

Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii – garść wróżb u progu nowego wieku

Janusz Barański

Z pewnego punktu widzenia mijający wiek można by uznać, obok paru innych charakterystycznych jego wyznaczników, za wiek etnologii – i to w podwójnym sensie. Przeżyła ona bowiem wtedy i schyłek pewnego etapu swego rozwoju, i swą świetność. To w tym wieku na dobre zanikły tradycyjne nieelitarnie kultury, którymi etnologia się karmiła, to w tym wieku dopełnił się proces kształtowania się narodowych tożsamości, dla którego etnologia była wspomagającym narzędziem, to w tym wieku zakończył się okres trwającego kilka stuleci kolonializmu, który dawał głównemu jej nurtowi polityczną sankcję. Z drugiej strony, w tym wieku okrzepła etnologia w dojrzałej i unikalnej formie, której podstawy dał zresztą emigrant z Polski, Bronisław Malinowski. Czy zniknięcie wspomnianych komponentów etnologii oznacza kres możliwości wykorzystania unikalności jej perspektywy – oto inaczej nieco sformułowany tytułowy problem.¹

Od Lévy-Bruhla do Baudrillarda

W wydanym niedawno zbiorze klasyki postmodernizmu znalazło się miejsce także dla Jeana Baudrillarda, krytyka współczesnego społeczeństwa i kultury.² Ponieważ całe dzieło francuskiego badacza jest dogłębnie przeniknięte antropologiczną wyobraźnią, mały ten przekład jest dla etnologa dobrą okazją, by zaczerpnąć haust świeżej myśli z przestania mistrza. Już tylko ta jedna wypowiedź daje dowody owej wyobraźni, czego efektem są dwa teoretyczne koncepty, sięgające do samych trzewi antropologicznej wizji świata – choć sam autor odzęgnywałby się zapewne od takiej kwalifikacji.

Jeden z tych konceptów to właściwie główny nurt systemu Baudrillarda, projekt hiperrzeczywistości, rzecz znana szeroko i powszechnie komentowana. Cóż etnologicznego w tej wizji człowieka i jego świata?

Otóż, w wymiarze metodologicznym jest to postawa owego *outsidera*, składająca się na etnologiczny oręż, który każdy rasowy etnolog dumnie prezentuje i co stanowi o jego wyjątkowości i odrębności. Zgoła wzorcowa Straussowska „astronomiczna” perspektywa, która pozwala samemu myślicielowi patrzeć na siebie i swą kulturę z maksymalną dozą krytycyzmu. Tutaj zresztą dotrzymuje Baudrillard kroku niektórym postmodernistycznym antropologom, którzy umknęli tekstualistycznej sieci, jak na przykład Paul Rabinow określający swą postawę jako *kosmopolityczną*.³ W wymiarze teoretycznym natomiast są to rozmaite odniesienia do wcześniejszych podejść, z którymi etnologia się identyfikuje, mimo że pochodzą czasem z nieco innych dziedzin humanistyki i nauk społecznych. Można wręcz mówić o ich rozwinięciu, choć

Baudrillard nie nazbyt często przyznaje się do konkretnych inspiracji. Bardziej mamy tu do czynienia z wypadkową ogólnej ewolucji myśli XX wieku, która w najbardziej brzemiennej formie okrzepła w postaci myśli postmodernistycznej. Jak wiadomo, antropologia z jej ustaleniami, dotyczącymi głównie kryzysu przedstawiania, stała się jednym z inspirowanych impulsów tej idei i dostarczycielem argumentów dla jej tez. Rozwinięcia jakich to antropologicznych podejść dopatrzeć się można u Baudrillarda?

Autor przedstawia oto metaforę mapy i terytorium, znaną zresztą przynajmniej od czasów szkoły *General Semantics*.⁴ Tam mapa oznaczała język, terytorium – rzeczywistość, a naczelną tezę mówiła oczywiście o językowym obrazie świata i uzupełniała zbiór innych podobnych podejść, jak hipoteza Sapira-Whorfa czy późniejszy kognitywizm. O ile jednak w ujęciu Korzybskiego, twórcy szkoły, terytorium widziane było dzięki mapie właśnie, Baudrillard powiada, że nie ma już więcej podziału na mapę i terytorium, nie potrafimy już ich nawet rozróżnić: *nie chodzi już ani o mapę, ani o terytorium. Coś zniknęło, mianowicie zasadnicza różnica między tym, co przysparzało tyle uroku abstrakcji. Różnica odpowiedzialna za poezję mapy i urok terytorium, magię pojęcia i czar rzeczywistości (...). Żadnego odtąd zwierciadła natury i zjawisk, rzeczywistości i pojęcia*.⁵ Oto rozpada się na naszych oczach podział na zmysłowe i racjonalne, rzeczywiste i wyobrażone, konkret i abstrakcję, empirię i metafizykę, pozostaje tylko wszechogarniająca symulacja, rozkruszająca fundament myśli europejskiej, po której pozostaje jedynie bezład odłamków i wciskający się wszędzie pył. I Baudrillard, i inni przedstawiciele postmodernizmu spotykają się z krytyką takiej oceny kondycji ponowoczesnej. Wydaje się wszakże, że krytyka ta ma tylko ograniczone zastosowanie.

Nie wdając się w filozoficzne dywagacje z dziedziny logiki i teorii poznania,⁶ można zauważyć, że podejście to nie jest całkiem obce, jak się rzekło, etnologicznej tradycji teoretycznej. Stwierdzenie bowiem końca dotychczasowych ontologicznych, poznawczych, logicznych, wreszcie semantycznych wektorów myśli europejskiej, a więc także owej analityki wspomnianych powyżej binarnych opozycji racjonalności, przeto i końca dotychczasowej wizji kultury, przesuwają nas niejako do czasów i terytoriów dosyć odległych. Oto bowiem ów brak podziałów na abstrakcję-konkret, naukę-magię, pojęcie-znak itd. stwierdzano przede wszystkim w rejonach odległych od kultury europejskiej, w tzw. niepiśmiennych kulturach pozaeuropejskich oraz kulturach nieelitarnych warstw społeczeństw Starego Świata, do których zaliczano powszechnie przede wszystkim kulturę ludową. Klasyki etnologii Lucien Lévy-Bruhl, czyniąc z europejskich kanonów

myśli miarę logiczności, zwykł mówić o logikach obcych jako prelogicznych, takich, co to nie znają, w Europie znanych przynajmniej od czasów Stagiryty, kategorii pozwalających odróżnić istotę od przypadłości, ideę od przedmiotu itd. Tam to ogólnie było równocześnie szczególnym, jednostkowe zbiorowym, materialne duchowym, czego najlepszym dowodem magia, owa protonauka, spójne narzędzie wyjaśniania świata i panowania nad nim. Lévy-Bruhl zastrzegał się wszakże, że *prelogiczny nie znaczy – jak to widzieliśmy – antylogiczny*⁷ (daje istotnie szereg tego przykładów – przyp. JB), nie uchroniło go to jednak od krytyki takiego postępującego podejścia wobec „dzikich”. Synonimicznym określeniem tej prelogiczności była umysłowość mistyczna. W wydanych pośmiertnie pismach znajdujemy takie oto stwierdzenie: *nie istnieje umysłowość pierwotna, którą dałoby się odróżnić od innej poprzez dwie dla niej typowe cechy (mystyczność i prelogiczność). Istnieje natomiast umysłowość mistyczna, która jest bardziej obecna i łatwiej rozpoznawalna wśród 'ludów pierwotnych' niż w naszych społeczeństwach, jest jednak obecna w każdym ludzkim umyśle*.⁸

Wydaje się, że hiperrzeczywistość opisywana przez Baudrillarda to taka współczesna odmiana mistycznej partycypacji, którą Lévy-Bruhl widział głównie wśród wyznawców magii deszczu i herosów założycielskich mitów, my możemy wyśmienite jej przykłady wskazać w magii kina i postaciach herosów komiksu.⁹ Nieszczęście Lévy-Bruhla polegało tylko na tym, że ze swą koncepcją i sposobem jej przedstawienia niezbyt fortunnie pojawił się na rynku naukowych idei – za wcześnie. Baudrillard przyszedł w sam czas, a jego myśl dojrzała wraz z dojrzewaniem epoki.

Drugi powód, dla którego uznać można Baudrillarda za kontynuatora etnologicznej myśli, to ontyczny status, jaki przydaje on owej hiperrzeczywistości. Ponieważ jest ona *sui generis* światem przedstawionym, pędzi ona żywot semiotyczny, coś na kształt mitu Barthesa, gdzie Baudrillardowska symulacja to ów Barthesowski drugi łańcuch znaczenia.¹⁰ I kiedy jeden mówi o kolejnych łańcuchach semiotycznych, drugi powiada o szczeblach symulacji, np. o Disneylandzie jako o *symulacji trzeciego rodzaju: Disneyland istnieje po to, by ukrywać, że Disneylandem jest cały „realny” kraj, cała „realna” Ameryka*.¹¹ Roland Barthes nie zalicza się formalnie do klanu etnologów, zajmował się jednak materią *stricto* etnologiczną, mitem, choć był to „mit współczesny”. Wszelako badacz ten wywarł tak wielki wpływ na zachodnią socjologię kultury, zwłaszcza amerykańską, a także na polską etnologię, że również i z tych powodów wpisuje się w szeroko rozumianą antropologiczną tradycję.

Przytoczone powyżej argumenty miały zaświadczyć o ważności myśli Baudrillarda dla etnologii, a więc i zachęcić etnologów do studiów nad nim. Jego prace wciąż są mało znane w Polsce, zapewne dlatego przede wszystkim, że nie ma właściwie przekładów jego pisarstwa, choć tłumaczone jest ono systematycznie na angielski, co stwarza – rzecz jasna – jakieś możliwości. A jest to prawdziwa skarbnica interpretacji kultury współczesnej, zwłaszcza prace wcześniejsze, w których badacz mierzy się z rzeczami tak zwyczajnymi i tak ważnymi zarazem, jak np. kultura materialna czy kultura konsumpcyjna.¹²

Co innego jednak w wypowiedzi Baudrillarda jest na użytek poniższych uwag najważniejsze. Najważniejsza bowiem

jest jego diagnoza kondycji etnologii, niezwykle krytyczna, ale i niezwykle celna.

