

## KU ANTROPOLOGICZNEJ HISTORII WSPÓŁCZESNOŚCI

R. KLEŚTA-NAWROCKI, W. PIASEK

---

Antropolodzy, odchodząc od swojego podstawowego przedmiotu poznania – społeczeństw pierwotnych, pozaeuropejskich, tradycyjnych, ludowych – skierowali się ku własnemu „kulturowemu” otoczeniu, „tu i teraz”. Zmiany w antropologii zrodziły się jednak nie tylko z prozaicznych i wątpliwych powodów zaniku dotychczasowego przedmiotu poznania. Kluczową rolę odegrał raczej fakt podważenia „naturalności” społeczeństwa zachodnioeuropejskiego w końcu lat sześćdziesiątych. To, co wydawało się kulturową normą, to, do czego wszystkich porównywano, zaczęło być postrzegane jako „świat pośród światów”, ostatecznie też iluzorycznym i dyskusyjnym okazał się sam podział na „Zachód” i „całą resztę”. Antropologia ze swoim centralnym pojęciem w analitycznym słowniku, jakim jest kultura, podjęła się próby jego zrozumienia. Kultura „podzielana” przez członków danej społeczności, traktowana jako jednolita, trwała i ponadczasowa, zaczęła budzić wątpliwości. Postawiono nowe pytania: „podzielana”, ale przez kogo, w jaki sposób i na jakich warunkach?<sup>1</sup> W obrębie traktowania kultury dokonana się zasadnicza zmiana, zwrot ku wielorakości, zróżnicowaniu i płynności, kultura stała się polem nierównych i zróżnicowanych relacji ludzi i grup w zróżnicowanym społeczeństwie. Częściowo samo pojęcie było krytykowane i odrzucane jako nieprzydatne poznawczo. Niewiele brakowało a skończyłoby się to tragicznie dla samej antropologii. Zaczęto bowiem podważać w ogóle sens używania pojęcia „kultury”<sup>2</sup>. Powstało także zagrożenie

---

<sup>1</sup> Vide: N.B. Dirks, G.E. Eley, S.B. Ortner, *Introduction*, [w:] *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton 1994, s. 3–4.

<sup>2</sup> Vide: W.J. Burszta, *Teoria kultury, czyli „dłużej klasztora niż przeora”*, [w:] *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze*, red. B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiar, Poznań 2001, s. 157–164. Bardzo interesująca dyskusja na rodzimym gruncie, wywołana artykułem Dariusza Czai poddającego krytyce pojęcie „kultury” i proponującego zastąpienie go kategorią „życia”, odbyła się na łamach „Kontekstów”. Vide: D. Czaja, *Życie, czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię – kultury*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”,

niemożności powiedzenia czegoś o świecie ponad to, co wynika z bieżącego jego oglądu oraz teoretycznych nad tym spekulacji. Niewątpliwie jednak powyższy klimat sprzyjał przewartościowaniu tradycyjnego przedmiotu zainteresowania antropologów i otwierał obszar badawczy dostępny na wyciągnięcie ręki, dostępny „tu i teraz”. Co zresztą w kolejnej odsłonie, i już jakby od drugiej strony, aktualizowało antropologiczny cel, by „sprawić, że ludy określane jako egzotyczne okazywały się bliskie, a ludy uznawane za bliskie wydawały się egzotyczne”<sup>3</sup>. W istocie wchodząc w tego rodzaju optykę – wyznaczaną przełomowymi pracami i dyskusjami – antropologia natrafiła na antypody pod własnymi stopami<sup>4</sup>. Musiała też zrozumieć, że dotychczasowe antypody są własnym podwórkiem dla wielu antropologów kolejnej już generacji.

