

Dalsze losy syna marnotrawnego

Projekt etnografii nieprzezroczystej

Joanna Tokarska-Bakir

„Bo widzisz, oni mi imponują. Lubię ich właśnie za to, że są zupełnie inni. Kochają swoje ciało. Myśmy je zaniedbywali. Lubią podróżować. Myśmy tkwili w jednym miejscu. Kochają przyrodę. Myśmy przesiedzieli życie na zebraniach. Kochają jazz. Myśmy nieudolnie imitowali folklor. Zajmują się egoistycznie sami sobą. Myśmy chcieli zbawiać świat przez nasz mesjanizm. Może oni ocalą go przez swój egoizm.”

Milan Kundera, *Żart*

Już nie mówi się dziś o kryzysie etnografii. Pod wpływem dyskusji nad ponowoczesnością, a nade wszystko pod przemożnym wpływem samej sytuacji ponowoczesnej, gruntownie zmieniły się nasze profesjonalne oczekiwania. Dziś już wiemy na pewno, że *innego końca świata nie będzie*. Świat nowoczesny pękł nieodwołalnie. Po etnologicznym uniwersum rozpetły się wątpliwości. Straciły moc stare zaklęcia: „naukowy obraz świata”, „system”, „empiria”, „obiektywizm”, tak zasłużone w walce z „przesądem”, „zabobonem”, „subiektywizmem” i „przypadkiem”. Dziś większość tych zaklęć po prostu nie rozumiemy: kto dojdzie, o który z naukowych obrazów świata wówczas nam chodziło? Jaki sens miało słowo „system”, skoro dotyczyło wszystkiego i skąd było w ogóle wiadomo, że wszystkiego w istocie dotyczy? Co to była za empiria, skoro zmieniała się wraz z powołującą ją do życia teorią? Dlaczego z pościgu za subiektywizmem wyłączono obiektywizm, zakładając, że on jeden jest wolny od momentów podmiotowych?

Szczelina, przez którą wpełzają wątpliwości, wciąż się powiększa. Poza garstką radykalnych kontestatorów, których ma każda epoka, na ogół wszyscy są zgodni, że nawet gdyby udało się szczylinę tę jakoś zalepić, dobre czasy pewności nigdy już nie powrócą. Mnożą się przypadki radykalnych konwersji: z filozofii analitycznej na filozofię ekologiczną, z empiryzmu na konsumeryzm, z dogmatyzmu na liberalizm. W modzie jest koturn i spektakularne gesty. Czas nie sprzyja spokojnemu namysłowi.

Ale spokojnemu namysłowi nie sprzyja żaden czas, toteż nie rozglądając się za lepszym czasem trzeba myśleć ciągle od początku. W niniejszym tekście, przynależnym do wymierającego gatunku *urgent anthropology*, zamierzam przemyśleć fragment zmieniającej się w oczach teraźniejszości: sporządzić „pamięciowy portret” dwóch etnograficznych dyskursów¹, nowoczesnego i ponowoczesnego, uchwycić kilka ich osobliwości, zanim pod wpływem bliskiego ze sobą obcowania i przekornych zapożyczeń staną się od siebie całkiem nieodróżnialne.² Niektóre elementy poniższego „pamięciowego portretu” dadzą się łatwo rozpoznać w dotychczasowej praktyce etnografów; inne, dotychczas stanowiące raczej domysł oparty na słabych symptomach, będą wynikać z etnografii ponowoczesnej projektowanej tu przeze mnie *a vista*. Ramy tego projektu wyznacza próba przekładu kategorii «ponowoczes-

ność» na realia praktyki etnograficznej, w dużej mierze inspirowana dyskusją z Zygmuntem Baumanem, do którego prac stale się będę odwoływać.

Zgodnie z ponowoczesnym *savior-vivrem* wypada mi zacząć od sporu. Obserwowałam sposób, w jaki Bauman reagował na próby włączenia kategorii ponowoczesności w kontekst innych pojęć z zakresu historii idei. Obroną przez niego strategię odpowiedzi można określić jako *odmowę metaopisu*, uprzedmiotowienia ponowoczesności. Bauman domagał się dla niej pełnej autonomii. Na nic tu chronologie i periodyzacje – powiedział – owe atrybuty redukcjonizmu, usiłującego objaśnić ponowoczesność ze szczętem i przez to objaśnienie zniszczyć. Odmowa metaopisu jest w istocie zachowaniem ponowoczesnym. Upadek metaopisów zobowiązuje. Czy jednak można go zadekretować?³

Nie zamierzam ukrywać przed czytelnikiem moich z gruntu nowoczesnych, bo poznawczych intencji. „Wypierać się przeszłości to wypierać się przyszłości” – ostrzega Ursula Le Guin, skądinąd córka wielkiego antropologa.⁴ Błądząc po drózkach etnografii ponowoczesnej będę usiłowała ją zlokalizować przy pomocy starych narzędzi: „uczynić ją zrozumiałą za pomocą nazywania, klasyfikowania, opisywania, interpretowania. Oswajać”⁵. Będą to jednak, jak nazywa je Anna Wyka, narzędzia małe.⁶ Te same co dawniej, ale nie takie same, bo wzięte z czymś, co trawestując Znanieckiego i jego „współczynnik humanistyczny”, można by określić mianem „współczynnik ponowoczesny”.

1. Ponowoczesność jako przedmiot wiedzy i przedmiot wiary

Wypada zacząć od kultowej formuły etnografów ponowoczesnych: „przezroczyste etnografie nie istnieją” (Paul Rabinow). Nie istnieją, a więc tekst uniwersalnie zrozumiały nie jest możliwy. Nie ma też, niestety, uniwersalnego, onnipotentnego czytelnika. Nie ma co marzyć, także i mój tekst nie będzie zrozumiały uniwersalnie. Zachowa sens tylko w obrębie określonego dyskursu, jednego z wielu, jakie wypełniają dziś intelektualną przestrzeń humanistyki. Na ów dyskurs składa się nie tylko wspólnota lektur, ale i wspólny klucz ich interpretacji, nie tylko to, co się mówi wyraźnie, ale i to co się skrupulatnie przemilcza. Trudne słówko „dyskurs” zobowiązuje, wypada mi zatem bliżej opisać styl rozmowy, w obrębie której spodziewam spotkać się z jakimś przychylnie nastawionym czytelnikiem.

Orientacyjnie miejsce takiego spotkania wyznacza sama kategoria „ponowoczesności”⁷. Pojęcia tego mogą użyć w podwójnym znaczeniu.⁸ Dyskurs nasz będzie „ponowoczesny” w sensie (*po pierwsze*) wystąpienia w pewnej historycznej sytuacji, w której znaleźliśmy się wszyscy z chwilą, gdy ideały nowoczesności – Prawda, Postęp, Porządek – poszły w rozsypkę, a przynajmniej nieodwołalnie się spluralizowały. Nasz dyskurs może być jednak ponowoczesny nie tylko „siłami natury”, przez sam fakt przynależności do epoki. Aspirując do kategorii „ponowoczesność” w sensie (*po drugie*) samokrytycznej, kwestionującej własne podstawy, a zatem wcale nie

nowoczesnej intencji, która skłania nas do rozmowy i rozmowę tę podtrzymuje. Ponowoczesność w pierwszym z wymienionych znaczeń można uznać za *przedmiot wiedzy*⁹, coś faktycznego, atrybut przypisany nam siłą historycznego bezwładu, w drugim – za *przedmiot wiary*, za ledwie postulat, może tylko marzenie. Ponowoczesność jako przedmiot wiedzy i przedmiot wiary, rzecz w pewnej mierze dana, ale znacznie bardziej za-dana.¹⁰

W tak rozumianym dyskursie dwu-znacznie ponowoczesnym, a już na pewno w drugim z podanych jego znaczeń, energia krytyczna nie spoczywa nieruchomo po stronie badanego przedmiotu, ale zostaje sprawiedliwie rozdzielona, czy lepiej: krąży między uczestnikami gry. Z tej właśnie krytycznej energii tworzy się tożsamość ponowoczesnego podmiotu, owego, jak powiada Zygmunt Bauman, „umysłu nowoczesnego, przylgającego się własnym intencjom i dokonaniom i ogarniętego pragnieniem zmiany”¹¹.

Proszę zwrócić uwagę na dialektyczną konstrukcję tej tożsamości ponowoczesnej (w drugim ze znaczeń tego pojęcia). Myśląc jej śladem wszyscy jesteśmy ludźmi ze szczerem nowoczesnymi, ponowoczesna jest w nas tylko – o ile w ogóle jest – samowiedza. Samowiedza jako przedmiot wiary. Nie można jej zadekretować, zorganizować. Tak jak nie sposób „zorganizować” tryskającego źródła. Źródło albo tryska albo nie.¹²

2. Wiwisekcja, raport, rozmowa – trzy „miejsca” (topoi) spotkań z obcością

Dyskurs ponowoczesny w etnografii wytworzył się właśnie dlatego, że relatywizm kulturowy, najbardziej dyskutowane pojęcie współczesnej antropologii, przestało komukolwiek wystarczać.¹³ Wszystkie cechy tego dyskursu, co więcej: cechy samego ponowoczesnego podmiotu wyłaniają się w kontekście jego spotkania z obcością. To, co myślimy o drugim, wpływa na sposób, w jaki rozumiemy sami siebie, a zatem kształtuje to naszą tożsamość w równej mierze, jak wcześniej było przez nią kształtowane. W spotkaniu z Innym prędzej czy później wychodzą na jaw nasze rzeczywiste granice.

W naszej charakterystyce dwóch zasadniczych dyskursów etnograficznych nie posuniemy się dalej dopóty, dopóki nie nakreślimy własnej mapy terenu, na którym może dojść do spotkania z obcością. Ujmując rzecz typologicznie, można by tu mówić o trzech możliwościach.

Po pierwsze obcość można traktować jak przedmiot badania w potocznym jego rozumieniu. Jest to sytuacja wiwisekcji, totalnego uprzedmiotowienia. W zachowaniu Innego, którego badamy „klinicznym wzrokiem”, chcemy wówczas wykryć to, co typowe i regularne, i czynimy to nie tylko dla klasyfikacyjnej przyjemności, ale także po to, by przewidywać na tej podstawie zachowania innych. Znajomość jego zachowania jest środkiem do celu, które przed sobą postawiliśmy. Ten typ relacji z Innym można rozpoznać nie tylko w naukach przyrodniczych, ale także społecznych, w metodologiach naśladowujących metody przyrodniczości (strukturalizm!). Jeśli tego typu podejście zastosuje się w poznaniu tradycji (traktowanej jako pewien rodzaj obcości, a zatem jakiejś «Ty»), w takim badaniu wyłącza się wszelkie momenty subiektywne, wyklucza przejawy własnego zaangażowania, a zatem traktuje się tradycję jako rodzaj przedmiotu.

Drugi sposób poznawania Innego można rozpoznać w pracy «świadomości historycznej», z jej ideałem oderwania się od uwarunkowań swego czasu, charakterystycznym dla nauk historycznych w ogóle. Jest to sytuacja historyka, tworzącego raport z tego, „jak było naprawdę”. W odróżnieniu od postawy uprzedmiotowiającej, odpowiedzialnej za wiwisekcję, świadomość historyczna nie szuka w swym przedmiocie tego, co

typowe i regularne, ale tego, co w nim nowe i niepowtarzalne (idiograficzność!). Innego uznaje się wówczas za osobę, ale poznający dalej zajmuje wobec niego pozycję uprzywilejowaną. Myśli o nim tak jak Schleiermacher myślał o autorze starożytnego tekstu: czuje się w prawie rozumieć go lepiej niż on sam rozumiał siebie. Rozumienie to zawsze ma odcień protekcyjności, jako że nigdy nie bierze pod uwagę możliwości, że obcy ma rację, że jego prawda jest większa od prawdy badającego (od której rzekomo abstrahuje). Poglądy Innego ustala się bowiem nie w celu rozważenia zawartej w nich racji, ale po to, by abstrakcyjnie stwierdzić fakt ich obecności, by wypełnić lukę w wiedzy badającego podmiotu, który i tak z nich nie może się niczego nauczyć. Takie rozumienie wyprzedza wszystko, co obcość faktycznie ma do powiedzenia. Jako instancja absolutna wszystko wie lepiej i niczyich słów nie może traktować naprawdę poważnie. Wyprzedzając rozumiejąc wszystko, co się do nas mówi, po prostu «nie dajemy sobie nic powiedzieć» – powiada o takim spotkaniu Gadamer.

