

II. POGLĄDY I OPINIE

KŁOPOTY Z KULTURĄ I PYTANIA O AUTENTYZM

Jak nie napisać książki podróżniczej, opowieści przygodowej, grand reportage, sprawozdania z pielgrzymki, pełnego zachwytu (lub ironii) dostępu do mądrości, etnograficznej bajki na temat kontaktu, humanistycznego obrzędu przejścia, naukowego mitu odkrycia, wędrówki w poszukiwaniu (kobiety, dziwaczności, cierpienia, sztuki, odnowy, autentycznego głosu)?

James Clifford

Nareszcie doczekaliśmy się polskiego przekładu intrygującej, szeroko komentowanej i przebogatej w rozliczne inspiracje pracy: chodzi o Jamesa Clifforda *Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*¹ (*Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*²).

Książka jest zbiorem esejów z lat 1979-1986 pisanych przez profesora historii świadomości z University of California w Santa Cruz. Pierwotnie ukazała się w roku 1988, a zatem wspólnie z *Works and Lives* Clifforda Geertza³, która to niezwykle istotna dla antropologii praca również opublikowana została ostatnio w naszym kraju⁴. Jeżeli jednak fraza *Kłopoty z kulturą* raczej dobrze zdaje sprawę z oryginalnych zamierzeń Clifforda, to *Dzieło i życie* – jak oddano u nas pierwotny tytuł esejów Geertza – odsyła gdzieś w pełną koturnowej powagi i sztuczności hagiografię, miast nazywać finezyjne i pełne przenikliwości wizje antropologii przedsięwzięciem odautorskim, czego w istocie dotyczą rozważania amerykańskiego badacza.

Nadzwyczajna ważność książki Clifforda została zasygnalizowana w Polsce po raz pierwszy przez Zbigniewa Benedyktowicza w artykule napisanym dla pisma „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”⁵. Skrótowe omówienie podstawowych tematów *Problemów kultury*, jak niezbyt fortunnie przetłumaczono wówczas tytuł pracy, zakończył Benedyktowicz zapewnieniem redaktora, iż „do tej

¹ Harvard University Press 1988.

² Warszawa 2000, przeł. E. Dzurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora i M. Sznajderman.

³ *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press 1988.

⁴ *Dzieło i Życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dzurak i S. Sikora, Warszawa 1999.

⁵ Z. Benedyktowicz, *James Clifford, Problemy kultury*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1991, nr 1.

rzeczywiście niezwyklej i pasjonującej książki Clifforda warto będzie nie raz jeszcze na naszych łamach powrócić”. I tak się też stało. Oto już w tym samym numerze warszawskiego kwartalnika, Monika Sznajderman wskazała na kilka wątków romansu etnografii z ruchem surrealistycznym we Francji, czyniąc to na podstawie wybranych ustaleń i intuicji Clifforda⁶.

Lata następne przyniosły, zamieszczone w tychże samych „Kontekstach”, tłumaczenia trzech rozdziałów pracy *Kłopoty z kulturą*. Były to kolejno: *Samokreacja etnograficzna: Conrad i Malinowski, O kolekcjonowaniu sztuki i kultury* oraz *O autorytecie etnograficznym*⁷. Ostatni z grupy tych tekstów przedrukowywany był jeszcze dwukrotnie: najpierw w wyborze *Postmodernizm. Antologia tekstów* redagowanym przez Ryszarda Nycza⁸, później także w (nader interesującym i potrzebnym, chociaż tkwiącym w wydawnictwie przez kilka lat!) zbiorze *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* pod redakcją Michała Buchowskiego⁹.

Zajmująca nas tutaj książka Clifforda stała się w połowie lat 90. – jeśli zważyć na ilość cytowań, nawiązań jawnych, lecz również tych o charakterze bardziej alegorycznym – jednym z najczęściej przywoływanych przez krąg autorów „Kontekstów” źródeł z zakresu współczesnego pisarstwa antropologicznego. Warto w tym miejscu odnotować i to, że Wojciech J. Burszta pierwszy bodaj w kraju zaproponował analizę Cliffordowskiego „systemu sztuka-kultura”, widząc w nim przede wszystkim oryginalny sposób na śledzenie dyskursów dotyczących tego, co postrzega się jako autentyczne¹⁰.

Owa dobrze pojęta popularność brała się, w pierwszym rzędzie, z rozległości zagadnień poruszanych przez Clifforda. Oto cztery części jego książki dotyczą najgoręcej dyskutowanych u schyłku XX wieku antropologicznych tematów i rozterek. I tak, *Kłopoty z kulturą* ogniskują się wokół autorytetu etnografii i jej złożonych wymiarów literackich; zwracają uwagę na wywrotowość tej dziedziny wiedzy, na wpisany w nią rdzeń krytyki kulturowej; ukazują przejściowość kategorii kultury i sztuki, które zwykło się traktować jako uniwersalne esencje; ilustrują także dzisiejszą walkę społeczeństw niegdyś zdominowanych o własną tożsamość i o uznanie, ich gorączkowe wysiłki tworzenia własnych tradycji oraz potrzebę bycia autentycznymi. Taka perspektywa powoduje, że *Kłopoty z kulturą* stają się kłopotami antropologii, historii, poezji, literatury, historii sztuki; to z kolei wymaga działania na przecięciu wielu dziedzin, wielu świadomości i tradycji. Kultura jest dziś bytem, który żyje nie tylko dzięki

⁶ M. Sznajderman, *O etnograficznym surrealizmie*, op. cit.

⁷ W podanej kolejności: „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1992, nr 2-3, przeł. M. Krupa (w książce pt. *O autokreacji etnograficznej*); 1993, nr 1, przeł. J. Iracka; 1995, nr 3-4, przeł. J. Iracka i S. Sikora.