Jedną z odpowiedzi rodzimych antropologów na powyższe przewartościowanie stała się antropologia współczesności. Jak pisze Fatyga: „pojęcie to nie ma [...] wyraźnie określonego desygnatu, nie dysponujemy także jego adekwatną definicją. Dla różnych, posługujących się nim, autorów jest ono najczęściej zespołem, mniej lub bardziej jasnych, intuicji teoretycznych, metodologicznych i – chyba przede wszystkim – filozoficznych, związanych z historią antropologii, jej stałymi dylematami poznawczymi oraz – popularnym do niedawna – podejściem postmodernistycznym”<sup>5</sup>. Dokonując systematyzacji sposobów rozumienia antropologii współczesności, autorka wskazuje, że o antropologii współczesności mówi się: „po pierwsze, i wydawałoby się najbardziej oczywiste, w związku z «nowym» przedmiotem antropologii, jakim są społeczeństwa współczesne, w przeciwieństwie do przedmiotu tradycyjnego (społeczeństw tzw. pierwotnych, kultur tradycyjnych); po drugie, w związku z przeformułowaniem

---

2002, nr 3–4, s. 6–22; W. Michera, *Kultura, empatia i techniki skrawania*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2002, nr 3–4, s. 23–25; W. Szpilka, „Żyj i daj żyć”, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2002, nr 3–4, s. 26; Cz. Robotycki, *Hermeneutyka i życie na marginesie rozważań Dariusza Czai*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2002, nr 3–4, s. 27–28.

<sup>3</sup> J.A. Boon, *Other Tribes Other Scribes, Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religion and Texts*, Cambridge 1992, s. 9. Cf. K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 19.

<sup>4</sup> J. Fabian, *Time and the Other*, New York 1983; *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*, red. J. Clifford, G.E. Marcus, Berkeley 1986; G.E. Marcus, M.J. Fisher, *Anthropology as cultural critique*, Chicago 1986; *Anthropology at home*, red. A. Jackson, London 1987.

<sup>5</sup> B. Fatyga, *Dzicy z naszej ulicy. Antropologia kultury młodzieżowej*, wyd. 2 popr., Warszawa 2005, s. 7. W tym numerze Paweł Łuczeczko szeroko rekonstruuje powstawanie i dzieje antropologii współczesnej. Ujęcie antropologii współczesnej i jej charakterystyka w kilku punktach budzą kontrowersje – to dobrze. Mamy nadzieję, że wywołają one polemikę z autorem.

podstawowych problemów antropologicznych, takich jak stosunek natury do kultury, zagadnienie etnocentryzmu, relatywizmu czy relacja badacz-badany; po trzecie, w związku z koniecznością odpowiadania – również przez etnologów i antropologów czy antropologizujących socjologów – na wyzwania badawcze stawiane nauce przez „t-d (transition to democracy) [...]”; po czwarte, [...] w związku z [...] utożsamieniem antropologii współczesności z postmodernistycznymi trendami w humanistyce i naukach społecznych oraz niedocenianiem (deklarowanym) innych tradycji i kierunków myślenia; po piąte, w związku z rozczarowaniami, jakie w obliczu współczesności przyniosły badaczom ich macierzyste dyscypliny – w takim przypadku antropologia jest postrzegana jako nowy świat – ziemia nadziei”<sup>6</sup>.

W tej sytuacji najlepiej wstępnie zdefiniować antropologię współczesności w najbardziej oczywisty sposób, który jednocześnie pozwala zachować jej wewnętrzną różnorodność oraz budzi najmniej wątpliwości z racji zgody co do wspomnianego zaniku dotychczasowego przedmiotu badań. To, co można uznać za cechę definiującą antropologię współczesności, to jej przedmiot zakreślony pojęciem „współczesność”. Odsyłając w jej rozumieniu do przedmiotu, nie przesądzamy, za pomocą jakich narzędzi teoretycznych i metod należy ten przedmiot badać.

Określenie „współczesność”, wbrew pierwszym skojarzeniom, w tym przypadku oznacza coś więcej niż „tu i teraz”. Użyte jako przeciwstawienie „pierwotności” oznacza industrialną i postindustrialną rzeczywistością kultury zachodniej. To, że antropolodzy współczesności podejmują się badań otaczającego ich kulturowego „tu i teraz”, nie wyklucza zatem, że jej praktyka badawcza nie może objąć także wcześniejszych stanów kultury nowoczesnej i późnonowoczesnej.

