nas ona uczy i do jakiego stopnia. A dalej jeszcze: w jaki sposób badając zjawiska peryferyjne (a tylko takie badamy przecież) orzekamy coś jednocześnie o ogólnej kondycji człowieka. Nie ma miary ilościowej wartości analiz, tylko jakość pozwala na szacowanie wkładu w poznanie świata nieoczywistości kultury.

Kres ideologii modernistycznej w nauce i filozofii polega na tym, iż odrzuca się obecnie m.in. dotychczasowe pojmowanie kultury jako rodzaju przedmiotu wymagającego adekwatnego przedstawienia. Pojęcie prawdy obiektywnej zastępowane jest pojęciem prawd kulturowych, prawd wytwarzanych dla odpowiednich celów bądź funkcji. Również antropologia — od zawsze — prawdy takie formułowała z przekonaniem, że podaje opisy obiektywnej rzeczywistości. Jednakże nic w kulturze nie jest faktem niezbitym, obcujemy wyłącznie ze społecznymi wyobrażeniami o świecie. One również nie dzielą się na uboczne i centralne. Świat kultury jest fascynujący zawsze i wszędzie i dobrze byłoby, gdyby fakt ten uświadomili sobie nasi rodzimi badacze. Może nie tylko uświadomili, ale zrobili z niego użytek. Badanie kultury polskiej wprowadza równie dobrze w centrum problematyki humanistycznej, jak klasyczne studia „wielkiej” antropologii Kontynentu.

Zupełnie odrębną sprawą jest, że nauka polega także na komunikowaniu wyników badań; jeśli głos naszej etnologii nie dotrze poza Polskę, nikt nie dowie się, że dzieje się tutaj coś interesującego. Także dla czytelnika Zachodu. Czy naprawdę — jak to było w moim wypadku — trzeba antropologowi z Kanady pokazywać kulturę Staroobrzędowców w Polsce, aby dopiero on wskazał, w jaki sposób tak wąska problematyka „ikonicznej” tradycji tej grupy daje się wpisać w najważniejsze dyskusje współczesnej antropologii teoretycznej?¹¹ Nie będą w tym miejscu tego akurat wątku podejmował z nadzieją, że wiadomo o co chodzi — o śmiałość i rozmach w podejściu do ezoterycznych wydawałoby się aspektów kultury. W tym tkwi siła antropologii, każdej antropologii!

Spróbujmy zamiast tego skonkludować dotychczasowe uwagi. Po pierwsze tedy, nie ma gorszych i lepszych miejsc dla uprawiania antropologii oraz, co się z tym bezpośrednio wiąże, gorszych i lepszych tematów badawczych. Nie każdemu dane jest znaleźć się wśród nieznanego plemienia w nieznannej części świata. W każdym przejawie kultury jest potencjalnie zawarty ogromny ładunek możliwości dla antropologicznych przedstawień nieoczywistości znanego świata. Jak mówił Sapir, dlaczego nie badać np. kulturalnych i niekulturalnych sposobów oddychania? Sam uważał ten temat za fascynujący.

Po drugie, dla podjęcia wysiłku bycia antropologiem nie ma znaczenia tzw. potencjał finansowo-organizacyjny kraju, w którym przyszło nam uprawiać tę naukę. Decydującą rolę odgrywają inwencja, odwaga i wiara w to, że czasami z Archipelagu widać

więcej i lepiej niżli z zapatrzonego w swą moc Kontynentu. Uwzględniając proporcje między np. Stanami Zjednoczonymi a Polską zobaczyć możemy, że procent badaczy mających coś do powiedzenia i „tam” i „tutaj” jest zbliżony.

O jednej jeszcze sprawie należy wszelako powiedzieć. W swej ostatniej książce Clifford Geertz, najświetlejszy antropolog obecnej doby, powiada: „Szerzy się wśród antropologów coraz bardziej powszechne przekonanie, że powiedzieć, jak jest, to dla etnografii slogan tak samo nieodpowiedni, jak dla filozofii od Ludwika Wittgensteina, dla historii od Robina Collingwooda, dla polityki od Michela Foucaulta lub dla fizyki od Thomasa Kuhna. Nieadekwatność słów wobec doświadczenia i właściwa im tendencja do prowadzenia jedynie do innych słów znane były od dawna zarówno poetom, jak i matematykom. Dla etnografów stanowiło to jednak odkrycie i wprawiło ich, a przynajmniej wielu z nich, w zamęt.”¹²

Aby ten zamęt starać się jakoś uporządkować proponuje Geertz zestaw utrwalonych przesądzeń, z których w dzisiejszej sytuacji antropologia winna zrezygnować. Jest to zestaw absolutnie wart rozważenia także dla etnologów polskich. Przesądzenia te nazwijmy za Innocentym Bocheńskim „etnograficznymi zabobonami”, konkretyzując je tak, aby odpowiadały rodzimym realiom.

