

This file is part of [HyperGeertz©WorldCatalogue\(HTM\)](#)

Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury

online reprint of chapter 1 in C. Geertz: "*Interpretacja kultur. Wybrane eseje*", Kraków/POL 2005: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, pp. 17-47

online source: <https://docer.pl/doc/xes8vx5> (this text was put online in 2019)

Using this text is subject to the general [HyperGeertz-Copyright](#)-regulations based on the Austrian copyright-law ("Urheberrechtsgesetz 1936", version 2018, par. 40h, par. 42), which - in short - allow a personal, nonprofit & educational (all must apply) use of material stored in data bases, including a restricted redistribution of such material, if this is also for nonprofit purposes and restricted to a specific scientific community (both must apply), and if full and accurate attribution to the author, original source and date of publication, web location(s) or originating list(s) is given ("fair-use-restriction"). Any other use transgressing this restriction is subject to a direct agreement between a subsequent user and the holder of the original copyright(s) as indicated by the source(s). HyperGeertz@WorldCatalogue cannot be held responsible for any neglect of these regulations and will impose such a responsibility on any unlawful user.

Each copy of any part of a transmission of a HyperGeertz-Text must therefore contain this same copyright notice as it appears on the screen or printed page of such transmission, including any specific copyright notice as indicated above by the original copyright holder and/ or the previous online source(s).

OPIS GĘSTY: W POSZUKIWANIU INTERPRETATYWNEJ TEORII KULTURY

W swej książce *Niney sens filozofii* Susanne Langer zauważa, że istnieją pewne idee, które zaznaczają swą obecność w pejzażu intelektualnym z wyjątkowo potężną siłą. Za ich pomocą od razu udaje się rozwiązać tak wiele fundamentalnych problemów, że wydaje się wręcz, iż są one w stanie stać się kluczem do rozwiązania wszelkich problemów tej wagi, rozwiązaniem wszystkich niejasnych kwestii. Wszyscy znaczą się na owe idee naszymi na skarby Szosana – świeżo otwartą skarbnicę jakiejś nowej pozytywnej nauki, tłoczą się w kręgu tych konceptualnych centrów, wokół których będzie można zbudować wyczerpujący system analizy. Moda na tego typu *grandes idées*, która pojawia się znowu, na jakiś czas przestając niemal wszystkie, bierze się, zdaniem Langer, stąd.

Iz wszystkie wartości i aktywne umysły natychmiast zaczynają [ja] eksplorować, badamy [ja] w każdym związku, stojącej do każdego celu, eksperymentujemy, możliwie przedkładając [ja] ściśle znaczące uogólnienia i tworząc [ja] teorie.

Kiedy już jednak oswoił się z tą nową ideą, gdy starcie się ona częścią naszego ogólnie pojmowanego zbioru teoretycznych koncepcji, nasze oczekiwania zaczynają w większym stopniu przystawać do rzeczywistych możliwości jej zastosowania, co oznacza koniec jej zawrotnego popularności. Niektóre *grandes idées* wciąż jeszcze będzie obstarowywać przy uniwersalności jej zastosowania, lecz ci myśliciele, którym nie zawróciła ona w głowie aż tak bardzo, po pewnym czasie zaczną się skupiać tylko na tych problemach, które idea owa rzeczywiście stwarza. Będą próbować stosować daną ideę i rozstrzygać ją tam, gdzie będzie to możliwe i stosowne; tam zaś, gdzie zastosowanie czy rozwinięcie okaże się niewykonalne – zaprzestają dalszych dociekań. Taka idea, jeśli

rzeczywiście była idea płodna, staje się więc przede wszystkim stałym i trwałym elementem naszego intelektualnego oprządkowania. Traci jednak swój początkowy, potężny, niezmierzony i widok obliczający wymiar, ową pozornie nieskończoną wszechstronność zastosowania. Drugie prawo termodynamiki, zasada selekcji naturalnej, pojęcie nieświadomości, motywacji czy organizacja środków produkcji nie wyjaśniają może wszystkiego, nie wyjaśniają nawet wszystkiego, co dotyczy człowieka, a jednak nimo to – coś nam tłumaczy; nasza uwaga zwraca się zaś ku temu, by owo coś wyodrębnić, aby wyłuskać się z rozległej matni pseudonauki, jaką w pierwszym przyływie swojej popularności idea ta zmroziła.