Industrialna i postindustrialna rzeczywistość kulturowa jest miejscem, w którym mogą się spotkać historycy z antropologami i antropolodzy z historykami. Według nas to spotkanie jest konieczne w obrębie badań nad kulturą nowoczesną i późnonowoczesną. Oczywiście – jak to często bywa – może ono zakończyć się „kurtuazyjnym powitaniem”, nic nie wnoszącym do historii i antropologii, jedynie zaświadcającym, że się znamy od lat i wypada się przywitać, ale może także istotnie wzbogaci spotykających się<sup>7</sup>.

Antropologowie współczesności na wyznaczonym obszarze badań powinni spotkać się z historykami dziejów XIX, XX i XXI wieku. Historią, wprowadza-

---

<sup>6</sup> B. Fatyga, op.cit., s. 46–47.

<sup>7</sup> O konieczności takich spotkań w niniejszym tomie pisze kontrowersyjnie Waldemar Kuligowski.

jąc to najistotniejsze jej kryterium – obok człowieka, czasu – jest właśnie historią społeczeństwa w jego nowoczesnym i późnonowoczesnym kształcie. Zazwyczaj jako moment narodzin tego społeczeństwa historycy wskazują rewolucję francuską. W ujęciu chronologicznym dziejów w historiografii anglosaskiej interesujący nas okres zawierałby się w epoce nowoczesnej (*modern period*), następującej po wczesnej nowożytności (*early modern period*). W historiografii polskiej najczęściej wieki XIX i XX są traktowane jako odrębne epoki następujące po nowożytności. Czołowa postać historiografii francuskiej Jacques Le Goff, proponując koncepcję „długiego średniowiecza”, uznaje, że zakończyło się ono w 1800 roku wraz z industrializacją i zasadniczymi zmianami w mentalności<sup>8</sup>. „Ci twórcy historii – pisze francuski historyk – jakimi byli rewolucjoniści, przez swoje przywiązanie do ustroju zwanego feudalnym czy przez swoją politykę religijną (będącą w prostej linii wynikiem «herezji» średniowiecznej, potępiających grzechy Kościoła w życiu ziemskim) pokazali nam, że w 1780 roku ludzie nie mieli naszego podejścia do historii, że nie uznawali naszej definicji wartości ani naszego sposobu ich wzajemnego łączenia”<sup>9</sup>. W ujęciu Le Goffa mielibyśmy zatem epokę przednowoczesną, tj. długie średniowiecze, i nowoczesną.

Oczywiste jest, że proponując nowoczesność jako wspólny obszar badania dla antropologii i historii przez jej przeciwstawienia kulturze tradycyjnej, nie uważamy, iż można ją nadal konceptualizować na klasyczny sposób, zapożyczony przez antropologię od socjologów, dla których nowoczesność mogła być jedna, uniliniarna i nieuchronna<sup>10</sup>. Nowoczesność i współczesność wraz z definiującymi je procesami nie muszą i nie powodują, że społeczności stają się kulturowo tożsame, czy nawet podobne, wywołują raczej nowe, być może bardziej subtelne, różnice kulturowe. Waldemar Kuligowski, szeroko omawiając dyskusje antropologów nad nowoczesnością z ostatnich lat, odnosząc się przy tym do aktualnego jej stanu, pisze „nowoczesność nie jest obecnie ani pojedynczym i zwartym projektem cywilizacyjnym, ani towarem eksportowym centralistycznego Zachodu dystrybuowanym na przewlekle nienowoczesne peryferia ani uprzywilejowaną formą życia, której lobbieniem zajmowała się specyficzna polityka naukowa i inżynieria społeczne – i konkluduje – Może zresztą nigdy nie była tym wszystkim, przynajmniej jednocześnie i w konsekwentny sposób”<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> *Le Moyen Age s'achève en 1800... (entretien)*, „L'Histoire”, 1990, nr 131, s. 47. Vide: J. Le Goff, *Un long Moyen Âge*, Paris 2004.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 49.

<sup>10</sup> W. Kuligowski, *Różnicowanie nowoczesności. Nowa debata w antropologii społecznej*, Poznań 2012, s. 31–75.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 102.