Zabobon pierwszy. Najwyższy czas, aby uświadomić sobie na dobre, że czegokolwiek badacz nie czyniłby, jakichkolwiek nie stosowałby zabiegów retorycznych, wszystkie opisy etnograficzne są opisami opisującego, a nie opisywanego. Edward Said w niedawno u nas przełożonej pracy *Orientalizm* wytoczył cały zestaw argumentów przeciwko m.in. antropologii zachodniej, iż tak opisuje Orient, iż nie daje się wypowiedzieć mieszkańcom tamtych krajów, jak oni sami widzą świat, w którym żyją. Ostateczne zdanie należy zawsze do badacza — utyskuje Said. Sam nie pokazuje jednak zupełnie, w jaki sposób mogłoby się odbywać jakiegokolwiek opisywanie czegokolwiek, co jest poza nami. Zarzucając antropologom (neo)imperializm w zamian proponuje to samo tyle, że *à rebours*.¹³ Jedyne, co może osiągnąć badacz „inności”, to niewymuszona zgodność, każdy opis pozostanie skażony etnocentryzmem, gdyż „być etnocentrycznym to po prostu widzieć przy pomocy własnych oczu”, gdyż „nie możemy widzieć za pomocą oczu czyichś”.¹⁴ I nic tutaj nie zmieni postulowana przez niektórych badaczy postawa, aby być „na buzi” z podmiotami. Można się długo i zawzięcie tulić do informatorów, ale pisze się samemu przetwarzając uzyskany materiał w inny jeszcze rodzaj kulturowego wyobrażenia, które podajemy do wiadomości czytającym.

Zabobon drugi. Wiąże się bezpośrednio z pierwszym, gdyż mówi o tzw. etnograficznym bruchomówstwie. Polega ono na przypisywaniu sobie mówienia nie o innych formach życia, lecz z ich wnętrza, na podawaniu opisów, jak sprawy się mają „z punktu widzenia chłopca podlaskiego” jako chłopskiego opisu

z tego punktu widzenia. Nie ma czegoś takiego, jak wspólna rzeczywistość, którą widzi zarówno ów chłop, jak i badający etnograf-empiryk. Jak mówił Nietzsche — istnieją tylko perspektywy. Nasz opis — to nasza perspektywa, każdy inny punkt widzenia nieuchronnie przechodzi przez filtr naszego ujęcia danego stanu rzeczy.

Zabobon trzeci. Dotyczy tekstowego pozytywizmu, który zakłada, że jeśli tylko nakłoni się chłopca do podyktowania lub zapisania jego życiorysu, wizji świata, wtedy rola etnografa sprowadza się do roli uczciwego i skrupulatnego pośrednika przekazującego istotę rzeczy. Tekst etnograficzny traktuje się wówczas jako rodzaj „przeźroczystego” medium. Współczesny tekstualizm spod znaku Jamesa Clifforda wskazuje na to, iż piśmiennictwo etnograficzne jest wysoce kontekstowe i oparte na strategicznym wyborze środków.¹⁵

Zabobon czwarty. Wyraża on nadzieję, że dyskurs etnograficzny można uczynić „heterojęzycznym” („tamtejsza” obecność w „tutejszym” tekście). Owo rozproszone autorstwo jest iluzją, której ulegają zarówno antropologowie pozytywistycznie zorientowani, jak i postmoderniści.

Zabobon piąty. Geertz określa go mianem konfesjonalizmu. Polega on na przyjęciu raczej odczuć etnografa zamiast ich przedmiotu jako podstawowego tematu do analizy („tamtejszy” cień „tutejszej” rzeczywistości). Obiektem namysłu uczynić trzeba w równym stopniu przedmiotowy aspekt badań, jak i meta-językowy nad nim refleksję, tzn. rozważyć nasz sposób myślenia o myśleniu naukowym. Trzeba to jednak uczynić w taki sposób, aby nie paraliżować praktyki badawczej — nie można czegoś twierdzić i jednocześnie brać to w epistemologiczny nawias.