Nie wiem, czy tak właśnie, czy też może inaczej wygląda rozwój wszystkich kluczowych koncepcji naukowych. Z pewnością jednak wzrasta ten pasaż jak ułal do rozwoju koncepcji kultury, wokół której wykształciła się cała dyscyplina naukowa, jaką jest antropologia i której dominację dyscyplina owa z coraz większym zaangażowaniem stara się ograniczyć, dookreślić, sprecyzować i dokać. To właśnie owoemu przykrawaniu i dopasowywaniu koncepcji kultury „na miarę” który to proces tak namowicie przyczynia się do otwierzenia jej centralnej pozycji, bynajmniej jej nie podważając poświęcone są zawarte w niniejszym zbiorze eseje, traktujące ten temat na kilka różnych sposobów i z kilku różnych perspektyw. We wszystkich tych tekstach, czasami atakując, częściej zaś zalewając poprzez prowadzenie konkretnej analizy, samą się zaproponować zawężoną, wyspecjalizowaną i, jak sądzę, w sensie teoretycznym o wiele bardziej rzeczową koncepcję kultury, którą można by zastąpić słynną „najbardziej złożoną całość” Edwarda B. Tylora – definicję, która według mnie doszła już do takiego punktu, gdzie o wiele więcej zdaje się ona zadecydować niż wyjaśniać (choć nie chcę bynajmniej zaprzeczać, że początkowo koncepcja ta miała ogromną moc).

Grzegorzewski pojęciowie, w które można zabnąć, stosując tyłowski typ teoretyzowania na temat kultury, można dostrzec chociażby w pracy, która wciąż jeszcze stanowi jedno z lepszych, ogólnych wprowadzeń do antropologii – w książce *Morze for Man* Clyde’a Kluckhohna. Na mniej więcej dwadzieścia siedem stronach rozstrzyga połówkowego koncepcji kultury, Kluckhohn zdefiniował kolejno jako: (1) „całokształt sposobu życia danego ludu”; (2) „społeczność społeczną, jaką jednostka nabywa poprzez życie w grupie”; (3) „sposób myślenia, odczuwania i wierzenia”; (4) „to, co istnieje w odwołaniu od zachowania”; (5) teorię, jaką antropolog tworzy na temat rzeczywistego zachowania danej grupy ludzi; (6) „składnik zgrupowania wiedzy”; (7) „zestaw standardowych postaw wobec powstających problemów”; (8) „wzrostne zachowanie”; (9) „mechanizm zawiadujący normatywną regulacją zachowania”; (10) „zbiór technik umożliwiających adaptację zarówno do środowiska zewnętrznego, jak i innych ludzi”; (11) „osad historii”; oprócz tego, być może w akcie desperacji, autor ten skłaniał się też ku

obrazowym porównaniem, przyrównując kulturę do mapy, siła czy matrycy. Wobec tego rodzaju rozproszenia teoretycznego, nawet nieco ograniczone i nie całkiem standardowe koncepcje kultury, którą będzie przynajmniej cechować pewna wewnętrzna spójność i, co ważniejsze, która będzie miała na celu przeprowadzenie określonego argumentu, które już pewnym udoskonaleniem (z czego *znowu*, co gwioli sprawiedliwość należy zaznaczyć, Kluckhohn doskonale sobie zdawał sprawę). Eklektyczny daje skutek przeciwny do zamierzonego nie dlatego, że istnieje tylko jeden kierunek, na którym warto podążać, lecz właśnie dlatego, iż owych kierunków jest aż wiele; konieczne staje się dokonanie wyboru.

Koncepcja kultury za którą się opowiada, a której użyteczność zgromadzone tu esaje próbują zademonstrować, jest zasadniczo koncepcją semiotyczną. Będzie, wraz z Maksem Weberem, przekonany, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utula, kulturę postrzegając właśnie jako owe sieci, jej analizę traktując zaś nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretacyjną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia. Chodzi mi o wyjaśnienie, tłumaczenie społecznych form ekspresji, które na pozór wydają się enigmatyczne. Taka deklaracja – doktryna zawarta w jednym zdaniu – donosi się jednak dalszych wyjaśnień.