Trzeci wzór spotkania z obcością opisany jest w Gadamerowskim pojęciu rozmowy, czy w Buberowskiej „rozmowie prawdziwej”. Najkrócej: „otwarty jest ten, kto «pozwala powiedzieć coś sobie»”¹⁴. Ten, kto słucha, pozostaje otwarty na roszczenia do prawdy, które mogą zostać zgłoszone przez obcość. A zatem może się zdarzyć (choć wcale nie musi!), że obcy będzie miał rację, a my „zapomnimy języka w gębie”. Tej ostatniej sytuacji poświęcę najwięcej uwagi, starając się przy tym usilnie uniknąć kiczowatej „gęby”, która zwykle ją prześladuje.

Wiwisekcji obcości dokonuje się przy pomocy wzroku, ulubionej władzy zmysłowej kartezjanizmu¹⁵, historyczny raport tworzy się w obrębie mówienia (jeśli nie gadulstwa) przemądrzałego podmiotu, który nie daje sobie przerwać, natomiast domeną rozmowy jest słuchanie.

Cele dwóch pierwszych „sposobów na obcość” są czysto poznawcze. Cel rozmowy jest niejasny. Gdyby w rozmowie chodziło wyłącznie o poznanie, można by darować sobie całą frazeologię spotkania, słuchania etc. Owszem, rozmawia się też na egzaminie, w gabinecie lekarskim i na policji, jednak rozmowy te nie należą do kategorii, o którą nam chodzi. Są to raczej sytuacje raportów i wiwisekcji. Szybko kończy się (i zmienia w monolog) rozmowa z kimś, kto zbyt dobrze zna cel. Angażując się w rozmowę chodzi nam raczej o przynależność i wymianę, niż o jednostronne działanie. Chcemy włączyć się, dołączyć, dostać tam, gdzie nie sposób dotrzeć w pojedynkę, o własnych siłach. Poznawcze cele rozmowy, o ile zasługują ona na swoje miano, błędą wobec uczestnictwa w czymś, co nas odmienia. Każda prawdziwa rozmowa kusi obietnicą doświadczenia, szansą na wewnętrzną przemianę.

Spośród trzech opisanych wyżej „miejsc”, w których spotykać można obcość, tylko w ostatnim może się cokolwiek wydarzyć, tylko w nim jest miejsce na doświadczenie w sensie Gadamerowskiego *Erfahrung*. Pozostałe relacjonują rzeczywistość, która niczym nikogo zaskoczyć nie może.¹⁶ Prawdziwe *Erfahrung* (doświadczenie) to rzecz niebezpieczna, bo może nas odmienić naprawdę. A wówczas kto będzie kontynuował badanie? Przeciwnie *Erleben* (przeżycie), pełne płaskiego sentymentalizmu¹⁷, ono niczym nikomu nie zagraża. W doświadczeniu coś się dzieje z nami (a często i wbrew nam), w przeżyciu natomiast za ledwie czegoś „używamy”, nie tracąc nad tym kontroli, nie pozwalając mu w istocie „stać się sobą”.

Mamy zatem do wyboru: wiwisekcję, raport i rozmowę – trzy „miejsca” spotkania i trzy sposoby radzenia sobie z obcością. „Radzenia sobie” – gdyż spotkanie z obcością jest typową sytuacją trudną. Konfrontuje nas z tym, o czym tak bardzo staramy się nie pamiętać. Nagli do spotkania z obcością w nas samych. Obcość drażni, gdyż pozbawia nasz sposób istnienia waloru konieczności, pokazuje jego przygodność, możliwość

alternatywy. A z przeświadczeniem o przygodności własnego bytu żyć trudno.¹⁸

Wydawałoby się, że etnografowie, zawodowi tropiciele obcości, zdecydowawszy się na jedno z trzech „miejsc” spotkania, dowolnie wybierają potem styl opisu. Jest to niebezpieczne złudzenie. Styl to człowiek. Można pożyczyć myśli, ale nie da się zawłaszczyć języka. Zawsze w końcu zdradzi on „miejscę” i rzeczywisty przebieg naszego spotkania z obcością.

Język protokołu z wiwisekcji uprzedmiotawia i rozrywa, narzuca obce kategorie, rygorystycznie pilnuje porządku. Język raportu łagodzi tę przemoc i zataja, nie przestając wszakże jej uprawiać. Oba zaś stosują „zapis” na ambiwalencję. Dwuznaczność nie ma wstępu do genre’u, który rządzi protokołem i raportem. Sprawę rozstrzyga się po kartezjańsku: wahanie nie jest znane ani *res cogitans*, ani też nie ma przystępu do rzeczy rozciągniętych (*extensa*). Ambiwalencja w przedmiocie – podmiot traci premię. Wszystko to sprawia, że wymarzoną stylistyką wiwisekcji i raportu staje się styl realistyczny. Realizm, jego zrównoważona powściągliwa narracja, neutralne sprawozdanie z faktów, staje się synonimem dojrzałej nowoczesności. Wyrazem pewności celów i poznawczego optymizmu. Wcieleniem ideału wiedzy *obiektywnej*, a więc takiej, w której podmiot, mimo że wie, jest nieobecny.

3. Perypetie skryby, upiór relatywizmu i fenomenologia

Ktoś, kto jest przekonany o możliwości „neutralnego”, „realistycznego” opisu, zataja swoją obecność w tekście. Taki etnograf-skryba¹⁹ skrywa się z upodobaniem pod maską stylu realistycznego, nieświadomie przemycając do opisu wszystkie swoje przesady, tyle że przykrojone do wymogów genre’u.²⁰ Jak to skutecznie pokazał Roland Barthes na przykładzie analizowanej w *S/Z* Balzacowskiej prozy, realizm jest prawdziwym rajem kłamczuchów. Nie dziwi więc, że wyrastające z tradycji Gadamerowsko²¹-Barthesowskiej ponowoczesne etnografie z taką pasją go atakują, głosząc tryumf etnograficznego surrealizmu²², *sur*-realizmu, to jest genre’u, który „wie”, że jest zaledwie stylem opisu rzeczywistości, a nie rzeczywistością samą. Dzięki pracowitości ponowoczesnych etnografów amerykańskich (głównie przedstawicieli nurtów interpretacyjnych, rozwijających idee Rolanda Barthesa, Michela Foucault i Jacquesa Derridy) styl realistyczny w etnografii został wielokrotnie przylapany na gorącym uczynku i – jak czarna magia u Bułhakowa – ze szczeniem „zdemaskowany”.²³

W chorałnym potępieniu praktyk etnografa-skryby łatwo jednak przeoczyć, że realizm antropologiczny, jakkolwiek silnie związany z ideami epoki nowoczesnej, nie zawsze był tak „reakcyjny”, jak by to wynikało z Barthesowskich sugestii. Był czas, gdy zawieszenie ocen, wiążące się z charakterystycznym dlań utajeniem podmiotu, stanowiło niezły kamuflaż dla idei całkiem ponowoczesnych, torując drogę relatywizmowi i jego kolejnym emanacjom (np. Geertzowskiemu anty-antyrelatywizmowi²⁴).

Już w czasach antropologicznych ojców-założycieli, pod warunkiem przestrzegania pewnych reguł gry, etnograf posługujący się stylem realistycznym miał prawo opisywać wszelką dziwność. Owe reguły sprowadzały się do powtarzania co jakiś czas kilku rytualnych formuł („przesad”, „przeżytek”, „zabobon”, a także „dzicy”, „ludy prymitywne”, „barbarzyńskie”), przy pomocy których nowoczesność pilnowała swoich granic. Stopniowo, zresztą pod wpływem kreciej roboty samych antropologów, ich własne słownictwo rytualne ulega widocznej modyfikacji. „Dzikich” wypierają „społeczeństwa pierwotne”, „archaiczne”, „tradycyjne”. Frazerowską „bękarcia siostrę nauki” i Lévi-Bruhlowskie „myślenie prelogiczne” Lévi-Strauss poprawia na elegancką „pensée sauvage”. Nie mniej powściągliwi w ocenach robią się Brytyjczycy, od czasów

Evansa-Pritcharda przejawiający stale wzrastającą skłonność do eufemizmu „native beliefs”. W końcu to oni właśnie, całkowicie rezygnując z rytualnych formuł wywołali w końcu tzw. upióra relatywizmu. Styl realistyczny osiągnął wówczas swe apogeum.

Upiór, o którym mowa, zwabiony ustawicznym abstrahowaniem od ocen prawdziwościowych w konwencji opisu realistycznego, dał o sobie znać, gdy pewien nie znany z nazwiska antropolog odważył się użyć określenia „native beliefs” przy Sir Karlu Popperze, wyraźnie mając przy tym na myśli przekonania uczestników Popperowskiego seminarium.²⁵ Wściekłość filozofa nie miała granic: ujmując treść owych „beliefs” w fenomenologiczny nawias (na co miał dobrą wymówkę: wszak dżentelmeni nie dyskutują o faktach), antropologiczny przybłęda pozbawił go możliwości wyegzekwowania przywilejów, płynących z faktu posiadania racji! (W całej okazałości zaprezentowała się tu Foucaultowska teza, głosząca przynależność nowoczesnego postulatu prawdy raczej do dyskursu władzy niż dyskursu filozofii.) Na relatywizowanie „native beliefs” Sir Karl zareagował identycznie jak Funt, bohater *Barwnikowego wianka*: „Żadne legendy, mój paniczku, żadne bajki. – To Huculi mają legendy, my nie mamy legendy, to wszystko prawda”.²⁶

Jednym z największych pożytków wynikających z zawieszania oceny prawdziwościowej w obrębie stylu realistycznego stała się niewątpliwie fenomenologia religii. Dzięki metodzie fenomenologicznej etnologia została uwolniona od natrętnych wartościowań²⁷ i całą swą energię mogła zaangażować w oglądanie obcości. Ów wybieg nie uszedł wszakże uwagi nowoczesnych kontrolerów: znamienne są tu wstępy, którymi wydawnictwo „Książka i Wiedza” opatrzywało rzadkie wydania van der Leeuwa, Eliadego i Junga. Wyrazicielem tych wątpliwości stał się niespodziewanie Marcin Czerwiński, który w jednej z recenzji tak zapytował o sens ontologiczny też Eliadego: „Czy jako apostoł sacrum zaleca technikę dobrostanu psychicznego, czy też opowiada o tym, jak człowiek może dotknąć tajemnicy bytu? Czy symbole ujmują przedmioty psychiczne, czy też orzekają o prawdziwej naturze wszystkiego?”²⁸

Fenomenologia była wentylem nowoczesności, jej sposobem na to, by obcując z obcością nigdy się nią nie skalać. „Fachowo przyglądać się cudom i nigdy ich nie zobaczyć” (T. Roszak). Wraz z fenomenologicznym zawieszeniem osądów, nowoczesność osiągnęła kres swych możliwości rozwojowych. Dalej była już tylko ponowoczesność.

4. Odejście skryby

Wiadomo, co było dalej. Hermeneuci, uczniowie fenomenologów, zarzucili nauczycielom, że oceniają nawet wówczas, gdy wydaje się im, że oceny zawiesili. Wkrótce potem zaczęła się gorączkowa rehabilitacja przesądów (Gadamerowskie *Vorurteil*). Ten trwający do dziś proces jest ważnym symptomem dyskursu ponowoczesnego. Dotąd obowiązywały poglądy, teraz wypada mieć także przesady. Piszę o tym z sarkazmem, bo mody kulturowe sprzyjają nieautentyczności – przesady upozowane z całą pewnością nie są tym, co zamierzał zrehabilitować Gadamer.