⁸ Kraków 1997.

⁹ Warszawa 1999.

¹⁰ W. J. Burszta, *W obliczu współczesności. Trzy przykłady funkcjonowania wyobrażeń kulturowych*, w: *Pożegnanie praradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, red. W. J. Burszta i J. Damrosz. Warszawa 1994.

energii światła, ale wzrasta także poprzez ciemność: jest tym, co jawne i głęboko ukryte; to wylanianie się i obumieranie.

Imponujący wachlarz zainteresowań autora pociąga za sobą wiele specyficznych ujęć, nowatorskich zestawień, zaskakujących wniosków – tych drobnych subiektywności, które w rezultacie składają się na obiektywność dzieła. I właśnie ta obiektywna powierzchnia książki Clifforda spotkała się z wcale poważną falą krytyki, wycelowaną we wszystkie niemal jej najważniejsze wątki.

Zarzucono mu złe rozumienie surrealizmu (Price i Jamin) oraz idei kolekcionowania (Strathern), wytykano patronowanie kobiecej wersji nauki (sic!), mówiono o tym, że jest przykładem „siekania” poglądów Geertza (Whitten), krytykowano nawet promowanie przezeń antropologii refleksyjnej i dialogicznej, której zrozumienie jest rzekomo bardzo trudne, a czasem wręcz niemożliwe (Gledhill)¹¹.

Niepochlebne oceny *Kłopotów z kulturą* – zwłaszcza te najbardziej zjadliwe – dziwią o tyle, że Clifford nie proponuje jakiegos totalnego programu, który w zamyśle miałby wyrzucić na nice nasze pisanie, czytanie, myślenie bądź życie. Jego praca polega raczej na uwydatnianiu pomijanych problemów, na zestawianiu oddzielanych kontekstów, krytycznym oglądzie konkretnego stanu wiedzy i świadomości. To seria eksperymentów, a nie dyrektyw, wnikliwe spojrzenia, nie zaś systematyczne obserwacje.

Najbardziej sugestywny i jedyny dążący do skończoności obraz, jaki Clifford nakreślił, jest obrazem towarzyszącego nam tutaj i teraz świata. „Obec-

¹¹ Szerzej na temat tej krytyki patrz: J. Huntyk, *Clifford's Ethnographica*, „Critique of Anthropology” 1998, vol. 18, nr 4, s. 340. Ostatnią z przytoczonych wyżej opinii powtarzał nawet tej klasy myśliciel, co Ernest Gellner. W swej intelektualnej filipce *Postmodernizm, rozum i religia*, wymierzonej przeciw zmorom postmodernizmu biadał o „ezoteryczności” i „niejasnościach” antropologii „objaśniającej” (!). Clifford miałby, według niego, dążyć do całkowitego wyeliminowania jasności, obiektywizmu i w rezultacie osiągać stan „histerii subiektywności” wyrażanej jakąś „matapaplaniną”. Wskazując na głębię swojej rozpacz i niemożności zrozumienia, pyta Gellner: „Co byśmy powiedzieli o kimś, kto jest zainteresowany jedynie tym, co Clifford sądzi o tymi, co sądzą inni?” (*Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 57). Ponieważ pytanie to – pomijając całą jego niedorzeczność – odnosi się wprost do czytelników tego tekstu, pozostawię je bez odpowiedzi.

Ważne jest tutaj to, że Gellner, poprzez wspomnianą pracę (napisaną u schyłku życia i akademickiej kariery), dołączył do niechlubnego grona pseudoznawców i historycznych krytyków myślenia postmodernistycznego, którzy przeczytawszy (nieuważnie) kilka prac mieszczących się (lub nie) w jego nurecie ferują o owym myśleniu ostateczne sądy. Gellner narzeka oto na brak dekalogu postmodernistycznego, sam opierając własne wyroki na lekturze niemal wyłącznie jednej pracy, a mianowicie *Writing Culture*, z której niechlujnie przytacza pewne fragmenty (np. niewłaściwie przytacza tytuł tekstu George'a E. Marcusa – *Ethnography in the Modern World System* zamiast poprawnego *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System*). Sięgnięcie po inne prace, choćby omawianą książkę Clifforda, dałoby mu do dyspozycji pewien zestaw skryształizowanych propozycji metodologicznych i epistemologicznych, chociaż o dekalogu rzeczywiście nie miałby co marzyć. Zarzuty tego rodzaju można mnożyć. Czym jest bowiem zaliczenie przezeń terminów „dialogiczność” i „polifonia” do postmodernistycznego zgiełku? Czy wskazuje to na nieznajomość wyrazistej tradycji filozoficznej, która się z nimi wiąże (wymieńmy tylko nazwiska Gadamera, Bachtina i Grice'a)? Trudny do przyjęcia staje się oświeceniowy racjonalizm, który wyznawał jako-by Gellner, w takiej nierzetelnej, tendencyjnej i pełnej złej woli poznawczej, postaci.

nie w naszych urbanistycznych archipelagach wszyscy jesteśmy Karaibami – uzmysławia – Być może nikt już nie może powrócić do rodzinnej ziemi – zostały jedynie terenowe notatki, żeby ją ponownie odnaleźć” (s. 190). Życie jest dzisiaj fragmentaryczne, coraz powszechniejszym doświadczeniem staje się „brak korzeni i mobilność” (s. 9). W owej wykorzenianej nieustannie i przemieszczanej terażniejszości dominują procesy zaniku tego, co było, ale także wylaniania się nowych różnic, na przekór walcowi homogenizacji. Niwecząca niedysyjsze źródła współczesność sprawia, że wszystko jest w jakiś sposób skażone, nieczyste, nieautentyczne – nawet tak rozpowszechniona okoliczność, że „coraz więcej osób korzysta ze środków masowej komunikacji, samochodów i samolotów” (s. 21).