II

Operacjonalizm jako metodologiczny dogmat nigdy nie miał większego sensu w kontekście nauk społecznych, i poza kilkoma zaletami, które dobrze spenetrowani naukowcy – takimi jak siłowniowski białowłody, badania inteligencji itd. – jest już dziś w dużej mierze martwym dogmatem. Mimo wszystko ten prad myślowy miał nam do przekazania coś bardzo ważnego, zawarty w nim argument, niezależnie od tego, co byśmy sądzili o próbach zdefiniowania charyzmy czy afekcji w kategoriach operacyjnych, wciąż zachowując pewną siłę; jeśli pragniemy zrozumieć, czym jest dana nauka, nie powinniśmy w pierwszej kolejności przyglądać się powstałym w jej łonie torom i wyrykom badań, z pewnością też nie powinniśmy ufać temu, co mówią na ten temat jej apologety; powinniśmy zaś to przyjąć za tło, czym tak naprawdę się zajmują działający na jej polu praktycy.

Praktycy aktywni na polu antropologii, a przynajmniej antropologii społecznej, zajmują się tworzeniem etnografii. I właśnie poprzez zrozumienie tego, czym jest etnografia, czy też, gdyby to ująć precyzyjniej, czym jest *tworzenie etnografii*, możemy poczynić pierwszy krok w kierunku twierdzenia tego, do czego się sprowadza analiza antropologiczna jako forma wiedzy. Należy przy tym zaznaczyć już na wstępie, że

nie chodzi tu o metody. Z jednego, podręcznikowego punktu widzenia, oddawanie się etnografii równa się ustanawianiu dobrych stosunków, wyborowi informatorów, sporządzaniu transkrypcji tekstów, rysowaniu drzew genealogicznych, opracowywaniu nagrań terenowych, prowadzeniu dziennika itd. A jednak to wcale nie owe techniki i gotowe procedury definiują owo przedsięwzięcie. Tym, co definiuje etnografię, jest swoisty dla niej rodzaj intelektualnego wysiłku: złożona operacja, którą jest tworzenie – jak to określa Gilbert Ryle – „opisu gestów”.

Ryle podejmuje dyskusję na temat opisu gestów w dwóch opublikowanych niedawno esejach – „Thinking and Reflecting” oraz „The Thinking of Thoughts” – (obecnie przedrukowanych w drugim tomie jego *Collected Papers*), w których wypowiada się on na temat nieco ogólniejszej kwestii, a mianowicie, jak to ujął, co robi *Le Penancier*. Proponując on, byśmy rozważali przypadek dwóch chłopców, którzy nagłe gwałtownie mrugają prawą powieką. W przypadku pierwszego z nich, jest to całkowicie naturalny sygnał nerwowy; w przypadku drugiego natomiast – puszczenie oka, sekretny sygnał przesyłany przyjacielowi. Wykonywane przez nich ruchy powiek są, jako ruchy, identyczne; na podstawie samej, „fenomenologicznej” ich obserwacji, w której postrzega się je tak, jak w obiektywie aparatu fotograficznego, nie jesteśmy w stanie stwierdzić, który z nich to tak, a który to mruganie, ani też zdecydować, czy aby w obu przypadkach nie byłoby świadkami tego samego rodzaju ruchu – tiku lub też mrugnięcia. A jednak różnica pomiędzy tikiem a poręcznym mrugnięciem jest ogromna (choć nie sposób jej uchwycić na fotograficznej kliszy), o czym aż nadto dobitnie przekonał się każdy, kto na swoje nieszczęście zinterpretował to pierwsze jako to drugie. Ktoś, kto puszcza oko dokonując aktu komunikacji, i to w dość szczególny sposób: czyni to (1) celowo, (2) zwracając się do konkretnego odbiorcy, (3) by przekazać konkretną wiadomość, (4) posługując się umówionym społecznie kodem, i (5) w tajemnicy przed resztą towarzystwa. Jak zauważa Ryle, chłopiec, który mrugał, nie wykonał dwóch czynności – zaciśnięcia powiek i mrugnięcia, zaś ten, u którego wystąpił tik, wykonał tylko jedną czynność – zaciśnięcie powiek. Celowe zaciśnięcie powiek w kontekście, gdzie istnieje określony publiczny kod, wedle którego czynność tę traktuje się jako porozumiewawczy sygnał, jest mruganiem. Ot, i cała filozofia: szczypta zachowania, kopkała kultury i – voilà! – mamy gest.