Etnologia i antyetnologia

Trzeba stwierdzić, że autor *Le Systeme des objets* pojmuje zakres etnologii na sposób tradycyjny, a więc wąski, zbyt wąski, by jego krytyczne argumenty mogły się odnieść do całości dyscypliny. Mianowicie etnologia to żywioł owych poszukiwaczy kulturowych osobliwości i starożytności, którzy zwykli jednak je dostrzegać dopiero w momencie ich śmierci. Co więcej, stwierdza on, że ta śmierć jest etnologii do życia niezbędnie potrzebna: *Aby przeżyła etnologia, musi umrzeć jej przedmiot*.¹³ Innymi słowy, etnologia pojawia się wtedy dopiero, kiedy ów „dziki” Indianin czy „prosty” chłop odsyłani zostają do getta czy też zamknięci w rezerwacie – dosłownie lub w przenośni. Dotyczyć to ma w szczególności etnologii dziś, która już nie może wyruszać na eksplorację tych dzikich, bo ich po prostu nie ma. Stwarza natomiast niejako swój przedmiot, za cenę jednak jego uśmiercenia, to znaczy pozbawienia pierwotnej oryginalności i autentyczności. Oddzielenie filipińskich Tasadajów od reszty świata kordonem sanitarnym jest wyrazistym przykładem takiej właśnie świadomości etnologów o uśmiercających właściwościach ich samych: *widzieli już nieraz, że w kontakcie z nimi tubylcy natychmiast się rozkładają jak mumia na świeżym powietrzu*.¹⁴ Stwierdza przy tym jednak Baudrillard, że właściwie diagnoza ta dotyczy nie tylko etnologii: *może cała nauka znajduje się na owym paradoksalnym stoku, na który skazuje ją zanikanie jej przedmiotu w akcie rozumienia*.¹⁵ Etnologia byłaby więc przykładem skrajnym uśmiercającej właściwości wszelkiego aktu poznania, bo najbardziej bolesnym, uśmierca się tu bowiem człowieka, a nie zwierzęta czy związki nieorganiczne.

Warto więc zwrócić uwagę, że etnologia nie po raz pierwszy wywoływana jest do tablicy, niczym łobuziak z ostatniej ławki, który najwięcej rozrabia – po czym nic nie wie, i – co gorsza – nie ma nic na swoją obronę. Kiedyś Leszek Kołakowski okrzyknął ją najbardziej europejską z nauk,¹⁶ którą to cechą ma zaszczyt reprezentować jakoby dlatego, że nigdzie indziej jej nie wymyślono, tylko w Europie. Warto zadać przeto pytanie, czy fizykę lub – na przykład – archeologię wymyślono poza Europą, np. w Japonii – oczywiście nie. W tym znaczeniu nie ma czegoś takiego jak japońska fizyka czy etnologia. Są one z gruntu europejskie, choć uprawia się je także i tam, i robią to Japończycy, choć zabarwione są one lokalnym kolorytem. W swych podstawach każda nauka polega przecież na zbiorze działań, które poprzez obserwację, definiowanie, wnioskowanie etc. prowadzą do skonstruowania teorii wyrażonej poprzez odpowiednio sprecyzowane pojęcia, których tworzenie również obwarowane jest pewnymi zasadami, podobnie jak i uzasadnianie twierdzeń itd. itd. A wszystko to są pomysły europejskie. Ponadto, stworzenie takiej konstrukcji nie byłoby możliwe bez fundamentu dwuwartościowej logiki, która nie od Konfucjusza pochodzi, ale od Arystotelesa. Etnologia tyleż samo jest europejska, co właśnie fizyka i archeologia, chemia i historia sztuki, a przypisywanie jej jakiejś szczególnej wyjątkowości w tym względzie sprawia, że jedni wynoszą ją do task, inni natomiast traktują z lekceważeniem. Dobrym przykładem tego ostatniego podejścia jest właśnie opinia Baudrillarda,

która – paradoksalnie – jest i trafna, i nietrafna. Jest ona bowiem trafna w odniesieniu do części tylko etnologii, tej od owych zbieraczy osobliwości i starożytności, nietrafna natomiast w odniesieniu do całej dyscypliny.

To drugie wzięło się z nieznamości definicji, a więc i nieznamości zakresu etnologii. Baudrillard zdaje się pojmować etnologię tak, jak to przedstawiają zapewne wszystkie leksykony świata: *termin używany często równorzędnie i zamiennie z etnografią, lub na oznaczenie nauki zajmującej się porównawczo-teoret. studiami nad kulturami gł. tzw. społeczeństw niecywilizowanych*.¹⁷ Wdzięczny leksykonowy skrót *gł.* jest tu dobitnym wyrazem schizofreniczności takiej definicji. Cóż to bowiem znaczy *gł. tzw. społeczeństw niecywilizowanych*: że może po części także tych cywilizowanych; a jeśli tak, to w jakim mianowicie zakresie? Coś więcej wiedzą na ten temat sami etnolodzy, jednak laik, sięgający po wiedzę do leksykonu, oglądający popularnonaukowe filmy, czytający podręczniczą literaturę itd., nie rejestruje już nawet tego *gł.* W potocznej świadomości etnologia zajmuje się owymi *społeczeństwami niecywilizowanymi*, obcymi ludami, tradycyjną kulturą ludową itd., co potwierdzi zapewne każdy etnolog z własnego zawodowego doświadczenia. Jak widać, sam Baudrillard prezentuje taką właśnie wiedzę na temat zakresu etnologii. Na czym polega więc trafność jego diagnozy?

Jest ona trafna właśnie w odniesieniu do tego wąskiego rozumienia dyscypliny. Jeśli misją etnologii jest badanie i mumifikowanie wymierających form, to – istotnie – nie ma już czego mumifikować. Tasadajowie byli bodaj ostatnimi – wszyscy inni zostali już wcześniej skutecznie uśmierceni: *są to pośmiertni Dżicy: zamrożeni, hibernowani, wysterylizowani, zagłaskani na śmierć, zmienili się w referencyjne simulacra, sama nauka zaś przeobraziła się w czystą symulację*.¹⁸ Rezerwaty, skanseny, muzea, parki tematyczne to świat po etnologii, to symulowana rzeczywistość, hiperrzeczywistość, która według Baudrillarda rozciąga się jeszcze dalej, właściwie to jest wszędzie.¹⁹ I na dobrą sprawę nie ma już samej etnologii, pozostała tylko jej spadkobierczyni, antyetnologia, *której zadaniem jest szpikowanie wszystkiego fikcyjnymi różnicami i fikcyjnymi Dżikimi, aby ukryć przed nami, że cały nasz świat zdziczał, to znaczy, że spustoszyła go różnica i śmierć*.²⁰

Dodajmy więc, że antyetnologia robi coś więcej jeszcze. Antyetnologia mianowicie nie tylko mumifikuje to, co nie zdążyło się rozpaść od ukąszenia etnologii, bo robi także coś zgoła przeciwnego – klonuje. To nie uśmiercanie jest cechą wyróżniającą etnologii, bo, jak sam Baudrillard przyznaje, być może uśmiercają wszelkie nauki, a klonowanie właśnie. Choć i tu nie jest ona samotna, dzieli bowiem tę umiejętność przynajmniej z inżynierią genetyczną. Tak więc tam, gdzie te rezerwaty czy skanseny, którymi mogą wszak być i całe regiony, zamieszkują żywi ludzie – tam miał miejsce udany zabieg rozmnożenia wegetatywnego za sprawą etnologów.²¹ Tam gdzie urzędnik pospołu z kucharką i rolnikiem wdziewają raz na jakiś czas strój swego regionu, by pójść do kościoła, spotkać się na deskach estrady, wystąpić w telewizji, pójść na wesele – tam mamy ciągłość fenotypu. Tak przynajmniej często wydaje się i zaludniającym te skanseny, i antyetnologom. Dochodzi i do tego, że antyetnolodzy badają jako pierwotne, oryginalne i autentyczne coś, co sklonowało poprzednie pokolenie antyetnologów, miłośników folkloru czy egzotyki, społeczników.²² Mechanizm to łatwo obserwowalny

na rodzimej antyetnologicznej niwie: etnolodzy nieuchronnie stają się w ten sposób działaczami i instruktorami kulturalnymi, a cała rzecz przypomina gonienie własnego ogona. Nie znaczy to jednak, że etnolodzy takimi działaczami mają przestać być – przeciwnie: czasami są oni najlepiej przygotowani do takiej roli. Chodzi tylko o to, by znieść stan pomieszania funkcji badacza i działacza, czemu sprzyja wspomniany mechanizm uśmiercania-klonowania. Jeśli etnolog nie jest podatny na zagrożenie rozdwojenia jaźni, może to być nawet ta sama osoba.²³

O ile ma więc Baudrillard rację w odniesieniu do antyetnologii, że nie istnieje ona już jako nauka, lecz tylko jako projektor, w którego widmowym świetle żyjemy (my dodamy tu jeszcze jej funkcję klonowania), to nie ma jej w odniesieniu do etnologii „właściwej”, czyli nauki o kulturze i kulturach – umierający stanowią na szczęście zawsze znikomy procent w stosunku do żywych. Jeśli nawet projekt hiperrzeczywistości ma zastosowanie i do tejże etnologii właściwej, to w zupełnie inny sposób i w zupełnie innym wymiarze. Podobnie zresztą jak i do innych dziedzin ludzkiej refleksji i ludzkiego życia, bo w pewnym zakresie etnologia pędzi przeciw taki sam żywot jak historia sztuki, chemia i paleontologia, a obok zakupów i wizyt w galeriach składa się na całą klasę ludzkich form uprawiania życia.

