

WIELKA MASAKRA KOTÓW, SYMBOLI I ANTROPOLOGII

ZBIGNIEW LIBERA

Ze zwrotem językowym i kulturowym w latach siedemdziesiątych–osiemdziesiątych poprzedniego wieku wiąże się powstanie nurtów kulturalistycznych w historiografii, które kwalifikuje się do antropologii historycznej/historii kulturowej/mikrohistorii, ale też po części do historii feministycznej i genderowej czy postkolonialnej¹. Ta „nowa historia kultury” – poddawana narastającej krytyce w następnych dekadach, najpierw głównie z pozycji poststrukturalistycznych i postmodernistycznych, następnie przez przeciwników sprowadzania problemów historiografii do języka i retoryki, oraz determinizmu kulturowego, który marginalizuje historię społeczną i gospodarczą – jest dzisiaj mało atrakcyjna, została ogłoszona jako „martwa” – potrzebuje, zdaniem E. Domańskiej, nowych ożywczych idei².

Generalnie rzecz biorąc, antropologia historyczna była mniej zależna od „zwrotu językowego”, „zwrot kulturowy” oznaczał bardzo różne wybory teoretyczno-metodologiczne, tym samym różne związki z innymi naukami humanistycznymi i społecznymi – w ich wersjach modernistycznych i ponowoczesnych³. Dla J. Le Goffa⁴ antropologia historyczna znaczyła współpracę najbliższych sobie nauk: historii, socjologii i etnologii (bez szczególnego wyróżniania tych ostatnich), podczas gdy np. dla A. Guriewicza⁵ „metoda antropologiczna”, pomocna w uchwyceniu „anatomii” i „fizjologii” kultury, łączyła się z socjologią, psychologią społeczną, rosyjskim formalizmem i semiotyką. „Antropolo-

¹ G.G. Iggers, *Historiografia XX wieku*, przeł. A. Gadzała, Warszawa 2010, s. 100–102.

² E. Domańska, *Historia antropologiczna. Mikrohistoria (Posłowie)*, [w:] N.Z. Davis, *Powrót Martina Guerre’a*, przeł. P. Szulgit, Poznań 2011, s. 230.

³ E. Domańska *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 1999.

⁴ J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa 2007.

⁵ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976; id., *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1987.

gicznie zorientowany historyk” jest, według P. Burke’a⁶, „intelektualnym kombinatorem” (natomiast mianem „intelektualnego kłusownika” określa antropologa C. Kluchohn), który nie respektuje ograniczeń dyscyplinarnych, szuka gdzie indziej nie tyle recept, ile inspiracji, wybiera to, co służy jego celom na gruncie historii kulturowej.

Wielu rzeczników antropologii historycznej było przekonanych, że historia, wykorzystując procedury i wiedzę nauk o społeczeństwie, kulturze i psychologii, przekształci się, według prognozy Guriewicza, w naukę o Człowieku⁷. Gdyby tak się stało, to owa „matka nauk humanistycznych”, która miałaby syntetyzować wiedzę wybranych dyscyplin, powróciłaby do ambicji antropologii, która w XIX wieku uczyniła człowieka centrum badań – ogromnie zróżnicowanych i sprzecznych perspektyw filozoficzno-naukowych oraz odniesień przedmiotowych (człowieka jako istoty biologicznej, społecznej, kulturowej, historycznej itd.)⁸. Nie jest też całkiem jasne, na czym właściwie polega „antropologizowanie historii” (poza odwołaniami do konkretnych autorów i ich prac), gdy historycy biorą za wzór antropologię kulturową, którą coraz trudniej daje się określić teoretycznie i przedmiotowo⁹.

Historycy odkryli kulturę (w jej znaczeniach socjologiczno-etnologicznych). W tym samym czasie historię dla kultury (po długim czasie jej nieobecności z powodów empirycznych i teoretycznych) odkrywali niektórzy spośród antropologów kulturowych i społecznych. Historia antropologiczna jako część historiografii rozwijała się w znacznym stopniu niezależnie od antropologii historycznej, jako część antropologii kulturowej¹⁰. Między historią i antropologią kulturową istniało sporo zapożyczeń, tyle tylko, że podczas gdy m.in. Le Goff, Burke, C. Ginzburg, R. Darnton wykorzystywali teorie kultury, rytuału czy symbolu oraz metody ich interpretacji autorstwa E. Leacha, V. Turnera, M. Douglas, C. Geertza, np. M. Shalins, G. Obeyesekere, V. Turner czy T. Todorov poszukiwali w pracach historyków faktów etnograficznych.