To jednak dopiero początek. Przypuśćmy – kontynuując swój wywód Ryle – że jest jeszcze trzeci chłopiec, który „chcę dostarczyć swym kompanom złośliwej rozygrywkę”, parodiując mrugnięcie chłopca, który puścił oko, wymieniając je jako anatomiczne, niezdane, zbyt oczywiste itp. Oczywiście, ów trzeci chłopiec robi to w taki sam sposób, w jaki drugi chłopiec mrugał, a pierwszy wykonał tik; zaciśnięcie powiek i puszczenie oka. Tyle tylko, że chłopiec ten nie puszcza oka, ani też nie ma tiku – on parodiuje chrząk, według niego śmiechu wart – próbę puszczenia oka.

Takie i w tym wypadku istnieje pewien ustalony kod społeczny (przeznaczający chłopiec będzie mrugał z przesadnym wynikiem, w sposób przerysowany, może nawet wykrzywiający przy tym twarz w jakimś grymasie – uciekając się do typowych, klaunowskich sztuczek); zawarta jest też w tym konkretna wiadomość. Tylko że teraz gest ten ma posmak prześmiewczy, a nie konspiracyjny. Jeśli pozostali chłopcy uznają, że chłopiec prześmiewa faktycznie mruga do nich porozumiewawczo, cały jego plan spali na panewce – tak samo, jak w wypadku, gdyby koleżdy pomyśleli, że ma tik nerwowy. Można pójść jeszcze dalej: nie będąc pewnymi swoich błazeńskich umiejętności, młodociany satyrk może zacząć je ćwiczyć w domu przed lustrem; w takim razie wykonywana przez niego czynność nie jest ani mruganiem, ani tikiem, ani parodiowaniem, ale próbą aktorską, choć zarówno aparat fotograficzny, radykalny behawiorysta, jak i wyznawca pozytywizmu logicznego odnotowałby jedynie to, że ten chłopiec po prostu gwałtownie zaciska powiekę prawego oka, tak samo, jak pozostali. Możliwe jest wystąpienie różnorodnych złożonych wariantów – nawet jeśli w praktyce nie spotkamy się z ich niezliczoną liczbą, to tak czy inaczej, są one możliwe z punktu widzenia logiki. Chłopiec, o którym na początku powiedzieliśmy, że mrugał porozumiewawczo, tak naprawdę mógł, na przykład, puszczać oko tylko na niby, powiedzmy po to, by zmylić osoby spoza grupy, tak by nabrały one przekonania, że w grupie istnieje jakiejś konspiracyjny porozumienie, choć tak naprawdę nie takiego nie ma miejsca. W takim wypadku nasze opisy tego, co parodiuje chłopiec prześmiewca i tego, co trenuje przed lustrem chłopiec satyrk, donoszący się oczywiście odpowiednich poprawek. Chodzi jednak o to, że właśnie pomiędzy tym, co Ryle określa mianem „opisu rozrzedzonego” wykonywanej przez ćwiczącego chłopca (prześmiewcę, puszczonego oko, cierpiącego na nerwowe tiki...) czynności („gwałtownego zacisknięcia powiek prawego oka”) a „opisem gestu” (teżę czynności („ćwiczenia parodi kolegi, który udaje, że puszcza oko w celu skłonienia nieświadomych tego osób z zewnątrz do myślenia, że w grupie panuje konspiracyjne porozumienie”) leży przedmiot etnografii: ustrukturyzowana hierarchia znaczących struktur, w odniesieniu do których tiki, mrugnięcia, fałszywe mrugnięcia, parodie, ćwiczenie parodi są wywarzone, postrzegane i interpretowane; i bez których istnieć by nie mogły (nawet tiki na zerowym poziomie, które, jako kategoria kulturowa, są w równej mierze nie-mrugnięciami, co mrugnięcia są nie-tikami), niezależnie od tego, co ktoś robi, lub czego nie robi, ze swoimi powiekami.