Etnografia i antropologia

Można zatem zasadnie stwierdzić, że jedną z form uprawiania etnologii w Polsce jest antyetnologia właśnie, którą – jak się rzekło – da się właściwie sprowadzić do funkcji działalności kulturalnej, zwanej u nas folkloryzmem. Wprowadzie jej główne ośrodki to muzea, skanseny, izby regionalne, zespoły folklorystyczne, kółka hafciarskie itd., „naucza” jej się także i w ośrodkach akademickich. Występuje ona bodaj najczęściej pod emblematyczną nazwą *tradycyjnej etnografii*, a jej adepci, zatrudniani w instytucjach typu muzeum etnograficzne, pouczają często, że etnografia to nauka o kulturze ludowej. Nie wyczerpuje to na szczęście całego zakresu rodzimej etnologii.

Jest bowiem i drugie pole aktywności etnologów. Na Zachodzie zwie się to krytyką kulturową, a uprawia się ją głównie w ramach socjologii kultury i studiów kulturowych. Krytykę kulturową interesuje szeroko rozumiana kultura współczesna i jej przekrojowe, kontekstowe ujęcie. Spotyka się tu więc literatura z filmem, kultura konsumpcyjna z teatrem, reklama z muzyką, media z kulturą materialną, plastyka z parkami tematycznymi itd. W refleksji krytyki kulturowej wyczuwa się ponadto przeświadczenie o ważności kultury masowej, kultury popularnej, której – *de facto* – w głównej mierze ona dotyczy. Jest to przy tym podejście gruntownie empiryczne, czego nie można powiedzieć o zainteresowaniach rodzimej socjologii kultury. Ponadto, wspomniana przekrojowa perspektywa zbliża ją do tradycji myśli etnologicznej, dla której na codzienną strawę składały się tak różnorodne dziedziny ludzkiego bytowania, że owo całościowe, „astronomiczne” widzenie człowieka i kultury etnolodzy mają (lub powinni mieć) we krwi. W głównym bodaj periodyku polskiej socjologii kultury, *Kulturze i Społeczeństwie*, tematyki takiej jednak prawie nie ma, a jeśli już, są to raczej rozprawy teoretyczne. Studia kulturowe, inny nurt krytyki kulturowej, nie istnieje w Polsce jako odrębna dyscyplina.

Tę lukę wypełnia za to ów drugi nurt etnologii, którego emblematem jest *antropologia współczesności*.²⁴ To właśnie w ramach tej antropologii uprawia się taką właśnie krytykę kulturową. Tematy – podobnie jak wyżej, choć odmienne często ujęcia teoretyczne. W tym względzie zresztą uznać należy jej znaczną oryginalność i niezależność. Dopracowała się ona bowiem własnych koncepcji teoretycznych, choć – rzecz jasna – nie bez wpływu z zewnątrz. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że na przykład inspiracje Bachtinowskie, Barthesowskie czy semiotyki tartuskiej pozwoliły na podjęcie „współczesnych” tematów jeszcze zanim prace z tego kręgu zostały przyswojone na przykład w Ameryce – zresztą nie przez etnologów, ale raczej socjologów.²⁵ Główną trybuną wypowiedzi tego nurtu jest od lat Polska Sztuka Ludowa. „Konteksty”, kwartalnik, który nie stroni przecież od innej, również tej antyetnologicznej problematyki.

Mimo wielkich zasług dla rodzimej etnologii nurt ten cierpi jednak na jedną, nie przewyższoną dotychczas słabość. Większość prezentowanych w nim podejść ujmuje wytwory kultury w ich autonomii, niejako statycznie, unieruchomione, a nawet cokolwiek martwe. Tak jakbyśmy mieli do czynienia ze swoistym fatum semiotycznej kategorii „tekstu” w połączeniu z postmodernistycznym „czytaniem” kultury, co w efekcie daje projekt czytania tekstu kultury przez badacza, tekstu, który jakby zakrzepł w znaczeniach wraz z wysychaniem drukarskiej farby czy jakiegokolwiek innego nośnika sensu. A tak nie jest. Kultury nie da się sprowadzić do jednolitego tekstu, bo są tu także dynamiczne obrazy, wielogłos wypowiedzi jednostek i grup, rozmaite kolorystyczne odcienie. Tymczasem wydaje się, że mamy tu właśnie do czynienia z inną nieco odmianą uśmiercania przedmiotu badań: analizowana tu reklama, literatura, plastyka czy kino „nie żyją” w sensie społecznym. Odnajduje się oczywiście rozmaite archetypy i wątki, struktury i mity, nie wiadomo jaka jest jednak tych treści recepcja. Czy i jak użytkownik jakiegoś wytworu mu ulega, co o nim sądzi, jakie ma on dla niego znaczenie, jaka jest hierarchia tych znaczeń. Obrazy filmowe, dzieła sztuki, przedmioty materialne, a nawet sceniczne gesty zostają tu przez badacza skutecznie skrępowane więzami orientacji teoretycznej, unieruchomione, a przecież ich użytkownik, człowiek, porusza się wciąż, i ciałem, i duchem: słucha muzyki, ogląda reklamę, jeździ samochodem, odziewa się i spożywa – użytkuje więc jakoś to wszystko i sam przypisuje temu jakieś znaczenia. Badacz zapomina tutaj, że prócz kulturowej materii winien widzieć też i samego człowieka, a raczej winien widzieć syntezę obojga, bo żaden z tych członów nie może istnieć bez drugiego. Dotyczy to także piszącego te słowa, któremu również nie udało się wyjść poza taką statyczną perspektywę.

Krótko mówiąc, odczuwa się niemal kompletny brak „tradycyjnych” etnograficznych narzędzi, które – wydaje się – popadły w nieład: kwestionariusza, obserwacji czy audiowizualnych technik utrwalania źródeł. Także ich wywoływania. Odnosi się wrażenie, że wraz z porzuceniem zakresu zainteresowań *tradycyjnej etnografii* zaniechano również i tradycyjnych, choć świadczących o swoistości dyscypliny metod pozyskiwania źródeł. To ten właśnie brak codziennego, społecznego, praktycznego wymiaru dziedzin kultury cieszących się zainteresowaniem *antropologii współczesności* sprawa,

że jej prace mają często impresyjny i intuicyjny charakter, gdzie panoszą się rozmaite figury myśli, ideologie, wartościujące nastawienia. Zwłaszcza w odniesieniu do zjawisk kultury masowej da się zaobserwować nieco redukcjonistyczne nastawienie, które trąci czasem postmarksowską perspektywą, tą w wydaniu, jakże przecież zasłużonego dla badań mass-kultury, Barthesa.

Chwalenie cudzego

Odrębny nurt, w ramach tego większego, to metodologiczna krytyczna autorefleksja, która także zrodziła się z rodzimych inspiracji, wszelako silnie podbudowana tzw. metodologiami historycznymi. Trzeba przy tym stwierdzić, że podobne prace na przykład amerykańskich antropologów postmodernistycznych zaczęły ukazywać się na dobre dopiero w drugiej połowie minionej dekady. Wprawdzie taki wpływowy jej przedstawiciel jak James Clifford publikował już w tym duchu w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych, jednak główne jego dzieło z tego zakresu ukazało się w roku 1988.²⁶ Wspomnieć więc warto przynajmniej przełomowy wręcz głos Robotyckiego i Węglarza, *Chłop potęgą jest i basta*, gdzie autorzy dokonali wzorcowej dekonstrukcji schematów interpretacyjnych kultury ludowej, wykazując ich zmityzowany, figuratywny charakter.²⁷

Niestety jednak, niedługo potem przybiła do naszych słowiańskich brzegów amerykańska postmodernistyczna fala, która skutecznie stłumiła rodzimą, utrzymaną w podobnym duchu refleksję. My natomiast zafundowaliśmy sobie kalifornizację naszej przasnej, ale przecież własnej i oryginalnej etnologii: chodzimy wprawdzie po polskiej ziemi, ale głowy mamy jakby zanurzone w wirtualnym smogu Los Angeles. Co więcej, czytając niektóre prace polskich etnologów zainspirowane ustaleniami postmodernistycznej antropologii na temat rozmaitych *native people*, odnosi się nieodparte wrażenie, że mamy oto do czynienia ze zjawiskiem pokrewnym klonowaniu, zjawiskiem stanowiącym przy tym – paradoksalnie – samo jądro postmodernistycznej krytyki. Uprawiane tam bowiem pisanie (czytanie etc.) kultury jawi się już nawet nie jako tworzenie wirtualnej rzeczywistości, lecz zwyczajnej fikcji, gdzie mocą osobliwej logiki podstawiania zamienia się tylko miejscami Samoanczyka z Wielkopolaninem i tworzy w ten sposób rodzimą postmodernistyczną antropologię. Impuls Węglarza-Robotyckiego nie został dostatecznie rozwinięty, sam zaś Robotycki wziął później stronę Clifforda, ale podjął też na szczęście i Baudrillardowskie inspiracje – a więc jeszcze nic straconego.

Wydaje się więc, że mamy do czynienia z dwoma postmodernistycznymi nurtami w łonie nauk społecznych, które mogłyby być dla polskiej etnologii interesujące i inspirujące. Niech rzucone powyżej, nieco mimochodem, dwa nazwiska, Clifforda i Baudrillarda, symbolizują te nurty.