Krytyczne zapożyczenia historyków z antropologii kulturowej czy społecznej stały się okazją do budowania „nowej historii kultury”. Na tym mogły sko-

⁶ P. Burke, *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, przeł. R. Pucek, M. Szczubińska, Warszawa 2009.

⁷ A. Guriewicz, *Historia i antropologia historyczna*, przeł. B. Żytko, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 1997, nr 1/2, s. 20.

⁸ M. Januszkiewicz, *Heidegger i antropologia*, [w:] *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn 2009, s. 255–269.

⁹ C. Geertz, *Po łańcuchach. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, przeł. T. Teszner, Kraków 2010, s. 104 i n.; M. Brocki, *Antropologia jako kategoria metajęzykowa*, [w:] *Antropologizowanie humanistyki...*, s. 15–24.

¹⁰ E. Domańska, *Historia antropologiczna. Mikrohistoria...*, s. 200.

rzystać te antropologie, bo ich teorie zostały przetestowane na materiałach historii, według jej procedur. Podstawowe obiekcje historyków – np. N.Z. Davies i N. Schindlera¹¹ – dotyczyły ograniczania się przez antropologów do problemów hermeneutycznych, niedoceniaania praktyk społecznych, przypisywania kulturom zakresów i przedmiotów (traktowania ich jako systemów autonomicznych i spójnych), z pomijaniem tego, że o ich odrębnościach decyduje głównie prakseologia, że antropolodzy przesadnie zajmują się teorią, która rzekomo tylko steruje praktyką badawczą. Przykład historyków, którzy unikają na ogół wikłania się w skomplikowane i często nierozstrzygalne kwestie (semiotyki Ch. Pierce’a i teorii rytuału V. Turnera, jak R. Darnton), pokazuje, że studia empiryczne są najistotniejsze dla dyscypliny, nawet dla nauk pokrewnych. Ta krytyka pośrednio pochodziła jednak od historyków kulturowych. Jej podstawowym źródłem były prace Geertza (nieufnego wobec teoretyzowania), Bourdieu (jego teorie praktyk społecznych), prace poststrukturalistów i postmodernistów w nowej historii i antropologii (w których domagano się wykluczenia terminów wytwarzających rzekome ciągłości, podobieństwa, koherencje, unieważniających czas, zdarzeniowość itd.)¹².

Według antropologów kulturowych nie ma jednej historii – tak jak ją rozumie nauka euro-amerykańska (ta dokonała „kradzieży historii”¹³). „Historia jest kulturą, i odwrotnie”, jest „tyle historii, ile kultur”¹⁴. Antropologów interesuje to, jak i dlaczego są konstruowane i praktykowane dane historii. W „kulturach etnologii” zacierają się nasze różnice między tym, co symboliczne i pragmatyczne, między mitem i rytuałem, a historią. Ta jest właściwie mito-historią, praktykowaną w rytuałach, warunkowaną i kierunkowaną przez struktury społeczne. Historia jako konstrukt kulturowy sterujący ludzkimi działaniami nie jest więc obszarem „praktycznego rozumu” (czegoś przed-językowego czy przed-semiotycznego), jakichś „zdroworozsądkowych kalkulacji” (te są zawsze określone lokalnie). Każde zdarzenie czy łańcuch zdarzeń (np. wojny) mają kulturowo i społecznie określone etiologie, scenariusze, cele¹⁵.

¹¹ N.Z. Davies, *Przedmowa*, [w:] N. Schindler, *Ludzie prości, ludzie niepokorni... Kultura ludowa w początkach dziejów nowożytnych*, przeł. B. Ostrowska, Warszawa 2002, s. 5–14.

¹² C. Geertz, *Antropologia i historia*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 1997, nr 1/2, s. 6–12. *Vide*: M. Lubaś, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków 2003.

¹³ J. Goody, *Kradzież historii*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2009.

¹⁴ M. Sahlins, *Wyspy historii*, przeł. I. Kobłon, Kraków 2006; *id.*, *Z przeprosinami dla Tukidydesa. Rozumienie historii jako kultury i odwrotnie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2011; M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2004.

