

STUDIO TATUAŻU NA PRAWIE MAGDEBURSKIM ANTROPOLOGIA WSPÓŁCZESNOŚCI WOBEC HISTORII

WALDEMAR KULIGOWSKI

Pisałem już o tym¹: złości mnie, że w organizacyjnej strukturze polskich uniwersytetów instytuty (katedry) etnologii i antropologii kulturowej umieszczane są najczęściej w ramach wydziałów historycznych. To instytucjonalne usytuowanie etnologii w Polsce, gdzie lokuje się ją „w pobliżu” historii, archeologii i historii sztuki w ramach jednego wydziału, jest dla mnie źródłem niezadowolenia i goryczy. Sytuacja wygląda niemal identycznie w strukturach akademijnych, by przywołać przykład Instytutu Archeologii i Etnologii PAN. Bez dwóch zdań, złości mnie to generalnie. A w szczególności nie jestem entuzjastą tego, aby mój macierzysty Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM tkwił w ramach Wydziału Historycznego. Drażni mnie ta sprawa, bo jest ewidentnym nieporozumieniem, jakąś mylącą zaszłością, efektem dawnego paternalizmu. Rozumiem, oczywiście, że powyższy stan wynika z europejskiej tradycji wyznaczania naukowych filiacji. Tradycja ta zaliczała etnologię w poczet nauk historycznych „ze względu na obecny w ewolucjonizmie, dyfuzjonizmie i marksizmie paradygmat, w myśl którego dyscyplina ta miała być narzędziem poznawania przeszłości”². W świecie naukowym, politycznym i społecznym zmieniło się jednak niemal wszystko – poza tym nieadekwatnym, skostniałym, pachnącym naftaliną układem.

Ani etnologia przecież, ani antropologia kulturowa nie są naukami historycznymi. Nie są nimi z powodów raczej oczywistych – nie posługują się metodologią historii, bazują na innych niż ona rodzajach źródeł, tworzą i wykorzystują swoiste modele teoretyczne, odmienne mają zadania i cele. Uwyrażnia się to

¹ W.J. Burszta, M. Czubaj, W. Kuligowski, *My, handlarze zadziwienia i agenci miłości. Po Geertz, „Op. Cit.”*, 2007, nr 2 (35), s. 41–54.

² A. Posern-Zieliński, *Etnologia i antropologia kulturowa w formalnej i rzeczywistej strukturze nauki*, [w:] *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 1995, s. 30.

zwłaszcza na gruncie tzw. antropologii współczesności³. Jeśli nawet zajmuje się ona tym, co minione – i ja uważam wszak, że wiele zjawisk w kulturze ma swoje, czasem bardzo stare, korzenie – to czynią tak, by lepiej rozumieć współczesność, nas i innych, tu i teraz. Antropologię zajmują bowiem w stopniu najwyższym ludzie współcześni, „rówieśni” w sensie jak najbardziej dosłownym: a zatem zarówno Papuasi słuchający Shakiry, jak i Ślązacy pracujący w bieda-szybach. Dlatego znacznie bliżej antropologii współczesności do literaturoznawstwa, socjologii czy krytyki artystycznej niżli do akademickiej historii. Tej zwłaszcza historii, z którą po drugiej wojnie światowej polska etnologia została poprowadzona do ołtarza jako dziedzina ozdobna, skazana na zajmowanie się światem albo ludowym, albo egzotycznym, w każdym razie marginalnym i skazanym na nieuchronną modernizację.

Moje rozdrażnienie jest tym większe, że zaprojektowane administracyjnie sąsiedztwo dyscyplin zaowocowało ostatecznie – jednak! – ich częściową konwergencją. Nostalgiczni ludolubowie, placówki spod znaku historii kultury materialnej, badania przeżytków kulturowych i atlasy kultury ludowej (będące w istocie całunem pośmiertnym nakładanym na to, co już ewidentnie martwe) – to najbardziej reprezentatywne przejawy owej konwergencji. Etnologię i historię w polskim wydaniu połączyły badania prowadzone w duchu obiektywistycznego modelu poznania, metodologiczna filiacja z nieco jedynie zmodyfikowanym pozytywizmem, wiara w empiryzm i ontologiczną absolutyzację przedmiotowego odniesienia.