Jest więc owa amerykańska antropologia postmodernistyczna, znana przede wszystkim dzięki publikowanym na łamach „Kontekstów” kolejnym rozdziałom *The Predicament* Clifforda, a ostatnio dzięki wydanej stosownej antologii tekstów.²⁸ Nic w tym dziwnego, bo w sposób naturalny niejako, również z racji pokrewieństwa dyscyplin, nurt ten winien być nam najbliższy. W końcu na całym świecie fizycy z jednego kraju dzielą się myślą z fizykami z innego kraju, podobnie czynią historycy, farmaceuci i paleontolodzy. Świat się

jednak zmienia, zmienia się też nauka i zdarza się, że do rozwikłania paleontologicznej zagadki potrzeba fizyka lub biologowi bardziej przydatna okaże się rada chemika niż innego biologa. To już bodaj książkowy przykład zjawiska interdyscyplinarności: wszak nikt nie kwestionuje istnienia takiej odrębnej dyscypliny jak biochemia, choćby nie miała ona nawet formalnej reprezentacji w akademickiej strukturze. Dalej, z nieco bliższych rejonów, taka anglojęzyczna nomenklatura dyscyplin jak *cognitive science*, *communication studies*, *cultural studies* (nazwa tłumaczona tutaj jako „studia kulturowe”) nie ma bodaj odpowiedników w polskim nazewnictwie, bo nie ma odnośnych kierunków akademickich.²⁹ A te właśnie kierunki w systemie nauki zachodniej to rezultat pogłębiającej się interdyscyplinarności, w której najcenniejsze jest to, że porzuca się krępujący gorset tradycyjnych zakresów poszczególnych dyscyplin, by umożliwić rozkwit nowych dziedzin refleksji. Nie zawsze jest to jednak konieczne, podobnie jak nie zawsze konieczne są zmiany w nazewnictwie. Chodzi bowiem przede wszystkim o to, by nie trzymać się sztywno utartych szlaków uświęconych tradycją, bo te mogą oczywiście prowadzić na manowce. Podążanie więc za drogowskazem z napisem *antropologia* może nie wystarczyć. Same wyliczone powyżej dyscypliny są dobrym tego przykładem. Ponadto, powstały one także między innymi z antropologicznych inspiracji i – swoistym rykoszetem – bywają inspirujące dla samej antropologii. Nie potrzeba jednak sięgać do przykładów z przyrodoznawstwa czy nie istniejących u nas dyscyplin. Lepiej znanym przykładem jest historia. Etnologia staje się tutaj w ostatnich latach niezwykle źródłem inspiracji dla historyków, którzy sięgają po etnologiczne monografie, na których opierają swe studia nad różnymi społecznościami historycznymi. Mamy więc i ethohistorię, a słynne dzieło Le Roy Ladurie o średniowiecznej wiosce hereetyków nie jest jedynym przykładem świadczącym o tym jak płodna jest to inspiracja.³⁰

Otóż wydaje się, że polskiej etnologii w większości problemów dalej do amerykańskiej antropologii niż do historii, także dalej niż do socjologii kultury, studiów kulturowych itd. Nie chodzi tu – rzecz jasna – o problemy metodologiczne, bo te dzielimy z innymi antropologiami, podobnie jak i z całą humanistyką. Chodzi o empiryczny zakres problematyki. To prawda, że w czasach sprzed antyetynologii, w czasach badania kultury chłopskiej, Boas czy Malinowski, badający „dzikich”, mogli być i byli inspirujący dla badaczy „naszych dzikich”, bliższych i dalszych, zwykle wszelako tych słowiańskich. Dziś, gdy „nasi dzicy” wymarli lub pozostali po nich co najwyżej tylko klony, doświadczenia *Rice gangu* i innych z Maroka czy Meksyku naprawdę mają – oględnie mówiąc – ograniczone dla nas znaczenie. Przykładanie zaś maoryskiej miary do Krakowiaków byłoby po prostu śmieszne. Na szczęście nie dochodzi do tego zbyt często, a rodzimi postmoderniści znajdują się na etapie komentowania ustaleń amerykańskich kolegów. Wspomniane klony, jedyne „tutejsze” odpowiedniki „tamtejszej” problematyki, dają się badać, ale z innych nieco pozycji.

W tej konkretnej tematyce, postantyeologicznej, prócz wspomnianego wystąpienia Robotyckiego i Węglarza, wspomnieć warto inny alians, tym razem Robotyckiego z Czają, którzy odślonili niegdyś mechanizm tworzenia zmistyfikowanej ludowości.³¹ Praca ta, jak i kilka innych, była zresztą

przykładem rodzimej wersji poststrukturalizmu, który nazywany bywał także orientacją strukturalno-semiotyczną, choć niewiele już miał wspólnego ze strukturalizmem Straussovskim. Zapewne właśnie owo poststrukturalistyczne kontekstowe rozumienie kultury zaowocowało zmianą tytułu wspomnianego wcześniej periodyku *Polska Sztuka Ludowa* na „Konteksty”³². Na uwagę zasługuje jednak nade wszystko fakt, że polska myśl etnologiczna, choć pozostająca w znacznej izolacji od reszty świata, wywodziła z wcześniejszych nurtów konkluzje i postulaty zbieżne z tymi zachodnimi, o tyle przy tym wartościowe, że ilustrowane własnym materiałem empirycznym. Ta zbieżność z podobnymi dekonstrukcyjnymi przedsięwzięciami na Zachodzie jest potwierdzeniem jej trafności, skoro niejako naturalnie, bez „podpierania się” obcymi autorytetami, dążyła w tym samym kierunku. Istotna wszakże różnica w tych poststrukturalnie zorientowanych zainteresowaniach kulturą współczesną pomiędzy myślą polską a zachodnią polegała na tym, że u nas wyrażali je etnologowie – socjologowie.

Należy wtedy stwierdzić, że sugestie amerykańskich kolegów płynące z badań na Bali czy w Meksyku mogą mieć tylko ograniczone zastosowanie do badań naszych folklorystycznych klonów czy dziedzin kultury nie sklonowanych. Porównanie możliwe jest w każdym razie nie w tych teoretycznych i metodologicznych wymiarach, które skłonni są wymieniać niektórzy polscy komentatorzy. Tak na przykład problem przekładu kulturowego, najważniejszy bodaj, tak eksponowany w tym podejściu, wydaje się kwestią zgoła marginalną, a przynajmniej jest to po prostu problem innego gatunku. Polscy etnologowie bowiem, wybierając się na badania do Lasowiaków, skinheadów czy akwizytorów kosmetyków, pozostają wciąż w tej samej kulturze narodowej, przemieszczają się tylko do jednego z jej symbiotycznych członków. Nie muszą poznawać zupełnie obcego języka, wiary, jaskrawo odmiennych obyczajów etc.

Kapitałny przykład zastosowania rodzimej wersji przekładu kulturowego dał swego czasu Zbigniew Benedyktowicz. Rzecz dotyczyła stereotypu, który, traktowany wcześniej prawie wyłącznie w kategoriach etnicznego i społecznego dystansu, uchwycony został tym razem w swej symboliczności. Dopiero ten zabieg pozwolił wyjść poza typ wyjaśniania rodem z klasycznego ewolucjonizmu i psychologizmu, posługującego się takimi określeniami opisanego tego zjawiska jak automatyzm, przesada, uproszczenie etc. Skutkiem tego było przeniesienie i kategorii stereotypu, i kategorii symbolu na zupełnie nowy poziom abstrakcji, wskazanie zupełnie nowego horyzontu interpretacyjnego, praktycznym zaś pożytkiem dla dzieła międzykulturowego dialogu – dostarczenie lepszego narzędzia rozumienia „obcości”.³³ Można więc powiedzieć, że problem przekładu kulturowego, postawiony w tak dojrzały teoretycznie i metodologicznie sposób, że mogą uczyć się ze sposobu jego naświetlenia inni, pojawił się na naszej ziemi do brych parę lat przed postmodernistyczną falą. I znów, sam wspomniany autor poddał się tej fali niedługo potem.

Jeśli chodzi natomiast o problematykę z zakresu krytyki kulturowej, uprawianej w ramach *antropologii współczesności*, problem przekładu to głównie sztuka przekodowania, deszyfracji jakichś tekstów, rozumianych tutaj szeroko, semiotycznie. Podniecanie się więc filozoficzną *różnią* jest czymś zgoła na wyrost.

Etnologizacja poza etnologią

Wydaje się, że inspiracji innym nurtem postmodernistycznym w humanistyce i naukach społecznych polska etnologia dziś potrzebuje. Tym mianowicie reprezentowanym właśnie przez – wydawałoby się tak nieprzychylnego etnologii – Baudrillarda, z jego krytyką współczesnego zachodniego społeczeństwa,³⁴ ale także Pierra Bourdieu, z jego propozycjami widzenia habitusu i stylów życia oraz logiki potoczności,³⁵ Michela Certeau czy klasyki Henri Lefebvre'a, z ich analizami życia codziennego³⁶ – formalnie socjologiczny, dużo jednak bliższy najnowszej tradycji polskiej etnologii, tej z ostatnich kilku dekad, przynajmniej jej „reformatorskiego” nurtu.³⁷ Nie tylko z racji tematyki, którą jest kultura Zachodu, a nie południowe wyspy, bo także przekrojowego podejścia, nastawionego na wskazywanie pewnych kulturowych rudymetów, pierwocin, wręcz pierwotności, a więc czegoś zgoła antropologicznego.

Dalej, brytyjskie środowisko socjologów kultury i badaczy z zakresu studiów kulturowych skupione wokół pisma „Theory, Culture & Society”, z jego *spiritus movens*, Mike'em Featherstonem,³⁸ którego syntetyczne prace nawiązują do najważniejszych kulturowych problemów współczesnego świata: globalizmu i lokalizmu, estetyzacji i komodyfikacji, tożsamości kulturowej i rytualizacji konsumpcji itd. Spośród plejady innych badaczy tego środowiska warto wskazać przynajmniej na jednego – Michela Maffesoli, profesora *Université René Descartes, Paris V*, ale również związanego z ośrodkami brytyjskimi. Jego praca o nowoplemionach jest klasycznym przykładem przejmowania przez inne dyscypliny tematyki etnologicznej.³⁹ Fakt, że nie chodzi o plemiona Nowej Gwinei czy Madagaskaru, lecz nowe plemiona Europy – religijne, konsumpcyjne, ekologiczne itd. Wszystko to zaczyna dotyczyć w coraz większym stopniu i kultury europejskiego Wschodu. Francuski badacz ubolewa, że w czasach globalnej socjologii nie ma komu się zająć małymi grupami, tymi z kawiarni, rogu ulicy, stadionu. Wspomniana praca przenicowana jest różnymi etnologicznymi inspiracjami, a sam autor podkreśla wciąż, że interesuje go społeczno-antropologiczny wymiar zjawiska.