Bardzo wyraziste diagnozy Clifforda wspierane są i kontynuowane przez liczne fragmenty dzisiejszych dyskursów nauk o kulturze: Stephen Bertman ukuwa termin *nowist society* na oznaczenie społeczeństwa zdominowanego przez „teraz”, które zrywa z przeszłością i nie baczy na przyszłe skutki swoich działań¹²; Helga Novotny mówi o „rozszerzającej się terażniejszości” unicestwiającej ciągłość oraz trwanie¹³; Ulf Hannerz wskazuje na globalną dewaluację wartości tradycji, co określa mianem „słabnięcia kultury”¹⁴. Podobne w duchu wypowiedzi są chlebem powszednim humanistyki: o jego smaku przesądzają zaś gusta poszczególnych autorów. Świat, w którym żyjemy raz jest przerażający i pozbawiony głębi, kiedy indziej znów pełen nadziei, inwencji i vitalności.

Chłodny stosunek części komentatorów do postawy Clifforda wynika, jak sądzę, z dwu zasadniczych przesłanek (na których wspiera się także – pokretna jest logika naukowych sympatii – pozytywny jej odbiór). Pierwsza z owych przesłanek jest natury ogólniejszej: otóż interesujący nas autor powtarza wielokrotnie w swojej pracy (a jest to jedna z najbardziej frapujących opinii), iż praktyki surrealistyczne są stale obecne w akademickiej antropologii. Dwie procedury dają się rozpoznać szczególnie często – a mianowicie „cięcie i integracje” (s. 162). Idzie tutaj o akty przeciwstawne, skonfliktowane ze sobą, ale dialektycznie silnie powiązane, wzajemnie zależne. W myśl tej idei, antropolog winien rozdzielać to, co zwykle społecznie spaja się ze sobą, a przykładem mogą być w tym przypadku muzea etnograficzne i artefakty pochodzące z jakiegś egzotycznej kultury. Czy ich jedynym miejscem w przestrzeni Zachodu są etnograficzne sale wystawowe? Dlaczego odmawia się tym przedmiotom trakto-

¹² S. Bertman, *Hyperculture. The Human Cost of Speed*, London 1998. Czarowna moc „teraz” daje o sobie znać w zaiste zaskakujących kontekstach. Jednym z nich jest „Twój paszport do snów”, jak reklamuje się romanse z serii Harlequin. Krytyk literacki Ann Snitow pisze o nich między innymi: „Powieści te nie mają żadnej fabuły w zwykłym tego słowa znaczeniu (...). Nie ma społeczeństwa, tylko otoczenie. (...) Występujące kobiety egzystują w nieprzerwanym stanie potencjalnej seksualności. (...) Nie mają żadnej przeszłości i żadnego kontekstu. Żyją w wiecznym teraz seksualnych odczuć”. Za: R. Goldstein, *Rozgoryczenie pornografią*, przeł. M. Pilarska i Z. Zagajewski, w: *Erotyczny impuls*, oprac. D. Steinberg, Gdańsk 1995, s. 130.

¹³ H. Novotny, *Time. The Modern and Postmodern Experience*, Cambridge 1994.

¹⁴ U. Hannerz, *Transnational Connections*, London 1996.

wania w kategoriach sztuki, przejawu talentu albo geniuszu, które zasługują na nobilitację i umieszczenie w galerii obok wyrobów „naszych” artystów? Integracje z kolei polegają na wyobraźni zaskakujących zestawień: „znak równości pomiędzy delektowaniem się Europejczyków afrykańszczyzną a upodobaniem Afrykanów do tekstyliów, kanistrów, alkoholu i broni palnej” (s. 146-147); zachwyt Indianina Kwakiutl na widok jarmarku dziwów i samoobsługowych automatów na Times Square porównany z kondycją antropologii skazanej na równie dziwaczne postrzeganie innych społecznych światów (s. 264).

Nie wszyscy godzą się na takie gry z rzeczywistością, nie każdy musi dążyć do wstrząśnięcia nią, do postawienia jej nagle przed zwierciadłem skrzywionym inaczej niż zwykle. Skoligacanie aktywności naukowej z działalnością artystyczną także nie ma wielu zwolenników, mariaż wywrotowego surrealizmu z poważną etnografią postrzegano jako mezalians: metodologii poznania naukowego przypisuje się inne procedury i odmienny status od metod stosowanych przy tworzeniu artystycznych portretów świata. I do tego właściwie sprowadza się pierwsza ze wspomnianych przed momentem przesłanek.

Nie chcąc pozostawić tego wątku jedynie w takiej sygnałnej postaci, warto może wskazać na to, w jaki sposób surrealistyczne cięcia (czy w nich tkwi źródło „siekania” poglądów Geertza?) i integracje odciskają swoje niezacieralne piętno w samym łonie etnografii. Każde badanie terenowe, choćby było przeprowadzane w paradygmacie rygorystycznie holistycznym, to przecież pochylenie się nad częścią zaledwie. Całość w etnografii zawsze jest reprezentowana przez fragment, zatem cięcie musi być wpisane w samoświadomość antropologa pracującego w terenie. Ta sama okoliczność terminowania w odmiennym kontekście kulturowym pociąga za sobą konieczność integracji, które inaczej nie miałyby racji bytu: badacza i informatorów (najwyraźniej widać to na czarno-białych „westernowych” fotografiach, gdzie etnograf w jasnym uniformie i kasku stoi na tle ciemnej gromadki tubylców), przedstawiciela świata bibliotek i uniwersytetów z reprezentantami świata bohaterów skatalogowanych w bibliotekach bądź będących tematem wykładów. Okazuje się w rezultacie (i to wcale nie na mocy jakichś wielce skomplikowanych dywagacji), że Cliffordowskie „cięcia i integracje” naprawdę przynależą do antropologii, jakkolwiek surrealizm wydawałby się odległym i problematycznym punktem odniesienia.