W rozumieniu nowoczesności dokonuje się zatem znów istotne przewartościowanie, a pomocne w nim wydają się zarówno współczesna antropologia, jak i historia. Słusznie bowiem zauważa Michael Herzfeld, że „nie możemy poważnie mówić o jakiejś jednej, podstawowej nowoczesności, każda bowiem nowoczesność ma swoją historię”<sup>12</sup>.

Rozważania dotyczące nowoczesności i współczesności w szerokim i krytycznym ujęciu pozwalają podważać jednolitość i sensowność użycia owych pojęć jako realnych w świecie społecznym. Co nie jest znów praktyką odległą metodologicznym strategiom badania współczesności, a nawet stanowi warunek *sine qua non* nieustannego procesu krytyki i podważania wytwarzanych schematów klasyfikacyjnych. Prowadzi to zresztą do kolejnych konsekwencji w badaniu samej współczesności. Rozumiemy, że ta nie może być dziś badana jedynie za pomocą klasycznych badań terenowych, a musi uwzględniać szerszy kontekst globalnych wpływów i wspierać się musi innymi źródłami, w tym analizą globalnie krążących dyskursów obecnych także w nowoczesnych mediach. Nie bez znaczenia w tym przypadku pozostają uwarunkowania historyczne, a raczej dotyczące ich współczesne wyobrażenia i użycia, które są każdorazowo obecne w danych społecznościach. W takim kontekście sama historia przestaje być niezmienną bazą danych, a staje się czymś, czym ludzie się posługują. W arsenał użyć i wyobrażeń wchodzi zresztą pojęcia „tradycyjności” i „nowoczesności”, które nie dadzą się już ujmować esencjalistycznie, i winny raczej stanowić przedmiot konkretnych badań w konkretnych wspólnotach społeczno-kulturowych niż uniwersalną siatkę pojęciową, za pomocą której owe wspólnoty można badać. Podobnie jak przykładowo wyznaczone badania „tradycyjności” i „nowoczesności” na uwagę w optyce współczesnej zasługują inne szczegółowe zjawiska i grupy, gdyż coraz trudniej – i mniej chętnie – podejmuje się badań całościowych systemów w rodzaju państwa, narodu itp. Tym bardziej nie jest łatwo prowadzić takie badania, gdy przyznamy rację tym opisom współczesności, które znoszą granicę i jednorodność jakichkolwiek wyróżnionych całości, choćby poprzez zjawiska typu: migracje, turystyka, handel, polityka. Wydaje się, że w tak zaprojektowanym, a raczej uwarunkowanym, wysiłku badawczym antropologia i historia mają sobie sporo do zaoferowania.

W pierwszym tomie „Rocznika Antropologii Historii” pisaliśmy o zawarciu preliminarium pokojowego. Ten numer ma na celu je skonkretyzować przez wskazanie na jedną z wielu możliwości porozumienia antropologów i historyków, historyków i antropologów. Mówimy w nim już nie o antropologii i histo-

---

<sup>12</sup> M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków 2004, s. 126.

rii w ogóle. Jako jego pomysłodawcy wskazujemy na możliwość współpracy antropologii współczesności z historią współczesności. W zaproponowanej wędrówce nadal jesteśmy na jej początku, tym razem jednak cel i obszar są bardziej sprecyzowane. Antropologia i historia mogą zatańczyć zalotne *pas de deux*<sup>13</sup> na konkretnym parkiecie współczesności.

Zatem zgromadzone teksty nie były pisane przez autorów z myślą o udziale w projekcie wytyczania jakiś obszarów współpracy antropologów i historyków, historyków i antropologów. To my, jako proponujący taki obszar i wstępnie go konceptualizujący, w takim kontekście je umieszczamy. Można zatem uznać, że jest to ruch, który ma charakter zaklinalnia rzeczywistości, tyle że stoi za nim nie naiwność, ale przekonanie o „sprawczej” mocy słowa. Zresztą odrobina naiwności nie zaszkodzi współcześnie, gdy o cynizm i ironię dużo łatwiej.

---

<sup>13</sup> M. Herzfeld, omawiając związki antropologii i historii, ucieka się do metafory zalotnego *pas de deux*: „Przez całe ubiegłe stulecie antropologia i historia tańczyły ze sobą zalotne *pas de deux*” (id., op.cit., s. 91).