Tak czy owak, gdy stawką w antropologicznej grze zamiast wiedzy czystej zaczęła być samo-wiedza, w ślad za nią zmieniło się *image* badacza. Mógł on w końcu wyjść z konspiracji, przestać udawać skrybę. Od tego czasu etnografa zaczyna być *widac*. Wychodzi też na jaw szkielet, a nawet kilka szkieletów w jego rodzinnej szafie – mam na myśli skandalizujące artykuły o przodkach totemicznych: Boasie²⁹, Mead³⁰, Benedict³¹ i Malinowski³². Zaczyna się grzebanie w notatkach terenowych, także własnych, krążą plotki o wydaniu drukiem całości słynnego *Diary In the Strict Sense of the Term* Malinowskiego, dotychczas pilnie strzeżonego przez spadkobierców.³³

Uczestnik dyskursu ponowoczesnego będzie się odtąd z upodobaniem mianował *pisarzem*. Wystarczy rzut oka na tytuły tekstów przedstawicieli amerykańskiego nurtu interpretacyjnego: „ethnographic writing”, „anthropologist as an author”³⁴ to dla nich pojęcia kultowe. Znamienny jest w tym piarstwie odwrót od terminologii „antropologicznej”, ku, zdawałoby się dawno przebrzmiałej „etnograficznej”³⁵. Mniejsza o „etos”, tu chodzi o „graphein” – pisanie jest tworzeniem, powiadają, nie ma przezroczystych *etno-grafii*.

Nareszcie wolno mieć wątpliwości. Po pierwszych ostrożnych pracach Geertza, zaczynają wychodzić prace autorów nurtu interpretacyjnego, z trzema dziś już klasycznymi „opowieściami mauretańskimi”: Paula Rabinowa *Reflections on the Fieldwork in Morocco* (1977), Victora Crapanzano *Tuhami: Portrait of A Moroccan* (1980) i Kevina Dwiera *Moroccan Dialogues* (1982). Obwieszczają one koniec „zapisu na ambiwalencję”: ich autorzy przedstawiają się jako istoty z krwi i kości, przeżywające zwykłe ludzkie uczucia (depresja, lęk, zniechęcenie, rozczarowanie, gniew, tęsknota) i załamania, a nawet wątpliwości co do generalnego sensu pracy. Gdy ukazuje się Clifforda *Predicament of Culture* (artykuły wychodziły w latach 1981–1988) nowy styl piarstwa etnograficznego staje się faktem wyposażonym w niezłą teorię.

Jaki typ relacji z obcością uzewnętrznia się w nowym stylu piarstwa etnograficznego? Czy kompromitacja realizmu, odejście skryby, wróży kres trybom wiwisekcji i raportu, dwóm spokrewnionym z realizmem sposobom radzenie sobie z obcością, o jakich mówiłam na początku? Pytanie wygląda na retoryczne. Dlaczego właśnie ponowoczesność miałaby odzyskać zdolność do rozmowy z obcością? Jedna z możliwych odpowiedzi brzmi: dlatego że nie ona tę zdolność straciła, dlatego, że nigdy jej nie utraciła.³⁶ Rozróżnić tu trzeba rzecz jasna dwa wspomniane na wstępie znaczenia ponowoczesności. Ponowoczesność rozumiana epistemicznie („przedmiot wiedzy”), jako przynależność do określonych czasów,

5. Pokusa alternatywy

Gdyby szukać, kto odważył się zrobić ten „pierwszy krok w chmurach”, trzeba by chyba wymienić nazwisko Carlosa Castanedy. W latach siedemdziesiątych na Zachodzie powoli wygasły już ognie kontestacji, a niedobitki dżentelmenów stopniowo przekonywały się do dyskusowania o faktach. Niestety, rozmowa ta przybrała dla Castanedy obrót zgoła niepomysłny.³⁷ Podane przez niego fakty nie zgadzały się z ówczesnym wyobrażeniem o rzeczywistości i zdrowym rozsądku, więc zgodnie z Heglowskim „tym gorzej dla faktów”, uznano je za nieprawdziwe.

Pierwszą swoją książkę *Teachings of Don Juana. A Yaqui Way of Knowledge* (1968, wyd. pol. 1991) Castaneda stworzył na podstawie materiałów do pracy magisterskiej (M.A.), której punktem wyjścia była etnobotanika. W pracy rozpoznaje się duży wpływ *ethnoscience*, wstęp do niej napisał sam Walter Goldschmit. Wątpliwe, czy praca Castanedy mogłaby ukazać się drukiem, gdyby nie ów etnometodologiczny „wiatr w plecy”.

We wspomnianym wstępie Goldschmit pisał: „Antropologia dowiodła nam, że w różnych miejscach świat bywa różnie definiowany. Nie chodzi tylko o to, że ludzie mają różne obyczaje, wierzą w różnych bogów i różnie wyobrażają sobie swój los pośmiertny. Rzecz raczej w tym, że światy różnych ludzi przybierają odmienne kształty. Różnice ujawniają się na poziomie samych przesłanek metafizycznych: przestrzeń nie odpowiada geometrii euklidesowej, czas nie tworzy płynącego w jednym kierunku continuum, związki przyczynowo-skutkowe nie odpowiadają logice arystotelesowskiej, człowieka nie odróżnia się od tego, co nie jest człowiekiem, a życia od śmierci,

jak dzieje się to w naszym świecie.”³⁷ Ten cytat unaocznia zaawansowanie erozji tzw. naukowego obrazu świata w środowisku etnometodologicznym późnych lat sześćdziesiątych. Tu już nie chodzi o różnicę „wiar”, rzecz zaczyna dotyczyć „różnicy bytów”, to „Światy różnych ludzi przybierają odmienne kształty” – pisze Goldschmit. Różnic w obrazach świata nie przypisuje się już wyłącznie skazom na powierzchni luster, zaczyna się mówić o różnicy pomiędzy światami, jakie się w owych lustrach odbijają.

Teza o wielości światów okazała się jednak zbyt radykalna jak na początek lat osiemdziesiątych. Wkrótce nastąpił regres, przełamany dopiero wystąpieniem postmodernizmu. Skandal z Castanedą ujawnił wszakże z całą mocą jak silna jest pokusa poznawczej alternatywy, a zarazem jak wielki wzbudza ona lęk. Odebranie mu tytułu doktorskiego (w roku 1982, a więc w trzy lata po ukazaniu się *Condition postmoderne* Lyotarda) było w istocie paroksyzmem dogorywającej nowocześnieści. Epoka, ucieleśniona w osobie jego prześladowcy, niezmordowanego Richarda de Mille, zwalczała go przy pomocy swoich wypróbowanych metod, zarzucając kłamstwo.³⁸ Przez chwilę wydawało się, że to już koniec wpływu Castanedy na dzieje, gdy nagle na scenę wkroczyła ponowoczesność, ze swą nonszalancką odzywką: „Nawet jeśli kłamał, mówił prawdę”³⁹. Odzywka ta stanowiła zapowiedź ponowoczesnych losów „prawdy obiektywnej”, owego dżwigara nowocześnieści. Wbrew oczekiwaniom prawdy tej nikt nie zamierzał rozmontowywać, po prostu pozostawiono ją samej sobie.

Zwróćmy uwagę, że świadomość wielości światów ujawnia się teoretycznie już w znanej Geertzowskiej definicji religii z roku 1973: „religia – powiada Geertz – to: 1. system symboli, 2. kształtujących mocne wszechobejmujące, trwałe nastroje i motywacje, 3. za pośrednictwem najogólniejszego ładu istnienia, 4. którym nadano status takiej faktyczności, że 5. nastroje te i motywacje wydają się osobliwie rzeczywiste”⁴⁰. Wydawać by się mogło, że już we wczesnych latach 70' antropologia pogodziła się z pluralizmem metafizyk, ba! wręcz ontologii. Nie dajmy się jednak zwieść pozorom. Perypetie Castanedy dowiodły, że inną rzeczą jest o obcości teoretyzować, inną zaś obcość tę praktykować. Geertz nigdy nie był rewolucjonistą. W swojej definicji podążał wyraźnym śladem Petera Wincha i jego *Understanding a Primitive Society* (1964), który radził uczyć się od obcych wszystkiego, co umięją i wiedzą lepiej. Relatywizm Geertza z roku 1973 był dość miernej próby; przypominał „relatywizm” tych zwolenników ekumenizmu, którzy co prawda uznają, że jest wiele dróg do zbawienia, ale zaraz dodają, że tylko jedna z nich może być prawdziwa.

Nowa, relatywistyczna świadomość zdołała się jednak w końcu utrwalić w antropologicznym świecie, a nawet wkrótce zasilila jego *common sense*. Przełom nastąpił gwałtownie, acz niezauważalnie – to, co jeszcze wczoraj uchodziło za niedopuszczalne, nagle stało się banałem. Upowszechnienie się przekonania, iż wielość kultur oznacza wielość światów (nie zaś tylko języków czy percepcji), samo możliwe dzięki ponowoczesności jako przedmiotowi wiedzy, otworzyło drzwi ponowoczesności, przedmiotowi wiary. Wymusiło to zmianę dwóch istotnych kontekstów występowania obecności w dyskursie etnograficznym: **po pierwsze**, w miarę jak „olimpijska” wersja nieporuszonego podmiotu, stawiała się coraz mniej możliwa do utrzymania, etnografów opanowywało przemożne pragnienie *doświadczenia* obcości. Na gwałt chciano się od niej uczyć.⁴¹ W odstawkę poszły tryby wiwisekcji i raportu, przez wszystkie przypadki odmieniano teraz słowo „dialog”. **Po drugie**, nowo-uzyskaną relatywistyczną wrażliwość etnografowie zaczęli kierować także ku rzeczywistościom codziennym, które nagle okazały się tak dobrze znane, że aż niezrozumiałe. Kolejno omówię te dwie tendencje ponowoczesnej etnografii.

6. Cuda, czyli marzenie o doświadczeniu

Wystąpienie Castanedy uruchomiło prawdziwą lawinę etnograficznych konwersji. Marzenie o tym, by nie tylko badać, ale i doświadczać, najlepiej sportretował Jorge Borges w swym sugestywnym tekście o antropologu, który pozostaje wśród Indian prerii.⁴² Opowiadanie oparte było zapewne na perypetiach Franka Hamiltona Cushinga⁴³, północnoamerykańskiego etnografa z przełomu wieków, inicjowanego w sekrety tajnego stowarzyszenia Indian Zuni. Od czasów Cushinga postawa antropologa *in field* coraz częściej zaprzeczala stereotypowi zachowania badacza, ukształtowanemu przez historię w rodzaju tej o Leo Simmonsie, wyciągającym od Hopi wiedzę dotyczącą ich tajnych obrzędów.⁴⁴ Zupełnie nową jakość wiedzy antropologicznej wniosły prace orientalistów, ludzi często wierzących w to, o czym piszą, etnologów wnętrza religii.⁴⁵ Niezwykle ważne były tu także prace i postawa badaczy szamanizmu (Joan Halifax, Michael Harner, Peter Furst, Barbara Myerhoff i inni) i tzw. stanów zmienionej świadomości (ze Stanisławem Groffem na czele). Zmienił się sposób pisanie o świętych roślinach i grzybach, o szamańskich podróżach i wizjach. Zniknęła protekcyjność, do głosu doszła długo skrywana fascynacja.