Umieszczone na wstępie motto wskazuje natomiast na drugą z przyczyn nieufnej recepcji oryginalnego spojrzenia decydującego o swoistości *Kłopotów z kulturą*. Mówi ono o tych formach tekstów etnograficznych, które są dla Clifforda zdewaluowane, niegodne zaufania i nieautentyczne. Wszystkie postawy przyjmowane ongiś przez antropologów – chłodny przyjaciel, surowy obcy, współczujący ojciec, zainteresowany opiekun, zobowiązany powiernik, handlarz czy słuchacz (s. 86) – niosą za sobą ryzyko ośmieszenia, eksploatacji lub zdominowania: siebie bądź innego.

Ta odmiana krytycyzmu sytuuje Clifforda w bezpośredniej bliskości Geertza, a zwłaszcza jego *Works and Lives*. Przy tej okazji objawia się pewne anegdotyczne pokrewieństwo. Otóż Geertz nazwał – ze względu na wyraźne objawy

„choroby diariuszowej” i „zaświadczającego Ja” – antropologów w rodzaju Crapanzano, Dwyera i Rabinowa, „dziećmi Malinowskiego”¹⁵. Czy sugeruje to, iż Geertz jest bratem tej matki (matki-Polki...), a Clifford synem tegoż brata?

Francuscy surrealiści także dużo miejsca poświęcali zagadnieniom form pisarskich i samego języka. Breton, Eluard, Desnos, Soupault i inni udowadniali, że język nie jest w żadnym razie przezroczysty, że odmawia bycia tylko spojrzeniem, zewnętrznym oglądem rzeczywistości. I chociaż manifestowali swoje przekonania w sposób właściwy gwałtowności, obrazoburstwu i herezji artystycznych awangard, to zdołali bardzo szeroko posiać ziarna zwątpienia. „Czy surrealizm przestał istnieć – pyta tedy Maurice Blanchot – Sęk w tym, że nie występuje już tam, czy gdzieś indziej; on jest wszędzie. To zjawia, olśniewające nawiedzenie. Ze swej strony doczekał się metamorfozy: sam stał się surrealistyczny”¹⁶.

Świat przedstawiony przez Clifforda jest zatem światem surrealistycznym. A sam ten ruch – „ponieważ jest równocześnie ruchem natchnionym i ruchem krytycznym, żeni ze sobą wszelkie możliwe punkty widzenia, postulaty, poszukiwania świadome i niejasne (...), poszukuje pewnego typu istnienia, które nie należałoby do porządku rzeczy «danych», gotowych, zastanych”¹⁷ – staje się figurą całej antropologii, a przynajmniej tej w wersji Clifforda.

W pewnym momencie proponuje się czytelnikowi pewien rodzaj definicji kultury, która mówi, że jest to „trwała zdolność grup ludzkich do tworzenia rzeczywistej różnicy” (s. 296). Nieco dalej czytamy, iż „kultura nie ma żadnych zasadniczych rysów. Ani język, ani religia, ziemia, gospodarka, ani żadna instytucja czy zwyczaj nie [sa] niezbędne. Kultura [to] przypadkowa mieszanina elementów” (s. 346-347). Radykalność takiego definiowania jest wyraźna, forma wyliczająca to świadoma antyteza ujęć tradycyjnych, z Tylorowskim na czele. „Tworzenie różnicy” pochopnie uznać można za efekt stosowania modnej terminologii (modnej głównie w tzw. *gender studies*), gdzie wszystko sprowadza się do dawno rozpoznanych procesów wyodrębniania wspólnotowego *orbis interior*, odmiennego od świata obcych. Surrealistyczne tło wszystkich rozważań Clifforda oferuje jednak jeszcze inne rozumienie. Pisał na ten temat Jean-Louis Bedouin: „Prawdziwa komunikacja, owocna wymiana, głębokie zrozumienie (...) są bezpośrednio funkcją różnic i odległości (...), funkcją prawa danego nam do uświadomienia i doświadczenia tego. Temu służą różnice i od-

¹⁵ C. Geertz, *Dzieło i życie*, op. cit., s. 128-138. Problemowi „pisanie kultury” poświęcona została książka, która ukazała się wcześniej niż praca Geertza. Chodzi o redagowaną wspólnie przez Clifforda i George’a E. Marcusa – a przywoływaną już w związku z Gellnerem – *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986. Pomieszczono w niej teksty, bardzo różnej jakości, które powstały jako rezultat seminarium zatytułowanego „The Making of Ethnographic Texts”.

¹⁶ M. Blanchot, *Refleksje o surrealizmie*, przeł. K. Rodowska, „Literatura na Świecie” 1996, nr 10, s. 133.

¹⁷ Op. cit., s. 141.

dalenia, stanowiące podstawę nieprzeliczalnych form zależności”¹⁸. Istotne jest nie tylko to, aby zostać uznanym za członka rzeczywistej wspólnoty, ale także, aby nasza tożsamość nabrała znamion, poprzez procesy zrozumienia i samoświadomości, autentyzmu, podobnie jak nasze pasje, identyfikacje i innego rodzaju przynależności, zarówno te ze sfery publicznej, jak i prywatnej.

