

ANTROPOLOGIA WSPÓŁCZESNOŚCI W POLSCE NARODZINY, ROZWÓJ, PERSPEKTYWY*

PAWEŁ ŁUCZECZKO

ANTROPOLOGIA WSPÓŁCZESNOŚCI – PRÓBA DEFINICJI

Okres lat dziewięćdziesiątych XX wieku to w Polsce czas wielkich przemian. Transformacja ustroju politycznego łączyła się z rewolucją w przestrzeni gospodarczej, ale bardzo intensywnie dotykała także sfery społeczno-kulturowej. Każdy fragment rzeczywistości podlegał przemianom, które składały się w sumie na nową jakość – społeczeństwo stawało się coraz bardziej heterogeniczne, a kultura ulegała intensywnej dyferencjacji. Zmieniała się w tamtym okresie także nauka polska, która musiała dostosować się do nowych realiów – przemianom podlegał nie tylko sposób finansowania i zarządzania nauką, nie tylko perspektywa badawcza ulegała zmianie, ale stawało się także oczywiste – zwłaszcza w przestrzeni nauk społecznych czy ekonomicznych – że intensywna transformacja dotyczyła także przedmiotu badań. W tym właśnie okresie płynnej rzeczywistości – na początku lat dziewięćdziesiątych – niezwykłą popularność (przekraczającą granice akademickiego świata) poczęła zdobywać młoda gałąź antropologicznego drzewa – antropologia współczesności. To właśnie narodziny, przemiany oraz perspektywy rozwojowe tej antropologicznej subdyscypliny są w centrum zainteresowania niniejszego opracowania.

Antropologię współczesności rozumieć można jako subdyscyplinę antropologii społeczno-kulturowej, próbującą przy pomocy metody i teorii antropologicznej poznawać i interpretować własną kulturę. Antropologia współczesności łączy zatem niejako dwie dyscypliny naukowe, które w tradycji europejskiej

* W niniejszym artykule wykorzystuję fragmenty historycznych opracowań mojego autorstwa poświęconych antropologii współczesności: P. Łuczeczko, *Zrozumieć własną kulturę. Antropologia współczesności w Polsce*, Kraków 2006; id., *Antropologia współczesności – postmodernizm po polsku?*, [w:] *Nie/konsekwencje postmodernizmu*, red. P. Płócienczak, A. Szczepan, W. Szymański, Kraków 2008.

humanistyki zajmowały nieodległe co prawda, ale wyraźnie różne miejsca – antropologię i socjologię. Najwyraźniejsza różnica między tymi dyscyplinami – leżąca w przedmiocie badań – w ujęciu antropologii współczesności zaciera się. Klasyczna antropologia, która zajmowała się dotąd społeczeństwami i kulturami tradycyjnymi, pierwotnymi, miała podjąć próbę zrozumienia kultury samego antropologa, kultury społeczeństw nowoczesnych i ponowoczesnych.

Jednak powiedzieć o antropologii współczesności, że jest po prostu antropologiczną próbą opisaną współczesnej kultury zachodniego świata, to zdecydowanie za mało – nie tylko przedmiot badań, ale i sposób ich prowadzenia ma tu duże znaczenie. Antropologiczna refleksja przybiera bowiem postać specyficzną, sytuującą tę subdyscyplinę gdzieś pomiędzy antropologią postmodernistyczną a literaturą piękną. Precyzyjnie tę specyfikę nowej perspektywy badawczej ujął jeden z jej twórców – Wojciech J. Burszta; „Po pierwsze, o swoistości antropologicznego podejścia do kultury nie decyduje jakikolwiek oficjalnie wyznaczony zakres przedmiotowy tej dyscypliny, ale określa je sposób widzenia świata i wrażliwość na te jego aspekty, które wydają się albo trywialne, albo dziwaczne, ale w których dostrzega się pewne podstawowe tematy, obsesje i motywy towarzyszące człowiekowi. Tym samym, po drugie, podważeniu ulegają dotychczasowe koncepcje kultury, stosowane metodologie i modele poznawcze, stąd mówi się, że antropologia jest nie tyle naukowym rzemiosłem, ile raczej trudną i niekiedy zdradliwą sztuką interpretacji. Po trzecie, otwierając się na różnorodne praktyki interpretacyjne, antropolog współczesności chętnie sięga po inspiracje z kręgu innych dyscyplin, które od dawna „żywią się” właśnie nimi, a więc zbliża się do literaturoznawstwa, teorii sztuki, filmoznawstwa, hermeneutyki, dekonstrukcjonizmu i semiotyki. Wszystko po to, aby w sposób maksymalnie harmonijny wykorzystać je we własnym dyskursie. Po czwarte, antropolog współczesności nie waha się przed wyrażaniem sądów jawnie aksjologicznych i przed zaznaczaniem własnej autorskiej sygnatury, pragnie on wręcz być rozpoznawany poprzez styl pisania. Po piąte, uchylając się, niekiedy nawet obsesyjnie, od wszelkich ujęć systematyzujących, operuje on niedopowiedzeniem, eksponowaniem detalu, ironią, cytatem, niekiedy pastiszem; świadomie miesza także sposoby i poziomy wypowiedzi, adresując swoje teksty do czytelnika, który jest w stanie podjąć podobną grę. Wreszcie antropologowie współczesności uprzywilejowanym terenem zainteresowań czynią to, co znajduje się na wyciągnięcie ręki, a co zwykle omijamy i czego nie dostrzegamy”¹.

Należy zauważyć, że antropologia współczesności ma wyraźnie dostrzegalny tekstualny charakter – terenem jej badań często staje się inny tekst, rzadziej zaś

¹ W.J. Burszta, *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Łódź 1996, s. 158–159.

kulturowa rzeczywistość. Nade wszystko interesuje ją tekst antropologiczny – niezwykle charakterystyczną jej cechą jest krytyczna, autoantropologiczna autorefleksja. Często staje się „pisanie o cudzym pisaniu o cudzej kulturze”². Nie znaczy to oczywiście, że nie zapuszcza się ona w teren – gdy to jednak czyni, jej metoda wzbudza, nie tylko wśród purystów, wiele zastrzeżeń – jest to metoda swobodnej, przypadkowej obserwacji (najczęściej obserwacji uczestniczącej i niejawnej) – „metoda spacerowicza”. Jak pisze jednak Burszta: „antropologia współczesności nie może mieć jednej metody, bo niekiedy całkowicie intuicyjnie ustala, czym się zajmuje i jaki obszar z całego spektrum możliwości stał się jej udziałem”³.

Jednocześnie należy podkreślić, że antropologia współczesności nie jest zdecydowanie – jak błędnie mogłoby sugerować dosłowne odczytanie tej nazwy – antropologią wszelkich kultur żyjących we współczesnym nam świecie. Określenie „współczesność” nie występuje bowiem – jak się wydaje – w rozumieniu chronologicznym, ale jest raczej konsekwencją zastosowania swego rodzaju ontologii temporalnej ewolucjonizmu. „Współczesność”, jako przedmiot badań antropologii współczesności, jest stawiana w opozycji do „pierwotności”, jako przedmiotu badań antropologii klasycznej. W tej wizji czasu współczesne nam kultury, żyjące poza industrialną czy tym bardziej postindustrialną rzeczywistością cywilizacji zachodniej, współczesne nie są i nie będą mieścić się w orbicie zainteresowań antropologii współczesności.

Skoro rozstrzygamy tu nazewnicze subtelnosci, zważmy również, że nie możemy – jak niekiedy błędnie się czyni – postawić znaku równości między antropologią współczesności a antropologią współczesną. Drobna różnica w nazwie pociąga bowiem wielką różnicę w znaczeniu – podczas gdy pod nazwą „antropologia współczesna” możemy próbować pomieścić wszelkie aktualnie prowadzone badania antropologiczne, to już antropologia współczesności jawić się może jedynie jako jedna z subdyscyplin współcześnie uprawianej antropologii kultury⁴.

Antropologia współczesności jest zatem tym nurtem współczesnej antropologii, który programowo nie będzie się interesował współcześnie istniejącymi kulturami tradycyjnymi (a tym bardziej dawniejszymi kulturami tradycyjnymi).

² J. Barański, *Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii – garść wróżb u progu nowego wieku*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 1999, nr 4, s. 101

³ W.J. Burszta, *Wstęp: detektywi i nomadzi*, [w:] *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, red. id., Poznań 1996, s. 8.

⁴ Cf. id., K. Piątkowski, *Antropologia współczesna, antropologia współczesności czy antropologia negatywna?*, [w:] *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Wrocław 1992.

Jest natomiast antropologiczną refleksją nad kulturą zachodniej cywilizacji, nad kulturą wielkomijskich społeczności, nad kulturą masową i popularną, nad kulturą ulegającą globalizacji, ale i... globalizacji. W praktyce badawczej jest zaś najczęściej antropologią kultury własnego społeczeństwa, antropologią własnego kulturowego podwórka, poznawaniem *orbis interior* samego antropologa⁵.