Przełomowe w tym kontekście okazały się lata osiemdziesiąte. Historię i antropologię połączyły wtedy metody badań i koncepcje teoretyczne, ale już w wersji zredefiniowanej, takiej, którą można z powodzeniem uznać za jeszcze jeden rezultat procesu antropologizacji humanistyki. Dzięki pracom Victora Turnera i Clifforda Geerta wielu badaczy przeszłości w centrum swoich studiów ulokowało takie zjawiska, jak: dramat, rytuał i performance. Najwymowniejsze i najbardziej wpływowe przykłady tego oddziaływania znajdziemy oczywiście w pracach Grega Deninga, Natalie Zemon Davies, Roberta Darntona, Simona Schamy czy Ingi Clendinnen⁴. Kolejny impuls – bodaj jeszcze silniejszy – na

³ Jako emblematyczne dla tego nurtu można potraktować następujące prace (w kolejności ukazywania się): Cz. Robotycki, *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków 1992; W.J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994; *Mitologie popularne*, red. D. Czaja, Kraków 1994; W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, Warszawa 1999; id., W. Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa 2006; W. Kuligowski, *Antropologia współczesności*, Kraków 2007.

⁴ Vide np. G. Dening, *History's Anthropology: The Death of William Gooch*, Lanham 1988; N.Z. Davis, *Powrót Marcina Guerre'a*, przeł. P. Szulgit, Poznań 2011; R. Darnton,

bazie którego mógł rodzić się interdyscyplinarny alians, przyniosły badania procesów kolonizacyjnych. Znaczącymi nazwiskami tego nurtu są na pewno Bernard S. Cohn, którego prace zyskały na popularności w latach osiemdziesiątych, to jest w dwie dekady po ich zainicjowaniu⁵, a także James Fox, analizujący polityczną i ekologiczną historię wschodniej Indonezji⁶, oraz Renato Rosaldo ze swoim słynnym studium poświęconym łowcom głów⁷. Na osobne wymienienie zasługują ponadto różnorodne studia rzeczywistości mitów i ich relacji z historią, wśród których instruktazowy status przypisać można, jak sądzę, spekulacjom Marshalla Sahlinsa i Gananatha Obeyesekere na temat przyczyn śmierci kapitana Cooka na Hawajach⁸. Spór między tymi dwoma badaczami, nieprowadzący do żadnej wspólnej konkluzji, dla antropologii okazał się wszelako pouczający, potwierdził bowiem rosnący, interpretacyjny oraz koncepcyjny, wpływ *cultural studies*. Wszystkie tego rodzaju inicjatywy i nurty nie pozostały bez echa w Polsce. „Wspólnymi miejscami” rodzimych antropologów i historyków stały się na przykład: pamięć, mit, widowiska kulturowe, trauma, post-socjalizm⁹.

Antropologia po Geertzu oraz historia po White’cie nie wyczerpują jednak dyskursywnych formuł funkcjonowania obu dyscyplin w Polsce. Antropologizacja idei antropologii (a także antropologów i ich badań) oraz historyzacja idei historii (oraz samych historyków i ich pracy) nie są współbieżne, powszechne ani równie zaawansowane. „Rosnąca popularność historii antropologicznej – trzeźwo zauważa Ashis Nandy – daje fałszywe poczucie ciągłości pomiędzy tymi dwoma dyscyplinami”¹⁰. Warto przyjrzeć się przyczynom tego braku ciągłości. Pierwszy z nich wydaje się niemal fundamentalny: otóż antropologia nie jest, i nigdy nie była, dziedziną skupioną wyłącznie na bada-

Wielka rzeź kotów, przeł. T. Gawin, D. Grobelna [et al.], „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2002, nr 3–4, ss. 83–97; S. Schama, *Landscape and Memory*, London 1995; I. Clendinnen, *Dancing with Strangers: Europeans and Australians at First Contact*, Cambridge 2004.