Stwierdzenie o przypadkowości składowych elementów kultury należy odczytywać w kontekście innych odnoszących się doń uwag, inaczej jest ono po prostu niezrozumiałe. Nie idzie w nim zatem o bliskie surrealismom przekonanie Lautremonta, iż akt połączenia parasola z maszyną do szycia na stole w prosektorium pozwala na nieskrępowaną już niczym zabawę w sklejanie rzeczy, których i tak nie spaja żaden rzeczywisty porządek¹⁹. Clifford ustosunkowuje się bowiem tym razem przede wszystkim do „sztywnego” pojęcia kultury właściwego wielu etnografom, do faworyzowania – mającego być może swoje źródło w romantycznej potrzebie egzotyizmu – przez badaczy kultur czystych, „nieskałanych”, a lekceważenia tych, które trwają dzięki synkretyzmowi, mieszanii się, upodobnieniu do innych. Gdy etnograf obwieszcza o śmierci jakiejś kultury, to często nie ma na myśli fizycznego nieistnienia jej depozytariuszy, ale częściej „procesy zawłaszczania, kompromisu, podporządkowania, wywrotu, maskowania, wynalazczości” (s. 362), które przerywając historyczną ciągłość, dopisują kolejny rozdział do niekończącej się elegii o „znikających rasach”. Przetrwanie we współczesnym świecie „urbanistycznych archipelagów” oznacza bardzo często śmierć, ale zaraz potem późniejszą inkarnację w nowej, zniekształconej, ale aspirującej przecież do autentyczności, formie.

Przyswojenie sobie Cliffordowskiej wizji współczesnej kultury i antropologii – nieustannie odradzających się, przyjmujących nowe formy, wytrwale wzrastających – wymaga pewnego typu wrażliwości, dostrzeżenia za abstrakcyjną miejscami metaforą własnych losów i losów innych; może także przeczucia tego, co zawarte jest w następnej chwili. Taki sposób postrzegania jest bowiem, jak się wydaje, istotnym elementem jego refleksyjnej logiki.

W artykule z 1989 roku Clifford tłumaczył własną etymologię (po Heideggerze to nic nowego) terminu „teoria”. Otóż greckie słowo *theorein* stosowano dla nazwania człowieka, który był wysyłany przez własne *polis* do innego miasta, aby być tam bezpośrednim świadkiem religijnej ceremonii. Drugie znaczenie, szersze i bardziej otwarte, wskazywało ogólnie na praktykę podróży i obserwacji. Teoretyzowanie więc może być postrzegane jako produkt przemiesz-

¹⁸ Za: J. Dąbkowska-Zydroń, *Kulturotwórcza rola surrealizmu*, Poznań 1999, s. 126.

¹⁹ „Równoczesne pojawienie się na szczególnego rodzaju stole tych dwu niezwykle przedmiotów – które też czasami chorują i trzeba je naprawić – musi skłaniać do rozstania się z pozorem niewłaściwości w ich połączeniu, trzeba tylko rozkroić te przedmioty i rozkroić, zanalizować ich stosunek” (C. Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, przeł. W. Grajewski, L. Kolankiewicz, M. Kolankiewicz, J. Kordys, Warszawa 1993, s. 396). Oto Lévi-Strauss antycypuje surrealistyczne spojrzenie Clifforda. Czy on o tym wie?!

czenia, figura drogi na zewnątrz²⁰. Skonfrontowanie teorii z innym od macierzystego kontekstem, takim, który stawia jej opór, nie poddaje się i zmusza do przełamania wewnętrznych reguł, to obecnie punkt zerowy *theorein*. Tym samym, teoria staje się nieodrodną częścią świata-w-podróży.

Teoria – ten bardzo szczególny rodzaj tożsamości – wikła się w przestrzeń podróżowania, przemieszczania, zmiany miejsca. Interesujące jest to, że niecała dekada wystarczyła Cliffordowi do uczynienia wielkiego kroku od świata modernizmu, literatury, sztuki i etnografii (choć w postkolonialnej formie), do świata schyłku stulecia, do przejścia od „kłopotów z kulturą” do kultury widzianej przez pryzmat jednego wielkiego zdarzenia, a mianowicie: podróży. Wokół tego metaforycznie ujętego, niemniej jednak globalnego, zdarzenia ogniskują się wszystkie rozważania pomieszczone w opublikowanym w 1997 roku *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*²¹. Dodać wypada koniecznie, iż podróż nie jawi się tam wyłącznie jako peregrynacja intelektualna, jakieś pielgrzymowanie skryby po stronicach kolejnych tomików kultur, ale wiąże się ona z istnieniem granic, płci, klas, zawiera w sobie akty deportacji, procesy wykorzenienia, zjawiska diaspory.

We wspomnianej książce Clifford dopracowuje idee zapoczątkowane właśnie w *Kłopotach z kulturą*, gdzie napisał, że: „Etnografia [jest] równocześnie formą zamieszkiwania i podróży, w świecie, w którym te dwa doświadczenia coraz mniej różnią się od siebie” (s. 16). W świecie, dodajmy jeszcze, w którym dominuje synkretyzm, parodystyczna inwencja, surrealistyczny kolaż, gdzie autentyzm jest doraźny, konstruowany, niejednoznaczny.

Na szczególną uwagę zasługuje tutaj kategoria autentyzmu. Clifford wspomina o niej, jak starałem się pokazać, często i chętnie, a ostatnia część książki zatytułowana *Tożsamość w Mashpee* jest w istocie właśnie jej poświęcona. Składają się nań obrazki z procesu, jaki odbył się przed amerykańskim sądem: chodziło o udowodnienie, czy kilkusetosobowa grupa mieszkańców Mashpee może zostać uznana przez prawo za autentyczne indiańskie plemię. A w rezultacie, czy należy oddać jej 16 tysięcy akrów ziemi stanowiących trzy czwarte obszaru tegoż miasta.