Antropologia współczesności, pochylając się nad kulturą własnego społeczeństwa, bez trudu odnalazła przedmiot badań – „metaforycznych dzikich”. Nasza heterogeniczna kultura, obfitująca w liczne grupy subkulturowe, wspólnoty wyobrażone i nowoplemiona, okazała się niezwykle wdzięcznym obiektem badawczym. Klasycznie antropologiczne siatki pojęciowe i koncepty teoretyczne doskonale poddają się swego rodzaju dekonstrukcji i dają się bez trudu rzutować na wielkomijskie społeczności, a efekty tego bywają tyleż intrygujące, co... ironiczno-pastiszowe⁶. Miasto okazało się zamieszkałe przez „współczesnych dzikich”, a ci posiadali mity, rytuały, magię czy folklor. Poszukujący odmienności kulturowej antropolog eksplorował więc wszelką kulturową alternatywę dla kultury dominującej, a gdy i to stawało się dlań niewystarczające, spoglądał na ów kulturowy *mainstream*, zauważając, że „nie wszystko jest oczywiste”. Ostatecznie chodziło wszak o to, by uruchomić antropologiczną wyobraźnię i dostrzec w sobie kulturową odmienną.

Z owej potrzeby nieustannego odkrywania pozornej oczywistości, banalnej codzienności i potoczności wynika również specyfika doboru tematów i problemów badawczych – społeczna waga problemu jest tu może najmniej istotna – idealny temat winien być kontrowersyjny lub nawet szokujący, może być także – przeciwnie – tematem najbłaższym, „najoczywistszym”, pozornie niewartym dotykania. Burszta stwierdził: „Antropologia współczesności pokazuje [...]: spójrzcie chcieliście globalnie rozumieć Człowieka, a nie bardzo wiecie dlaczego żyje on gumę i przylepia nagminnie do spodu blatu”⁷.

Zainteresowanie antropologów tematyką codzienności, ale też kulturą popularną i masową oraz wieloma innymi aspektami kultury współczesnej, spowodowało – na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku – niemałe zamieszanie wokół licznych i wciąż mutujących nazw proponowanych dla tych nowych obszarów antropologicznego poznania. Pojawiły się więc: antropologia codzien-

⁵ Amerykańska antropologia posługuje się w podobnym kontekście obrazowym określeniem *anthropology at home*.

⁶ Cf. U. Eco, *Przemysł i przemoc seksualna w społeczności doliny Padu*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 1994, nr 1/2, s. 38–42.; H. Miner, *Rytuały cielesne wśród Nacirema*, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 31–37.; L. Stomma, *Strukturalizm w odosobnieniu*, [w:] *Antropologiczne wędrówki...*, s. 11–15.

⁷ W.J. Burszta, *Czytanie kultury. Pięć szkieł*, Łódź 1996, s. 160

ności⁸, pop-antropologia⁹, netnografia¹⁰ i wiele innych, budowanych najczęściej w oparciu o sprawdzony schemat dopełniania nazwy subdyscypliny epitetem określającym przedmiot badań – narodziły się więc antropologia filmu, antropologia podróży, ale też efemerydy w rodzaju „antropologia ważnej części ciała” czy „etnografia zasypiania”¹¹. Wielość tych „mikroantropologii” przyprawiała o zawrót głowy, ale ostatecznie, po dyskusjach prowadzonych w kularach konferencji i na łamach czasopism, przyjęło się stosować nazwę nie najszcześliwszą może, ale względnie szeroką, obejmującą wszelkie antropologie szczegółowe zajmujące się własną kulturą. Choć nazwa „antropologia współczesności” nie imponowała precyzją – wszak Trobriandczycy Malinowskiego również byli mu współcześni – to została ostatecznie zaakceptowana¹² przez większość środowisk badawczych i dziś obecna jest nie tylko w literaturze przedmiotu, ale i w nazwach kursów czy specjalizacji oferowanych studentom na uniwersytetach. Ale instytucjonalizacja subdyscypliny to finał opowieści, która dopiero się rozpoczyna.

SPOSOBY PRAKTYKOWANIA ANTROPOLOGII WSPÓŁCZESNOŚCI

Antropologia współczesności stała się w latach dziewięćdziesiątych minionego stulecia subdyscypliną niezwykle popularną – uprawianą przez antropologów z kilku ważnych ośrodków badawczych, wyraźnie obecną w kilku czasopismach naukowych, zyskującą żywy odbiór wśród najmłodszego pokolenia

⁸ R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.

⁹ I. Kurz, *Pop-mitologie*. [Recenzja książki: *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, red. D. Czajka], „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 1995, nr 2, s. 100.

¹⁰ Netnografia, jak określano początkowo pierwsze nieśmiało antropologiczne badania Internetu, stała się potem nazwą dla coraz bardziej cenionej metodologii badań łączących doświadczenia badań etnograficznych z badaniami marketingowymi. *Vide*: R.V. Kozinets, *On netnography. Initial Reflections on Consumer Investigations of Cyberculture*, [w:] *Advances in Consumer Research*, red. J. Alba, W. and Hutchinson, vol. 25, Association for Consumer Research, Provo, UT, s. 366–371. *Vide*: także podręcznik do netnografii: r. 5. R.V. Kozinets, *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*, London 2010.

¹¹ *Vide*: T. Marciniak, *Antropologia ważnej części ciała, czyli bezwstydną recenzją w duchu postmodernistycznym*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 1995, nr 2, s. 86; R. Ciarka, *Z głową w nogach, czyli Propedeutyka Etnografii Zasypiania*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 1995, nr 3–4, s. 164–165.

¹² Punktem przełomowym w upowszechnieniu się nazwy „antropologia współczesności” była – jak się wydaje – dyskusja nad książką Marcina Czerwińskiego *Przyczynki do antropologii współczesności*. Cf. M. Czerwiński, *Przyczynki do antropologii współczesności*, Warszawa 1988; *Dyskusja wokół „Przyczynków do antropologii współczesności”*, „Kultura Współczesna”, 1993, nr 1, s. 80–107.

badaczy kultury (etnologów, socjologów kultury, kulturoznawców). Pojmowana była jednak przez swych twórców na kilka różnych sposobów – widoczne było to nade wszystko w codziennej praktyce badawczo-pisarskiej oraz w tak różnych stawianych przed nią celach.

Pierwsze ujęcie antropologii współczesności to „antropologia jako zabawa”. Postrzegana jest ona jako przyjemna alternatywa dla twardej, akademickiej, prawdziwej antropologii. Badacze pojmujący antropologię współczesności jako zabawę zgodzą się z następującym stwierdzeniem Burszty: „warto – przynajmniej od czasu do czasu – być antropologicznym nomadą i detektywem, wypaść z rutyny akademickiego porządkowania świata”¹³. Koniec tzw. wielkich narracji, które okazały się niezdolne do „zrozumienia” naszej kultury, wymusza na antropologach taką właśnie taktykę – taktykę partyzancką. Z drugiej zaś strony postawa ta wynika ze swego rodzaju bezradności antropologów wobec złożoności kultury ponowoczesnego świata. Strategia badawcza wymuszona jest więc również specyfiką przedmiotu badań – w innym miejscu Burszta pisze: „antropolog współczesności dokonuje wielu – raz udanych raz nie – prób wglądu w ową żywą, pulsującą materię kultury. Próbuje różnych tropów, śledzi odmienne wątki i układa je w prowizoryczne łańcuchy wnioskowań”¹⁴. Zwolennicy tego podejścia¹⁵ nie stawiają przed antropologią współczesności doniosłych celów – oczekują od niej, by była czujna, jak pisze Burszta, „włóczęgą” po kulturze, stanowiąc przy tym „odskocznnię” od poważnej nauki dla antropologów, a dla czytelnika przyjemność.

Drugie rozumienie antropologii współczesności najlepiej określi nazwa „antropologia jako program dydaktyczny”. Nie jest owo podejście odległe od pierwszego pod względem celów badawczych stawianych subdyscyplinie, wciąż nie są to cele niebosiężne. Różnica zarysowuje się jednak na innej płaszczyźnie – antropologia współczesności jest tu swego rodzaju programem nauczania antropologicznej perspektywy, jest antropologiczną praktyką dostępną młodemu adeptom nauk antropologicznych. We wstępie do podręcznika-antologii *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów* Andrzej Mencwel obrazowo przekonuje do przeniesienia antropologii na własne podwórko: „antropologia kultury nie jest tylko wiedzą o tym, co uprzednie i utracone, jest również wiedzą o tym, co niezbywalne. Nie trzeba więc koniecznie uprawiać jej w lasach

¹³ W.J. Burszta, *Wstęp: detektywi i nomadzi*, [w:] *Antropologiczne wędrówki...*, s. 10.

¹⁴ *Ibid.*, s. 9.

¹⁵ Cf. *Antropologiczne wędrówki...*, *passim*.

Majomby królestwa Loango. [...] Można zatem spojrzeć na siebie jak na Pongo i uprawiać antropologię we własnym domu. Do czego podręcznik ten zachęca”¹⁶.

Trzeci sposób postrzegania antropologii współczesności ma odmienny charakter. Staje się ona „ambitną nauką” – perspektywą wykorzystywaną do ambitnych przedsięwzięć badawczych i prowadzi do uzyskania nie tylko ciekawych, ale i istotnych, z naukowego punktu widzenia, wniosków. Za przykład niech posłuży wieloletnia praca Barbary Fatygi nad polską młodzieżą¹⁷, prowadzona w perspektywie antropologii współczesności właśnie. Perspektywa ta ma stanowić alternatywę dla tradycyjnych badań młodzieży, prowadzonych choćby na gruncie socjologii – ma być wyjściem poza badania sondażowe. Traktowanie młodzieży nie jako kategorii społecznej umieszczonej w statystykach, ale jako „nowoplemion”, posiadających swe odrębne kultury (subkultury) z charakterystycznymi dla nich wartościami, normami i wzorcami kulturowymi ma umożliwić dotarcie do tak trudno uchwytnych sfer, jak np. orientacje aksjologiczne współczesnej młodzieży. Takie rozumienie i praktykowanie antropologii współczesności jest jednak stosunkowo najrzadsze¹⁸ – jak stwierdziliśmy wyżej – unikała ona przez lata wcale skutecznie tematów społecznie istotnych.