Podobnie jak wiele opowieści, które eksplorują filozofowie tak uwielbiają tworzyć dla swych potrzeb, całe to zaciśnięcie mrugnięć, udawanych mrugnięć, parodi udawanych mrugnięć, ćwiczeń parodi udawanych mrugnięć może się nam wydać tworząc nieco sztuczny. Chcąc dodać w tym miejscu nieco bardziej empiryczny akcent, pozwól sobie przytoczyć, celowo niepoprzedzony jakimkolwiek objaśnieniem

komentarzem, dosyć typowy fragment z mojego własnego dziennika terenowego, w celu ukazania tego, że choć zaprezentowany przez Ryle'a przykład został ukształtowany dla celów dydaktycznych, niezwykle wywnioskowanie obnaża na własną rękę ten rodzaj piętrzących się struktur wnioskowania i implikacji, poprzez które etnograf bezustannie próbuje torować sobie drogę:

Francuzi [jak stwierdził informator] dopiero co przybyli. Wzięli około dwadzieścia niewielkich fortów, rozrzuconych pomiędzy miejscem, gdzie jest dół, mianem, a rejonem zamieszkanym przez Marmuszów, położonym wśród gór, sytuując je na wzgórzach, tak by móc z tych punktów patrolować okolice. Pomimo to, wciąż nie byli w stanie zagwarantować bezpieczeństwa, zwłaszcza nocy, tak że, wobec tego, iż system ufortyfikacji handlowych nie mógł być, zgodnie z prawem, został zniszczony, ukonstytuował on nadal.

Pewnej nocy, kiedy Cohen (który pisał w języku berberskim) tam właśnie, w rejonie Marmuszów, przebywał, zjawili się u niego dwóch innych Żydów handlarzy z sąsiedniego plemienia, celem zakupu różnych towarów. Kilku Berberów, członków jeszcze innego sąsiedniego plemienia, próbowało wdrapać się do siedziby Cohena, ten jednak od razu strzelał w powietrze ze swojej strzelby. (Zgodnie z tradycją Żydów nie wolno było niosć przy sobie broni; w tym samym okresie sytuacja była jednak na tyle nieustabilna, że wielu z nich i tak ją posiadało). Wystrzał zwrócił uwagę Francuzów, obnażając ich zbiegi.

Kolejnej nocy powrócił jednak, przy czym tym razem, jeden z nich zapukał do drzwi Cohena w przebraniu kobiety, próbując go nakłonić do otwarcia przy pomocy jakiejś historyjki. Cohen był podejrzliwy i nie chciał „jej” wypuścić, lecz pozostał Żydzi stwierdzili: „w porządku, to przecież tylko kobieta”. Otworzył więc drzwi, a do środka wdrapała się cała banda napastników. Zabili dwóch przyjeżdżających Żydów, Cohena udało się jednak ucieknąć do przylegającego do składu pomieszczenia. Usłyszał, że zbiegając, po robieniu wszystkich jego dóbr, zamierzają spalić go w sklepie żywym, otworzył więc drzwi i, z żelazną wyznaczającą na wszystkie strony pałą, stał się wynajętym opłakującym, uciekając przez okno.

Następnie udał się do fortu, gdzie opatrzone mu rany, i złożył zamówienie na ręce niepozornego komendanta, niejakiego kapitana Dumara, domagając się wypłacenia należnego mu „or” – czyli odszkodowania będącego czterokrotnością równowartości zabitych towarów. Złazicze należeli do plemienia, które nie poddało się jeszcze francuskiej władzy i obracając się przeciwko niej budowało, Cohen zaś zarządził wyłączenie z powołania, w nocy któregoś mógłby, wraz ze swym pomocnikiem mrocz, szkielet z plemienia Marmuszów, udać się po udział należny mu wedle tradycyjnego prawa rekompensaty. Kapitan Dumara nie mógł wydać na to oficjalnego pozwolenia ze względu na wypowiedziany przez Francuzów zakaz stosowania systemu mrocz, wyraził jednak zgodę wina, mówiąc: „Ale jeśli zgineje, to ja tylko twój problem”.