Trwający długie 41 dni proces – zeznania świadków, pytania obrońców i oskarżycieli, przesłuchania specjalnie powołanych biegłych – zmieniły się w końcu w rywalizację między ustną formą wiedzy (wspomnienia świadków, subiektywna praktyka badań terenowych) a pisaną (oficjalne archiwa), w konflikt między antropologią (nieudokumentowane opinie i wielość definicji)

²⁰ J. Clifford, *Notes on Travel and Theory*, w: *Traveling Theories, Traveling Theorists*, eds. J. Clifford, V. Dhareshwar, Santa Cruz 1989, s. 177. Nie od rzeczy, jak sądzę, będzie przytoczenie przy tej okazji słów Jeana Pierre’a Vernanta: „Związek pomiędzy powstaniem miasta a narodzinami filozofii jest tak wyraźny, że nie możemy pominąć poszukiwania źródeł racjonalnego myślenia w charakterystycznych dla greckiej *polis* strukturach” (za: H. Paetzold, *Architektura i urbanistyka*, w: *Pisanie miasta – czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1997, s. 195). Początki teorii rezydują, zgodnie z intuicjami Clifforda, w antycznych *polis*.

²¹ Harvard University Press.

a historią (niezachwiany autorytet źródeł), w spór między wieloznacznością, a dosłownością. Ostatecznie, argumenty ustne, obserwacyjne, doświadczalne poniosły klęskę w konfrontacji z literą dokumentów pisanych: okazało się, że od roku 1790 mieszkańcy Mashpee, owszem, objawiali się jako plemię, ale przeważały okresy niejasności, wykorzenienia, cięć i integracji. Sąd federalny stwierdził zatem, iż są nieautentyczni.

W jednej z piosenek zielonogórski zespół Raz Dwa Trzy śpiewa: „Jestem Polakiem, mam na to papier”; film wyświetlany przy okazji wystawy sztuki tubylczej w National Museum of American Indian w Nowym Jorku pokazuje długą kłótnię dwóch kobiet spierających się o to, czy są Indiankami. Odwoływanie się do tradycji, języka, noszonych ozdób, nie wystarcza. W końcu, jedna z nich sięga po argument niepodważalny: „Siostrzo, pokaż mi swój dowód tożsamości!”

Ośrodek Badania Opinii Publicznej podjął ostatnio, po dziesięcioletniej przerwie, temat społecznych kryteriów polskości. Z przedstawionych rezultatów wynika, iż za najważniejsze z owych kryteriów uznano „Poczucie, że się jest Polakiem”; na drugim miejscu wymieniano znajomość języka polskiego; trzecim niezbędnym warunkiem uznania czyjejs polskości jest „posiadanie obywatelstwa polskiego”²². Czyżby więc autentyzm współczesnej kultury był jedynie rezultatem praktyki urzędników i dyskursów władzy?

Authentikos, z greckiego, oznacza zgodność z rzeczywistością bądź prawdziwość przeżycia artystycznego wyrażoną w dziele sztuki. Autentyk to oryginał, dokument lub dzieło, które nie jest ani kopią, ani falsyfikatem czy naśladownictwem; przymiotnik „autentyczny” z kolei odsyła do prawdziwości i niewątpliwości²³.

Autentyzm widziany poprzez pryzmat takiej modelowej definicji staje się dobrem pożądanym nie tylko przez rozmaite wspólnoty, grupy, osoby, ale także przez ideologie czy towary. Surrealistyczny duch współczesności doprowadził jednak do sytuacji, w której idealne kategorie ulegają zaburzeniom i refiguracjom.

Zaburzenia te najwcześniej dały znać o sobie w elitarnym świecie sztuki. Walter Benjamin wskazywał, że dziełu nieodmiennie konieczna jest aura, pewien stan niepowtarzalnej wyjątkowości i autentyczności – jej znaczenie osłabło wszelako radykalnie w obliczu masowych reprodukcji. Emancypacyjna wartość przybliżenia dzieł sztuki wielu odbiorcom w różnych miejscach oznacza w istocie upadek autonomii dzieła. Ta droga demokratyzacji dokonań artystów, wedle Benjamina, utowarowiła sztukę²⁴, zrównała jej salony z salonami fabryk samochodów czy kreatorów mody.

Zagadnieniem nie dającym się w tym kontekście zbagatelizować jest autentyzm towarów, ich swoista „aura”. Posiadanie określonych przedmiotów staje się bowiem nie tylko sugerowaniem własnego prestiżu, ale także dowodem

²² E. Skotnicka-Illasiewicz, *Rola państwa wobec integracji europejskiej*, w: *Integracja europejska. Implikacje dla Polski*, red. J. Czaputowicz, Kraków 1999, s. 111-112.

²³ *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1991, s. 85.

²⁴ W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996.

na konkretną przynależność. Dlaczego, zapytajmy, piłkarski klub Bayern Monachium sprzedaje w Hamburgu więcej koszulek ze swoją nazwą niż udaje się to dwu lokalnym zespołom, HSV i St. Pauli, razem wziętym? Czyżby fascynacja image'em zajmowała miejsce poczucia lokalnej wspólnoty?

Częste podkreślanie przez badaczy tego, że tożsamości są obecnie bardzo elastyczne, w ciągłym momencie stawania się, kreowane i wyobrażane, może prowadzić do wniosku o ich utowarowieniu. Tożsamość byłaby zatem jednym z towarów globalnej konsumpcji symbolicznej, a autentyzm rodzajem metki na tym towarze, jego gwarancji. Tak rozumiany, autentyzm ma charakter multilokalny: oto etykietę Made in Germany zastępuje się hasłami Made in Mercedes albo Made in Ford, odwołując się do image'u i „aury” towaru raczej, niż do tradycyjnej siatki granic państwowych. BMW produkowany jest w Stanach Zjednoczonych, Siemens ma swoje montownie w Anglii, Bosch w Walii, buty Nike klei się w Indonezji, wyposażenie domu Ikea w południowej Azji, a Toyota więcej produkuje za granicą niż w rodzimej Japonii. Są to, oczywiście, efekty chłodnej kalkulacji zysków i strat²⁵, czy nie należałoby jednak dopatrywać się w tych procesach także ekspansji autentyzmu oderwanego już od lokalności i uczestniczącego w globalnym systemie popytu i podaży na przynależność?