Wydaje się, że można zaproponować jeszcze jedno – czwarte ujęcie antropologii współczesności. Z perspektywy lat, gdy od okresu jej „wybuchu” w latach dziewięćdziesiątych minęły już dwie dekady, warto spojrzeć na antropologię współczesności jako na „program reform”. Mijające lata uwypuklają bowiem, jak się wydaje, dwie cechy antropologii współczesności (tej z okresu swojej największej popularności – z lat dziewięćdziesiątych) – z jednej strony jej poznawczą mialkość i ulotność, z drugiej zaś – paradoksalnie – jej duże znaczenie reformatorskie. Można bowiem pokusić się o stwierdzenie, że jakkolwiek antropolodzy współczesności nie odkryli przed swymi czytelnikami tajemnic współczesnej kultury, to jednak skierowali nauki etnologiczne na zupełnie nowe tory. Antropologia współczesności jawi się więc w tym ujęciu jako quasi-nauka, której działania poznawcze, nakierowane na zrozumienie współczesnej kultury, okazały się dużo mniej znaczące od jej roli reformatorskiej – polegającej

¹⁶ A. Mencwel, *Wstęp: wyobrażenia antropologiczne* [w:] *Antropologia kultury*, cz.1, oprac. G. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel, M. Pęczak, Warszawa 1995, s. 21

¹⁷ Cf. B. Fatyga, *Liderzy organizacji i środowisk młodzieżowych. Początek drogi*, [w:] *Człowiek w sytuacji zagrożenia*, red. A. Rostocki, Łódź 1993, s. 21–30; B. Fatyga, *Współcześni dzyki w kontekście kulturowym*, [w:] *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, red. M. Buchowski, Międzychód 1996, s. 52–65.; B. Fatyga, *Młodzież. „Nosiciele zarazy” czy forpoczta nowej kultury?*, [w:] *Kultura dominująca jako kultura obca*, red. J. Mucha, Warszawa 1999, s. 176–212.

¹⁸ Vide: B. Fatyga, *Dzicy z naszej ulicy. Antropologia kultury młodzieżowej*, Warszawa 1999.

w pierwszym rządzie na radykalnym poszerzeniu granic antropologicznego przedmiotu badań. Teksty antropologów współczesności z lat dziewięćdziesiątych programowo stroniły od pierwszoplanowych problemów społeczno-kulturowych, a w zamian podnosiły temat najzwyczajszej codzienności, podejmowały tematykę błahą, czasem siliły się na wystudiowaną kontrowersję – można odnieść wrażenie, że ironicznie pozorowały uprawianie „poważnej” nauki, ukrywając pod tym płaszczkiem cel właściwy – rewolucję metodologiczną.

PRZYCZYNY POPULARNOŚCI ANTROPOLOGII WSPÓŁCZESNOŚCI W POLSCE
W LATACH DZIEWIĘDZIESIĄTYCH XX WIEKU

Podstawową przyczyną powstania antropologii współczesności w Polsce jest zanik naturalnego i odwiecznego przedmiotu badań etnologicznych w naszym kraju – tradycyjnych kultur chłopskich. Ów problem, spowodowany wejściem powojennej wsi w okres gwałtownej modernizacji i radykalnej zmiany kulturowej, łączył się z naturalnym odchodzeniem (wymieraniem) najstarszego pokolenia mieszkańców wsi – ostatniego partycypującego w pełni w kulturze tradycyjnej. Z zanikiem tradycyjnego przedmiotu badań borykała się cała antropologia (etnologia) europejska – nawet największe antropologie (z państw o tradycjach kolonialnych) przeżywały kryzys spowodowany zanikiem bądź gruntownym przekształcaniem się kultur tubylczych. Zmiana, dostrzegalna na gruncie polskim już w latach sześćdziesiątych, była z upływem lat coraz wyraźniejsza i stawało się jasne, że w pierwszych latach XXI wieku antropolog nie znajdzie już na polskiej wsi swych dawnych informatorów.

Zanik klasycznego przedmiotu badań – tradycyjnych kultur chłopskich – szedł w parze z relatywnie niewielkimi możliwościami prowadzenia badań terenowych poza obszarem naszego kraju. W praktyce na początku lat dziewięćdziesiątych wyjazdy na badania były dobrem ekskluzywnym, dostępnym dla nielicznych badaczy. Inna sprawa, że tradycja etnologii, folklorystyki i socjologii polskiej umieszczała ich badawcze centrum zainteresowań na terenie Polski, w polskiej kulturze i strukturze społecznej¹⁹. Brak tradycji kolonialnych, brak

¹⁹ Nie znaczy to oczywiście, że w dziejach owych nauk nie istniały piękne karty zapisane badaniami egzotycznych kultur odległych od obszarów Rzeczypospolitej. Były to jednak badania nieliczne, niemające mocy ustanowienia szkół badawczych w kraju. Tacy naukowcy jak: Aleksander Czekanowski, Jan Czerski, Benedykt Dybowski, Bronisław Piłsudski czy Wacław Sieroszewski to tylko niektórzy badacze kulturowej egzotyki – zauważmy jednak, że byli to „badacze mimo woli”, którzy z przedmiotem swoich badań stykali się po przymusowych zsyłkach na Sybir.

silnych tradycji badawczych poza krajem, ale także ograniczone możliwości finansowe nie pozwoliły stać się polskiej etnologii w dobie jej naukowego kryzysu nauką podejmującą badania zmieniających się społeczeństw Trzeciego Świata. Drogę tą w sposób naturalny kontynuowały (jako jedną z kilku) wielkie antropologie światowe i przedmiotem swych badań czyniły kształtującą się nową rzeczywistość krajów postkolonialnych. Zaś polscy antropolodzy musieli szukać egzotyki na własnym podwórku.

Zanik tradycyjnego przedmiotu badań i brak realnych możliwości na badania tradycyjnych kultur poza terenem kraju musiał wywołać kryzys etnologii i folklorystyki polskiej. Także w innych antropologiach narodowych zaczynały coraz wyraźniej dominować nastroje „rozliczeniowe”. W Polsce młodsze pokolenia badaczy postulowały stworzenie nowej folklorystyki i nowej etnologii, w opozycji do tych „starych”, które choć „zużyte”, wciąż dominowały na naukowej scenie. Rozmaite zarzuty, wysuwane przez coraz liczniejszych zwolenników nowej jakości, możemy zebrać w następujące, najważniejsze moim zdaniem, grupy²⁰:

1. brak prób unowocześnienia nauk etnologicznych przez ich antropologizację,
2. przywiązanie do tradycyjnego przedmiotu badań, sztuczne zawężanie go przez kryteria społeczne,
3. pograżenie nauk etnologicznych w paradygmacie pozytywistycznym,
4. zacofanie teoretyczne i metodologiczne,
5. naukowe „kolekcjonerstwo” miast analiz i interpretacji,
6. brak badań interdyscyplinarnych,
7. niedostrzeganie potrzeby autorefleksji,
8. pruderia tematyczna – brak odwagi do podejmowania tematów „niewygodnych”, choć ważnych.

Zarzuty te, uszczegóławiane na wszelkie możliwe sposoby, miały moc rozmaitej – czasami stawały się propozycjami przesuwania akcentów, częściiej jednak domagały się radykalnego przededefiniowania nauk etnologicznych. Stały

²⁰ Cf. Z. Benedyktowicz, C. Robotycki, L. Stomma, R. Tomicki, J.S. Wasilewski, *Antropologia kultury w Polsce - dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1980–1981, nr 1, nr 2; R. 35, nr 1; Cz. Hernas, [Artykuł wstępny], *Literatura Ludowa*, 1972, z. 2, s. 3–4.; P. Kowalski, *Folklor – próba nowej definicji operacyjnej*, „Literatura Ludowa”, 1989, nr 3, s. 3–25; L. Stomma, *Z zapisków etnologa*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1982, nr 1–4, s. 71–73; L. Stomma, *Etnologia*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1989, nr 4, s. 205–210.; M. Waliński, *Współczesna rzeczywistość folkloru. Głosa do dyskusji*, „Literatura Ludowa”, 1979, z. 1–3, s. 19–32.; A. Posern-Zieliński, *Etnologia i antropologia kulturowa w formalnej i rzeczywistej strukturze nauki*, [w:] *Etnologia polska. Między ludoznawstwem a antropologią*, red. id., Poznań 1995, s. 21–35.

się one inspiracją dla jakże licznych postulatów, manifestów, artykułów programowych, propozycji definicji, glos do dyskusji. Warto zauważyć, że z powyższej krytyki nie wynika potrzeba stworzenia nowej dyscypliny antropologicznej. Jednocześnie wszystkie zarzuty i budowane na nich alternatywne propozycje postulowały jakościową zmianę antropologii.

Zainteresowanie kulturą zmianą jest dla antropologów czymś naturalnym, a we współczesnej, niestałej rzeczywistości staje się nawet problemem centralnym²¹. Nie wydaje się więc dziś rewolucyjną tezą, że zmiana przyciąga zainteresowanie antropologów, że tam gdzie zaczynają uaktywniać się kulturowe procesy, tam też spodziewać się należy antropologicznej analizy. Nie inaczej rzecz się ma z antropologią współczesności. Czesław Robotycki pisał: „Współczesne społeczeństwo polskie, które transformuje swój system życia zbiorowego, w kulturze powinno znaleźć rodzaj mechanizmu stabilizującego. Tymczasem i kultura uległa swoistemu rozchwianiu. Jest inaczej zorganizowana strukturalnie, ma bardziej zróżnicowane odniesienia do świata wartości, współtworzą ją gwałtownie zmieniające się globalne czynniki materialne i technologiczne. Tę inną jakość dopiero rozpoznajemy. Jest to fascynujące zadanie. Ale czy antropologiczne lub jak też się mówi etnologiczne. Nie mamy już wątpliwości, że tak”²².