¹⁵ M. Sahlins, *Jak myślą „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2007.

Antropologia społeczna odróżnia symboliczne ekspresje od struktur i procesów społecznych. Mimo tego przedstawia, jak V. Turner, lokalne historie jako procesy rytualne, jako działania symboliczne odtwarzające fabuły mityczne, których aktorzy są jakby bohaterami mitu w „grach” (częściach procesu społecznego), „na arenach” (lokalizowanych przestrzennie, czasowo, społecznie itd.). Znaczące zdarzenia historyczne (jak np. rewolucje czy powstania) są częścią procesów społecznych, ale i działań symbolicznych, które „wymykają się spod kontroli”, gdy są związane z „liminalnością” – *communitas* i antystruktura, dopóki nie zostaną ujęte w nowe formy społeczne¹⁶.

Antropologiczne połączenie kultury i historii jest, jak w przypadku M. Sahlinsa, redukcją stosunków społecznych i gospodarczych do kodów kulturowych, całości tych stosunków do mito-praktyki, czyli powiedzeniem, że „społeczeństwa mito-praktyczne są tekstami literackimi w działaniu”¹⁷. Jeśli nawet rozróżnia się, jak V. Turner, porządki społeczne i gospodarcze, formy symboliczne (które służą nie tylko reprodukcji ładu, ale mogą też być motorem zmian), to i tak historie traktuje się jako części procesów społecznych i działań symbolicznych. W jednym i drugim przypadku są ważne nie „fakty historyczne”, lecz „fakty antropologiczne” (mity, ideologie, symbole, rytuały itd.) – kulturowe przedstawienia tego, „jak było naprawdę”, skoro właśnie faktami antropologicznymi kierowali się ludzie, tworząc swoje historie.

Lata siedemdziesiąte–osiemdziesiąte XX wieku przyniosły zmianę semiotyki kultury¹⁸ w semiotykę historyczną pod wpływem „nowej historii kultury” („trzeciego pokolenia Annalistów”) oraz antropologii (z czym wiąże się wykorzystywanie materiałów historii kultury, literatury i sztuki, etnografii i folklorystyki itd.). Semiotyka (według U. Eco „namiastka antropologii kulturowej”¹⁹) ujmuje zdarzenia z przeszłości z punktu widzenia ich uczestników (czyli na sposób antropologiczny), w mikroskali (na sposób etnograficzny), w kategoriach procesu semiozy i komunikacji (na wzór językoznawstwa); traktuje kulturę jako system semiotyczny, który jest formą artykulacji świata i jednocześnie programem życia. Wobec tego rozumienie zdarzenia historycznego (uznanego za takie przez konkretną „wspólnotę semiotyczną”) polega na potraktowaniu go jako „komunikatu” zależnego od innych tekstów (w związkach intertekstualnych) i kontekstów (tj. systemów semiotycznych).

¹⁶ V. Turner, *Gry społeczne, pola, metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2005, s. 81–127.

¹⁷ A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kobłon, Kraków 2005, s. 168.

¹⁸ J. Łotmana, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008; B. Uspienski, *Historia i semiotyka*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 1998. *Vide*: B. Żyłko, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk 2009.

¹⁹ U. Eco, *Teoria semiotyki*, przeł. M. Czerwiński, Kraków 2009, s. 28.

Semiotyka historyczna wybiera sobie za przedmioty interpretacji te same typy kultur, które interesują antropologów zainteresowanych historią – „kultury typu zamkniętego”. Semiotycy, jak J. Łotman i B. Uspienski, oraz antropolodzy wykorzystujący metody semiotyczne, jak E. Leach czy M. Sahlins, objaśniają historię kultury na sposób językopodobny: jako system modelujący („semiotyczną siatkę”, „formę symboliczną”), kładą nacisk na paradygmatyczne wzory („języki”), kosztem syntagmy („mowy”), kody kosztem pragmatyki. Żeby zrozumieć zdarzenie, które traktują jako tekst, muszą najpierw zrekonstruować lokalne konteksty (systemy semiotyczne), a od nich powrócić do tekstu. Ten właśnie wzór, w wersji „gęstego opisu” Geertza, zastosował R. Darnton w *Wielkiej masakrze kotów*²⁰. E. Domańska wymieniła tę książkę wśród sztandarowych przykładów mariażu historii i antropologii²¹. Odbiór wspomnianej publikacji może być także sztandarowym sprawdzianem na gotowość przyjęcia tak dużej porcji antropologii w pracy historyka. Nie może być zgody, pisze Domańska, na mieszanie dyscyplin, trzeba chronić specyfikę „rzemiosła historycznego, które różni się od antropologicznego, co rzecz jasna nie przekreśla wzajemnych zapożyczeń”²².