Przykład tego podejścia socjologa nie jest odosobniony,⁴⁰ zwłaszcza w postmodernistycznie zorientowanej socjologii, gdzie podkreśla się postępujący schyłek wymiaru społecznego na rzecz kulturowego we współczesnym świecie. Nie dziwi więc ofensywa socjologów na kulturę właśnie, tradycyjny przedmiot zainteresowania etnologii, czego wyrazem jest znamienna wypowiedź Featherstone'a: *Należałoby przypuszczać, że pojęcie społeczeństwa, tak ściśle związane z państwem narodowym, przestanie być głównym przedmiotem socjologii.*⁴¹ Istotnie, w jego pracach dominujące stało się pojęcie kultury.

Warto sięgnąć wreszcie także i za Ocean, gdzie „kulturą współczesną” również zajmują się głównie socjologowie. Często i gęsto, a jakże, powołują się oni na klasyków etnologii, która znów okazuje się inspirująca dla innych właśnie.⁴² Tutaj także tłoczą się przykłady takich antropologicznie zorientowanych peregrynacji socjologów, z których wymieńmy tylko Erica Rothenbuhlera monografię rytuału: od tego religijnego, po telewizyjny.⁴³ Kultura nie znosi bowiem próżni. Jeśli w czasach po Turnerze etnologom nie w głowie już takie głupstwa

jak rytuał, bo mają teraz ważniejszą misję – „pisanie kultury”, co u nas oznacza często ni mniej, ni więcej tylko pisanie o cudzym pisaniu o cudzej kulturze, to nic dziwnego, że w to miejsce wchodzi badacz z sąsiadującej dyscypliny. Widocznie dostrzegł on to, co najważniejsze w postmodernistycznym projekcie: dowartościowanie kultur lokalnych i kultury popularnej, „mniejszych” tradycji i wszelkiej „obcości”, odrzuconych przez uniwersalistyczne aspiracje modernizmu. By pójść tym śladem, nie wystarczy zaglądać przez ramię amerykańskim antropologom na ich egzotyczne tematy. Jeśli już ktoś jednak szczególnie łaknie egzotyki i wszelkiej wielokulturowości, wystarczy wyjść na ulice dowolnego większego miasta, by zobaczyć „perski jarmark” zebranych Cyganów, handlujących Ormian, muzykujących Ukraińców. Doskonała to okazja do zainicjowania badań na temat narastających w coraz mniejszym świecie problemów wielokulturowości.

Wydaje się więc, że etnologia cierpi również, i to w skali globalnej, na jakąś trudno zrozumiałą obsesję samoograniczenia się. Rzecz tę zauważono już dwie dekady temu. Miał mianowicie wówczas miejsce proces, o którym pisał wspomniany wcześniej Zbigniew Benedyktowicz: *podczas gdy dokonuje się etnologizacja innych nauk, nie podlega jej sama etnografia.*⁴⁴ W tej samej jednak wypowiedzi, odpowiedzi na ankietę rozesłaną w połowie 1980 roku przez redakcję Polskiej Sztuki Ludowej, dotyczącą między innymi kondycji etnologii, podkreślał, że etnografia jest *marginesową nauką bez granic*,⁴⁵ co obok innych tego typu deklaracji było oczywistym przykładem marginalizacji na własne życzenie. Tymczasem proces etnologizacji innych dyscyplin trwa w najlepsze, etnologia sama natomiast nie może zdobyć się na wysiłek zetnologizowania samej siebie. Niech omawiany dopiero Baudrillard posłuży jako doskonały przykład etnologizacji myśli socjologicznej, choćby jemu samemu nie powstało to w ogóle w głowie, zwłaszcza po tym, co stwierdził o etnologii.⁴⁶

Trudno powiedzieć w jakim stopniu te i podobne poglądy zaciążyły na późniejszej (to już dwie dekady!) kondycji etnologii. Autorowi przytoczonej wypowiedzi trzeba oddać sprawiedliwość: wagę tych kulturowych marginesów udowadnia od lat, co owocuje przynajmniej rozwijaniem projektu interdyscyplinarności w łonie humanistyki i nauk społecznych. Niestety, niegdysiejszy projekt odnowy etnologii,⁴⁷ która zwać się miała antropologią kulturową, został po paru latach podmyty przez wspomniany amerykański prąd i tak dyscyplina, zwana znów etnografią, zaczęła dryfować ku nieznanym łądom – i nie jest to ani kraj nad Wisłą, ani wyspa Bali. Równie daleko do obu brzegów i równie są one zamazane. Może i trochę tego, i trochę tego: jeden to nieco wyalienowana ze społecznego kontekstu krytyka kulturowa, zwana *antropologią współczesności*, drugi – kibicowanie cudzym wyczynom, plus Malinowski na osłodę.

Albowiem przeświadczenie o antropologii rozumianej *na sposób maussowski, jako swego rodzaju królowej nauk, scalającej rozproszone wysiłki poszczególnych dyscyplin*⁴⁸ nie jest rozpowszechnione wśród etnologów. Zacytowane słowa pochodzą od socjologa, a więc niejako „naturalnego” rywala etnologii na niwie nauk społecznych. Wygłoszone w dodatku w czas kryzysu tej dyscypliny bodaj tak głębokiego jak nigdy wcześniej, w połowie lat 70., mogły być wówczas z powodzeniem odczytane jako szyderstwo wobec rodzimej etnografii. Co więcej, mogły być jeszcze jednym dowodem zakusów

wobec zakresu i metod antropologii, jakie sąsiadującym dyscyplinom skłonna była ona przypisywać, do której najszerzy dostęp miała mieć ponoć tylko ona. Podejrzenia takie tym bardziej mogły znaleźć podatny grunt, że atmosfera pewnego schyłku, dla niektórych tylko odczuwanego, przez innych w ogóle nie dostrzeganego, i do szczytu wyczerpany paradygmat – wszystko to sprzyjało nastrojom frustracji i podejrzliwości. Młodzi badacze, usiłujący wprowadzić przynajmniej nowe metody w badaniu starych treści, stawiali dopiero pierwsze, choć pełne animuszu kroki. Warto jednak podkreślić, że nawet ci młodzi nie zdołali w zakresie dyscypliny zmienić wiele, choć czynili takie deklaracje, a nowe metody – strukturalizm czy fenomenologia – zdawały się otwierać także nowe możliwości, jeśli chodzi o tereny penetracji. Niech za wymowny przykład pewnej teoretycznej niemocy posłuży wymiana zdań na wykładzie, na którym aplikowano strukturalną metodę do analizy polskiej kultury ludowej. Na zadane przez słuchacza pytanie, czy można z użyciem tej metody zanalizować obyczaj chodzenia w dżinsach, równie dobry do badania jak „chodzenie z kurkiem”, wykładowca odrzekł, że oczywiście tak. Lata mijają, a nikt takiej analizy dotychczas nie sporządził. Owszem, robi się te i podobne rzeczy, ale często przyczynkarsko, na marginesach właśnie, często bez porządnego teoretycznego i metodologicznego przygotowania. Wciąż w mocy pozostaje krytyka Jerzego Sławomira Wasilewskiego, w której wytykał on naiwność, monomanię interpretacyjną, brak całościowego ujęcia różnych sfer kultury, mnożenie hipotez *ad hoc* etc. w wielu etnologicznych rozprawach.⁴⁹ Jeśli dodamy do tego swoiste „podbieranie” cudzych metod badawczych do użytku w ramach starego, antyetnologicznego paradygmatu, lub coś zgoła odwrotnego – wkraczanie na cudze tereny, nieprzemyślane często i niedojrzałe, to nie powinien dziwić taki oto komentarz, że „etnologia zajmuje się niekompetentnie tym, czym kompetentnie zajmują się inni”.⁵⁰ Albowiem beztrojski wszystkoizm oznacza oczywiście poluzowanie metodologicznych i teoretycznych rygorów.

Powrót do źródeł?

Być może obraz ten jest nieco zbyt ponury. Strzec jednak winniśmy się i trupiego odoru tego, co etnologia uśmierca, czy ograniczania się tylko do sklonowanych działów kultury, ale nie powinny nas też zwabić ponętne zapachy ciepłych krajów, zresztą z drugiej ręki, *via* Kalifornia czy Houston, bo na dotarcie w tamtejszy teren zwykle nas nie stać. Tematyka realna dla *Rice gangu*, dla nas, pomijając kwestie teoretyczne, jest głównie odległą egzotyką. A teoria bez empirii to już nawet nie filozofia, która wychodzi przynajmniej od potocznego doświadczenia, a więc od jakiejś empirii – to jest po prostu zwyczajne bujanie w obłokach.

Cóż więc po etnologu w ten czas (marny)? Z opinii Jerzego Szackiego, życzliwego komentatora meandrów myśli etnologicznej, wynika, że najbardziej unikalne i wartościowe są dla antropologii *nieprześcignione do dzisiaj wzorce studiów w terenie*.⁵¹ Istotnie, obraz etnografa-terenowca okrzepł przez dziesiątki lat w coś na kształt stereotypu. Nawet poradnik dla wybierających kierunek studiów przestrzegał swego czasu tych o wątlym zdrowiu, by, wybierając się na etnografię, mieli na uwadze trudy, jakie parający się tym fachem miały ponosić wykonując swą profesję. Chodziło oczywiście o ro-

dzime słoty i tropikalne monsuny. Co inngo jednak stanowi przede wszystkim o misji terenowca. Terenowiec to przede wszystkim przeciwieństwo gabinetowca, a dokładniej nieco: ktoś, kto po prostu nie potrafi powiedzieć nic konkluzywnego, jeśli nie ma żadnych terenowych (empirycznych) danych. Mimo że całe legiony badaczy uprawiają (z powodzeniem?) naukę głównie w zaciszu swych gabinetów, terenowiec cierpi na obsesję posiadania danych empirycznych, bez których nie jest w stanie sklecić najprostszej myśli. O zgrozo, co bardziej przebojowi spośród terenowców uważają owe czysto gabinetowe studia za bicie piany, które – twierdzą – tylko dlatego umykają często krytyce, że powtarzają dwadzieścia cudzych myśli, a nie dwie – unikają przeto tym samym oskarżenia o plagiat.