W tym kontekście nie dziwi fakt, że zmieniająca się rzeczywistość powojennej Polski wymusiła antropologizację polskiej humanistyki, a przemiany społeczne, dokonujące się we wszystkich sferach życia, domagały się nowych ujęć. Jednak dopiero rewolucja 1989 roku przyniosła zmiany społeczno-kulturowe, które skupiły na sobie niewyobrażalne wprost zainteresowanie badaczy. Początki antropologii współczesności to właśnie zderzenie nauk etnologicznych z niezwykłą nową codziennością – transformacja polskiego społeczeństwa to przecież także nabywanie nowych wzorów kulturowych z Zachodu. Nowa rzeczywistość, wyposzczona dodatkowo szarością stanu wojennego, głodna była komentarza, który dać mogła rozumiejąca ją nauka – antropologia współczesności. Początek lat dziewięćdziesiątych to prawdziwa erupcja tekstów sygnowanych etykietą antropologii współczesności, która z wielkim zainteresowaniem podjęła badania zmiany kulturowych wzorów, patrząc jednocześnie z wielką uwagą na zmieniającą się... samą siebie.

Okres PRL to niewątpliwie specyficzny czas dla polskich nauk społecznych i kulturowych, w tym dla socjologii i antropologii, może najbardziej zainteresowanych dotykaniem społecznej rzeczywistości. Niewygodne władzom partyj-

²¹ *Antropologia wobec zmiany*, red. E. Tarnowska, Warszawa 1995.

²² C. Robotycki, *Nie wszystko jest oczywiste. Antropologia zjawisk kultury potocznej*, Kraków 1998, s.10

nym „burżuazyjne” nauki były poddawany rozmaitym sankcjom, jak choćby najpoważniejszym i najbardziej przemawiającym do naszej wyobraźni represjom przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku, kiedy to zabrakło dla nich miejsca na uniwersytetach. Trafnie charakteryzuje ten okres Władysław Kwaśniewicz, pisząc: „Gdy na Zachodzie, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych Ameryki, nauki społeczne, w tym socjologia i antropologia kulturowa, weszły po 1945 r. w okres niebywale dynamicznego i burzliwego rozkwitu zarówno na polu badań empirycznych, jak i myśli teoretycznej i metodologicznej, *uczni polscy byli zmuszeni podejmować w tej złożonej epoce ogromne wysiłki na rzecz utrzymania bodaj elementarnego wpływu na rozwój nauki polskiej* [podkr. P.Ł.]”²³. Nie ulega wątpliwości, że takie warunki nie sprzyjały pracy naukowców zainteresowanych współczesną im społeczno-kulturową rzeczywistością. Tym większa moc erupcji roku 1989, który przyniósł swego rodzaju naukową wolność przedstawicielom nauk społecznych i miał niebagatelny wpływ na wybuch antropologii współczesności. Antropolodzy współczesności mogli bowiem dotykać odtąd nie tylko codziennej rzeczywistości, ale także tych jej sfer, które były objęte dotąd swego rodzaju „politycznym tabu”, by przywołać tu choćby jeden z pierwszych po ustrojowej zmianie numer „Kontekstów”, który w całości został poświęcony „folklorowi kontestacji”.

Historyczny przewrót 1989 roku przyniósł ze sobą nową rzeczywistość społeczno-kulturową oraz jej najistotniejszą z naszej perspektywy cechą – dyferencjację kulturową. W przeszłość odchodziły szare i niewesołe realia PRL-u, a w ich miejsce wkraczała nie mniej „kolorowa”, jak miało się okazać, teraźniejszość III Rzeczypospolitej. W hierarchii obszarów eksplorowanych przez badaczy współczesnej kultury pojawiały się nowe tematy, które mogły zaistnieć dopiero wraz z nową sytuacją społeczną – konsumpcjonizm, ponowoczesność czy kultura popularna i masowa są chyba najwłaściwszymi przykładami.

„Nosicielem” tych wielkich tematów było rzecz jasna nowe społeczeństwo polskie, które zmieniało się nie tylko „całościowo”, ale także „fragmentarycznie”. „Współcześni dzicy” okazali się na tyle liczni, że sami antropolodzy współczesności nie nadążali z „odkrywaniem” kolejnych z nich. Mamy tu na myśli kulturową dyferencjację polskiego społeczeństwa, która owocowała powstaniem licznych nowoplemion, by odwołać się do metafory Michela Maffesoli²⁴. Owa nowoplemiennność, rozwijająca się ponad dotychczas istniejącymi relacjami interkulturowymi, ma się wyrażać w ludzkiej potrzebie „uczestniczenia w kul-

²³ W. Kwaśniewicz, *Ciągłość i zmiana kulturowa w ujęciu Kazimierza Dobrowolskiego*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1997, nr 2, s. 97–98.

²⁴ M. Maffesoli, *Czas plemion*, Warszawa 2008.

turze” i tym samym ucieczki od wszechogarniającej polikulturowości. Burszta, który za Maffesolim wymienia takie oto przykładowe nowoplemiona: „*tribus* w rodzaju zwolenników skakania na elastycznej linii w górskie przepaście, wspólnota użytkowników francuskiego „Minitelu”, grupy formujące ruch New Age i jego najnowsze mutacje [...]”, tak uzasadnia ową potrzebę ich powstawania: „Nowoplemiona zapewniać mają swoim członkom jakiś rodzaj zakotwiczenia, usensownienia własnego życiorysu, gwarantują i oferują minimum komfortu, że jest się w grupie, do której można metonimicznie przylegać”²⁵.

Pierwsze lata po przemianach ustrojowych 1989 roku to niezwykle wprost społeczny „głód faktu” – zarówno tego swojskiego, lecz dotąd zakazanego, jak i tego nowego, napływającego wielkimi falami z Zachodu. Nowa rzeczywistość pośród wielu zmian obiecywała także, dla wielu najważniejszą, zmianę na rynku informacji i wiedzy. Wiarygodna informacja była wszakże dotąd, niczym kawa czy czekolada, towarem deficytowym. Zatem na początku lat dziewięćdziesiątych Polacy, którzy szturmem brali zapełniające się towarami sklepy, nie omijali także księgarń.

O niezwykłości tamtego czasu świadczyć może także erupcja literatury niefikcjonalnej: rozmaitych pamiętników, dzienników, autobiografii, biografii, listów, wyznań, zeznań, wspomnień, rozmów z..., wywiadów-rzek, reportaży itp. Wyraźnie rysująca się na rynku księgarskim obecność pozycji o charakterze faktograficznym, zmuszająca literaturoznawców do mówienia o „karierze „autentyku”” czy „obecności żywiołu autobiograficznego”²⁶, jest istotnym przyczynkiem do naszych rozważań. Łatwo zauważalne w literaturze nastawienie na poszukiwanie faktu zaowocowało przesunięciem jej ku pozycjom okupowanym dotąd przez dziennikarstwo czy nauki społeczne, a więc dziedzinom, które fakt przedkładają za zdecydowanie nad formę.

Te właśnie pogranicza literatury, które zdominowały ówczesną polską twórczość literacką, wywierały także – dzięki swej pozycji na czytelnicznym rynku – wpływ na nauki społeczne, bliższe sobie niż kiedykolwiek dotąd. Tym ostatnim bowiem coraz częściej zaczyna zależeć na formie – na uatrakcyjnieniu przekazywanej treści, zaczynają poszukiwać odpowiednich dla siebie poetyk. Swoistym *signum temporis* ówczesnego pisarstwa (literackiego, dziennikarskiego, naukowego) wydaje się „przenikanie się”. I chodzi tu nie tylko o przenikanie się gatunków czy stylów w literaturze, metodologii czy teorii w nauce, ale także o wzajemne przenikanie się literatury i nauki.

²⁵ W.J. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 165.

²⁶ Cf. J. Smulski, *Autobiografizm jako postawa i jako strategia artystyczna*, „Pamiętnik Literacki”, 1988, z. 4, s. 83–103.

Nie do przecenienia jest – w kontekście narodzin antropologicznej refleksji nad współczesnością – tradycja polskich nauk społecznych. Wystarczy rzut oka na nazwiska, na które powoływali się antropolodzy współczesności w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych: Jan Stanisław Bystron, Józef Chałasiński, Stefan Czarnowski, Kazimierz Dobrowolski, Ludwik Krzywicki, Stanisław Ossowski czy Florian Znaniecki, by zdać sobie sprawę, że tradycyjna bliskość polskiej socjologii i etnologii także teraz przynieść musiała owoce.

Postacią wspominaną najczęściej i bez wahania umieszczaną na pierwszym miejscu długiej listy inspiratorów antropologii współczesności jest Jan Stanisław Bystron. Spotkanie antropologicznej perspektywy ze współczesnymi tematami doszłoby do skutku zapewne i bez jego inspiracji. Czy jednak wynik tego spotkania byłby taki sam? Z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć możemy, że tak ważne cechy antropologii współczesności, jak odwaga w podejmowaniu tematów błahych (łańcuch szczęścia, napisy) czy nieustanna gotowość do ironicznego dystansu wobec przedmiotu badań (megalomania) nie zaistniałyby z taką mocą (a może i wcale), gdyby nie furta wyważona przez najważniejszego z klasyków antropologii współczesności.