W czasach największej popularności „antropologii historycznej” uznanie i rozgłos zdobywali swymi publikacjami tak różni przedstawiciele antropologii kulturowej, semiotyki historii, historii czy literaturoznawstwa, jak: Sahlins, Turner, Todorov, Uspienski, Lotman, Guriewicz, Le Goff, Duby, Le Roy Ladurie, Ginzburg, Greenblatt, Davis czy Darnton.

Książka Darntona z 1984 roku wśród prac „z zakresu antropologii historycznej lub lepiej trybu antropologicznego w historii” (frazą R. Chartiera²³) należy do tych, które są najwierniejszym zastosowaniem antropologicznych procedur, intertekstualnym przekształceniem antropologicznego wzoru Geertza. Jego interpretacja walki kogutów na Bali stała się „tekstem matką” dla „wielkiej masakry kotów” (określenia J. Fernandez²⁴). Geertz przedstawił walkę kogutów jako wielką metaforę społeczeństwa na Bali czy symboliczną reprezentację

²⁰ R. Darnton, *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, przeł. D. Guzowska, Warszawa 2012, (*Wielka rzeź kotów*, przeł. T. Gawin, D. Grobelna, A. Idzikowska, A. Mackowiak, M. Radomski; W. Werner, M. Zwierzykowski, A. Błaszczuk, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2002, nr 3/4, s. 83–97).

²¹ E. Domańska, *Mikrohistorie...*, s. 160–175.

²² Ead., *Historia antropologiczna. Mikrohistoria...*, s. 200.

²³ R. Chartier, *Text, Symbols and Frenchness*, „The Journal of Modern History”, 1985, t. 57, nr 4, s. 682–695 (w tym tomie: *Tekst, symbole i francuskość*, s. 21–37).

²⁴ J. Fernandez, *Historians Tell Tales: Of Cartesian Cats and Gallic Cockfights*, „The Journal of Modern History”, 1988, t. 60, nr 1, s. 113–127 (w tym tomie: *Historycy snują opowieści: o kartezyjskich kotach i galijskich walkach kogutów*, s. 85–102).

struktury społecznej oraz autointerpretację balijskiego społeczeństwa²⁵. Dokładnie tak samo Darnton zinterpretował zdarzenie na paryskiej ulicy w latach trzydziestych XVIII wieku – jako takie, które daje pewien wgląd w kulturę ówczesnych rzemieślników, we francuskość. Geertz i Darnton doszli do zrozumienia interesujących ich zdarzeń-tekstów poprzez umieszczenie ich w kontekstach społecznych, rytualnych i symbolicznych. W *Wielkiej masakrze kotów*, bardziej jeszcze w odpowiedzi udzielonej R. Chartierowi, Darnton²⁶ demonstruje to, jak „etnograficznie myślący historyk” może wykorzystać semiotyczno-strukturalne metody badania obcych form symbolicznych stosowane przez Geertza, ale i Lévi-Straussa, Leacha, Douglasa, Turnera, Tambiaha, Herzfelda czy Rosaldo.

Znajomość teorii i metod antropologii kulturowej, umiejętności ich stosowania zawdzięczał Darnton wieloletniej współpracy z Geertzem. Dzięki temu mógł, jak żaden inny historyk, wykorzystać Geertzowską antropologię do interpretacji problemów historii kulturowej, nadać historii oblicze etnograficzne. Napisał *Wielką masakrę kotów* w czasie największego uznania i wpływów Geertza wśród czołowych historyków i literaturoznawców amerykańskich. Tym, którzy są z konieczności skazani na pracę z tekstem pisanym, Geertz dostarczał pewności – pisał A. Kuper²⁷ – że zawsze byli etnografami, jeśli tylko traktują kulturę jako tekst, a takie zdarzenia jak walka kogutów – jako odgrywane teksty, gdy uznają intertekstualne związki między pisaniem etnografii (więc i historii) a „czytaniem” zdarzeniem, gdy problem kultury ograniczają do interpretacji („gęstego opisu”), historię kulturową uwalniają od historii społecznej i gospodarczej, interdyscyplinarnych analiz.