⁵ B.S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi 1987.

⁶ J. Fox, *The harvest of the palm*, Cambridge 1977.

⁷ R. Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883–1974*, Stanford 1980.

⁸ G. Obeyesekere, *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2007; M. Sahlins, *Jak myślił tubylcy. O kapitanie Cooku na przykład*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2007.

⁹ Vide np. M. Buchowski, *Rethinking Transformation. An Anthropological Perspective on Postsocialism*, Poznań 2001; E. Domańska, *Mikrohistorie: spotkania w międzyświatach*, Poznań 1999; monograficzne numery kwartalnika „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”: „Pamięć i zapomnienie”, 2003, nr 3–4; „Dramat i liturgia”, 2007, nr 2; „Mity i symbole Europy”, 2009, nr 3; „Pamięć PRL-u”, 2010, nr 4 oraz 2011, nr 1.

¹⁰ A. Nandy, *Zapomniane sobowtóry historii*, przeł. P. Ambroży-Lis, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Poznań 2010, s. 381.

niu społeczności historycznych – dzikich, prostych, apłsmiennych czy plemiennych (jak je w r33nych okresach nazywano); antropologia kulturowa to nauka zajmuj33ca si33 człowiekiem jako istot33 tworz33c33 kultur33, bez wzgl33du na to, czy posługuje si33 on j33zykiem wymarłym czy komputerowym, bez wzgl33du na to, czy wierzy w Pierzastego W33ża czy we wszechmoc CIA i bez wzgl33du na to, czy śpi pod gołym niebem z konieczności, czy teź czyni to, aby by33 trendy. Nie powinno by33 co do tego jakichkolwiek w33tpliwoścł. Jak wiemy dzisiaj aź nadto dobrze, wpisanie w pole badawcze antropologii lud33w prymitywnych miało lokowa33 jej ustalenia w strefie hipotez dotycz33cych prapocz33tk33w instytucji społecznych (Dajakowie to przecieź nasi żyjący przodkowie, Narrinyeri s33 „żywą skamielin33”, a nadrabscy chłopi przechowuj33 autentyczny rdzeń polskoścł) lub dostarcza33 wiedzy na temat wspólnot, których całkowite wygini33cie miało si33 dokona33 na naszych oczach. Takie usytuowanie tej profesji rzeczywłście uzaleźniało j33 od warsztatu historyka, przy czym ten ostatni wcielał si33 w posta33 matki żywicielki dla kolejnej (nad)ambitnej pociechy. Na szcz33ście w por33 dostrzeżono fakt, iź badania terenowe u Huichol33w nie s33 fantastyczn33 okazj33 do wniki33cia w archaiczne dzieje ludzkoścł, ale stanowi33 kolejny przyczynek do studi33w nad teraźniejszośc33, tyle że w wydaniu trybalnym¹¹. Kilka milion33w zarejestrowanych tubylc33w na terenie Stan33w Zjednoczonych – tubylc33w maj33cych w r33ku akty własności ziemi, konta bankowe, sp33łki akcyjne i kasyna gry – na zawsze odsyła teź do lamusa wizj33 lud33w zmuszonych do znikni33cia.

Historia przestała by33 zatem niezb33dnym zapleczem metodologicznym dla badaczy kultury, ich intelektualnym, niezbywalnym *raison d’être*. Skoro studiujemy teraźniejszośc33, a nie przeszł33, w stopniu najwyższym zajmuj33 nas rzeczy bież33ce i ich bież33ce znaczenia. Wydarzenia minione same w sobie nie s33 żadnym wyjaśnieniem; kultur, znak33w, mowy, emocji nie naleźy redukowa33 do rezultat33w proces33w minionych, do efektu ubocznego dziej33w historycznych. Z drugiej strony trudno oczywiścłcie nie przyzna33 racji Alfredowi L. Kroeberowi, który przed laty zauważał: „Pisanie historii jest prawdopodobnie najstarszym zaj33ciem uczonych. Absorbuj33 ich ono od ponad dw33ch tysłcy lat, od Herodota i Tukidydesa [...]. Antropologia nie jest w cał33ci nauk33 historyczn33, ale duźe jej poł33cie s33 historyczne ze wzgl33du na zainteresowanie i zamiar”¹². Nie ulega w33tpliwoścł, że antropologowie interesuj33 si33 przeszł33ci33, że moźe zajmowa33

¹¹ Vide: D. Maybury-Lewis, *Millennium: Tribal Wisdom and the Modern World*, New York 1992.