W tekstach antropologów coraz częściej gościły niepokojące zdania w rodzaju: „Nie jest słuszne interpretowanie postaci tantrycznej ikonografii, np. figur Strażników, jako 'zaledwie' symbolicznych, jak czynili to niektórzy zachodni autorzy. Chociaż formy ikonograficzne zostały ukształtowane przez postrzeganie i kulturę tych, którzy doznali objawień, a także przez rozwój tradycji, to jednak przedstawiają one rzeczywiste istoty.”⁴⁶ Albo też: „Następnym krokiem dla praktykującego tantrę jest rozwinięcie takiej zdolności materializowania obrazów mentalnych, aby uzyskały one substancję w świecie fizycznym, a nawet umiejętności dematerializacji obrazów fizycznych i odsyłania ich do świata mentalnego.”⁴⁷ W obu przypadkach są to wypowiedzi Tybetańczyków, uchodźców osiadłych na Zachodzie. Mimo iż korzystają oni z pomocy europejskiego współautora, mówią „o własnych siłach” – znają angielski na tyle, by móc go skontrolować. Okolicznością jeszcze bardziej sprzyjającą autonomii ich wypowiedzi jest fakt, iż obaj są buddyjskimi nauczycielami; znaczy to, że ich kompetencje są dla Europejczyka dużo bardziej czytelne niż na przykład kompetencje czarownika Azande.⁴⁸

W tej sytuacji dochodzi do pierwszych świadectw uczestnictwa w obcych światach. Z garści świadectw przytoczę dwa. Pierwsze, chronologicznie wcześniejsze, jest relacją anonimowego antropologa, uczestnika seminarium lamy Czokyi Nyimy Rinpocze, które odbywało się w klasztorze w Kathmandu w 1985 roku. W transkrypcie sesji czytamy: „Mówiłeś [antropolog nawiązuje do wcześniejszych słów lamy prowadzącego spotkanie], że zarówno wizje, a czasami też ich brak, nie są zbyt użyteczne, bo łatwo wprawiają ludzi w pomieszenie. Ale ja sądzę, że czasami mogą być użyteczne. Pewien lama uderzył się kiedyś w głowę, a gdy wyraziłem mu swoje współczucie odpowiedział: «Gdybym miał ciało, może by mnie zabolalo». – Co to był za lama? [pytanie prowadzącego] – Lama Kunden [odpowiedź antropologa]. – Nie ma w tym nic nadzwyczajnego [lama]. – Wiem [odpowiedź antropologa]. Ale potem zapytał mnie: «Uważasz, że mam ciało, prawda?» «Tak – odpowiedziałem – z pewnością masz ciało, i to duże». Tego wieczoru zawołał mnie do Świętobliwości Karmapa był w zamku (działa się to we Francji) i naraz wezwał lamę Kunden. Lama Kunden w pośpiechu wybiegł z pokoju, a zobaczywszy mnie, powiedział: «Och, przepraszam, całkiem o tobie zapomniałem. No to dobranoc. «Wiecie, że Tybetańczycy nigdy nie podają ręki, prawda? Nigdy tego nie robią. Ale on chwycił moją rękę i gdy

wziął ją i potrząsnął, jego dłoń przeszła przez moją, choć wcale nie zwolniła uścisku. Gdy był już w drzwiach, odwrócił się i zapytał: Ha! Nadal uważasz, że mam ciało?»”⁴⁹

Przykład drugi: w roku 1986 Kirsten Hastrup⁵⁰, duńska antropolog, opublikowała w piśmiennictwie naukowym artykuł o północnoislandzkiej kulturze rybackiej pt. *The Challenge of the Unreal – or how Anthropology Comes to Terms with Life*⁵¹. W tekście Hastrup napomyka (przełotnie) o swoim spotkaniu z *huldumandur*, niewidzialnym człowiekiem, o którym opowiadają rybacy z Północnej Islandii.⁵² W autokomentarzu do tego zdarzenia Hastrup pisze: „Nie można sprawdzić, czy Kirsten rzeczywiście zobaczyła *huldumandur*, i cała waga współczesnej racjonalności skłania ku przypuszczeniu, że padła ona ofiarą halucynacji (spowodowanej strachem, mgłą i tym – być może – że się za dużo naczytała). Niemniej jednak, o ile racjonalność wyzwala powątpiewanie, o tyle nie ma żadnego powodu, by kwestionować, że pasterka doświadczyła specyficznej islandzkiej rzeczywistości. Rzeczywistość ta na zawsze zostawi niezatarte piętno na sposobie, w jaki antropolog będzie przedstawiał empiryczny kontekst (...). To specyficzne jej doświadczenie jest kluczowe dla mojego sposobu przedstawiania rzeczywistości etnograficznej.”⁵³

Wygląda na to, że w obu opisanych wyżej sytuacjach dwojgu świadomych antropologów udało się prawdziwą rozmowę z obcością: prawdziwie obcowali z cudem. Hastrup powiada, że doświadczenie islandzkiej „niereczywistości” odmieniło jej życie. Nie znamy szczegółów. Język, ten stary zdrajca, ujawnia wszakże, iż antropologiczne ego Hastrup wyszło z rozmowy bez szwanku. Z kolei antropologa z Kathmandu zostawiamy w trakcie pobierania nauk w buddyjskim klasztorze. Prawdopodobnie został buddystą. Nic nie wiemy o jego dalszych losach. Pozostają domysły i z możliwości ich snucia zamierzam skwapliwie skrzęstać.

Bohaterowie obu powyższych opowieści odważnie przechodzą na spotkanie z obcością, z ową „niereczywistością”, jak należałoby ją opisać w naszych kategoriach. Ich europejski *common sense* zostaje wystawiony na próbę: pierwsze z nich doświadcza nierealności materii, drugie rzeczywistości ducha. „Forma jest pustką” – poucza antropologa lama Kunden. „Pustka jest formą”⁵⁴ – kpi sobie z Hastrup *huldumandur*.

Etnograf balansujący na linie, rozpiętej pomiędzy dwiema wykluczającymi się rzeczywistościami, z konieczności podlega rozdwojeniu jaźni (u Hastrup odpowiada to osobowemu rozróżnieniu: „Kirsten” – „pasterka”⁵⁵). „Tak” w jednym ze światów, stanowi „nie” w drugim. Nikłe są szanse na pomieszczenie w sobie potężnego napięcia, jakie sprzecznosc ta wyzwała.

Zwróćmy teraz uwagę na sposób, w jaki obaj świadkowie mówią o swoim doświadczeniu „niereczywistości”. Obie relacje podane są jakby mimochodem, w konwencji nieświadomie pomniejszającej to, co zdecydowano się ujawnić. Antropolog z Kathmandu sięga po wypróbowaną w takich sytuacjach konwencję anegdotyczną, mamy więc opowieść z żartobliwą pointą. Także Hastrup wspomina o swoim spotkaniu niejako „przy okazji”, z zażenowaniem, tłumacząc się przy pomocy podwójnej przynależności kulturowej „tej, która widziała ducha”. Co znaczy ta asekuracja?

Jak powiada E. Weil, „istnieje pewien paradoks w koncepcji tradycji: jest ona słaba tam, gdzie mówi się o niej dużo, bardzo silna natomiast tam, gdzie się o niej nie mówi, i gdzie jest ona nieświadoma, że się o niej mówi.”⁵⁶ „Kto wie, nie mówi, kto mówi, nie wie” – powiada stare przysłowie z tradycji zen. Ten, kto żyje wśród cudów, kto „wie”, nie będzie o nich mówić. „Nie wie” natomiast ktoś, kto o cudach opowiada, już to je afirmując, już to im zaprzeczając: albo zagłusza własne wątpliwości, albo też prowokuje do sprzeciwu, „przekonaj mnie” – prosi. Cud stematyzowany, uprzedmiotowiony w refleksji jest sygnałem słabości tradycji mirakularnej.

Dyskurs, w obrębie którego rozumiałe są *anegdotyczne* opowieści o cudach jest na wskroś nowoczesny. Nie tak opowiada się o cudach w kulturze, w której cuda są na porządku dziennym (nie nazywają się one wówczas „cudami”, a jeśli nawet, to ów „cud” wcale nie oznacza „dziw nad dziwy”, „anomalii”, a najczęściej: „łaska”). Jeśli zgodzić się z powyższym rozumowaniem, obie zacytowane przeze mnie relacje, mimo iż żywią wobec swej tożsamości mordercze (bo postmodernistyczne) zamiary, wypadają za przynależne do dyskursu nowoczesności. Oboje, antropolog z Kathmandu i Hastrup, grzeszą nadmiarem dobrych chęci. Szczególnie Hastrup, z jej poznawczymi aspiracjami⁵⁷, zupełnie nieznanymi tym, którzy prawdziwie z cudem obcuje⁵⁸.

Jesteśmy teraz na tropie sposobu, w jaki nowoczesność broni swoich granic: dopóty, dopóki pozostanie sobą, nie dopuści obcości do głosu. Nie brak dobrych chęci, ale wrodzona wada nowoczesnego dyskursu sprawia, że to co „tam” istotne i święte, „tu” nieodmiennie staje się anegdotyczne, niemal błazeńskie. Europejczyk tęskni do cudu, jednocześnie wstydząc się tej słabości. Nade wszystko obawia się zaś, że zostanie wystrychnięty na dudka. Nic tak nie kompromituje go we własnych oczach jak naiwność („frajerstwo”); ta zastrzeżona jest wyłącznie dla „tubylca”. Ryzyko, które podjęła Hastrup, widząc (sic!), a następnie opowiadając o widzeniu *halduman-dur*, wystawienie się na kpinę, stanowią jeden z bardziej przekonujących dowodów jej ponowoczesnych intencji.⁵⁹

Gdyby perypetie antropologiczno-teatralne Kirsten Hastrup odmierzyć dialektyczną miarką humanizmu antropologicznego i etnograficznego surrealizmu, można by uznać, że dopiero Eugenio Barba przeprowadził badaczkę z jednej etnografii do drugiej. *Skryba* ustąpił w niej *pisarzowi* dopiero wówczas, gdy jej własna biografia zawodowa sama stała się przedmiotem cudzej uwagi, scenariuszem spektaklu teatralnego. Być może w doświadczeniu Hastrup kryje się jakaś lekcja uniwersalna: człowiek, w tym także człowiek-etnograf, zmienia się dopiero wtedy, gdy musi. Nie istnieje bezbolesne przejście od nowoczesności do ponowoczesności.

Podsumujmy: ważną cechą etnograficznej ponowoczesności jest pragnienie doświadczenia obcości na własnej skórze. To tajne marzenie etnografów przejawia się w szczególnym zainteresowaniu rzeczywistością mirakularną. Jednakże nawet tym szczęśliwcom, którym ów niełatwy kontakt udało się nawiązać, niełatwo pomieścić w sobie to doświadczenie, a jeszcze trudniej je przekazać. Skoro tylko zdecydują się o nim mówić, nad ich relacją zaczynać ciążyć tzw. cele poznawcze, ów pierwotny grzech nowoczesnego dyskursu. Czas płynie pod prąd poznania. Doświadczenie mirakularne jest nieme – w etnograficznej relacji nabiera cech cyrkowej sztuczki, Wolandowskiej czarnej magii, domagającej się demaskowania. Tę paradoksalną sytuację następująco opisuje Milan Kundera, ponowoczesny patron niniejszego tekstu: „Spróbujcie odtworzyć dialog waszego życia, dialog sprzeczki, bądź dialog miłosny. Sytuacje najważniejsze, najbardziej nam drogie, okazują się utracone na zawsze. Pozostaje z nich jedynie sens abstrakcyjny (...), lecz konkretna akustyczno-wizualna sytuacja w całej swej całości zatracona. (...) Dotyczy to nawet najsilniej przeżytych doświadczeń, które naznaczają nas jak traumatyzm, jesteśmy do tego stopnia oślepieni ich siłą, że nie zdajemy sobie sprawy z ubóstwa ich treści. Kiedy studiuje, omawiamy, analizujemy rzeczywistość, jest to rzeczywistość taka, jak jawi się w naszym umyśle, w naszej pamięci, w naszym wspomnieniu. Rzeczywistość znamy jedynie w czasie przeszłym. Nie znamy jej taką, jaka jest w chwili teraźniejszej, w chwili, w której się wydarza, w której jest. A chwila teraźniejsza nie jest podobna do wspomnienia o niej. Wspomnienie nie jest zaprzeczeniem zapomnienia. Wspomnienie jest formą zapomnienia.”⁶⁰

7. Pożytki z obcości: etnograficzny surrealizm i antropologiczny humanizm

Drużyna z zapowiadanych przeze mnie cech ponowoczesnego dyskursu wiąże się z miejscem, jakie zajmuje w nim obcość. Może ona stanowić *cel* etnograficznych zainteresowań, jak dzieje się to w tzw. antropologicznym humanizmie, albo też *punkt wyjścia*, jak w praktyce etnograficznego surrealizmu. Oddajmy głos twórcy rozróżnienia, Jamesowi Cliffordowi. „Antropologiczny humanizm – powiada on – wychodząc od tego, co inne, czyni je zrozumiałym za pomocą nazywania, klasyfikowania, opisywania, interpretowania. Oswaja. Zaś praktyka etnograficznego surrealizmu kieruje swe ostrze ku temu co znajome, wywołując eksplozję inności, czegoś nieoczekiwanego.”⁶¹ Pierwszy jest synonimem nowoczesności, drugi – zwiastunem jej schyłku.