Ale bycie terenowcem nie musi koniecznie oznaczać przemierzania piasków Mazowsza czy amazońskiej dżungli, musi natomiast koniecznie oznaczać wrażliwość na konkret, szczegół, odrębność, wyjątkowość, detal opisywanej rzeczywistości. Niech za przestrożę posłużą przeciwstawne przykłady dwóch wielkich szkół w etnologii: ewolucjonizmu i funkcjonalizmu. O ile pierwszy przeszedł już do annałów historii nauki, drugi – wciąż inspiruje, choćby terenowymi doświadczeniami właśnie, albo też *au rebours*: mankamenty pracy terenowca inspirują do refleksji teoretycznych, co przypadło przecież w udziale samemu postmodernizmowi.⁵² Ta wyróżniająca etnologię cecha (i kapitał) nie musi jednak pozostawać w udziale każdego bez wyjątku etnologa. Odnosi się jednak wrażenie, że – wobec wyczerpywania się starego paradygmatu – niektórzy badacze po prostu nie wiedzą, czym się zająć. Zeglują wskutek tego gdzieś właśnie pomiędzy Wielkopolską a wyspą Bali, nie decydując się na żaden teren.

Tymczasem wielu antropologów o postmodernistycznej orientacji wskazuje potencjalną drogę rozwoju. Rzecz w tym jednak, aby wyciągnąć z ich sugestii konstruktywne wnioski, nie wystarczy bowiem poprzestać na komentowaniu tego, co Clifford napisał o Margaret Mead a Geertz o Lévi-Straussie. Ten ostatni podsuwa przecież przykłady stosowania rozmaitych stworzonych przez siebie narzędzi również do analizy zjawisk „kultury współczesnej”, kultury Zachodu.⁵³ Czy musi być tak, że pomysły te „podkradają”, rozwijają głównie bracia socjologowie, jak na przykład David Chaney w jednej ze swych ostatnich prac, gdzie – a jakże – koncepcja teatralności Geertza stanowi teoretyczną oś rozważań na temat dramatyzacji życia społecznego.⁵⁴ Paul Rabinow, wychodząc z kolei od Foucault, wzywa: *Musimy zantropologizować Zachód: pokazać, jak egzotyczne jest jego konstruowanie rzeczywistości; położyć nacisk na te dziedziny, które z założenia uważane są za najbardziej uniwersalne (łącznie z epistemologią i ekonomią); niech wydają się tak historycznie osobliwe, jak to tylko możliwe; musimy wykazać, jak ich roszczenia do prawdy powiązane są z praktykami społecznymi i tym samym stały się faktycznymi siłami w świecie społecznym*.⁵⁵

Jeśli chodzi więc o rodzimą działalność antropologizacyjną, wykazane już zostało wcześniej, że na etnologicznej niwie podjęli taką swego czasu, niezależnie i autonomicznie w stosunku do ustaleń obcych, rodzimi badacze: Robotycki, później Węglarz, Piątkowska, Libera. To właśnie ta antropologizacja antropologii w wersji metaantropologicznej, to znaczy antropologiczna refleksja na temat antropologii samej. Gorzej z antropologizacją epistemologii czy ekonomii oraz innych

dziedzin wiedzy. W przypadku tej pierwszej, jak również pozostałych działów filozofii, rodzaj takiego podejścia prezentują niektóre inicjatywy filozoficzne,⁵⁶ w przypadku drugiej – przynajmniej głosy na temat tzw. kultur organizacyjnych⁵⁷ czy stylów życia⁵⁸ – w aspekcie ekonomicznym właśnie. Etnolodzy nie ujawniają na tych polach jeszcze żadnej aktywności, ale nie są gorsi pod tym względem od swych zachodnich kolegów: nie widać jeszcze odzewu na apel Rabinowa.

Tymczasem jednak antropologizacja Zachodu trwa już w najlepsze od lat, przysłała ona jednak jakby tylnymi drzwiami. To właśnie wspomniani wcześniej postmodernistyczni socjologowie kultury, zwłaszcza francuscy, już od lat przynajmniej 70., opisując rzeczywistość społeczną w terminach *habitusu*, a więc kategorii bliskiej osobowości wtórnej w antropologii, czy hiperzeczywistości, a więc kategorii bliskiej porządkowi ideacyjnemu, teje antropologizacji dokonują. Dalej ekonomiści, zwłaszcza specjaliści od marketingu i managementu, coraz częściej powołujący się na socjokulturowe mechanizmy kultury; mówi się wręcz o schyłku ekonomii na rzecz kultury.⁵⁹ Nie mówiąc już o filozoficznych fundatorach postmodernizmu, z Rortym czy Foucault, tak inspirującymi antropologów – i nic dziwnego. W gruncie rzeczy, przecież same podstawy myśli rozważają oni w kategoriach stylów myśli czy typów racjonalności, co przynajmniej od czasów Lévy-Bruhla stanowi jeden z głównych nurtów dociekań antropologii. Jest tak jak twierdzi Rabinow, że *metarefleksje na temat kryzysu przedstawiania w piśmiennictwie etnograficznym wskazują na odchodzenie od tematów koncentrujących się na stosunkach z innymi kulturami, a wzmocnienie (nietematyzowanych) zainteresowań tradycjami przedstawiania i metatradycjami metawyobrażeń w naszej kulturze*⁶⁰ – bez znaczącego jednak udziału samych etnologów.

Być może za wcześnie dla etnologii wkraczać na cudzy teren z antropologizującą misją – często może to się zakończyć fiaskiem niekompetencji właśnie. Nie jest to jednak aż tak konieczne dla jej „zdrowia” i rozwoju. Wszelako sama antyetnologia (folklorizm) czy antropologia współczesności (krytyka kulturowa) nie zapewniają jej wystarczającego kontaktu z „żywą” kulturą. Kiedy Malinowski mówił o antropologach, że to kronikarze współczesności, wiemy, że nie chodziło mu wyłącznie o rejestrację zespołów folklorystycznych, ani też wyłącznie o opis współczesnych antropologów dzieł sztuki. Wiemy, że chodziło mu o całość kultury, o której jeden z ojców antropologii powiedział, że *obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, zwyczaje i wszelkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa*. Inny zaś: *zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusta, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*. Wydaje się, że wielu etnologom powrót do tych znanych definicji potrzebny jest jak kubał zimnej wody.

I Tylor, i Kolberg nie zdezaktualizowali się w zakresie takich rudymetów. Wraz z zanikiem XIX-wiecznego ludu znikają wprawdzie „zwyczaje i obrzędy ludu nadraabskiego”, „kultura religijna ludu polskiego”, „czas wolny i zabawa ludu krakowskiego”, „konflikt pogranicza łemkowsko-pogórzańskiego” czy „pożywienie ludu wiejskiego”, nie znikają jednak w ogóle zwyczaje i obrzędy, kultura religijna, konflikty rozmaitych grup czy... pożywienie. Jak okiem sięgnąć, wszystkie te rzeczy są, tylko inaczej: powstają nowe grupy (sub)kulturowe; pojawiają się i znikają nowe mody i style ży-

cia; powstają nowe kultury i formy synkretyzmu religijnego; czas wolny wraz z jego coraz bardziej wyszukanyymi formami wypiera czas pracy, który także coraz bardziej organizowany bywa w zgodzie z wypracowaną kulturą organizacyjną; konflikty etniczne bynajmniej nie wygasają, pojawiają się natomiast nowe, jak np. pomiędzy gangami młodzieżowymi; nad wszystkim tym dominuje coraz bardziej kultura konsumpcyjna. Wszystko to jednak wydaje się w znacznym stopniu leżeć odłogiem – na puste miejsca wchodzą inne dyscypliny, mocno zetnologizowane, bo też i bez tego nie poradziłyby sobie z materia, do której trzeba wyjść z gabinetowego zacisza, tak jak robiła to niegdyś etnologia. W mocy pozostaje wciąż obawa sprzed lat dwudziestu, że *podczas gdy dokonuje się etnologizacja innych nauk, nie podlega jej sama etnografia*.