Autentyzm stał się elementem tych zjawisk kulturowych, którym cały czas odmawia się bycia rzeczywistymi rezultatami świadomej i wartościowej działalności. Przykładem sztandarowym jest tutaj, rzecz jasna, popkultura. Autentyzm ma być w jej przypadku rzekomo, przewrotny i obnażający. Demaskatorsko pisał Leo Lowenthal: „Kultura popularna ma własne autentyczne cechy: standaryzację, stereotypowość, kłamliwość”²⁶. Wypowiedziane już niemal przed półwieczem słowa straciły na aktualności i przekształciły się dziś w swoją antytezę. To kultura popularna jest obecnie rzecznikiem i propagatorem muzyki z wyraźnymi korzeniami etnicznymi, ze znakiem kulturowego autentyzmu; to w jej ramach realizują swoje projekty nie tylko latynoscycy *macho* w rodzaju Enrique Iglesiasa czy Rickiego Martina, ale także leciwi muzycy kubańscy z Buena Vista Social Club, orkiestra weselno-pogrzebowa Gorana Bregovica czy lubelska Orkiestra pod wezwaniem św. Mikołaja, reanimująca pieśni Hucułów i Bojków, melodie z Podlasia i Zakarpacia. Popkultura doceniła autentyzm muzycznych tradycji, przywracając wiele z nich do życia w kulturze, która jest wielkim spotkaniem ludzi-w-podróży.

Autentyzm – to inwencja. Choćby o tak żywiołowym charakterze, jaki cechuje ruch New Age. Właściwy mu ekspresjonizm przywraca wagę wartościom wolności, samorealizacji, autentyzmu. Niezwykle istotne i popularne w nurcie

²⁵ Patrz np. H.-P. Martin i H. Schumann, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, przeł. M. Żybura, Wrocław 1999.

²⁶ L. Lowenthal, *Historical Perspectives of Popular Culture*, w: *Mass Culture: The Popular Arts in America*, eds. B. Rosenberg, D. M. White, Glenoce 1957, s. 109.

New Age elementy tradycji celtyckich traktuje się nade wszystko „jako jakość, a nie kwestię historycznego czy geograficznego faktu”²⁷.

Poza procesami wytwarzania tradycji i autentyzmu, mamy do czynienia także z wytwarzaniem oryginalnych obrazów. Czy można bowiem zarzucić fałsz wizerunkowi „świętego mędrca” z długą brodą, którego fotografuje się na tle tybetańskiej świątyni? Cóż z tego, że jest to jego etatowe zajęcie i sposób zarobkowania – każdy „święty mędrzec” w tym miejscu wygląda tak samo. Podobnie dają się traktować informacje o inscenizowaniu niektórych zdjęć z niedawnej wojny na Bałkanach. Kanonada za pieniądze dziennikarzy jest tak samo autentycznie śmiertelna, co i wystrzelona na rozkaz dowódców.

Moralna naganność postępowania reporterów działających w ekstremalnych warunkach (co gwarantuje także ekstremalnie sensacyjne doniesienie) koresponduje z uwagami na temat autentyzmu, jakie poczyniła Kirsten Hastrup. Powiada ona, że autentyczność jest uwikłana i łączy się z trzema zjawiskami wyraźnie zaznaczającymi swoją obecność w życiu współczesnych społeczeństw. Są to kolejno: ideologia indywidualizmu, rozpad wspólnej etyki oraz dominacja rozumu instrumentalnego nad innymi formami racjonalności²⁸.

Przyznanie racji tym stwierdzeniom, które pokrywają się z wcześniejszymi spostrzeżeniami, powoduje, że autentyzm postrzegać należy jako kategorię niezmiennie istotną przy rozpatrywaniu bardzo różnych krajobrazów kulturowych: od polityki i sztuki, poprzez ekonomię, kulturę popularną, aż do moralności. Przy czym, bardzo ostrożnie wypada odnosić się do przytoczonej wyżej słownikowej definicji autentyzmu. Jego kulturowe oblicze bliższe jest bowiem naśladownictwu raczej niż niepowtarzalności, wytwarzaniu rzeczywistości, niż adekwatnemu zdawaniu sprawy z tego, czym ona jest. Ekonomiczny globalizm, utowarowienie sztuki, etos muzyki folkowej, ruch New Age – to zjawiska, które poświadczają o tym, że autentyzm jest fikcją kultury, geniuszem naśladownictwa, masową aurą image’u. Kultura powtarza (znowu!) zuchwały gest Marcela Duchampa, który umieszczając w galerii zwykły pisuar, kazał dopatrywać się w nim wartości estetycznych. Arbitralność tej decyzji, wycięcie pewnych elementów i połączenie ich w nowym kontekście, stawia nas w nagłej sytuacji oceny i wyboru: czy autentyczna jest moja płyteka, mój księgozbiór, moja wiedza, marzenia, cele, wartości, a wreszcie i całe moje życie?

Jedno wszak wydaje się być pewne: tych kilka refleksji nasuwających się przy lekturze *Kłopotów z kulturą* Clifforda przesądza o autentyczności jego spojrzenia. Ilu antropologów może się tym dzisiaj pochwalić?

Waldemar Kuligowski

²⁷ Za: A. E. Kubiak, *O ponowoczesności New Age raz jeszcze*, w: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Kraków 1999, s. 72.