W antropologicznym humanizmie spod znaku Musée de l'Homme odzwierciedla się pierwotna intencja antropologicznych ojców założycieli, tradycyjnie biegłych w obnażaniu cudzych plemion, nigdy zaś swoich własnych. Chodzi o udostępnianie sobie i swoim rzeczywistości *cudzej*. Z gruntu odmienne są zamiary etnograficznego surrealizmu. Bezlitośnie ujawnia on hipokryzję tradycyjnej antropologii, która z reguły nie obnażała owych cudzych plemion bezinteresownie.⁶² Nie chodziło tylko o politykę i pieniądze, ale także o bardziej subtelne formy władzy, takie jak rozpowszechnianie własnego dyskursu z charakterystycznym dlań ideałami Prawdy (obiektywnej), Postępu (ewolucyjnego) i Ładu (racjonalnego).

W stosunku do swego pozytywnego kolegi z Musée de l'Homme, etnograf-surrealista jest bezwstydnie narcystyczny. Obcość obcych? Owszem, powiada, ale tylko wtedy i tylko po to, by lepiej zobaczyć siebie, własną przygodność w wielkim nierozpoznawalnym świecie. Przykład? „W *Afrique phantôme* – pisze Clifford – Leiris jeszcze wyraźniej zakwestionował naukowe rozróżnienie na rzeczywistość «subiektywną» i «obiektywną». Dlaczego, zastanawiał się, moje własne reakcje (marzenia, doznania cielesne itd.) nie są ważną częścią danych, dostarczanych przez badania terenowe. W Collège de la Sociologie ujrzał możliwość etnografii zarazem rygorystycznej w wymogach analizy, jak i poetyckiej. Badacz skupia się nie na innym, lecz na samym sobie, na swym osobistym systemie symboli i społecznych topografii.”⁶³ Bawi go kwestionowanie oczywistości, problematyzowanie nieproblematycznego. Chce on „uczynić obcym to, co zdaje się znajome, badać rytuały i święte miejsca współczesnych instytucji z drobiazgowością 'egzotycznego' etnografa. I posługując się jego metodami, stać się obserwatorem, obserwującym tych innych, którzy są nami i w końcu tego innego, który jest mną.”⁶⁴

Ukazywanie obcości tego co swojskie, nie jest w dwudziestowiecznej humanistyce pomysłem nowym ani odosobnionym. *Ostronienie* u Wiktora Szklowskiego i formalistów, *Fremdseffekt* w teatrze brechtowskim, a także wyobcowanie przedmiotu ze świata oczywistości, stanowiące początek każdej analizy fenomenologicznej (w wykładni Karla Jaspersa), to tylko trzy przykłady oddziaływania tej idei. W praktyce surrealizmu etnograficznego wy-obcowanie, ukazywanie obcości tego co swojskie, stanowi skuteczny chwyt formalny, który służy zwalczaniu faktycznego wyobcowania kulturowego. Symptomaticznej alienacji jest właśnie bezproblematyczność, złudna oczywistość jakiegoś obszaru kultury, pokrewna Heideggerowskiemu *das Man* (Się)⁶⁵. Zdziwienie tym, co powszechnie uchodzi za oczywistość, znosi wyobcowanie, bo odślania zapomniany horyzont rozumienia, przez co przywraca tradycji mowę. Bez takiego wstępnego sproblematyzowania swojskości wszelkie poznanie obcości jest *zastępcze* w stosunku do tego, co prawdziwie trudne i przed czym uciekamy, w stosunku do samopoznania. Humanizm antropologiczny, który nie przeszedł przez doświadczenie etnograficznego surrealizmu, jest zwy-

czajnie niewiarygodny.⁶⁶ Być może dlatego tak nieszczerze brzmią deklaracje etnograficznych scjentystów, wczorajszych surowych prawodawców, nowonawróconych na postmodernizm.

8. „O czym szumią afrykańskie muszle”

Surrealizm etnograficzny nie jest wynalazkiem Jamesa Cliffora. Clifford nadał tę nazwę czemuś, co pomimo znamion ponowoczesnego dyskursu, w rzeczywistości jest stare jak etnografia. Czemuś, co bynajmniej „nie stanowi wyrzeczenia się samego siebie ani też kultury, w której się wyrastało, lecz stanowczą decyzję rozbratu z wartościami tej kultury, narzuconymi przemocą – pyszałkowatością, brutalnością, niepożądaną żądzą posiadania, czy znów gnuśnością i kłamstwem.”⁶⁷ Etnograficzny surrealizm jest jak podziemny nurt, podmywający antropologiczne imperium, a zarazem tajemnie je odżywiający. Stąd ambiwalentny stosunek do etnograficznego surrealizmu, tej zacinającej się Kasandry.

W poszukiwaniu cech ponowoczesnego dyskursu, przyjrzyjmy się teraz etnograficznemu surrealizmowi w wydaniu krajowym. W twórczości wielu polskich badaczy kultury obecne jest doświadczenie obcości (Erfahrung?), które rozpoznał Jacek Olędzki w dorobku wielu polskich „uciekinierów w obcość”: Kolberga, Krzywickiego, Szolc-Rogosińskiego, Piłsudskiego, Kotowicza, Czekanowskiego, Malinowskiego, Bystronia i Mośzyskiego. Doświadczeniem tym podszyla jest jednak przede wszystkim twórczość samego Olędzkiego, etnografa który chodzi własnymi drogami.

Słowo zastrzeżenia. Przy wielkiej metodologicznej samoświadomości Olędzki jest programowo anty-metodyczny⁶⁸, idiosyncrasyk, dlatego też nigdy zapewne nie zgodzi się na schludną szufladkę, jaką dla niego szykuje.⁶⁹ Chcę jednak powiedzieć wyraźnie: nie zamierzam redukować twórczości Jacka Olędzkiego do etyki z napisem „badacz ponowoczesny”, „syn marnotrawny”, „etnograficzny surrealista”. Są to wszystkie tylko słowa, które można łatwo wymienić na inne. Nie chodzi mi zatem o słowa, ale o to, by pokazać paradoks kogoś, kto stosując wypróbowaną metodę „ucieczki w tył”, wyprzedził swą nowocześniejszą epokę. Fenomen Olędzkiego potwierdza to, co powiedziane zostało na początku: samoświadomości, podobnie jak talentu, nie można nakazać. W tym też znaczeniu „ponowoczesny” się nie tyle jest co bywa.

Z konieczności (i upodobania) zajmę się małym fragmentem jego pisarstwa, *Murzynowem*. *Murzynowo* to więc w ziemi dobrzyńskiej. Żaden Tybet. Praca Olędzkiego rozpoczyna się od zdjęcia człowieka w czapce (twarzy nie widać), trzymającego przy uchu dziwny przedmiot, rozpoznawalny dopiero po przeczytaniu podpisu: „O czym szumią muszle afrykańskie”.

„Nazwa wsi *Murzynowo* – pisze Olędzki – (...) uzyskała dla mnie znaczenie symboliczne o takiej treści, jakiej nie można w rozprawie naukowej zlekceważyć. Przybyłem do wsi, której nie tylko nazwa, lecz nawet ściany opuszczonej, starej chałupy, gdzie miałem zatrzymać się na dłużej (...), nie pozwalały wyłączyć się z afrykanistycznych problemów.”⁷¹ Ściany chałupy były wewnątrz jaskrawo różowe. Na ich powierzchni dbała gospodyni namalowała przez szablon tysiące białych płam, a pod nimi symetrycznie dwakroć więcej ananasów (...). Dodać może należy jeszcze, że do *Murzynowa* dojeżdżało się wówczas z przystanku autobusowego w Płocku, przy ulicy Wolnej Afryki” (s. 8).

To nie żarty. Żadne tam: „pozwolę sobie w tym miejscu na osobistą dygresję”. Badacz używa siebie jako narzędzia: „Przyjąłem dewizę, że badając innych, badam siebie. Badając innych, przyzwalam na nieskrępowaną ingerencję również w moje zachowanie”⁷², zajęcia i zainteresowania” (s. 155). Olędzki uważa, że tylko przy pomocy takiej wzajemności można starać

się usprawiedliwić naukową ingerencją w cudze życie (s. 22–23). Zwróćmy uwagę, że myśl ta stanowi leitmotiv trzech klasycznych „opowieści mauretańskich” Rabinowa, Crapanzano i Dwiera.⁷³

Programowa antymetodyczność Olędzkiego łączy się z odrzuceniem pretensjonalnej naukowości.⁷⁴ Badacz zawsze zdecydowanie zwalczał „terminologię tajnych służb” w badaniu etnograficznym: wywiad nazywał rozmową, informatora – rozmówcą.⁷⁵ Podkreślał znaczenie przypadku w badaniu (16), całość postępowania podporządkował „idei rozmowy”. Trudno wskazać lepszy przykład ostatniego spośród trzech „miejsc” spotkania z obcością, o których pisałam na wstępie (zob. § 2). W *Murzynowie* Olędzki ostro występuje przeciw dwóm pozostałym „miejscom” tych spotkań – trybom wiwisekcji i raportu: „Uznanie tak zwanej tradycyjnej kultury ludowej za przechowalnię treści długiego trwania, uczynienie tych treści przedmiotem osobliwych operacji antropologicznych, spowodowało w wielu regionach kraju niepowetowane straty. Świadomość bowiem badanych (‘informatorów’, ‘respondentów’) traktowana była przez badających właśnie jako ‘treść’, a więc rodzaj materii w operacjach przyrodniczych czy zgoła lekarskich. Reifikacja świadomości badanych mogła jedynie pobudzać ich albo do wyprowadzania badających w pole, albo do gorliwego zaspokajania ich oczekiwań” (26, podkr. JTB)⁷⁶.

Murzynowo to praktyczny wykład *gęstego opisu*, konsekwentnie przeciwstawianemu opisowi rozrzedzonemu. Olędzki pokazuje różnicę na przykładzie kurpiowskiej wycinanki. Zastanawiając się nad jej ikonografią można problem definitywnie wyjaśnić Eliadem czy Jungiem, np. dopatrując się w wycinance „drzewa życia”. Przez duże oka archetypów wysypie się wówczas wszelki żywy szczegół, my zaś pozostaniemy z kłiszą na ustach. A przecież – pisze Olędzki – „można było dowiedzieć się, w jaki sposób monstrancja z kościoła myszyńskiego czy kadziłańskiego pod postacią wzoru ikonograficznego trafić mogła do wystroju chałupy, uzyskać na koniec wartość enigmatycznego symbolu, określanego słowem «leluja». Tymczasem zaniechanie elementarnych procedurów badawczych (uzyskanie odpowiednich objaśnień i wyjaśnień ze strony samych twórców czy odtworzenie form najwcześniejszych) pozwoliło na autorytatywne twierdzenie o wszechobecnych od zarania ludzkości «drzewie życia».” (25)

Przewagę „gęstego opisu” nad „opisem rozrzedzonym” widać w dziesiątkach szczegółów, przede wszystkim w studiach nad językiem. Olędzki wertuje *Księgi chrztów*, poszukując imion nadawanych dzieciom, kompozycji imiennych w murzynowiackich rodzinach (132 nn.), przysłuchuje się rozmowom, obserwując sposób, w jaki zwracają się do siebie bliscy, jak ludzie nazywają psy, koty, kury, krowy, cielęta, żrebietka, gęsi, indyki (195), jak mówią o pogodzie i o swoich uczuciach, jak „istnieją” i „egzystują” (Olędzki rozróżnia te dwa terminy – 17)⁷⁷. *Murzynowo* kończy się obszernym słownikiem języka niby własnego, a jednak obcego. W osłupienie wprawia inwencja, z jaką Olędzki analizuje trudne i najczęściej przez badaczy „zarzynamy” odmiany źródeł (np. dokumenty parafialne), wrażliwość i takt, z jakim komentuje bardzo osobiste *Zapiski domowe* Teresy Trojanowskiej, nie roniąc nic z idiosynkrazji tego niezwyklego źródła (zob. szczególnie fragment „puste niedziele” i „rodzinne nieszczęścia Trojanowskich”, s. 234 nn).