We własnej dyscyplinie, wśród antropologów kulturowych i społecznych, Geertz u jednych wzbudzał entuzjazm, a przez innych był lekceważony albo gwałtownie atakowany. Tak było jeszcze przed ukazaniem się książki Darntona, w czasie debaty z nim G. Leveiego i P. Bourdieu (1985 r.), R. Chartiera (1986 r.), J. Fernandez i D. LaCapry (1988 r.). Fernandez i LaCapra przeczytali *Wielką masakrę kotów* już – żeby użyć tu tytułu i idei książki Geertza – „po fakcie”, z pozycji postrukturalizmu i postmodernizmu, „antropologii po *Writting Cultu-*

²⁵ C. Geertz, *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight*, „Deadlus” 101 (1972), s. 1–37, przedrukowany w: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by C. Geertz*, 1973 (wyd. polskie: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 461–512).

²⁶ R. Darnton, *The Symbolic Element in History*, „Journal of Modern History”, 1986, t. 58, nr 1, s. 218–234 (w tym tomie: *Pierwiastek symboliczny w historii*, s. 39–59).

²⁷ A. Kuper, op.cit., s. 102–103.

re”²⁸, a nawet pierwszych pomysłów posthumanistyki (LaCapry)²⁹. Krytyka Fernandez i LaCapry była jednocześnie krytyką francuskiej historii reprezentowanej przez Chartiera, potraktowaniem sporu Chartiera i Darntona jako „francusko-amerykańskiej wojny semiotycznej” o zwycięstwo jednej z „wielkich narracji”.

Krytyczne czytanie Darntona przez Fernandez – antropologa, LaCaprę – historyka idei, nawet Chartiera – historyka (dystansującego się wobec Annalistów, pod pewnym wpływem M. Foucaulta) przypomina zarzuty stawiane Geertzowi, w ogóle modernistycznej antropologii, przez zwolenników postrukturalizmu poddających wątpliwość „autorytet antropologii symbolicznej w ponowoczesności” (faza Fernandez³⁰). Czytanie dzisiaj tej debaty jest przypominaniem sobie pism filozofów i teoretyków literatury: J. Derridy, P. de Mana, J. Cullera, M. Foucaulta, R. Barthes’a, pod ich wpływem teoretyków historiografii: H. White’a, F. Ankersmita, D. LaCapry, oraz takich antropologów kulturowych, jak: J. Clifford, G. Marcus, P. Rabinow, V. Crapanzano czy sam J. Fernandez³¹.

To z tych punktów widzenia („różnicy tekstu” – mówiąc za Barthes’em) Geertz, a następnie Darnton byli krytykowani za traktowanie takich zdarzeń jak „walka kogutów” i „wielka masakra kotów” jako odegranych tekstów kultury, które zyskują znaczenie (rozumienie) we właściwych sobie kontekstach (tych nie da się „domknąć” jako systemów, nie są one przecież dane, lecz są skutkiem rekonstrukcji antropologa czy historyka). Wobec czego można mieć obiekcje, jak Chartier, czy karnawał to odpowiedni kontekst dla „masakry kotów”. Zarzucono im, że ignorują tekstualność, kwalifikacje stylowe i gatunkowe, intertekstualne związki, za podchodzenie do nich z pozycji „idealnego czytelnika”, zamiast „lektury”, że Darntona nie interesuje tekst sam w sobie, ale to, co w nim pochodzi z zewnątrz, podczas gdy na podstawie pisanych relacji nie można mieć pewności, „jak było naprawdę”³².

²⁸ *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, red. G. Marcus, J. Clifford, Berkeley 1986.

²⁹ *Vide*: E. Domańska, *Wprowadzenie*, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej manistyki*, red. E. Domańska, Poznań 2010, s. 16 (*vide* w tym tomie tekst D. LaCapry, *Powrót do pytania o to, co ludzkie i zwierzęce*, przeł. K. Bojarska, s. 417–474).

³⁰ J. Fernandez, *Historycy snują opowieści: o kartezyjskich kotach i galijskich walkach kogutów*, „Rocznik Antropologii Historii”, 2012, R. II, nr 2 (3), s. 87.

³¹ *Np.* *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, red. F. Fernandez, Stanford 1991.