Postulowana co najmniej od lat sześćdziesiątych minionego stulecia²⁷ – a gdy już stała się faktem żywo komentowana – antropologizacja polskiej humanistyki wyrażała się przede wszystkim w przenikaniu antropologicznej perspektywy do rozmaitych dyscyplin – przede wszystkim do socjologii i folklorystyki. Przyczyniały się do tego niewątpliwie otwarcie postulowana antropologizacja folklorystyki, a także coraz liczniejsze katedry antropologii na wydziałach socjologicznych. Nietrudno zauważyć, że owe działania nie uchodziły uwadze samych antropologów, którzy często podejmowali antropologiczne wątki, snując się poza granicami antropologii. Rodzący się w ten sposób interdyscyplinarny dialog przyczyniał się do stworzenia naukowych ujęć niebyłych wcześniej w polskich naukach o proveniencji etnograficznej.

Dość niemrawo płynącą rzeczkę etnografii polskiej zasililo w trzech ostatnich dziesięcioleciach XX wieku kilka żwawo poruszających się fal. Większość z tych dopływów miała swe źródła w dużych antropologiach „centralnych” – francuskiej i amerykańskiej. Stało przed nimi zadanie nie tylko ożywienia dotychczasowego nurtu, ale także polepszenia jakości wód etnografii polskiej. Było wśród nich też kilka takich, które zasilic miały nurt antropologii współczesności. Najważniejsze wydają się antropologia strukturalna, która w latach osiemdziesiątych starała się wyrwać polską etnografię z „naukowego kolekcjonerstwa”,

²⁷ Cf. M. Czerwiński, *Uwagi krytyczne o socjologii kultury*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1965, nr 3, s. 9–28.

oraz antropologia postmodernistyczna, która w latach dziewięćdziesiątych legitymizowała niekonwencjonalne działania naukowe polskich antropologów współczesności.

Kolejną przyczyną dynamicznego rozwoju antropologii współczesności była swoista łatwość badania proponowana przez tę dyscyplinę. „Pisze tę antropologię «działający» realnie w życiu, niekiedy nawet spacerowicz, który świat «analizuje krokami», a nie badacz, który wkracza w teren z etnograficznym kwestionariuszem, z gotowym projektem jego całości”²⁸. Proponowana tu przez Rocha Sulimę metoda badawcza antropologii codzienności nie wymaga od antropologa jakiegś szczególnie porażającej wiedzy czy umiejętności – owa „analiza krokami” jawi się tu jako synonim skrajnej „jakościowości” badań antropologii współczesności. Jest to swego rodzaju metoda intuicyjna, która powstaje *ad hoc* w czasie terenowych peregrynacji. A dla antropologa codzienności „źródłem jest wszystko, wszystko też jest dla niego terenem [...] Antropolog codzienności «zawsze» jest na badaniach: przy domowym obiedzie, w supermarkecie, w uniwersyteckiej kawiarni, na ulicy i podczas snu”²⁹.

Owa „łatwość” uprawiania nauki jest tu niewątpliwie pociągająca – metodą są twoje kroki, teren badań jest wszędzie, przedmiot „leży na ulicy”. Skoro „busz” przyszedł do antropologa, skoro „dzicy” są już na jego własnej ulicy, trudno by nie pochylił się, choćby czasami, nad tak pojmowaną egzotykę. Jednocześnie ta „łatwa” nauka nie jest nauką do końca poważną. Jest jej popularną wersją, na której ćwiczyć można warsztat i wyobraźnię, która pozwala odpocząć od „rutyny akademickiego porządkowania świata”, która bywa też pretekstem i „przykrywką” do metanarracyjnych rozliczeń.

Kusząca łatwość eksploracji codzienności ma jednak janusowe oblicze. Wydaje się, zwłaszcza z perspektywy kilkunastu już lat, że owa „łatwość” nazbyt często stawała się programową cechą antropologii współczesności. Prześciganie się antropologów współczesności w wynajdywaniu i podejmowaniu tematów nieoczywistych spychało antropologię współczesności na pozycje komentarza do współczesnej kultury. Stawała się więc antropologia kultury współczesnej nader często, antropologią lizania lodów, antropologią chodzenia po sklepach czy antropologią dyskoteki. Jednocześnie rzadko podejmowała tematy społecznie istotne – zapominała o tych aspektach kulturowej rzeczywistości, które wymagały głębokiego zaangażowania badawczego czy próby przeniknięcia do sfer trudno dostępnych dla badaczy. Proponowała młodemu pokoleniu antropologów ścieżkę sympatycznej kariery naukowej, pozwalającej opisywać łatwo

²⁸ R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000, s. 7.

²⁹ *Ibid.*, s. 7–8.

dostępne tematy i zwalnijącej z obowiązku docierania do ważnych problemów badawczych, ale i społecznych. Rezygnowała zatem z ważnego atrybutu nauki, jakim jest pisanie o rzeczach społecznie istotnych – stawała się antropologią błażostek i proponowała młodym pokoleniom model badań wolnych od społecznego zaangażowania.

Dla pokolenia adeptów nauk antropologicznych, którzy na scenę naukową weszli w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych, antropologia współczesności była szansą na pierwsze antropologiczne prace w terenie, na pierwsze użycia antropologicznej wyobraźni, na pierwsze publikacje. Zarówno odradzające się i powracające na uniwersytety z końcem lat osiemdziesiątych „zakazane kierunki” (chodzi tu przede wszystkim o socjologię), jak i te, które pojawiają się jako stosunkowo nowa jakość w polskiej nauce (przede wszystkim kulturoznawstwo), ale też antropologizująca się etnologia zaczynają kształcić tych młodych badaczy, których debiuty naukowe znajdziemy w „Kontekstach” lat dziewięćdziesiątych czy „Literaturze Ludowej” lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Ponad połowa „produkowanej” w owym czasie antropologii współczesności wychodziła spod piór studentów, doktorantów, początkujących naukowców. Antropologia współczesności jawić się zatem może jako swoisty poligon badawczy – miejsce pierwszych zmagania coraz liczniejszych rzesz młodych badaczy kultury z naukowo pojmowaną materią.

Jak wynika z powyższych uwag, antropologia współczesności była postrzegana przez wielu badaczy-nauczycieli akademickich jako swego rodzaju program dydaktyczny. Nietrudna do odkrycia była bowiem dydaktyczna wartość antropologii współczesności, która – prócz tego, że ćwiczyła antropologiczną wyobraźnię – pozwalała na pisanie prawdziwych antropologicznych raportów z terenu, ćwiczenie rozmaitych technik, próby z metodą, korzystanie z teorii, a to wszystko bez wyjeżdżania na dość odległe, mimo zmniejszenia się podobno współczesnego świata, Trobriandy. Zatem zwykle antropologia współczesności odgrywała służebną rolę wobec antropologii kulturowej czy socjologii kultury, będąc najczęściej ich laboratorium.

Wspomnieć tu należy także o daleko szerszych zamiarach (marzeniach) antropologów – wielu z nich widzi miejsce dla antropologii kulturowej (a tym samym antropologii współczesności) także poza ośrodkami nauczania antropologii, na innych wydziałach, ale też i w szkołach. I chodzi tu nie tylko o wprowadzenie elementów antropologii do nauczania powszechnego czy spojrzenie na problemy dydaktyczne uwzględniające kwestię kultury popularnej, ale znacznie głębsze sięgnięcie do tego, co w antropologicznej perspektywie najcenniejsze: „Podstawowy pożytek płynący z nauczania naszej dyscypliny dla kształcenia badaczy społecznych wszelkich kierunków uniwersyteckich, a także osób roszcujących sobie pretensję do pozycji świątłych uczestników nowocze-

snego społeczeństwa, upatruję w wyrobieniu pewnej postawy obserwacyjnej, badawczej, czy szerzej – poznawczej, która umożliwi zdystansowanie się od kultury własnej, wyjście poza oczywistość swojskości i odrzucenie przynajmniej najbardziej rażących przejawów etnocentryzmu i wszelkich innych «centryzmów». [...] Tylko postawa kulturowego relatywizmu, której antropologia hołduje – w jakiegokolwiek z możliwych wersji – stwarza podstawę do budowania rzetelnej wiedzy o sobie i innych” – pisała Ewa Nowicka w tekście *O zaletach antropologii: spojrzenie socjologa*³⁰. W koncepcji badaczki antropologia może się zatem jawić jako program antropologizacji życia społecznego w ogóle – próby przekazania wartości płynących z antropologicznej wiedzy społeczeństwu całemu, a nie tylko wąskiej grupie ją studiujących.

Lata dziewięćdziesiąte to między innymi rewolucyjne zmiany na rynku wydawniczym. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że bez nich antropologia współczesności nie odniosłaby swego sukcesu – nie stałaby się antropologią powszechnie(!) czytana. W ostatniej dekadzie XX wieku znacznie łatwiej było opublikować nie tylko artykuł w piśmie naukowym, ale i książkę. Korzystali z tego skwapliwie młodzi badacze, których praca napędzała budującą się antropologię współczesności. Znaczącą rolę – zwłaszcza w pierwszym okresie – dla dyscypliny, która nie miała silnego akademickiego czy instytucjonalnego zaplecza, odegrały czasopisma. Periodyk „Konteksty”, który wyewoluował z „Polskiej Sztuki Ludowej”, a także takie pisma, jak: „Barbarzyńca. Pismo Antropologiczne”, „Kultura Popularna” czy „Op. Cit” stanowiły o znaczeniu antropologii współczesności dla polskich nauk etnologicznych w latach dziewięćdziesiątych XX wieku i późniejszych.