Tymczasem żaden prawodawca nie odwołał zadania etnologii, która ma wciąż badać i obyczaje, i wierzenia, i estetykę, i wyobrażenia, i sposoby zarządzania domostw, i sposoby gospodarowania, i kulturę materialną już nie jednego wyodrębnionego segmentu społecznego, jednej klasy, ale wszelkich klas i segmentów, których coraz więcej, coraz bardziej zróżnicowanych, wytwarzających rozmaite sposoby na życie, rozmaite kultury i subkultury. Nie w zastygłej rzeczywistości XIX-wiecznej europejskiej wsi czy XX-wiecznego afrykańskiego plemienia, a w coraz szybciej zmieniającym się świecie XXI wieku, świecie znikania starych wsi i starych plemion, świecie, gdzie sformalizowany rytuał zastąpiony zostaje niesformalizowaną rytuałnością zachowań, podział kultury artystycznej na wysoką i niską zniesiony i zastąpiony różnymi ich mutacjami, również o równocześnie plebejskiej i akademickiej proveniencji, gdzie wzory zastąpione zostają modami i stylami, gdzie wraz z laicyzacją religii następuje sakralizacja sfer niereligijnych, gdzie powstają nowe plemiona i nowe wartości itd.⁶¹ To jest ten zupełnie podstawowy horyzont etnologizacji etnologii. Nie tylko w wymiarze metaetnologicznym, a więc rozrachunku z własną teorią, ale o poziom niżej: restytucja zakresu i metody etnologii w jej rudymetarnym wymiarze, powrót do nich, do podstaw, gdzie kultura (kultury) w jej aspekcie niezwykłości stanowi o zakresie, terenowe metody pozyskiwania źródeł natomiast stanowią o metodzie.⁶²

W tym wszystkim należy porzucić dywagacje na temat filozoficznej różni, a skupić się raczej na kulturowej różnicy i różnorodności, którymi była etnologia zawsze żywo zainteresowana. Stanowiło to wręcz podstawy jej odrębności jako jednej z nauk o człowieku. Tak tedy postmodernistyczne hasło „niech żyje różnica” to postulat z głębi etnologicznej – jeśli rozwijany na poziomie empirii i teorii, a nie filozoficznych konceptualizacji. I – jak się rzekło – nie jest on czymś dla etnologii kompletnie nowym, choć w szacie z końca XX wieku może być niezwykle inspirujący.⁶³

Szeroko rozumiany obyczaj jest tu najlepszym przykładem owej różnorodności pomiędzy kulturami, w ramach kultur itd., a jest to przecież sam rdzeń zainteresowań etnologii. W czasach kiedy na wszelkie różnice jest tak wielkie „zapotrzebowanie”, trudno sobie wyobrazić lepszą umysłową atmosferę sprzyjającą uprawianiu etnologii, ale etnologii na miarę współczesności. Tym bardziej że rezygnacja z reguł dyskursu uniwersalistycznego w filozofii, humanistyce i naukach społecznych na rzecz partykularyzacyjnego sprzyja i uprawianiu etnologii, i lepszemu rozumieniu problemów

międzykulturowych o różnym profilu. Albowiem *olbrzymie tempo ogólnowiatowego przepływu dóbr, informacji i ludzi nie prowadzi wyłącznie do unifikacji kulturowej, ale z równą siłą rodzi tendencje odwrotne (counter-tendencies). Sprawiają one, że współczesne procesy globalizacji są raczej „organizacją różnorodności” niż ekspansją jednolitości. Prowadzi to nie tyle do zaniku i redukcji, ile ujawnienia, a nawet ożywienia specyficznych cech społeczności lokalnych, wzrostu znaczenia różnic kulturowych.*⁶⁴

W efekcie otrzymujemy wizję rzeczywistości kulturowej jako wewnętrznie niejednorodnego zlepku heterogenicznych praktyk, dyskursów, jako płynnej wielości „gier językowych”, „światów przeżywanich”, „tradycji” etc. Jednocześnie otwiera to nowe pole dla antropologii, której tradycyjną domeną było przekładanie wzajemne doświadczeń różnych światów. (...) opowiedzenie się za strategią tłumacza, a przeciw iluzji prawodawcy kroczącego po szczeblach poznania od lokalnych, parafiańskich poglądów i praktyk do uniwersalnej wiedzy pozwalającej na kontrolowanie rzeczywistości i projektowanie społeczeństwa, (...) tłumacza starającego się budować pomost pomiędzy różnymi tradycjami, systemami znaczeń w świecie, w którym wszyscy stają się czymś w rodzaju „kulturowych hybryd”.⁶⁵ Być może więc rysuje się i nowa perspektywa dla nowej *applied anthropology*.

Kultura w coraz większym stopniu przestaje być przy tym sferą uświęcenia i tradycji, a w coraz większym staje się sferą rynku. Nie przypadkiem więc ustalenia etnologów cieszą się takim zainteresowaniem ekonomistów czy polityków, co stwarza możliwość nowej formuły jakiejś właśnie antropologii stosowanej. Na ten temat ma coś do powiedzenia oczywiście socjolog: *Zachowania i postawy rynkowe, podobnie jak style życia, konsumpcji, czy dyscypliny pracowniczej, potraktowane jako zjawiska kulturowe w całej ich zmienności i uwarunkowaniu, przestały być postrzegane jako źródło organizacyjnych dysfunkcji, ale obszar nowych, potencjalnych możliwości. W konsekwencji swoiste otwarcie, a nawet diagnoza*

*skali możliwej wielowariantowości działania stała się koniecznym elementem strategii każdej dużej organizacji.*⁶⁶

Ponadto ujęcie kultury w aspekcie atrybutów społeczeństwa otwartego i gospodarki rynkowej, a więc na miarę światowych standardów, dawać może inne jeszcze profity. Może okazać się bowiem pomocne w dziele prowadzenia określonej polityki kulturalnej, może sprzyjać chronieniu pewnych obszarów dziedzictwa kulturowego, z drugiej strony natomiast przyjmowaniu odważnie i bez kompleksów „nowego”. Polityki kulturalnej rozumianej nie jako wąski instruktaż typu folklorystycznego, ale coś więcej: w dobie wzmoczonej kulturowej komunikacji i wymiany, strategię jakiejś kulturowej *cohabitation*, współdziałania na szczeblu regionów kulturowych czy kultury narodowej, coś w rodzaju „kulturowego know how”.⁶⁷ Etnologia może także dostarczyć bezcennej wiedzy w skali mikroetnologicznej, choćby na przykład na temat tak bolesny i trudny jak przestępczość wśród nastolatków. Etnolog czuje bowiem intuicyjnie, że takie zdarzenia jak ostatnio masowy mord w Denver, ale i wiele innych podobnych, będących udziałem nastolatków właśnie, są nieodłącznie związane z całym kompleksem zjawisk typowych dla subkultury wieku nastoletniego, wraz ze związanym z tym mechanizmem transgresji i identyfikacji.⁶⁸

Te i inne rzeczy będą jednak możliwe wtedy dopiero, kiedy etnologia znacznie dawać dowody zasadności swego istnienia. Może wtedy, gdy z omawianych tutaj dwóch wiodących nurtów, *etnografii tradycyjnej* i *antropologii współczesności*, powstanie swoista synteza, powiedzmy – *etnografia współczesności*, która połączy to, co najcenniejsze w tych dwóch poprzednich – metodyczną solidność z twórczą wyobraźnią. W innym bowiem przypadku na dobre ugruntuje się przekonanie i pośród gremiów akademickich, i w potocznej świadomości, że nie ma ona już czego szukać we współczesnym świecie, chyba że na cudzej służbie – jako dyscyplina pomocnicza socjologii, ekonomii czy historii. Koniec wieku etnologii okaże się końcem jej samej.

PRZYPISY

¹ Ta i podobne kwestie rozważane będą w odniesieniu do polskiej etnologii.
² J. Baudrillard, *Precesja symulaków*, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 175–89
³ P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, w: *A amerykańska antropologia postmodernistyczna*, pod redakcją Michała Buchowskiego, Warszawa 1999, s. 118
⁴ Por. np. klasyczne dzieło Alfreda Korzybskiego, *Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, Lakeville 1948
⁵ Baudrillard, op. cit., s. 176
⁶ Por. np. A. Szahaj, *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, „Kultura Współczesna” 1: 1993; T. Chawziuk, *Co nam mówi Jean Baudrillard*, „Kultura Współczesna” 1: 1997, s. 27–44
⁷ L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa 1992, s. 173
⁸ Tenże, *The Notebooks on Primitive Mentality*, Oxford 1975, s. 101
⁹ O magii w reklamie pisałem w artykule pt. *Czy metafora może być bajką?*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1: 1995, s. 32–39
¹⁰ Por. R. Barthes, *Mit dzisiaj*, przeł. Wanda Błońska, w: *Mit i znak*, Warszawa 1970, s. 25–61
¹¹ Baudrillard, op. cit., s. 188; o inspiracji Barthesem we wczesnych pracach Baudrillarda zob. także: M. Gottdiener, *Postmodern Semiotics: Material Culture and the Forms of Postmodern Life*, Oxford-Cambridge 1995, s. 39 i ns.
¹² *Le Système des objets*, 1968; *La Société de consommation, ses mythes et structures*, 1970; angielskie tłumaczenia tych prac: *The System of Objects*, trans. James Benedict, London 1996; *The Consumer Society*.

Myths and Structures, London 1998

¹³ Baudrillard, op. cit., s. 182

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ L. Kotakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 11–24

¹⁷ hasło „etnologia”: *Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1973.

¹⁸ Baudrillard, op. cit., s. 183

¹⁹ Na temat parków tematycznych zob. np. M. Gottdiener, *The Theming of America. Dreams, Visions and Commercial Spaces*, Boulder-Oxford 1997

²⁰ Baudrillard, op. cit., s. 184

²¹ Por. np. Aldousa Huxleya *Nowy wspañiały świat*, a w nim superrezerwat dla „dzikich”, otoczony zasiekami nie do pokonania.

²² Zob. np. historię tańca zbójnickiego: A. Kroh, *Na Podhalu*, „Konteksty” 1: 1995, s. 66–75

²³ Obca antyetnologia także robi co może; niech za wzorcowy przykład posłuży taki oto kadr z popularnonaukowego filmu o Buszmenach z pustyni Kalahari, nakręconego przez parę australijskich antropologów: oto, przybywszy do buszmeńskiej wioski samochodem *Toyota*, na którym widnieją różne nalepki, w tym *Coca-Coli* (zapewne nazwy firm sponsorujących wyprawę), badacze ci ubolewają nad tym, że Buszmeni poddają się niszczącemu wpływowi obcej im kultury, co przejawia się między innymi... piciem *coca-coli*.

²⁴ Niektórzy wszakże przedstawiciele tego nurtu zwą się sami, ponownie, etnografami – wcześniej byli antropologami; zmiana ta przysła

– zdaje się – wraz z amerykańską antropologią postmodernistyczną, która zaczęła siebie nazywać właśnie etnografią; w kontekście tego na szczególną uwagę zasługują fakt zmiany w ostatniej dekadzie nazw Instytutów i Katedr Etnografii na Instytuty/Katedry Etnologii lub Etnologii i Antropologii Kultury, co, wobec znikomych zmian w programie studiów i zainteresowaniach badaczy, wydaje się świadczyć o istnieniu poważnych problemów z samookreśleniem środowiska; pośrednim dowodem tego niech będą czynione w tym tekście uwagi.