²⁸ K. Hastrup, *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, London 1995, s. 5-6.

KILKA UWAG DO ARTYKUŁU:

D. N. COLLINS, J. URRY, *MARIA ANTONINA CZAPLIĆKA. ŻYCIE I PRACA W WIELKIEJ BRYTANII I NA SYBERII*, „LUD” T. 82, 1998.

Artykuł ten ma wyjątkową wagę naukową ponieważ bardzo dobrze zostały w nim wyzyskane zarówno archiwalia, jak i dotychczasowa literatura przedmiotu. Ponieważ sam przez długie lata zajmowałem się historią polskich badań na Syberii, jestem w stanie bardzo wysoko ocenić tę pracę. Niemniej jednak wydaje mi się, że należałoby autorom postawić jeszcze kilka pytań dla uzupełnienia obrazu:

1. Chyba autorom była znana, skoro korzystali z dokumentów, dokładna data, to jest dzień i miesiąc urodzenia M. Czaplickiej;

2. Autorzy porównują i przeciwstawiają M. Czaplicką i B. Malinowskiego, bo jakże, akurat w tym samym 1910 roku przybywa do Londynu dwoje Polaków, którzy na pewno się znali (ślady tego są w Malinowskiego *Diary in the Strict Sense of the Term*, London 1967, s. 59, w którym Maria Antonina występuje jako Tośka), ale wydaje się, trafniej byłoby spojrzeć z trochę innego punktu widzenia. Jak wynika z artykułu, musiała wówczas istnieć mała grupa osób, z których prawie wszyscy zrobili kariery naukowe, a którzy pomiędzy sobą już wówczas dobrze się znali. Myślę przede wszystkim o (por. s. 69 artykułu) Barbarze Freire-Marreco (później Mrs. Aitken, a nie Aitkin!). Przecież to ta sama osoba, którą B. Malinowski wspomina na pierwszym, miejscu we wstępie do *Życia seksualnego dzikich* (Warszawa 1957, s. XXV). Szkoda też, że autorzy nie zacytowali dokładnie nekrologu napisanego przez B. Freire-Marreco. A kolejnym ich kolegą mógł być Alfred Reginald Brown (Radcliffe-Brown), który przecież w roku akademickim 1909-1910 występuje jako *lecturer* w LSE (zob. A. Kuper). W latach 1910-1912 Brown wyjeżdża na badania i potem wraca do Londynu;

3. Nawiązując do s. 61, na temat studiów warszawskich. Jej wykładowcami byli m.in. Aniela Szycówna (1869-1921), psycholog i pedagog, Stefan Kalinowski (1873-1946), fizyk oraz najbardziej fascynujący Wacław Nałkowski (1851-1911), geograf, notabene ojciec pisarki Zofii Nałkowskiej, który też wywarł największy wpływ, i u którego należy szukać powiązań geograficzno-etnograficznych;

4. W sprawach dotyczących współpracy (s. 63), autorzy powołują się na samą Czaplicką, która nie zawsze podawała imiona (zob. Czaplicka, 1914a, s. XIV): Mr. Maksimoff – mnie się wydaje, że należy się domyślać A. N. Maksimova (1872-1941), publikującego już mniej więcej od 1901 roku, późniejszego profesora w Moskwie (1919-1930), później wyrzuconego, który znany był z bardzo obszernej kartoteki bibliograficznej;

5. Szkoda wielka, że autorzy, którzy napisali: „Odważnie analizowała sprawy płci...” (s. 63), nawet nie zająknęli się o książkę, którą zamordowała postwiktoriańska cenzura. Myślę o pracy *Shamanism and Sex*, ed. by M. A. Czaplicka, Oxford 1914, Clarendon (cytowana w „Annual Review of Anthropol-

logy" vol. 16, 1987, s. 90), przecież tam jest jedyna znana mi wzmianka w literaturze przedmiotu. Minęły dwie wojny światowe i drukowane katalogi bibliotek milczą. Więc co się stało z tą książką? Wątpię, ażeby została udostępniona szerszej publiczności:

6. Na s. 68-69 przyczyny śmierci M. A. Czaplickiej. Szkoda wielka, że autorzy nie napisali o tym, co dla nich było zrozumiałe, że w Anglii nadal, jeszcze po II wojnie światowej, obowiązywała zasada więzienia za długi. Przecież w Polsce mówiono głośno, że Zofia Kossak została wykupiona przez PAX, a S. Cat-Mackiewicz uciekł do Polski, ażeby nie iść do więzienia. A to była chyba przyczyna najważniejsza śmierci, tym bardziej, że Czaplicka nie dostała przedłużenia kontraktu w Bristolu. Sami autorzy bardzo trafnie zaznaczyli jednak, że w Polsce też miałyby trudności ze znalezieniem pracy. Wiadomo, że w roku 1919 objechała prawie całą Polskę;

7. Dotyczy H. Halla, szkoda, że autorzy nie podali nawet roku jego urodzenia, zadawając się jedynie rokiem śmierci – 1944. Poza tym przydałoby się trochę więcej wiadomości o nim, niezrozumiałe dla mnie jest to, że autorzy nie zacytowali nawet jego relacji z ekspedycji syberyjskiej (zob. Hall H. U., *The Siberian Expedition*, „The Museum Journal” vol. VII, 1916, s. 27-45, il. 27).

Oczywiście, wszystkie wymienione przez autorów przyczyny mogły załamać i dużo silniejszego człowieka niż delikatną kobietę.

Podsumowując, autorom należy się głęboka wdzięczność za już dokonaną pracę i prośba o ciąg dalszy. Najbardziej cieszy zapowiadana edycja dzieł wszystkich M. A. Czaplickiej.

Witold Armon