Historia światowej antropologii pokazuje, że wiele klasycznych dzieł antropologicznych stało się literackimi bestsellerami. Wymieńmy tu choćby *Wzory kultury* Ruth Benedict, *Złotą gałąź* Jamesa Frazera czy *Smutek tropików* Claude’a Lévi-Straussa. Wydaje się, że wśród wielu przyczyn owego czytelniczego sukcesu wymienionych dzieł niebagatelne znaczenie miały eseistyczna – lżejsza niż w typowych naukowych dziełach antropologicznych – poetyka, ale także wciąż – niosąca pewność prawdziwego (!) opisu egzotycznych faktów – rzetelność naukowa. Antropologia współczesności, pisana przez wielu jako „odpoczynek” od „prawdziwej nauki”, staje się nierzadko tak zwaną „dobrą literaturą” – najbardziej poczytną „subdyscypliną” współczesnej antropologii polskiej. Wystarczy wymienić tu prace takich autorów, jak: Wojciech Burszta, Roch Sulima, Anna Zadrożyńska, Tomasz Szlendak czy Waldemar Kuligowski, by

³⁰ E. Nowicka, *O zaletach antropologii: spojrzenie socjologa*, [w:] *Etnologia polska. Między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 1995, s. 92–93.

dostrzec, że antropologiczna refleksja nad kulturą współczesną przestała być kierowana tylko do antropologów.

RYS HISTORYCZNY, CZYLI O TEORETYCZNYCH INSPIRACJACH I MIŁOWYCH
KAMIENIACH

Na gruncie polskich nauk badających kulturę antropologizująca refleksja nad kulturą nowoczesną zaczęła pojawiać się już przed drugą wojną światową. Sprzyjała temu niewątpliwie instytucjonalna i personalna bliskość etnologii i socjologii – w wymiarze teoretycznym i metodologicznym dyscypliny te przenikały się dość wyraźnie, a i sprawne przechodzenie od tematu „tradycyjnego” do „nowoczesnego” było na porządku dziennym. Dowodzą tego nazwiska takich klasyków, jak: Jan Stanisław Bystron, Józef Chałasiński, Stefan Czarnowski, Kazimierz Dobrowolski, Ludwik Krzywicki, Stanisław Ossowski czy Florian Znaniecki. Prawdziwym ojcem duchowym antropologii współczesności pozostaje jednak Bystron, który – jak podkreśla Ludwik Stomma – miał niezwykłą łatwość zadawania etnologicznych pytań, a przy tym jak nikt inny potrafił łączyć współczesny temat z etnologiczną interpretacją. Nie unikał tematów pozornie błahych – analizie poddawał m.in. napisy wydrapywane na drzewach, łańcuszki szczęścia czy imiona psów³¹. Wskazywał, że istnieją fakty społeczne mające podobną wartość „dla ludzi pierwotnych, względnie dla ludzi mających bardziej pierwotne myślenie, a takich i dziś nie brak”³². Myśl ta, ale także, dodajmy, jej zastosowanie w praktyce, pozwalała objąć etnologiczną refleksją także własną społeczność; czy mówiąc nieco inaczej – nie wyłączała z etnologicznej refleksji żadnego społeczeństwa ludzkiego.

Bystron uchylił furtkę dla antropologicznych analiz własnej kultury, ale dopiero powojenne pokolenia badaczy miały upowszechnić ten rodzaj wrażliwości antropologicznej. Ów proces zachodził w trzech etapach, które nazwać tu możemy: folklorystycznym, strukturalistycznym i postmodernistycznym. Łączą się one z falami antropologicznych inspiracji płynącymi z Zachodu.

Etap folklorystyczny to przede wszystkim działania środowiska związanego z czasopiśmem „Literatura Ludowa”. Pismo to trafia w 1970 roku pod opiekę Czesława Hernasa, który w kilku kolejnych tekstach, noszących znamiona

³¹ Cf. L. Stomma, *Wstęp*, [w:] J.S. Bystron, *Tematy, które mi odradzano*, Warszawa 1981, s. 7–40; J.S. Bystron, *Nazwy własne psów*, „Prace i Materiały Etnograficzne” 1947, t. 6, s. 153–162.

³² J.S. Bystron, *Tematy, które mi odradzano*, Warszawa 1980, s. 204.

manifestów programowych³³, zapowiada zmianę zainteresowań badawczych folklorystyki, a tym samym reformę samej folklorystyki: „«Literatura Ludowa» poświęci swe łamy badaniu twórczości ludowej środowisk wiejskich i miejskich, dawnych i współczesnych. [...] istnieje potrzeba utrzymania i rozwinięcia badań nad tzw. pisarzami ludowymi czy książkami dla ludu, ale też istnieje potrzeba podjęcia podstawowych badań nad dziejami polskiej literatury brukowej, dziejami literackiego kiczu, który niemalą rolę odegrał w współtworzeniu dzisiejszych gustów ludowych. [...] Nie trzeba tu chyba dodawać, że dziś, w sto lat po schyłku epoki romantycznej, zmieniło się pojmowanie przedmiotu badań, w kulturze ludowej interesują dziś badaczy nie tylko przeżytki, ale i teksty współczesne, nie tylko epickie opowieści starców wiejskich, ale też np. folklor środowiska przestępczego”³⁴.

Środowisko „Literatury Ludowej” dążyło do redefinicji pojęcia „folkloru”, czyli do nowego pojmowania swojego przedmiotu badań. Koniec lat siedemdziesiątych przynosi m.in. dwa testy Michała Walińskiego, w których pojawiają się następujące postulaty: (1) przyjęcie antropologicznej perspektywy, a tym samym przewyższenie dominacji wąskiej perspektywy etnograficznej i co za tym idzie – rozszerzenie przedmiotu badań poza tradycyjny „lud chłopski”; (2) zakwestionowanie niepodważalnej, zdałoby się, tezy o oralności jako jedynym medium folklorystycznej komunikacji, a tym samym objęcie zainteresowaniami badawczymi rozmaitych przejawów „folkloru pisanego”; (3) uznanie folkloru za twór zmienny i „pełen sprzeczności”, a także ostrożność w szafowaniu „starymi” pojęciami, wyznacznikami, tezami; (4) uznanie folkloru za „barometr zmian społecznych” i wyczulenie folklorystów na funkcje społeczne folkloru; (5) zwrócenie uwagi na związki folkloru z szeroko pojętą kulturą, zwłaszcza z kulturą popularną i kulturą mass mediów; (6) podjęcie badań interdyscyplinarnych, wykorzystujących dorobek takich nauk, jak: etnografia (etnologia), antropologia kultury, socjologia, psychologia, socjo- i psycholingwistyka³⁵.

Podsumowaniem pracy całego środowiska można nazwać książkę z 1990 roku pt. *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych* napisaną przez Piotra Kowalskiego³⁶. Autor uchyla tradycyjne wyznaczniki tekstu folkloru, takie jak: artystyczność, ludowość, tekstowość, oralność, a proponuje nowe i to tylko dwa: nieoficjalność

³³ Cf. C. Hernas, [Artykuł wstępny], „Literatura Ludowa”, 1972, z. 2., s. 3–4.; id., *Miejsce badań nad folklorem literackim*, „Pamiętnik Literacki”, 1975, z. 2, s. 5–15.

³⁴ Id., [Artykuł wstępny], „Literatura Ludowa”, 1972, z. 2, s. 3–4.

³⁵ M. Waliński, op.cit., s. 20–21.

³⁶ P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990.

i potoczność. Publikacja ta, choć stała się przedmiotem krytyki za radykalizm też w niej zawartych i silną antropologizacji, grożącą utratą folklorystycznej tożsamości, okazała się szalenie inspirująca i wyznaczyła kierunek studiów folklorystycznych na kolejne lata.

Kolejny etap kształtowania się antropologicznych badań nad współczesnością w Polsce rozgrywał się w przestrzeni etnografii i etnologii. Związany był z falą inspiracji francuskim strukturalizmem i jego recepcją na grunt polskich nauk etnologicznych. Zrodził się on w środowisku czasopisma „Polska Sztuka Ludowa” (przemianowanym później na „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”) z inicjatywy grupy, której nieformalnym liderem pozostawał Ludwik Stomma. Pozostali członkowie to: Zbigniew Benedyktowicz, Czesław Robotycki, Ryszard Tomicki i Jerzy S. Wasilewski. Na początku lat osiemdziesiątych opublikowali oni na łamach wspomnianego już pisma swoisty manifest programowy zatytułowany *Materiały do słownika*. Był to zbiór haseł do planowanego wówczas słownika nowoczesnej etnologii (ostatecznie nie powstał) – hasła owe obejmowały przede wszystkim nazwiska klasyków, których reformatorzy uważali za mistrzów etnologii i za swych duchowych ojców, a którzy przez ówczesną polską etnologię byli ignorowani. Znajdziemy więc tam m.in.: Rolanda Barthesa, Georgesa Dumezila, Marcela Maussa, Mircea Eliadego, Rudolfa Otto, Edmunda Rolada Leacha, Claude’a Levi-Straussa, Eleazara Mieletyńskiego, Władymira Proppa, Arnolda van Gennepa, a z polskich badaczy Jana Stanisława Bystronia i Stanisława Czarnowskiego.