²⁵ Por. np. tekst wywodzący się z takiej inspiracji Bachtina karnawałowego „świata na opak”, powstały w 1981 roku, choć opublikowany dopiero w 1992: C. Robotycki, *Folklor społecznych protestów*, w: *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków 1992, s. 65–76

²⁶ J. Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge and London 1988

²⁷ C. Robotycki, S. Węglarz, *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa” 1–2: 1983, s. 3–8; (por. np. J. Clifford, G.E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, London 1986, inne autokrytyczne dzieło amerykańskiej antropologii, które ukazało się trzy lata później); z nowszych polskich reinterpretacji por. np. S. Węglarz, *Chłopi jako „obcy”. Prolegomena*, w: W.J. Burszta i J. Damrosz, *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności. Studia poświęcone pamięci Profesora Józefa Burszty*, Warszawa 1994, s. 78–101; Z. Libera, *Lud ludoznawców: Kilka rysów do opisanego fizjonomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań 1995, s. 137–152; K. Piątkowska, *Kultura a ikonosfera, Etnologiczne studium wybranych przykładów ze wsi współczesnej*, Łódź 1994

²⁸ *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, cyt. wyd.

²⁹ Z wyjątkiem może *communication studies*, które występują czasem jako „komunikowanie społeczne”.

³⁰ E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, wioska heretyków 1294–1372*, przeł. Ewa Dorota Żółkiewska, Warszawa 1988; więcej na temat etnologiczno-historycznych filiacji zob. np. E. Domańska, *Historiografia czasu postmodernizmu po postmodernizmie*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 35: 1996, s. 111–128

³¹ D. Czaja, C. Robotycki, *Rodzina wiejska na Podlasiu – według tygodnika „Przajaciółka”*, „Polska Sztuka Ludowa” 3–4: 1986, s. 149–156

³² Por. Geertza nacisk kładziony na ową kulturową kontekstowość (lokalność), *Local Knowledge*, New York 1983

³³ Z. Benedyktowicz, *Stereotyp – obraz – symbol. O możliwościach nowego spojrzenia na stereotyp*, w: „Prace Etnograficzne” 24: 1988, s. 7–33

³⁴ Zob. przypis 10

³⁵ Angielskie tłumaczenia jego prac to np. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice, London 1984; *Outline of a Theory of Practice*, Trans. Richard Nice, Cambridge 1977

³⁶ M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley 1984; H. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, London 1991

³⁷ Pojawić się może w tym momencie uwaga, że zwłaszcza ostatni ze wskazanych to badacz o marksowskiej orientacji (nie mylić z marksistowską, która była podstawą totalitarnych reżimów); pamiętać jednak należy, że marksowskim inspiracjom ulegało wielu, choćby tak popularny i zasłużony dla etnologii polskiej Roland Barthes, na lekturze którego wychowało się całe pokolenie etnologów; wpływy te zresztą widać, a co więcej – ważne nurty postmodernizmu przynajmniej do związków z myślą Marksa (jak choćby sam Baudrillard).

³⁸ Zob. np. jego najnowszą pracę *Undoing Culture. Globalization, Postmodernity and Identity*, London 1997; por. także: T. Miller and A. McHoul, *Popular Culture and Everyday Life*, London 1998; S. Lash and J. Urry, *Economics of signs and Space*, London 1993; P. Falk, *The Consuming Body*, London 1994 i wiele innych wydawanych głównie przez wydawnictwo Sage.

³⁹ M. Maffesoli, *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, trans. Don Smith, London 1996

⁴⁰ Zob. np. przypisy 38, 39

⁴¹ M. Featherstone, *Undoing Culture*, op. cit., s. 82

⁴² Zob. np. wspomniane we wcześniejszych przypisach prace Marka Gottdienera czy Andrew Warmicka *Promotional Culture. Advertising, Ideology and Symbolic Expression*, London 1991; por. także: S. Maasik and J. Solomon (eds.), *Signs of Life in the USA. Readings on Popular Culture for Writers*, Boston 1994

⁴³ E.W. Rothenbuhler, *Ritual Communication. From Everyday Co-nservation to Mediated Ceremony*, London 1998

⁴⁴ Z. Benedyktowicz, *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają? (Odpowiedzi na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2: 1981, s. 71

⁴⁵ Tamże, s. 70

⁴⁶ Zjawisko to potwierdza także konstatacja Elżbiety Tarkowskiej, redaktora tomu *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, Wrocław 1992, plonu konferencji zorganizowanej w maju 1989 roku w Kazimierzu Dolnym, w którym autorka stwierdziła fakt istnienia *etnografizacji socjologii*: E. Tarkowska, *Współczesna socjologia polska wobec antropologii kulturowej, czyli perspektywy i ograniczenia antropologii Polski współczesnej*, w: taże (red.), *Socjologia a antropologia*, cyt. wyd., s. 16

⁴⁷ Zob. Z. Benedyktowicz, C. Robotycki, L. Stomma, R. Tomicki, J.S. Wasilewski, *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika*, „Polska Sztuka Ludowa”, cz. I, 1: 1980, s. 47–60; cz. II, 2: 1980, s. 117–125; cz. III, 1: 1981, s. 58–60

⁴⁸ E. Tarkowska, *Kategoria stylu życia a inspiracje antropologiczne*, w: A. Siaciński (red.), *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, Warszawa 1976, s. 72

⁴⁹ J.S. Wasilewski, *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*, „Etnografia Polska”, t. 31: 1987, z. 1, s. 19–41

⁵⁰ Nazwisko i adres znane autorowi.

⁵¹ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. 2, Warszawa 1983, s. 729

⁵² Zob. J. Clifford, *On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski*, w: tenże, *The Predicament of Culture*, cyt. wyd., s. 92–114

⁵³ Zob. np. *Ideology as a Cultural System*, w: tegoż, *The Interpretation of Cultures*, op.cit., s. 193–233

⁵⁴ D. Chaney, *Fictions of Collective Life. Public Drama in Late Modern Culture*, London-New York 1993

⁵⁵ Rabinow, op. cit., s. 97

⁵⁶ Zob. np. A. Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, Poznań 1997

⁵⁷ Zob. np. L. Zbiegień-Maciąg, *Kultura w organizacji. Identyfikacja kultur znanych firm*, Warszawa 1999

⁵⁸ Zob. np. M. Komor, *Typologie eurokonsumentów na podstawie charakterystyki stylów życia*, „Marketing i Rynek” 12: 1997, s. 15–18

⁵⁹ Zob. np. A. Fuat Firat and A. Venkatesh, *Postmodernity: The Age of Marketing*, „International Journal of Research in Marketing” 10: 1993, s. 227–249; B. Cova and C. Svanfeldt, *Societal Innovations and the Postmodern Aestheticization of Everyday Life*, tamże, s. 297–310

⁶⁰ Tamże, s. 110

⁶¹ Zob. np. prace pod redakcją antropologów, Daniela Millera, z takiej właśnie dziedziny *etnografii współczesności*, z zakresu kultury materialnej: *Material Cultures: Why Some Things Matter*, Chicago 1997

oraz Arjuna Appadurai, *The Social Life of Things*, Cambridge 1986; w dziedzinie badań kultury materialnej bardziej płodna jest jednak socjologia, choć – znów – głównie z inspiracji etnologicznych: zob. np. A.A. Berger, *Reading Matter. Multidisciplinary Perspectives on Material Culture*, New Brunswick-London 1992, w której za pioniera badań kultury materialnej uważa się Bronisława Malinowskiego (kula).

⁶² Zob. przykład takiego podejścia w socjologicznej formalnie pracy Stephena Harolda Rigginsa *Fieldwork in the Living Room*, w której autor realizuje zarówno postulat „autoetnografii”, znany przecież również z deklaracji niektórych naszych badaczy – traktowania własnej kultury w kategoriach obcości, jak i odwołuje się wprost do metod nazywanych przez niego (i słusznie) etnograficznymi w tekście, który jest semiotyczną analizą współczesnego wnętrza mieszkalnego; praca zawarta w zbiorze pod redakcją tegoż autora gdzie otwierający artykuł jest autorstwa Mary Douglas: *The Socialness of Things. Essays on the Socio-Semiotics of Objects*, Berlin – New York 1994, s. 101–141

⁶³ Inna sprawa to nie zakończony bynajmniej spór, czy istotnie mamy do czynienia z jakościową, a nie tylko ilościową zmianą, jak uważają niektórzy badacze, włącznie z obecnym tu Baudrillardem, który twierdzi, że czegoś takiego jak postmodernizm po prostu nie ma. Paradoksalnie, to jemu między innymi przypisuje się szczególnie wkład w rozwój myśli o tej proveniencji. Nie jest on w tym przeświadczeniu odosobniony, bo niezrządko spotyka się opinie, że postmodernizm to nie tyle krytyka czy radykalne odrzucenie modernizmu, co jego radykalne rozwinięcie.

⁶⁴ L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Warszawa 1996, s. 5

⁶⁵ M. Kempny, *Współczesna antropologia wobec zmiany społecznej*, w: E. Tarkowska, *Antropologia wobec zmiany* Warszawa 1995, s. 46–47

⁶⁶ L. Korporowicz, op. cit., s. 26

⁶⁷ Zob. np. K. Krzysztofek, *Ekspansja kultury mediów a międzypokoleniowy przekaz kulturowy*, w: J. Damrosz (red.), *Kultura polska w nowej sytuacji historycznej*, Warszawa 1998, s. 39–51

⁶⁸ Propozycję wyjaśnienia przyczyn przemocy we współczesnym świecie, również takiej jak w przypadku Denver, daje sam Baudrillard, wywodząc rzecz z cech współczesnej kultury konsumpcyjnej społeczeństw Zachodu; argumentacja ta jest niezwykle etnologiczna z ducha (choć z litery – socjologiczna), nie może ona jednak być tutaj omawiana (zob. *The Consumer Society*, op. cit., s. 174 i ns.).