Mądre słówko „idiosynkrazja” wprowadza duży ponowoczesny wątek w pozbawionej nowocześniejszych pretensji twórczości Olędzkiego. Amerykański historyk sztuki, David Freedberg, powiada, że w humanistyce „idiosyncrasy is admitted but omitted”⁷⁸. Olędzki pokazuje po mistrzowsku, jak mówić o indywidualnym zachowaniu, nie pozwalając, by opowieść popadła w czczą anegdotyczność. Jak pamiętamy ta właśnie

maniera krępowała badaczy relacjonujących swoje doświadczenie mirakularne, a więc idiosynkrazję *par excellence*, Olędzki daje lekcję, jak „modlić się” do szczegółu, wyrzekając się wobec niego subtelnych form nowoczesnej przemocy, protekcyjności i *besserwisserstwa*.⁷⁹

Ktoś powie: „przecież już Kazimiera Zawistowicz-Adamska w swej *Společności wiejskiej* z roku 1947...” Odpowiem przekornie. Wyobraźmy sobie, że dwóch ludzi, Polak i Amerykanin, wypowiada dziś zdanie relatywistyczne: „wszystkie kultury są równe”. Między tymi wypowiedziami zachodzi różnica, którą wywołuje ich kulturowy kontekst. Można przypuszczać, że Amerykanin, od z górą półwiecza poddawany ostremu kursowi antropologii kulturowej, wypowiada zdanie anty-relatywistyczne⁸⁰, podczas gdy Polak, dla którego relatywizm stale ma posmak nieco grzesznej antykościelnej nowości, wypowiada zupełnie inne zdanie (tzn. odwołuje się do zupełnie innych historycznych przesądzeń i oczywistości). W podobny sposób, z powodu czysto historycznej różnicy świadomości, zdania wypowiadane w *Společności wiejskiej* przez Kazimierę Zawistowicz-Adamską różnią się zasadniczo od podobnych zadań Jacka Olędzkiego.

Wróćmy jednak do *Murzynowa*. Innym przykładem biegłości Olędzkiego w „otwieraniu” nawet najlepiej zapieczętowanego źródła jest superpoważna analiza wierszyka „o wędrowce g... przez wieś” (154–155). Perypetie trefnego *item* stają się okazją do prezentacji charakterologicznej mieszkańców wsi w kontekstach, które uszłyby uwadze mniej dociekliwego badacza, przyzwyczajonego do korzystania z bardziej „statecznych” źródeł.

Cały tekst tej dziwnej idio-monografii podszyty jest doświadczeniem obcości mongolskiej, afrykańskiej. Olędzki ciągle ma je z tyłu głowy. Píše: „Badania te pozwoliłyby odnaleźć egzotyczną formułę bycia w faktach pospolitych, dobrze każdemu znanych” (180). Wyniesione z obcości poczucie nieoczywistości świata pozwala mu „bezwstydnie” dziwić się rzeczom dla innych całkiem niewidocznym, takim jak chodzenie po nocy z kotami (ciekawy fragment o Afryce i o zairskich dziewczętach, godzinami trzymającymi w ustach przyjaciela-pędraka, 191), niejedzenie wieprzowiny przez rzeźbiarkę świń (201), czy osobliwy sposób podawania herbaty w Murzynowie (nazywa go „potlaczem na opak”, 173).

Sposób w jaki Olędzki jest obecny w terenie, zdradza doświadczenie „uwewnętrznionej obcości”, to samo, które jak sądzę stanowiło punkt wyjścia dla etnograficznych surrealistów z ekipy Paryż–Dakar–Dżibuti.⁸¹ Gdyby szukać figury, która wyraziłaby je w sugestywny sposób, nie od rzeczy byłoby powtórnie rozważyć przypowieść o synu marnotrawnym. Tradycja przekazuje nam wizję jego skrucy przy powrocie do domu. Pozostajemy w przekonaniu, że doświadczenie dalekiej podróży zostało przez niego wyparte i zanegowane. Skąd jednak pewność, że syn marnotrawny nigdy więcej z domu nie odszedł? Skąd pewność, że wiemy, jak dom ów zamieszkiwał? Do czego przydały mu się wspomnienia? Czy były tylko źródłem wyrzutów sumienia, czy też zasiły jego dom energią nieznana ludziom osiadłym?

9. O cudach raz jeszcze

Nasuwa się pytanie, czy Olędzki mógłby nauczyć Hastrup i anonimowego antropologa z Kathmandu języka, przy pomocy którego można by opowiadać o cudach, języka, który byłby odpowiedzią na pytanie, *jak przenosić życie z kontekstu do tekstu, nadal zachowując je przy życiu*?⁸² I tak, i nie. Tak, bo *Wrażliwość mirakularna*⁸³ i *Świadomość mirakularna*⁸⁴ to dwa najlepsze powojenne teksty na ten temat, teksty poszukujące takiego właśnie języka. Nie, bo nikt, nawet Olędzki, nie może stale przekraczać własnej historyczności. Ponowoczesnym nie

jest się, ale co najwyżej *bywa*. Udało mu się to w jakimś stopniu w *Murzynowie*, gdzie spotkał naród racjonalny, nieskłonny do mistycznych uniesień. Poległ, wybrawszy się na rubież rzeczywistości, w „rajską dziedzinę uludy”. Pisząc o cudzie, uciekł się bowiem do wypróbowanego wybiegu nowoczesności – fenomenologicznego zawieszenia ocen. „Postawmy kolejne pytanie, które zajmowało nas i które zaprzęta nadal wielu – napisał we *Wrażliwości mirakularnej*. Można je sformułować tak: czy w istocie zdarzają się dziś cuda? Otóż w pracy tej unikamy odpowiedzi na podobne pytania. Dla naszych celów wydają się one nieistotne. Przyjmijmy bowiem, że każde zdarzenie wytłumaczalne w najprostszy sposób: przyczyna – skutek, zjawisko fizyczne – złudzenie metafizyczne itd., może uchodzić za cudowne, jeśli w świadomości pojedynczej osoby, a tym bardziej mniejszej lub większej zbiorowości, uznane zostało właśnie za takie, a nie za zjawisko pospolite, zwykłe, w pełni wyjaśnione.”⁸⁵

Wydaje się, że Olędzki nie widzi miejsca na relacjonowanie *osobistych* zdarzeń mirakularnych we *własnym* tekście, a nawet w jakiejś mierze zabezpiecza się przed perspektywą takiego doświadczenia (nie ma o czym mówić, skoro „każde zdarzenie... może uchodzić za cudowne... jeśli uznane zostało za takie właśnie”). Przypomnę znów Roszaka: fachowo przyglądać się cudom i nigdy ich nie zobaczyć.

Można, i koniecznie trzeba zapytać na koniec, czy w ogóle możliwy jest język, w którym można by bez uszczerbku wyrazić „zdarzenie mirakularne”, jeśli zgodzimy się objąć tym określeniem doświadczenie Hastrup i antropologa z Kathmandu, a także, co może ważniejsze, doświadczenia ludzi, z których „żyją” antropologowie. Jaka jest ponowoczesna odpowiedź na to pytanie? Sądzę, że ponowoczesna odpowiedź powinna być przede wszystkim próbą *szukania* takiego języka, bez względu na ryzyko wiążące się z tym śmieszności, ryzyko, którego cenę nieraz poznała Hastrup, a z którego zdawał sobie najwyraźniej sprawę zastrzegając sobie anonimowość antropolog z Kathmandu. Jak powiadał Henryk Elzenberg, od błędu gorszy jest chyba tylko lęk przed błędem. „Prawdę obiektywną”, „niedyskutowanie o faktach”, „profesjonalną powagę” i inne zaklęcia, etnografia nieprzezroczysta powinna pozostawić własnemu losowi, sama zajmując się opisywaniem tego, co jest⁸⁶, a co w dotychczasowym świecie było nieme.

10. Ponowoczesne małe narzędzia – wersja etnograficzna (skrót)

Czas na podsumowanie. Oto lista etnograficznych „małych narzędzi”, które składają się na niniejszy projekt etnografii nieprzezroczystej. Jest to projekt lokalny i fragmentaryczny. Nie przesądzam o jego zasięgu, ani o stopniu praktycznego urzeczywistnienia. Chodzi w nim tylko o sportretowanie pewnych tendencji, które ujawniły się i ujawniają w praktyce etnografów, tendencji związanych z kategorią ponowoczesności w dwóch omówionych na wstępie znaczeniach terminu. Kończę więc pamięciowym portretem ponowoczesnego etnografa:

1° przestaje on udawać skrybę, zaczyna być pisarzem: nie ukrywa swej pisarskiej obecności w tekście (uczuć, przesądów, manier etc.), jest świadom różnicy pomiędzy etnograficzną „mapą” a faktycznym terytorium „życia” – nie myli realistycznego genre'u z rzeczywistością; porzuca terminologię antropologiczną zwracając się ku *etno-graficznej*, w czym dochodzi do głosu świadomość, że „przezroczyste etnografie nie istnieją” (P. Rabinow);

2° miewa wątpliwości, zrywa z nowoczesnym „zapisem na ambiwalencje” – dostrzega sprzeczności i w świecie, i w sobie samym;

3° jest egocentryczny, zajmuje się sobą i nie odczuwa z tego powodu wyrzutów sumienia (w ogóle nie reaguje na hasło

„służba społeczna”, ani na jego liberalną wersję. „pieniądz podatków”), jest istotą z krwi i kości, ma poglądy i uwewnętrznia przesady (z niektórych gotów jest czasem zrezygnować);
4¹ myśli o wpuszczeniu obcości *intra muros*, biorąc na serio jej roszczenia do prawdy; zakłada nie tylko pluralizm języków czy percepcji, ale ontologii; nade wszystko pragnie doświadczyć obcości, uczyć się od niej; podejmuje ryzyko zawodowe, ryzykuje śmieszność;
5² jest skłonny mówić nie tyle innym o obcości cudzej (antropologiczny humanizm), ale sobie i swoim o własnej

obcości i wyobcowaniu (etnograficzny surrealizm); obcość obcych nie jest dla niego celem, ale punktem wyjścia;
6³ używa siebie jako narzędzia, odrzuca terminologię „tajnych służb” (wywiad, informator, kwestionariusz); szanuje integralność rozmówców, przeciwdziała ich uprzedmiotowieniu; odrzuca anonimowość wielkich metod; podkreśla znaczenie przypadku w badaniu, całość postępowania podporządkowuje „idei rozmowy”, wyznaje nową idiograficzność („idiosynkrazja”), odmierzając osobistą uczciwością i wrażliwością; stosuje zasadę „wszystko jest źródłem”; usiłuje wywikłać się z sieci poznawczej przemocy, w którą wplątała go nowoczesność.

PRZYPISY

¹ Dyskursy, o których tu mowa, pojmuję w sposób zbliżony do sensu Michela Foucault z *Archeologii wiedzy*. W przypadku antropologii kulturowej-etnografii pod pojęciem dyskursu rozumiem pewną wizję tej nauki, wywodzącą się z założenia metafizycznych od do natury rzeczywistości, rozumienia badającego podmiotu i badanego przedmiotu, ich wzajemnego stosunku, a także przyjętego języka opisu.

² W tym sensie niniejszy tekst stanowi kontynuację mojego artykułu o amerykańskich nurtach interpretacyjnych pt. *Interpretacja czyli o sztuce antropologii*, „Polska Sztuka Ludowa” nr 1, 1990, s. 3–7.