¹² A.L. Kroeber, *An Anthropologist Looks at History*, przedmowa M. Singer, Berkeley–Los Angeles 1963, s. 152.

ich taki czy inny fragment minionych dziejów, ale nie jest to jedyny, konieczny i najbardziej owocny kierunek ich studiów.

Postulat antropologicznej emancypacji opieram na innych jeszcze, poza wymienionymi, przesłankach. Powielanym wciąż nawykiem akademickim pozostaje mianowicie historyczne rekursowanie, mające tworzyć wrażenie analizy należycie pogłębionej, rzetelnie uwzględniającej kontekst przeszłości i zawartych w niej sensów. W odniesieniu do licznych prac magisterskich, powstających w ramach akademickiej etnologii, przyjmuje to postać następującą: narracja poświęcona wielkopolskiemu miastu Śrem zwykle rozpoczyna się od podania informacji o początkach osadnictwa na wspomnianym terenie (bywa, że nie pomija się okresów zlodowaceń), krótkiej rekonstrukcji historycznych migracji i ich aktorów, daty nadania praw miejskich, rozwoju miejskości, kolejnych wojen, cechów rzemieślniczych, gmin wyznaniowych, kościołów, urzędów, chórów... Żeby było jasne – nie mam nic przeciwko takim danym ani przeciwko takiemu typowi opowiadania. Gdy ta historyczna baza pojawia się jednak w pracy poświęconej działającemu w Śremie od 5 lat studiu tatuażu, uważam ją po prostu za facecyjną i poznawczo bezpłodną.

Kłopot w tym, że opisane wyżej zjawisko nie ogranicza się na naszych uniwersytetach do poziomu magisterium. Całkiem niedawno brałem udział w publicznej obronie rozprawy doktorskiej. Komisja oceniła rozprawę najwyżej, jak mogła, rekomendując ją do wydania drukiem, najlepiej w języku powszechniejszym niż polski. Doktorant wykazał konieczne umiejętności, co więcej – poza potwierdzeniem sprawności akademickich udowodnił także ogromne pokłady odwagi prywatnej. Rozprawa była bowiem poświęcona siłom chłopskiej samoobrony, które spontanicznie formowały się w Peru jako reakcja na działania Świetlistego Szlaku. Prowadzenie badań w departamencie Ayachuco, który ze względu na duże ryzyko omijała zgodnie międzynarodówka innych badaczy, w dodatku w pojedynkę, stając co rusz w obliczu ultymatywnych pytań o przynależność i reprezentowanie interesów, na pewno wymagało samozaparcia. Próbuąc dociec znaczeń chłopskiego oporu i chcąc nakreślić efektowną linię ich rozwoju, autor rozprawy pierwszą jej część poświęcił przedstawieniu tradycyjnych ruchów indiańskich i chłopskich w Peru w okresie kolonialnym i republikańskim. Powiem od razu – zupełnie niepotrzebnie. Chwalebne i malownicze są losy kolejnych powstań i oporu, jaki wykazywali mieszkańcy andyjskiej *sierry* w stuleciach od XVI do XIX. Nijak jednak nie łączą się one ze współczesną chłopską milicją. Jej struktura i sposób działania nie czerpią z dawnych indiańskich tradycji. Sięganie do przeszłości i tradycyjnych form oporu przybiera w tym wypadku postać pustego ćwiczenia z umiejętności, które nie mają żadnego waloru wyjaśniającego. Wyłaniający się z lektury rozprawy i deklaracji doktoranta obraz wskazywał bowiem wyraźnie,

że rolę matrycy dla chłopskich sił samoobrony pełniły... partyzantka Świelistego Szlaku oraz oddziały Gwardii Narodowej! Nie Tupac Amaru był ważny, ale Sendero Luminoso. Teraźniejszość zawierała zatem wyjaśnienie, którego – upartym, powtarzam, akademickim obyczajem – poszukiwano w pokładach danych historycznych.