Jednak ów manifest to nie tylko hasła słownikowe – już w pierwszych akapitach niezwykle konkretnego tekstu, stylem (tonem) sprawiającym wrażenie pewności i nieuchronności, przedstawiają nam autorzy pięć postulatów dotyczących proponowanej przez nich nowej wizji etnologii. Domagają się:

- „1. odejścia od pozytywistycznych i postpozytywistycznych (funkcjonalizm) kierunków etnologii w stronę ujęć systemowych, wychodzących od kategorii właściwych badanej kulturze, a więc niejako «od wewnątrz»;
2. aplikowania koherentnego i konsekwentnego aparatu pojęciowo-metodologicznego, akcentującego stronę znaczeniową zjawisk kultury;
3. koncentracji badań na systemie tzw. kultury duchowej w jej szerszym jednak rozumieniu niż u Kazimierza Moszyńskiego, obejmującym również religijność, obrzędowość, mitologię, literaturę ludową, problematykę identyfikacji kulturowej etc.;
4. zaniechania – warunkowanych przez formalne pseudoklasyfikacje – przypadkowych opisów zjawisk, na korzyść syntetycznych prac interpretacyjnych mających na celu ujawnienie ukrytych struktur długiego trwania;
5. interdyscyplinarności rozumianej jako wielostronne wykorzystywanie

i asymilowanie współczesnych osiągnięć dyscyplin pokrewnych, na czele z historią, semiologią, religioznawstwem, językoznawstwem, bibliastyką, historią sztuki i literaturoznawstwem”³⁷.

Proponowana przez nową etnologię reforma miała na celu antropologizację etnologii – antropologizację rozumianą także jako poszerzenie zakresu problemowego podejmowanego przez etnologię. Stomma pisał: „Etnologia nie jest nauką o kulturach chłopskich. Etnologia nie jest nauką o kulturach egzotycznych ludów. Etnologia nie jest też nauką o innych kulturach nieelitarnych. Etnologia jest nauką o wewnętrznych mechanizmach wszelkich kultur”³⁸.

Trzecia fala inspiracji teoretycznych kształtujących antropologię współczesności związana jest z ekspansją postmodernizmu na obszary polskiej humanistyki. Wydaje się, że podczas gdy dwa pierwsze etapy były etapami postulatów i stosunkowo rzadko sięgały do empirii, etap trzeci jest realizacją tych postulatów w „terenie” – lata dziewięćdziesiąte to prawdziwa erupcja tekstów spod znaku antropologii współczesności. Przyczyna takiego stanu rzeczy leży, jak się wydaje, w legitymizacji udzielonej jej przez postmodernizm. Do tej pory postulaty zdawały się wymierzone w dominujący paradygmat naukowy i nie mogły wpisać się w rzeczywistość „prawdziwej”, twardej nauki. Wraz z nadejściem perspektywy postmodernistycznej, wraz z jej oswojeniem i przyswajaniem przez nauki o kulturze wyszło na jaw, że działania postrzegane do tej pory często jako „nienaukowe” doskonale mieściły się w nowej naukowości proponowanej przez postmodernizm.

Jedną z najciekawszych książek opowiadających o zachodniej antropologii postmodernistycznej tamtego okresu jest *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji* Mariana Kempnego, w której autor tak pisze o nowej antropologii: „zerwanie z fikcją «kulturowego holizmu» i przyjęcie postawy interpretatywnej zmusza do odrzucenia kilku przekonań stanowiących filary tradycyjnie pojmowanej «naukowej antropologii». Po pierwsze zanegowaniu ulega pewna koncepcja kultury i jej badania, kultury jako obiektu podlegającego opisowi w kategoriach «obiektywnie» mu przysługujących właściwości. Po drugie, w związku z tym odrzucona została epistemologia badań terenowych jako metody gromadzenia «czystych» faktów, innymi słowy dokonał się zwrot od obserwacji innego «innego» (obcej kultury) do uczestnictwa (dialogu z «Innym»). Wreszcie nowy charakter uzyskuje antropologiczny tekst traktowany jako rodzaj dyskursu, którego znaczenie możemy «konstruować» na różne

³⁷ Z. Benedyktowicz [et. al.], op.cit., s. 47.

³⁸ L. Stomma, *Odpowiedź na ankietę: etnografia, etnologia, antropologia kultury, ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają?*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1981, nr 2, s. 71.

sposoby. Tekst staje się czymś autonomicznym, a nawet oderwanym od intencji autora uwikłanego w różnorakie konteksty”³⁹.

Kempny wskazuje na bodaj najistotniejszą konsekwencję pojawienia się postmodernizmu na gruncie antropologii w ogóle – tekst antropologiczny przestaje być postrzegany jako tekst o kulturowej tylko rzeczywistości, staje się także tekstem o antropologii i o samym badaczu. Dla antropologii współczesności, która już wcześniej podnosiła podobne kwestie, taka perspektywa była bardzo atrakcyjna – odpowiadała poetyce antropologicznej opowieści, w którą przecież autorefleksja była niejako wpisana. Postmodernizm legitymizuje tu zatem proponowaną i stosowaną przez antropologów współczesności od lat autonarrację antropologiczną – w której analiza kulturowych faktów była tylko pretekstem do mówienia o samej antropologii. Ale pozwala także na znacznie więcej – pozwala nazwać i unaukować tę specyficzną metodę badawczą antropologii współczesności, którą tak trafnie nazwał Czesław Robotycki „grasowaniem po marginesach różnych dyscyplin wiedzy i dopowiadaniu interpretacji zjawisk już analizowanych z innych punktów widzenia”⁴⁰.

W jednej z ważniejszych dla antropologii współczesności książek tamtego okresu – *O czym opowiada antropologiczna opowieść* – Wojciech Burszta i Krzysztof Piątkowski podnoszą kwestię zastosowania derridiańskiej dekonstrukcji w antropologicznej interpretacji kultury. Rozważania te odczytują nie tylko jako próbę przeniesienia na polski grunt aktualnych na Zachodzie trendów naukowych, ale przede wszystkim jako próbę wzmocnienia wątej metodologicznie i teoretycznie antropologii współczesności. Zadają sobie zatem badacze dwa pytania i na oba odpowiadają, zaznaczmy od razu, pozytywnie: „czy w ogóle zabieg dekonstrukcji, pozbawiony swego filozoficznego zaplecza w autorskiej wersji Derridy, może być użyteczną metodą służącą odślanianiu określonych problemów teorii kultury? [...] Czy jest do pomyślenia (i wykonania) dekonstrukcja antropologiczna, której efekty nie będą ostatecznie korozyjne dla badań nad kulturą?”⁴¹.

W 1998 roku we wstępie do książki *Nie wszystko jest oczywiste* Robotycki pisze: „Postmodernistyczna dyrektywa sugeruje, by obserwując zjawiska kultury, zachować dystans, by zwracać uwagę na retorykę wypowiedzi kulturowych, dodam, że nie można jednak pomijać jej logiki. Przystając na postmodernistyczne postulaty, nie deklaruję tym samym jakiegoś światopoglądu, interesuje mnie

³⁹ M. Kempny, *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, Warszawa 1994, s. 196.

⁴⁰ C. Robotycki, *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków 1992, s. 7.

⁴¹ W.J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 59.

swoista opcja metodologiczna, którą na użytek moich rozważań nazwałem dekonstrukcją antropologiczną⁴². Antropolog podkreśla, że zdaje sobie sprawę, że derridiańska dekonstrukcja: „nie jest metodą, ale może się nią stać, jeżeli podkreśli się jej proceduralny charakter. [...] Może okazać się metodą odsłaniania kontekstów”⁴³. Jeśli zauważymy, że słowa te wprowadzają czytelnika w treść książki, w której autor zebrał swoje antropologie z ostatniego dwudziestolecia, to będziemy mogli stwierdzić, że owa dekonstrukcja jest tu przywoływana niejako *post fatum*. Postmodernizm staje się w tak zarysowanym projekcie swego rodzaju legitymizacją tego, co i tak antropolodzy współczesności robili od lat co najmniej trzydziestu.

Konsekwencją zarysowanej wyżej historii antropologii współczesności może być zatem propozycja periodyzacji subdyscypliny. Wydaje się, że naturalnym będzie wyróżnienie trzech głównych okresów rozwoju antropologicznej refleksji nad współczesną kulturą.

1. Okres „pre-antropologii współczesności”, rozpoczynający się w dwudziestoleciu międzywojennym, trwający w okresie PRL i kończący się wraz z przejściem naszej rzeczywistości kulturowej do świata tzw. kultury zachodniej. W okresie tym antropologia współczesności nie funkcjonuje jako samodzielna subdyscyplina, nie istnieje jej nazwa, ale pojawiają się coraz liczniej studia o jednoznacznie antropologicznym charakterze poświęcone kulturze współczesnej. Z biegiem czasu na fali tych studiów – poszerzających wyraźnie klasyczny przedmiot badań etnologicznych – do głosu dochodzą coraz wyraźniej postulaty reformatorskie.

2. Okres „krytycznej antropologii współczesności”, czyli czas intensywnego rozwoju i wielkiej popularności antropologii współczesności w Polsce, trwający przez całe lata dziewięćdziesiąte XX wieku. W okresie tym antropologia współczesności staje się bodaj najważniejszym, najczęściej dyskutowanym nurtem polskiej antropologii. Stanowi tyleż widowiskową, atrakcyjną w swojej formie i podejmującą temat bieżący odmianę antropologii, co – przede wszystkim – narzędzie reformy, umożliwiające przejście naukom etnologicznym do nowego paradygmatu.