³ Podobnie nie można zadekretować samowiedzy, stanowiącej *differentia specifica* jednego ze znaczeń pojęcia ponowoczesności, którym Zigmunt Bauman operuje w *Modernity and Ambivalence*, Cambridge 1991. Do wątku tego wróć w dalszym ciągu tekstu. Baumanowska odmowa metaopisu ponowoczesności, pojmować też można jako odmowę uprzedmiotowienia, które to uprzedmiotowienie było znanym nałogiem nowoczesności. Również ten wątek rozwinę w dalszej części tekstu, tam gdzie będzie mowa o doświadczeniu w ponowoczesności.

⁴ Alfreda Kroebera. Za: Ursula Le Guin, *Najdalszy brzeg*, przeł. J. Kozerski, Gdańsk 1991, s. 52.

⁵ Jest to strategia tzw. humanizmu antropologicznego, którego krytyce poświęcona jest duża część mojego tekstu. Sam termin i cytaty pochodzą z głośnej książki J. Clifforda, *Predicament of Culture, Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge 1988.

⁶ A. Wyka *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa 1993, s. 88, 122 nn. Książka Wyki stanowi ważną inspirację dla niniejszego tekstu. Zaznaczam jednak, że zaproponowane przeze mnie „małe etnograficzne narzędzia” różnią się znacznie od tych, które opisuje ona w swej pracy. Zob. § 10 niniejszego tekstu.

⁷ Terminologii „ponowoczesność-nowoczesność” używam za Zygmuntem Baumanem, zob. szczególnie jego *Modernity and Ambivalence* i *Intimations of Postmodernity*. Określenia „postmodernizm-modernizm” stosuję sporadycznie, gdy jest to podyktowane względami retorycznymi.

⁸ Dwa wyróżnione przeze mnie znaczenia pojęcia ponowoczesność rozpoznaje w interpretacji Zygmunta Baumana, ode mnie pochodzą tylko precyzacje. Może się jednak okazać, że moja parafraza Baumanowskiej koncepcji nie dość wiernie chwytają autorską intencję. Nie zaszkodzi to w niczym celowi niniejszego tekstu. Nie chodzi w nim o rekonstrukcję poglądów na ponowoczesność, ale o przykład podanego wyżej rozumienia ponowoczesności na kategorii dyskursu etnograficznego.

⁹ Parafrazuje tu tytuł książki Krzysztofa Pomiana *Przeszłość jako przedmiot wiary*.

¹⁰ Przy pewnej ilości dobrej woli w pierwszym ze znaczeń określenia „ponowoczesność” można by rozpoznać epistemiczny, w drugim zaś – epistemologiczny sens tego terminu (rozróżnienie naśladujące „różnicę ontologiczną” Martina Heideggera).

¹¹ Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, op. cit., s. 260.

¹² M. Kundera, *Jart*, Warszawa 1991, s. 196. Por. A. Wyka, op. cit., s. 120: „Cechy badacza interpretatywnego”.

¹³ Zob. W.J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym mówi antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, rozdział 2.

¹⁴ G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, s. 324.

¹⁵ Zob. na ten temat, obok Michaela Foucault i jego *Naissance de la clinique*, także K. Hastrup, *Veracity and Visibility: The Problem of Authenticity in Anthropology*, „Folk”, vol. 28, s. 5–17. O użyciu ze zmysłów w etnografii zob. P. Stoller, *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*, Philadelphia 1989.

¹⁶ Można mieć nadzieję, że po ukazaniu się polskich przekładów *Prawdy i metody* Gadamera i Heideggerowskiego *Bycia i czasu*, są to sprawy powszechnie znane. Zob. też J. Tokarska-Bakir, *Hermeneutyka Gadamerowska jako pomoc w etnograficznym badaniu obcości*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, nr 1, 1992, s. 3–17.

¹⁷ „Kiedy byt doznaje opuszczenia przez bycie, powstaje, powiada Heidegger, okazja do «płaskiej sentymentalności». Wszystko jest teraz przeżywane; wszystko zostaje sprowadzone do przeżycia, które jest zaprzeczeniem namysłu.” C. Wodźnicki, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, s. 230.

¹⁸ Zob. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, op. cit.

¹⁹ Terminologia «skryba-pisarz» za Rolandem Barthesem i jego *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris 1953; tegoż, *SiZ*, Paris 1970.

²⁰ Zob. na ten temat D. Cushman i G. Marcusa, *Ethnographies As Texts*, („Annual Review of Anthropology”, 11: 1982, s. 25–69), jeden z pierwszych na ten temat, a zarazem najoryginalniejszych artykułów dotyczących retorycznego wątku w tradycji antropologicznej.

²¹ Można śmiało powiedzieć, że pomimo niepostulowania się tym powstałym w dobre dwadzieścia lat później pojęciem, Hans-Georg Gadamer dał w *Prawdzie i metodzie* głęboką analizę filozoficznych korzeni nowoczesności, zaś przeprowadzona tam tzw. rehabilitacja przesądów, stworzyła punkt wyjścia dla całej późniejszej krytyki kultury, poczynając od Michela Foucault, przez Jean-Francois Lyotarda do Zygmunta Baumana włącznie. Za najgroźniejszy przesąd poznawczy Gadamer uznał przeświadczenie o niepodleganiu przesądom poznawczym. Zob. J. Tokarska-Bakir, *Hermeneutyka Gadamerowska jako pomoc w etnograficznym badaniu obcości*, op. cit., s. 3–17.

²² Zob. J. Clifford, *Predicament of Culture*, szczegółowo o surrealizmie etnograficznym w dalszym ciągu tekstu.

²³ Jest to kolejny temat kulturowy etnografii ponowoczesnej, jego nieskończoną bibliografię powtarza każda książka antropologów interpretacyjnych oraz ich przeciwników, zob. np. M. Manganaro (wyd.), *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*, Princeton 1990.

²⁴ C. Geertz, *Distinguished Lectures: Anti-Relativism*, „American Anthropologist”, vol. 2: 1984.

²⁵ Sytuację tę opisuje Zigmunt Bauman w *Hermeneutic and Social Science: Approaches to Understanding*, London 1978, s. 172.

²⁶ Vincenz, *Barwnikowy wianek*, Warszawa 1980, s. 191.

²⁷ Charakterystycznego dla ewolucjonizmu, marksizmu i innych kierunków zorientowanych na „postęp” kulturowy.

²⁸ M. Czerwiński, *Mircea Eliade*, „Nowe Książki” nr 3, 1986, s. 4.

²⁹ A. Krupat, *Irony in Anthropology: The Work of Franz Boas*, w: M. Manganaro (red.), *Modernist Anthropology*, op. cit., s. 133–145.

³⁰ D. Gordon, *The Politics of Ethnographic Authority: Race and Writing in the Ethnography of Margaret Mead and Zora Neale Hurston*, ibidem, s. 146–163; wcześniej oczywiście D. Freeman, *Margaret Mead and Samoa: Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge 1983.

³¹ C. Geertz, *Us/Not-Us*, w: tegoż, *Works and Lives*, op. cit., s. 103–128 etc.

³² J. Clifford, *Predicament of Culture*, op. cit., rozdział *On Ethnographic Autocreation: Conrad and Malinowski*, przekład pol. w: „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4; 1992, s. 10–18 etc.

³³ Wydanie z roku 1967 było jak wiadomo bardzo okrojone. *Fieldnotes* Malinowskiego, będące w posiadaniu jego córki, były udostępnione niektórym badaczom, zawsze jednak z zastrzeżeniem niepublikowania najdrobniejszych nawet cytatów.

³⁴ Jest to podtytuł zbioru wykładów Geertza *Works and Lives*, Stanford 1988; tam też zob. artykuł *Being There: Anthropology and the Scene of Writing*, s. 1–25 etc. Inne przykłady prac z tego nurtu to wybór artykułów z „Cultural Anthropology” z lat 1986–1991 pod red. G.E. Marcusa, *Rereading Cultural Anthropology*, Durham and London 1992; J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986 i duża część wyczerpujących bibliografii zamieszczonych w każdej z tych książek.

³⁵ Niektórych polskich antropologów złości ta nowa maniera. Ledwo udało się upowszechnić eleganckie określenie „antropologia” – powiadają – już mamy z niego zrezygnować? Jest to pouczający przykład z zakresu historii pojęć: etnografia miniona nie ma nic wspólnego z tą postulowaną. To, co stanowiło o podrzędności pierwszej („zaledwie” opis) ma być chlubą drugiej („gesty opis”).

³⁶ Utraciła ją nowoczesność, wypierająca i represjonująca wszelką wiedzę, której prawomocność nie byłaby z nadania nauki. Jak pokazuje Gadamer w *Prawdzie i metodzie*, nauka tak bardzo bała się poznawczej alternatywy, że nie mogła spotkać się nawet z tak nieinwazyjną odmianą obcości jak sztuka, co dopiero mówić o obcości kulturowej, kwestionującej naukowy obraz świata i związane z nim poczucie rzeczywistości. Natomiast „oko przednowoczesne” przyglądało się odmienności bez wzruszenia; były przecież różnice między ludźmi częścią odwiecznego ładu Bożego na ziemi.” Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, op. cit., s. 241.

³⁷ C. Castaneda, *Nauki Don Juana. Wiedza Indian z plemienia Yaqui*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1991, s. 7.

³⁸ Na marginesie zauważmy, że w czasach rosnącej niewspółmierności teorii, udowadnianie oszustwa jest coraz częstsza, by nie rzec jedną metodą walki pomiędzy konkurencyjnymi koncepcjami naukowymi. Tzw. weryfikacja ustaleń z reguły służy kompromitacji osoby, która traci wszelką wiarygodność z chwilą przypisania jej (bo o udowodnieniu czysto nie może być mowy) „fałszywych” intencji. Wspomnijmy choćby głośny list Mariusza Ziolkowskiego kwestionujący „wiarygodność empiryczną” ustaleń Ludwika Stommy, publikowany w „Etnografii Polskiej” w 1992 roku.

³⁹ Pisałam o tym w pracy magisterskiej pt. *Obraz świata Don Juana Matusa w relacji Carlosa Castanedy w świetle tybetańskiego buddyzmu tantrycznego*.

(1983). Na temat Castanedy zob. też R. de Mille, *Castaneda's Journey. The Power and Allegory*, Santa Barbara. 1976; R. de Mille, *Don Juan Papers. Further Castaneda Controversies*, Santa Barbara 1980; D. Silverman, *Reading Castaneda, A. Prologue to the Social Sciences*, London 1975 etc.

⁴⁰ C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, w: *Racjonalność i styl myślenia*, oprac. E. Mokrzycki, Warszawa 1992, s. 498

⁴¹ Pisał o tym już w 1964 roku Peter Winch w swoim *Understanding Primitive Society*.

⁴² J. Borges, *Etnograf*, w: *Pochwała cienia*, Warszawa 1977, s. 21–22

⁴³ Autora *Zuni Folk-Tales*, New York 1901. Zob. np. M. Manganaro (wyd.), *Modernist Anthropology*, op. cit., s. 179.

⁴⁴ Aby przekonać rozmówcę do zdradzenia tajemnicy obrzędów Simmons pokazał mu książkę, w której opisane były sekretne szczegóły rytuałów Hopi. Zob. L. Simmons, *Wódz Słońca. Autobiografia D.C. Talayesvy, Indianina z plemienia Hopi*, Warszawa 1964

⁴⁵ Mam tu na myśli zarówno wybitnych islamistów takich jak Giuseppe Tucci, Anagarika Govinda, Alexander Brzezina, Stephane Beyer (zob. szczególnie jego *The Cult of Tara. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley 1973) i wielu innych. Zob. J. Tokarska-Bakir, *Etnologia wnętrza religii*, niepublikowany tekst wykładów z roku 1994/1995

⁴⁶ Namkhai Norbu w: J. Shane, *The Crystal and the Way of Light. Sutra, Tantra and Dzogchen*, New York – London 1986, s. 100

⁴⁷ Thubten Jigme Norbu, C.H. Turnbull, *Tibet: Its History, Religion and People*, b.m. 1968, s. 165–166. T.J. Norbu jest bratem Tenzina Gjatso, XIV Dalaj Lamy, zaś C.H. Turnbull to autor pamiętnych *Ików, ludzi gór*.