By nie ograniczyć się jedynie do przykładów obserwowanych u innych, sięgnę po własne doświadczenia badawcze. Uczestniczyłem oto w 1993 roku w badaniach archeologów prowadzonych na terenie Uzbekistanu. Rzeczą dotyczyła jednego z licznych tam stanowisk z rytami naskalnymi. W dolinie Sarmishsaj, na przedpolach pustyni Kyzyl-kum, nasza ekipa zarchiwizowała ponad 100 różnych scen. Ich walor estetyczny i ekspresyjny czytelny był nawet dla laika, a strome półki skalne, na których można było znaleźć skomplikowane sceny, kazały z respektem myśleć o ich twórcach. Najbardziej powszechne w Sarmishsaj było wyobrażenie tura, co dało asumpt do przypisania tych rytów społecznościom zbieracko-łowieckim oraz koczowniczym, zamieszkującym te tereny w okresie od VII do I tysiąclecia p.n.e. Moim zadaniem – antropologicznego jedynaka w zespole – było zbadanie stanu wiedzy ludności miejscowej na temat rytów: ich rozmieszczenia, zawartości semiotycznej, znajomości czasu powstania, domniemanych twórców, a także zebranie przejawów tradycji ustnej, która wiązałyby się ze sztuką naskalną. Wyznaczone cele badawcze wymagały oczywiście zastosowania klasyki etnograficznej w postaci wywiadów i mniej lub bardziej otwartych obserwacji. Rezultat był jednak – dla archeologów – mizerny. Pracujący w dolinie lub jej okolicach pasterze (czabanowie) zgodnie twierdzili, że żadnych rytów nie widzieli, gdyż „patrzą tylko na swoje owce”. Inni, owszem, napotykali podczas swoich wędrówek ze stadami rozmaite „rysunki”, ale nie stawały się one pretekstem do snucia refleksji o ich znaczeniu, powstaniu czy twórcach. Jedyne rodzaje aktywności, jakie czasami wykazywano wobec tych obiektów, polegał na dopisywaniu obok własnych imion takich jak Odył, Azyn albo Aslon. Interesujące przy tym było to, że imiona starano się uwiecznić kreską podobną do tej, jaka tworzyła dawne ryty. Działanie to traktowano jako rodzaj łobuzerskiej zabawy, a opowiadaniu o nim nieodmiennie towarzyszył śmiech. Inskrypcyjna ingerencja w ryty naskalne przejawiała się ponadto w sporządzaniu napisów o treści „Kocham Nataszę” bądź „Ja tutaj byłem [data]”. Mimo wielu rozmów, długich spotkań, mimo dotarcia do różnych grup (nielicznych) mieszkańców nie udało się zebrać żadnych innych informacji. Bardzo szybko okazało się więc, że przy rekonstrukcji tego typu wiedzy lokalnej jakiegokolwiek ciągłości historyczne nie mają miejsca; zakładanie istnienia jakiejś struktury długiego trwania było zwyczajnie niedorzeczne.