3. Okres „nowej antropologii współczesności”, którego początek umownie można wyznaczyć na rok 2000; jawić się może jako odejście od postmodernistycznego, krytycznego i rewolucyjnego stylu okresu poprzedniego na rzecz antropologii „pozytywnej”, przedkładającej ambicje poznawcze nad reforma-

⁴² C. Robotycki, *Nie wszystko jest...*, s. 10–11.

⁴³ *Ibid.*, s. 11.

torskie. Ten ostatni, trwający właśnie, okres kształtuje więc *de facto* „trzecią antropologię współczesności”.

O TRZECIĄ ANTROPOLOGIĘ WSPÓLCZESNOŚCI! PERSPEKTYWY ROZWOJOWE

Powyższy szkic historyczny pozwala stwierdzić, że antropologia współczesności nie była – na przestrzeni swojego istnienia – dyscypliną jednorodną. Choć jej początków (inspiracji) można szukać już w dwudziestoleciu międzywojennym, a antropologiczne eksploracje kultur miejskich odbywano w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych minionego stulecia, to jednak autentyczny wybuch, ostateczne ukształtowanie się subdyscypliny i swoista moda na antropologię współczesności miały miejsce na początku lat dziewięćdziesiątych. To właśnie ostatnie dziesięciolecie XX wieku było czasem intensywnej obecności antropologii współczesności w polskiej humanistyce. Obecności, dodajmy, dynamicznej – o rewolucyjnym charakterze – antropologia nie tylko „była obecna”, ale przede wszystkim zmieniała nauki etnologiczne. To właśnie ze względu na ten okres nazywamy ją antropologią czasu transformacji – dyscypliną opisującą społeczno-kulturowe zmiany towarzyszące transformacji ustrojowej⁴⁴, ale nade wszystko transformującej nauki etnologiczne, czy szerzej – nauki badające kulturę. Zauważmy jednak, że wraz z końcem lat dziewięćdziesiątych rewolucja zaczęła się kończyć – zmiany zostały dokonane, a antropologia współczesności zaczęła odchodzić od modelu nauki reformatorskiej...

Warto w tym kontekście pokusić się o wyróżnienie trzech różnych antropologii współczesności, które odpowiadają kolejnym okresom ewolucji dyscypliny. Po pierwsze, wskazać należy na długi okres, rozpoczynający się pracami Bystronia, następnie rozwijany po wojnie poprzez działalność środowisk nowej folklorystyki („Literatura Ludowa”) i nowej etnologii („Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”) i kończący się wraz z upadkiem PRL. Czas ten charakteryzuje się odkrywaniem kultur współczesnych jako przedmiotu badań antropologicznych i postulowaniem (nierzadko w formie manifestów) reformy nauk etnologicznych – rozszerzania przedmiotu ich badań, unowocześnienia perspektywy teoretycznej czy korzystania z dobrodziejstw interdyscyplinarności. Wydaje się, że należałoby określić owe działania mianem „pre-antropologii współczesności”. Działania te mieszczą się bowiem jedynie w minimalnej definicji antropologii współczesności – podejmują antropologiczne analizy kultur nowoczesnych

⁴⁴ Cf. *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, red. D. Czaja, Kraków 1994; R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.

(w tym swojej własnej), ale jednocześnie daleko im jeszcze do głównego nurtu „krytycznej antropologii współczesności” – tej, która wybuchła w latach dziewięćdziesiątych i której charakterystykę przytoczyliśmy za Bursztą na początku niniejszego artykułu.

Wydaje się, że dopiero „krytyczna antropologia współczesności” – taką właśnie nazwę przyjmijmy tu dla krótkiego, ale kluczowego w dziejach subdyscypliny okresu lat dziewięćdziesiątych – stanowi pełną realizację projektu antropologii współczesności. Na gruncie „krytycznej antropologii współczesności” namysł nad kulturą własnego społeczeństwa, nad kulturą nowoczesną i ponowoczesną stanowi, jak się wydaje, pretekst jedynie do postmodernistycznej w swym charakterze krytyki samej antropologii. Choć w codziennej praktyce badaczy antropologia współczesności bywała wykorzystywana na różne sposoby – wymienialiśmy wyżej jej aspekt „rozrywkowy”, „dydaktyczny”, a także „prawdziwie naukowy” – to jednak po latach okres lat dziewięćdziesiątych jawi się przede wszystkim jako program reform nauk etnologicznych. Powstające wówczas dziesiątki artykułów, napędzane postmodernistyczną modą, nie zachwycały może poznawczą ambicją, ale realizowały w praktyce program, wcześniej tylko nieśmiało postulowany przez nielicznych poprzedników. Antropologii współczesności lat dziewięćdziesiątych udało się zainicjować proces przekuwania manifestów (ogłaszanych w poprzednich dziesięcioleciach) w badawczą praktykę – przede wszystkim oczywistością stało się szerokie definiowanie przedmiotu badań antropologicznych, pozwalające rzeszom studiujących antropologię młodych ludzi (etnologom, ale też socjologom, kulturoznawcom i in.) penetrować rozmaite przestrzenie współczesnej kultury. Działania te doprowadziły ostatecznie do dopełnienia się reformy nauk etnologicznych i wydawać się mogło, że antropologia współczesności wyczerpała postmodernistyczną formułę swego funkcjonowania.

Trzecia odsłona antropologii współczesności musiała więc zaproponować zupełnie nowe otwarcie. Skoro etap krytyczny w rozwoju nauki został przebyty, nadszedł czas, jak się wydaje, na okres pozytywny. Obecnie antropologię współczesności można postrzegać jako swego rodzaju platformę szeregu antropologicznych subdyscyplin, podejmujących różnorodne i często społecznie istotne projekty badawcze, które łączy jedynie przestrzeń, po której przyszło im się poruszać – przestrzeń kultury współczesnej. Mówienie o antropologii współczesności ma więc w tym kontekście charakter umowy – to próba nazwania żywiołu mniejszych i większych aktywności badawczych, dla których wspólny mianownik stanowi „temat współczesny”. Warto podkreślić, że ten rozdział historii antropologii współczesności zapisują już kolejne pokolenia badaczy, kształcących swą antropologiczną wrażliwość w latach dziewięćdziesiątych, czyli w okresie prawdziwej erupcji antropologii współcze-

sności. Tacy antropolodzy, jak: Waldemar Kuligowski, Marcin Brocki, Monika Baer, Zuzanna Grębecka czy Agnieszka Kościańska, ale też socjologowie, jak: Barbara Fatyga, Tomasz Szlendak czy Krzysztof Olechnicki prowadzą analizy współczesnego świata w przestrzeni ukształtowanej przez tradycję antropologii współczesności.

Ta „nowa antropologia współczesności” niewiele ma jednak wspólnego z postmodernistycznymi eksperymentami swojej poprzedniczki z lat dziewięćdziesiątych. Dziś antropolog współczesności to badacz „wyspecjalizowany”, poruszający się w wąsko skrojonych, precyzyjnie wyznaczonych przestrzeniach – wymieńmy kilka bardziej popularnych: antropologia rzeczy (przedmiotów), antropologia zwierząt, antropologia ciała, antropologia płci, antropologia medyczna, antropologia technologii, antropologia Internetu, antropologia obrazu, antropologia turystyki, antropologia literatury, teatru i filmu, a także antropologia polityki, antropologia wojny czy antropologia biznesu. Można by wymieniać długo, a szczegółowe opracowanie takiego spisu podejmowanych dziś w antropologii „współczesnych” tematów to zadanie niezwykle ciekawe. W ramach każdej z wymienionych subdyscyplin są prowadzone liczne studia szczegółowe, a wiedza konstruowana w ich ramach zyskuje często status „pozaakademickiej”, roszcząc sobie prawa do bycia użyteczną (sic!) – to zaiste przewrót kopernikański w antropologii współczesności. Zwróćmy uwagę na ostatnią z wymienionych subdyscyplin – antropologię biznesu – która wydaje się posiadać szczególnie charakter użytkowy i częściej bywa uprawiana przez specjalistów z zakresu ekonomii, zarządzania czy marketingu niż przez samych antropologów. Odkrycie, że kultura ma niemałe znaczenie dla efektywności prowadzenia działalności gospodarczej, zaowocowało podjęciem różnorodnych tematów badawczych – mamy więc antropologię kultur korporacyjnych, antropologię reklamy, antropologię *designu*, pojawia się namysł nad kulturowymi uwarunkowaniami szkolenia menedżerów, nad komunikacją międzykulturową, a zwłaszcza nad negocjacjami kulturowymi. Obserwowane dziś bogactwo subdyscyplin antropologicznych, zwłaszcza tych o wyraźnie pragmatycznej orientacji, pozwala mówić o zupełnie nowym obliczu antropologii współczesności.

Nie ulega wątpliwości, że klasyczna antropologia współczesności z końcem lat dziewięćdziesiątych wyczerpała swój potencjał reformatorski. Rewolucja się dokonała – nowa jeszcze niedawno kultura kapitalizmu została oswojona, a nauki etnologiczne rozszerzyły zakres swych zainteresowań. Antropologia współczesności weszła więc w nowym tysiącleciu na zupełnie nową ścieżkę i wydaje się podążać w kierunku wzmacniania szczegółowych studiów nad ponowoczesną kulturą początku XXI stulecia, coraz częściej ubiegając się o status antropologii zaangażowanej, antropologii stosowanej... A to już antypody dla „klasycznej” antropologii współczesności z okresu lat dziewięćdziesiątych...