Zabobon szósty i ostatni. Nieprawdą i złudzeniem jest twierdzenie, że etnograf uchroni się przed zminimalizowaniem obrazu świata kogoś innego przez własne okulary badacza dzięki uświadomieniu sobie własnej subiektywności bądź wręcz stronniczości. Ten rodzaj refleksji mylnie rości sobie prawo do epistemologicznej samowiedzy, a prowadzi jedynie do mętnych wynurzeń i intelektualnego bełkotu.

Rozważenie podanych przed chwilą przesądów tradycyjnej antropologii powinno prowadzić do zdekonstruowania jej dotychczasowych podstaw epistemologicznych i teoretyczno-metodologicznych. Mam tutaj na myśli dekonstrukcję wywodzącą się od Derridy, ale specyficznie zaadoptowaną na potrzeby antropologii. Piszę o tym szczegółowo w innym tekście.¹⁶ W szkicu niniejszym starałem się jedynie pokazać, w sposób zbliżony do idei dekonstrukcji, że tradycyjna opozycja centrum/peryferie nieadekwatnie ujmuje sedno poznawczej wartości różnych etnologii narodowych. Istnieje tylko jedna antropologia, która może być dobra lub zła, ciekawa bądź nudna i nietwórcza. Wszyscy będąc w centrum, możemy być na peryferiach. Wybór należy do nas samych.

PRZYPISY

¹ Zob. choćby G.W. Stocking, *Afterword: A View from the Center*, „Ethnos” 1—2:1982, ss. 172—186; E. Shils, *Center and Periphery*, Chicago 1975 i in.

² Tak właśnie brzmi główna teza przyświecająca artykulem pomieszczonym w książce pod redakcją J. Clifforda i G.E. Marcusa, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986

³ *Antropologia i polityka*, rozmowa z Ludwikiem Stomą, „Czas Kultury” 1990, nr 18—19, s. 11. Rozmowę przeprowadzili W.J. Burszta i K. Piątkowski.

⁴ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, (w:) *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 15

⁵ E. Leach, *Social Anthropology*, Fontana Paperbacks 1982, ss. 124—125. Antropologowie ci to: Lin Yueh—hwa, Martin C. Yang, Francis L.K. Hsu i Fei Hsiao-Tung.

⁶ S.A. Tyler, *The Unspeakable. Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Wisconsin 1987, s. 4.

⁷ C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology II*, Harmondsworth 1978, s.26

⁸ Tymi i dalej wymienionymi kwestiami zajmowaliśmy się przez kilka lat z M. Buchowskim, czego efektem są książki: M. Buchowski, *Racjonalność. Translacja. Interpretacja*, Poznań 1990; M. Buchowski, W.J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropolo-*

gicznej, Warszawa 1992 oraz W.J. Burszta, *Wymiary antropologicznej poznania kultury*, Poznań 1991

⁹ *Słownik Wyrazów Obcych* M. Arcta, Warszawa 1935, s.255

¹⁰ Ku takiemu rozumieniu „peryferii” skłania się S. Nugent, *The „Peripheral Situation”, „Annual Review of Anthropology”* 17:1988, s. 80

¹¹ Chodzi o Davida Scheffela, znakomitego znawcę kultury Staroobrzędowców w wielu krajach świata. Zob. jego fascynującą książkę o tej grupie w Kanadzie: *In the Shadow of Antichrist. The Old Believers of Alberta*, Peterborough 1991

¹² C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford 1988, s. 137 (cytuje Geerzta w sposób nieco „zaokrąglony”). Dalsze odwołania odnoszą się do rozdziału VI tej książki, zatytułowanego *Being Here: Whose Life Is It Anyway?*

¹³ E.W. Said, *Orientalizm*, Warszawa 1991. Wydanie tej pracy w 1978 roku wywołało całą falę polemik i omówień stanowiska Saidy.

¹⁴ R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5, ss. 205—206

¹⁵ Zob. książkę Clifforda, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge Mass. 1988

¹⁶ W.J. Burszta, *Czy istnieje dekonstrukcja antropologiczna?* /w druku/.