W latach 2001–2003 realizowałem inny program badawczy, związany z fenomenem Love Parade, milionowych parad organizowanych corocznie

w Berlinie¹³. Zarówno data rozpoczęcia organizacji tych widowisk kulturowych – 1991 – jak i samo miejsce zdawały się uwypuklać ich kontekst historyczny. Manifestowanie miłości przez tłumy młodych ludzi z całej Europy w sercu zjednoczonych Niemiec tuż po zakończeniu zimnej wojny – *beat* historii nie mógł być tutaj, jak wstępnie zakładałem, bez znaczenia. Pierwsza skromna parada odbyła się 1 lipca 1989 roku pod hasłem „Frieden, Freunde, Eierkuchen” („Pokój, Przyjaźń, Omlet”). Rok później, 7 lipca 1990 roku, gdy mur nie przecinał już Berlina, paradę zorganizowano pod innym optymistycznym hasłem „Przyszłość jest nasza”. Niektórzy komentatorzy sugerowali, że ta uliczna zabawa funkcjonuje jako idea zastępująca dawniejsze manifestacje z okazji 1 maja, zwłaszcza dla młodzieży z byłego NRD. Jednak ani kinestetyczna solidarność z fanami techno, ani uważna lektura programowych odezwo i manifestów, ani rozmowy z konkretnymi uczestnikami parad tezy tej efektownie nie potwierdziły. Dla ścisłości: nie potwierdziły jej nie tylko efektownie, ale po prostu w ogóle. Love Parade była wyłącznie masowym celebrowaniem konsumpcjonizmu jako stylu życia, dającym się opisać jako barwne gody egocentryków, *fast date* póż i kostiumów. Postpolityczność i narcyzm służący przerysowanej kopulacji z tłumem i muzyką unieważniały wszelkie próby rozumienia w trybie historycznym. Zauważmy, że logika rzeczywistości działa na podobnych zasadach zarówno w środkowoazjatyckim kontekście rytów naskalnych, jak i w środkowoeuropejskim kontekście widowisk kulturowych.

Antropologia współczesności z powodzeniem zdołała wypracować własne pole badawcze, które coraz rzadziej pokrywa się z zamierzeniami historyków. O tym, z czym dzisiaj kojarzona jest antropologia, jakie wiąże się z nią tematy i problemy, nie trzeba przy tym wcale przekonywać się na specjalistycznych posiedzeniach czy podczas lektury rankingów cytowań. Dowodnie mogą zaświadczyć o tym tematy prac dyplomowych aktualnie pisanych przez studentów tego kierunku. Sięgam tutaj ledwie po garść ostatnich: fenomen literatury *fantasy*, depilacja w wydaniu męskim i żeńskim, kontrowersje wokół sanktuarium w Medziugorje, subkultury rowerowe, dancehall na Jamajce i w Polsce, tożsamość gejų i lesbijek, narracje komiksowe, street art, strategie uwodzenia konsumentów, wspólnoty internetowe... To są prawdziwe żywe stany kultury, to są zjawiska rzeczywiście fascynujące pokolenia ludzi zaludniających uniwersytety, to w ich opisie i analizie musi być obecnie przydatna antropologia.

¹³ Na ten temat *vide*: W. Kuligowski, *Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna*, Poznań 2005. Zaznaczam jednocześnie, że studiując różne idee miłości – eros, agape, minne, namiętność romantyczną – bardzo często odwoływałem się do opracowań historycznych.

Innym doskonałym przykładem współczesnej aktywności antropologów jest wydawany w Londynie „Anthropology Today”. Dwumiesięcznik ten powstał w 1985 roku, na bazie funkcjonującego przedtem przez 11 lat pisma „RAIN” („Royal Anthropological Institute News”). Jego historia zaczęła się od skromnego newslettera, ale już od początku redakcja chciała stać się źródłem ważnego głosu, upowszechniającego myśl antropologiczną szerokiemu gronu odbiorców. Czasem trudno było autorom nawykłym do pisania obszernych artykułów (10 tys. słów), wzmocnionych rozległymi przypisami i odwołaniami, zmierzyć się z tekstami bardziej zwięzłymi (2 tys. słów). Przy czym wymagana przez AT zwięzłość nie była równoznaczną z banalnością czy niższym poziomem merytorycznym. Niektóre z tekstów zamieszczonych w piśmie trafiły następnie do studenckich podręczników. Przykładem studium Philippe’a Bourgois poświęcone „ekonomii narkotyku” w Harlemie czy artykuł Johna M. Coggeshalla o zjawisku homoseksualizmu w męskich więzieniach¹⁴. Przejrzenie tematów podejmowanych w kolejnych numerach układa się w panoramę antropologicznych zainteresowań. Mamy zatem bioterroryzm, handel typu second-hand, HIV, powiększanie się Unii Europejskiej, NATO, relacje ludzie–zwierzęta, kracjonizm a filozofie tubylcze, kryzys ekonomiczny, korupcję, islamofobię, zrównoważoną architekturę. We wszystkich tego typu studiach najlepszym wyjaśnieniem współczesności okazuje się ona sama, co każe z kolei pamiętać o sformułowanym ongiś przez badaczy z Tartu imperatywie, wedle którego kulturę najroztropniej wyjaśniać jest właśnie poprzez kulturę.