⁴⁸ Spośród innych ważnych książek podwójnego autorstwa wymienię dwie szczególnie udane: J. (Fire) Lame Deer, R. Erdoes, *Lame Deer, Seeker of Visions. The Life of a Sioux Medicine Man*, b.m. 1972; a także klasyczną już, przedwojenną J.G. Neihardt, *Black Elk Speaks Being the Life Story of a Holy Man of Oglala Sioux*, b.m. 1932

⁴⁹ *Seminar 1985: The Union of Mahamudra and Mahasandhi by Karma Chagmey with an Oral Commentary by Tulku Chokyi Nyima Rinpoche*, Kthmandu 1986, s. 206–207.

⁵⁰ Biografia Kirsten Hastrup stała się tematem spektaklu Odin Teatret pt. „Talabot”. Spektakl ukazywał Hastrup jako osobę, która miała odwagę wejść do świata badanej przez siebie grupy kulturowej i zobaczyć mitycznego niewidzialnego człowieka islandzkich rybaków, *Huldumandur*, dokonując tym samym transgresji ze świata antropologów. Szczegółowa relacja i wnikliwy komentarz do powstawania spektaklu we wspomnianej pracy A. Wyki, *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, op. cit., s. 144–171. W dalszej relacji stale korzystam z tej właśnie książki.

⁵¹ W: *Culture and History*, Copenhagen 1987, s. 558, za: A. Wyka, op. cit., s. 149

⁵² „Staying for some months during the autumn on a farm, I once took part in an expedition to collect stray sheep in a rather rough mountainous region. At a certain point in time I was left on a rock ledge to hold an ewe. (...) Suddenly, a dense fog came rolling down from the upper mountains and with it an icy cold. In the subarctic area you know never to trust the sun, and I was prepared to meet the cold, but in the long run not even woolen clothes could prevent a degree of fear from creeping in. It was not so much a question of fearing to get lost, even though I knew that I could never descend alone. It was a kind of fear related to the place where I found myself. (...) And there, a nebulous figure appeared in the mist. I knew instantly that it was a man of the 'hidden people' (*huldufólk*) who visited me in the small space of vision left to me and my ewe by the fog. Ever since the Middle Ages *huldumenn* have been known to seduce Icelandic womenfolk, and especially shepherdesses in misty mountains. Apparently he did not touch me, but who knows if he did not seduce me in one way or another without my sensing it? When the fog lifted, and I was finally rejoined by my own people, the only thing that remained clear in my mind was the real experience of the materialization of the unreal.” K. Hastrup, *The Challenge of the Unreal – or how Anthropology Comes to Terms with Life*, w: *Culture and History*, Copenhagen 1987, s. 552; cyt. za: program spektaklu „Talabot” Odin Teatret, b.m. s. 4

⁵³ Op. cit. s. 53, za: A. Wyka, op. cit., s. 164

⁵⁴ Fragment słynnej buddyjskiej *Sutry Serca*.

⁵⁵ W trakcie badań Hastrup wchodziła w różne role. Pracowała m.in. przy sprawianiu ryb, a także przy wypasie.

⁵⁶ W. Weil, cyt. za: Z. Jasiewicz, *Tradycja*, w: *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*. Z. Staszczak (red.), Warszawa-Poznań 1987, s. 355

⁵⁷ Hastrup mówi co prawda, że etnograficzne pisanie nie polega już, jak dawniej, na odzwierciedlaniu rzeczywistości, lecz raczej „na tworzeniu rzeczywistości nowej”, ale zaraz grzecznie dodaje: „by uczynić ją dostępną dla innych”. Za: Wyka, op. cit.

⁵⁸ Nie można zgodzić się z tym, co powiada o intencji cudów z rozmaitych tradycji religijnych Jacek Olędzki w przypisie 3 do swego niezwykle interesującego artykułu pt. *Wrażliwość mirakularna* (pisane wespół z Andrzejem Hemką, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, 1990, s. 14). Na przykład wszystkie znane mi z przekazu bezpośredniego (Tybetańczycy sami o sobie) cuda buddyjskie z reguły mają cel etyczny, nigdy zaś poetycki czy epistemologiczny. Trudno sobie wyobrazić Tybetańczyka, który demonstruje tzw. *siddhi* (moce ponadempiryczne) wiedziony chęcią zaspokojenia potrzeby poznawczej europejskiego etnografa. W tej kwestii tradycja tybetańska jest stanowcza: ktoś kto demonstruje *siddhi* na bazarze wylądował w piekle.

⁵⁹ Wielcy tybetolodzy tacy jak Giuseppe Tucci czy tragicznie zmarły René de Nebesky-Wojkowitz ujawniaли „poza protokołem”, że zdarzało im się być świadkiem niecodziennych zdarzeń, jednak relacje te nie trafiły do żadnego ze znanych mi naukowych tekstów. Podobny rys można rozpoznać w twórczości Mircei Eliadego. Cała jego fenomenologiczna, a więc nowoczesna „wrażliwość mirakularna” (określenie Jacka Olędzkiego) znajdowała ujście w beletrystyce, tu

szczególnie warta uwagi jest krótka opowiadka pt. *Tejmnica doktora Hönigbergera*, przeł. I. Kania, Kraków 1985

⁶⁰ M. Kundera, *W poszukiwaniu utraconej teraźniejszości*, „Zeszyty Literackie”, nr 42, 1993, s. 55

⁶¹ J. Clifford, *Predicament of Culture*, cyt. za M. Sznajderman, *O etnograficznym Surrealizmie*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, nr 1, 1991

⁶² Powszechnie znane jest uwikłanie brytyjskiej antropologii społecznej w kolonializm, zaś etnografii krajów bloku wschodniego w budowę komunizmu. Najtrafniejszą diagnozę komunistycznego uwikłania etnografii dał Milan Kundera w powieści *Żart*. Trudno byłoby jednak wskazać polską pracę naukową, która odważyłaby się zanalizować polską etnografię powojenną w kategoriach dyskursu władzy komunistycznej.

⁶³ J. Clifford, *Predicament of Culture*, cyt. za M. Sznajderman, op. cit.

⁶⁴ J. Jamin, *Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie*, „Cahiers internationaux de sociologie” 68: 5–30, 1980

⁶⁵ Odwołajmy się tu do zwężonej charakterystyki *Się* u Cezarego Wodźńskiego: „Wystarczy powołać się na wszechobecne *Się*, aby wszystko utracić swą problematyczność i niepewność. W obszarze *Się* nie pojawiają się pytania o prawdę, fałsz, piękno, brzydotę, itd., ale jest jedynie to, co się za prawdę, fałsz, piękno, brzydotę itd. uważa. *Się* jest nikim, nie musi więc poręczać za to, co oferuje i podsuwa *Dasein*. Im bardziej publiczne, dostępne dla wszystkich, tym mniej jest ono uchwytnie i jawne, choć podaje się za najbardziej oczywiste.” C. Wodźński, *Heidegger i problem zła*, op. cit., s. 264

⁶⁶ Przykładem sukcesu o podobnym rodowodzie może być twórczość Henri Corbina, wybitnego religioznawcy – iranisty, zob. J. Tokarska-Bakir, *Henri Corbin: „Czas Eranosa”*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, nr 2, 1992, s. 7–10

⁶⁷ J. Olędzki, *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII–XX w.*, Warszawa 1991, s. 10

⁶⁸ Dostrzegać coś innego (zob. *Murzynowo*, op. cit., s. 10), co wydaje mi się wszakże podobne do doświadczenia, o którym pisałam.

⁶⁹ Olędzki odrzuca w metodzie to, co Gadamer nazywał jej „anonimowością” (jest to tytułowa metoda z *Wahrheit und Methode*). Metoda, stosowana w humanistyce, zwalcza indywidualną wrażliwość. Wytwarza humanistyczną wiedzę „ogólną”, czyli taką, z której nikt konkretny skorzystać nie może. Z punktu widzenia aspiracji hermeneutyki jest to raczej *nie-wiedza*. Por. *Murzynowo*, s. 27–29 etc.

⁷⁰ Podobnie jak nie zgodził się „zostać fenomenologiem”, co proponował mu niedługo Zbigniew Benedyktowicz. Por. Olędzki, *Murzynowo*, op. cit., s. 30

⁷¹ Olędzki był wówczas po dwuletniej podróży do Afryki.

⁷² „I ja piszę gdzie indziej Olędzki – niezbyt ufny wobec świata – korzystający nieraz z pocieszeń murzynowiaka, Tomasza Cabana...” J. Olędzki, *Jezus chodzący po jeziorze Genazaret. Zagadnienie czasu mitycznego i historycznego w kulturze chrześcijańskiej*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, nr 2: 1991, s. 16

⁷³ Paula Rabinowa *Reflections on the Fieldwork in Morocco*, Berkeley 1977. Victora Crapanzano *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago 1980 i K. Dwiera *Moroccan Dialogues*, Baltimore 1982

⁷⁴ Zob. szczególnie krytyczne cytaty z teoretycznych opracowań socjologicznych, Olędzki, *Murzynowo*, s. 23–24. Jest to kolejna cecha ponowoczesnych etnografów, którzy ze szczególną pasją zwalczają strukturalizm i socjologiczne formalizmy.

⁷⁵ „(...) wielkim sprzymierzeńcem byłoby posługiwanie się wyłącznie metodą wywiadu, kwestionariusza pytań, czy ankiet, wreszcie uparte artykułowanie pojęcia informator czy respondent.” *Murzynowo*, s. 16. Trzeba pamiętać, że Olędzki głosił ten pogląd jeszcze w czasach, gdy wiązało się to z ryzykiem utraty naukowej twarzy; cenę tego ryzyka nieraz zresztą poznał.

⁷⁶ Przytoczmy tu choćby ustny przekaz o etnografach wypatrujących osobiwości w beznadziejnie typowej okolicy Solca. Dowcipny informator naopowiadał im, że w Wiśle pływają syreny, że syreny te są odławiane i że najlepsze pod względem kulinarnym wcale nie są ich płetwy, ale... piersi.

⁷⁷ Moje ulubione kawałki w *Murzynowie* to opowieść pt. „Pierdzielsz” (259), a także niedościgniona analiza pieprznych powiedzonek murzyniackich (265–266).

⁷⁸ *Power of Images. Studies of history and Theory of Response*, Chicago 1989, s. 37

⁷⁹ Odnajdujemy tu dla porządku subtelny rodzaj przemocy, wywieranej np. przez znajomością tzw. reguły myśli mitycznej. Badacz nowoczesny, zawsze „wiedział lepiej”: „nie wszystkie potrzebne badaczowi teksty zostały kiedykolwiek zanotowane, co więcej (...) nie wszystkie w ogóle powstały, nie zostały sformułowane explicite, nie wykryły się, a mimo to możemy powiedzieć, że znamy logikę i prawidła samej krystalizacji” J.S. Wasilewski, *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa 1989, s. 135, podkreślenie moje JTB.

⁸⁰ Za którym kryje się świadomość przezwyciężonego ataku sił antyrelatywistycznych. Jak u Clifforda, Geertza w jego znanym artykule, zob. przypis 24

⁸¹ Radykalna maniera tego zdania wynika ze względów czysto retorycznych. Mam na myśli pierwszą z czterech wypraw paryskiego Instytutu Etnologicznego (1931–33). Opracowywanie jej wyników w specjalnym numerze pisma „Minotaure” dało początek kierunkowi, który Clifford nazywa surrealizmem etnograficznym. Zob. K. Kaniowska, *Surrealizm i etnografia*, i M. Sznajderman, op. cit. w: „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, nr 1, 1991, s. 3–6 i 7–9

⁸² K. Hastrup, *The Challenge of the Unreal – or how Anthropology Comes to Terms with Life*, w: *Culture and History*, op. cit., s. 55

⁸³ J. Olędzki i A. Hemka, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, 1990

⁸⁴ J. Olędzki, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 3, 1989

⁸⁵ A. Hemka, J. Olędzki, *Wrażliwość mirakularna*, op. cit., s. 9. Zwraca uwagę fakt zgodności pomiędzy wyrażonym tu poglądem i konwencjonalistyczną Geertzowską definicją religii, którą cytowałam w § 5.

⁸⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 458