³² *Vide*: A. Kuper, *op.cit.*, s. 65–104; M. Lubaś, *op.cit.*, s. 85–88; *Clifford Geertz – lokalna lektura*, red. D. Wolska i M. Brocki, Kraków 2003.

Darnton zawdzięczał Geertzowi prostą i spójną teorię kultury, jako sytemu symbolicznego wcielonego w interakcje społeczne, który rzekomo reprodukuje tożsamość, statyczność i homogeniczność, jako powszechnego idiomu łączącego wszystkie kategorie społeczne w klasowym społeczeństwie Francji XVIII wieku. Darnton opisuje zdarzenie jako skutek działania symboli, przez co jednocześnie zyskuje wgląd w kulturę rzemieślników i we „francuskość”. „Francuskość nie istnieje” – zdaniem Chartiera i Fernandez. Gdyby istniała, wykluczyłaby wyjaśnienie historyczne (dynamikę, zmianę), zlikwidowałaby etnograficzne doświadczenie przeszłości jako obcości. Jeśli jednak ten „charakter narodowy” traktuje się jednocześnie, jak LaCapra, w kategoriach trwania i zmiany, więc jako odmianę „historyczności” (ta jest częścią każdej kultury), to należy ją uwzględniać w przedstawieniach przeszłości³³. Darnton „z małych danych osiąga wielkie wyniki”, jak Geertz: na podstawie wątpliwych faktów i nieprzekonujących interpretacji rzekomo tylko dociera do tubylczego punktu widzenia³⁴. Autor *Wielkiej masakry kotów* nie respektował, według Chartiera, lokalnych koncepcji „symbolu”³⁵. Nie uwzględnił „zakorzenia” symboli w konkretnych tropach, czego chciał Fernandez, co prowadzi Darntona, stosującego zbyt ogólny „gęsty opis form symbolicznych”, do przedstawienia „galijskiej walki kogutów”.

Głośne i wpływowe prace sprzed kilkudziesięciu i kilkunastu nawet lat nie są na ogół popularne, zwłaszcza wśród antropologów i literaturoznawców (którzy zawsze starają się być na czasie). Geertzowska antropologia jest nadal atrakcyjna dla niektórych „nowych historyków”, dzięki takim pracom jak ta autorstwa Darntona. Z tym łączy się redukcja dzisiejszej antropologii społeczno-kulturowej do antropologii symbolicznej; przyznawaniu przez „historię mówioną” na przykład³⁶ zadań etnologii: deszyfracji znaczeń symbolicznych, bo bardziej istotne cele związane z metodami zdobywania danych i ich interpretacji łączą się z socjologią, psychologią, lingwistyką, literaturoznawstwem³⁷.

³³ Według K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 120–128 i n.: „poczucie islandzkości”, określone przez środowisko geograficzne, struktury społeczne, społeczne historie, wpływało na rzeczywisty bieg zdarzeń w historii Islandii.

³⁴ G.E. Marcus, *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zamieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, przeł. J. Jaxa-Rożen, [w:] Clifford Geertz – *lokalna lektura...*, s. 155–181.

³⁵ Tj. dwuelementowej koncepcji znaku, logiki Port Royal – tym samym, według Fernandez, powołał do istnienia „kartyżjańskie koty”. Do tej „wielkiej masakry kotów” przypuszczalnie przystaje bardziej „hermeneutyka podobieństw” opisana przez M. Foucaulta, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2000.

³⁶ K. Nowak, *Metodologia oral history*, „Kultura i Historia”, 2011, nr 20 (<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl>, data dostępu: 20.12.2012).

³⁷ Nawiasem mówiąc, programy badań tej historii są regresem w stosunku do takich badań