Należy w tym miejscu wspomnieć, choćby hasłowo, o innym jeszcze kontekście relacji antropologia–historia. Gdy założymy, że możliwe jest uwspólnione przez obie dyscypliny interpretowanie jakiegoś pola kulturowej aktywności, to taka decyzja może napotykać na problemy jeszcze innego typu. Ich ilustracją jest kondycja antropologii historycznej w krajach należących niegdyś do Federacji Jugosłowiańskiej¹⁵. Rozważane w postjugosłowiańskiej przestrzeni relacje między antropologią a historią nie sprowadzają się tylko do kreślenia akademickich koneksji, ale pociągają za sobą wybory nieomal światopoglądowe; pytanie o źródła, autorytet władzy, interpretacyjne prawodawstwo i cele naukowe również wykracza poza znany nam seminaryjny rytualizm. W sytuacji, gdy problematyczne jest uprawianie antropologii społecznej (dzisiaj nie ma jej na żadnym uniwersytecie w Bośni i Hercegowinie), a historię trudno oderwać od bieżących zastosowań politycznych, połączenie ich obu w jednym tandemie daje

¹⁴ J. Benthall, *Enlarging the Context of Anthropology: the Case of „Anthropology Today”*, [w:] *Popularizing Anthropology*, red. J. MacClancy, Ch. McDonough, London 1997.

¹⁵ *Vide np. Between the archives and the field: A Dialogue on Historical Anthropology of the Balkans*, red. M. Jovanović, K. Kaser, S. Naumović, Belgrade–Graz 1999.

w rezultacie spotęgowanie wszystkich wątpliwości, nadużyć i trudnych do rozstrzygnięcia dylematów. Tego rodzaju napięcia na pewno nie odczuwamy między Odrą a Bugiem.

Na koniec chciałbym raz jeszcze uwyraźnić swój pogląd. Zarysowana wyżej i opatrzona kilkoma przykładami tendencja, obecna w bliskim mi nurcie antropologii współczesności, nie zakłada programowego odcięcia się od historii oraz historiografii, tym bardziej że dyscypliny te ulegają ciągłym zmianom i rekonfiguracjom. Nie o programowe odcięcie się zatem idzie, ale o minimalizację szkodliwych nawyków, o odejście od traktowania historii jako niezbędnego instrumentu dla rozumienia współczesności. Historia bowiem nie musi być elementem naszej skrzynki narzędziowej, aczkolwiek, zaznaczam, może nim być. Prowadząc badania nad nowymi formami pielgrzymowania, związanymi z figurą Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata ze Świebodzina, przekonuję się o tym dowodnie. Konieczne są wszak w tym przypadku studia nad historycznie zmiennymi formami gestów wotywnych, motywami pielgrzymowania czy ikonografii chrystologicznej. Nie zaszczepiam się na historię. Z drugiej jednak strony w analizach dotyczących samoobrony chłopskiej w Peru, rytów naskalnych w Uzbekistanie, Love Parade w Berlinie – przywołanych tutaj jako *pars pro toto* – dane historyczne okazują się niekonieczne. Dzieje osadnictwa w Śre-mie niczego sensownego nie powiedzą nam o funkcjonowaniu i znaczeniach otwartego tam niedawno salonu tatuażu. Wnioski te warto ostatecznie potraktować jako lekcję, jakiej udziela nam współczesność.