W ostatnich latach osłabła krytyka antropologii i historii z pozycji teorii języka i literatury. Z tym nie słabną problemy tworzenia wiedzy naukowej, przedstawiania kultury i historii. „Refleksyjność” oznacza zwracanie uwagi na różnice między rozpatrywanym zjawiskiem czy zdarzeniem a ich teoriami i reprezentacjami, zmusza do pamiętania o starych naukach, że historyk i etnograf nie mają przed sobą rzeczywistości wyłącznie empirycznych, lecz stykają się z tekstami już zinterpretowanymi, które poddają własnym interpretacjom – dają „przekłady” za pomocą wybranych narzędzi naukowych (i pozanaukowych) pewnej ilości tekstów cudzych. Jesteśmy skazani na nieusuwalne złączenie perspektywy „etycznej” i „emicznej”, na „antropopidżyn” (to Sahlins zarzucał Obeyesekere³⁸). Do opisu świata potrzeba wielości przekładalnych języków. Rozumienie polega przecież na zastępowaniu znaków i tekstów ich interpretantami. Nie ma uprzywilejowanych (naturalnych i koniecznych) trybów tworzenia i wyrażania wiedzy historyków, czy antropologów. Te prawdy semiotyki i postrukturalizmu chronią przed unieważnianiem dotychczasowych sposobów praktykowania historiografii i antropologii, osłabiają pretensje „spieszących się, by zająć miejsce przy stole »ojców założycieli«”³⁹.

LaCapra „poprawiał Darntona” poprzez skierowanie uwagi z „tubylczego punktu widzenia” uczestników „wielkiej masakry kotów” na „punkt widzenia kota”⁴⁰. Była to zapowiedź odświeżenia czy też poszerzenia perspektyw historii poprzez związanie jej z posthumanistyką (z jej negacją antropologizmu, podważaniem gatunkowych granic, uwzględnianiem sprawczości rzeczy w interakcjach społecznych itd.). Ta może stać się, według E. Domańskiej⁴¹, jedną z dróg odnowy historii antropologicznej. Umieszczenie tego nurtu historii w „anty-antropocentrycznej humanistyce”, rzecz do sprawdzenia, może prowadzić też do „masakry antropologii”.

Mało kto przejmuje się dzisiaj kolejnymi ogłoszeniami co do tego, „czym jest/powinna być antropologia”, jak ją odróżnić od nie-antropologii (np. P. Rabinow⁴²: antropologów zajmują dzisiaj raczej diagnozy, problemy, tematy, przykłady, a nie teorie, hipotezy – musimy zmierzyć się z takimi terminami, właści-

folklorystyki i etnografii, sprowadzaniem „nieoficjalnej historii” do wiedzy wyrażanej w języku, z pominięciem danych folkloru, historyczności utrwalonej w habitusie (według Bourdieu), nieuwzględnianiem doświadczeń antropologii, że podział wiedzy łączy się z podziałem władzy, różnicami społecznymi, praktycznym stosunkiem do życia i do przeszłości, że wiedza historyczna jest kodowana na wiele różnych sposobów w różnych formach kultury.

³⁸ M. Sahlins, *Jak myślał „tubylcy”...*, s. 9.

³⁹ P. Bourdieu, *Reguły sztuki*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2001, s. 272.

⁴⁰ W tym tomie: D. LaCapra, *Chartier, Darnton i wielka masakra symboli*, s. 61–83.

⁴¹ E. Domańska, *Historia antropologiczna. Mikrohistorie...*, s. 230–234.

⁴² P. Rabinow, *Antropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton 2003, s. 130.

wie toposami, jak: „racjonalność”, „historia”, „człowiek” itd., żeby z nimi dalej pracować). Dzieje się tak głównie dlatego, że antropologia społeczno-kulturowa jest jednocześnie dziedziną zbyt ogólną i niezwykle szczegółową, której nie określają ani teorie i metody, ani jej „przedmioty”. Jest ona „wzorcową interdyscypliną” i „wszystkoizmem”; ukonkretnia się (dyscyplinuje) w związkach z hermeneutyką czy semiotyką, socjologią, historią, językoznawstwem, teorią języka, i literatury itd., w nawiązaniach do wybranych fragmentów tradycji etnografii i etnologii oraz nauk humanistycznych i społecznych, w odniesieniach do problemów empirycznych⁴³. W takiej sytuacji – jest to przecież stan wielu innych nauk szczegółowych, w tym też historii – nie jest trudno o pretensje i postulaty jednych wobec drugich.

⁴³ C. Geertz, *Po fakcie...*, s. 102–139. Vide w tomie *Granice dyscyplin-arne w humanistyce*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn 2006; artykuły: R. Kleśta-Nawrocki, *Przeciw dyscyplinie – żadnych granic*, s. 61–68; K. Górny, *Antropologia i socjologia – nieuzasadnione oddalenie*, s. 69–76; M. Brocki, *O problemach z interdyscyplinarnością w antropologii*, s. 77–83.