Tak więc szef, Żyd i grupa uzbrojonych Marmuszów udał się w drogę o dziesięć czy piętnaście kilometrów buntowniczy rejon, gdzie nie było,

trzech jasn, ani jednego Francuza, i podążając się, napadli na pastera pilnującego należących do zbrojnego plemienia owiec, po czym porwali go do stada. Wkrótce później buntownicy plemię pogrążyli za nimi konie, zbrojne w strzelby i gotowe zaatakować. Kiedy jednak zorientowali się, kim są „złodzieje owiec”, postanowili się, i stwierdzili: „w porządku, będziemy rozmawiać”. Tak naprawdę nie mogli zaprzeczyć temu, co się stało – że kilku spośród ich ziomków obrabowało Cohena i zabiło jego dwóch gości – nie byli też przygotowani na rozpoczęcie poważnego starcia z Marmuszami, jak po ciągnęli za sobą uścisk z grupą niekierdziej. Obie grupy rozsiadły się więc tam, gdzie stały, na równinie, wśród tysięcy owiec i zaczęły rozmawiać: rozmawiały, rozmawiały, rozmawiały... aż w końcu przystały na odszkodowanie w wysokości pięćdziesięciu owiec. Dwie ubojnie grupy Berberów na końskich natarły się następnie w równoległych rzędach, na przeciwnych końcach równiny, i przetrzały między nimi była wypełniona owcami stada. Następnie Cohen, w swej czarnej szacie, w toczu na głowie i skłapiętych pastorkach, wyszedł przed szereg, wszedł między owce i zaczął wybierać, po jednej, weak się przy tym nie śpiesząc, najdroższe z szaki, które miały się złożyć na saltem na zapłatę.

Cohen dostał więc swoje owce i zapłacił za ich powrotem na rodzinną територію Marmuszów. Francuzi już z daleka usłyszeli ich pokładanie („bee, bee, bee” – nawiązał ten odgłos uszczęśliwiony wspomnieniem tamtych dwóch Cohena). „A to co znova, a diabli!” – zaprzął. Na co Cohen odpowiedział: „To jest mój „or””. Francuzi nie mogli uwierzyć, że Cohen naprawdę zrobił to, co twierdził, że zrobił i odkarzyli go o zapłatę owcą na rzecz buntowniczych Berberów, po czym uwieźli go i skonfiskowali owce. Jego rodzina, nie mając o nim żadnych wieści przez tak długi czas, stwierdziła, że pewnie już nie żyje. Po jakimś czasie Francuzi zwołali go jednak z więzienia, tak że wrócił do domu, tyle że bez owiec. Udał się więc na skargę do sędziomającego w mieście pułkownika, Francuza, który zawiadywał całym rejonem, ten jednak rzekł: „Nie w tej sprawie nie mogę zrobić. To nie mój problem”.

Zacytowany powyżej w stanie „surowym” fragment, nieczym list w butelece – jak zresztą każdy tego rodzaju tekst, zaprezentowany bez jakiegokolwiek obróbki – daje żywy obraz tego, jak wiele elementów składa się na choćby najbardziej podstawowy etnograficzny opis – jak niezwykle gesta jest jego materia. W wypadku deprawowanych, wykończonych tekstów antropologicznych, w tym także tych zawartych w niniejszym tomie, fakt ten – że to, co określany mianem naszych danych, to tak naprawdę nasze własne konstrukcje na temat konstrukcji tworzonych przez innych ludzi, dotyczących tego, czym oni sami i ich radcy się zajmują – zostaje praktycznie ukryty, gdyż większość z tego, co jest nam potrzebne do zrozumienia jakiegos konkretnego wydarzenia, rytuału, zwyczaju czy czegośkolwiek innego, z założenia uznaje się za podstawowe informacje, których opisanie jest niezbędne, zanim rozpoczniemy bezpośrednie badanie określonego zjawiska. (Nawet samo ujawnienie faktu, że opowiedziany powyżej mały dramat rozegrał się w środkowym

Maroku w roku 1912 – i został zrelacjonowany tanze, w roku 1968 – zdetektując w znacznej mierze nasze dzisiejsze jego rozumienie. Nie ma w tym nic szczególnie złego, i tak czy owak, nie da się tego uniknąć. Prowadzi to jednak do postrzegania antropologicznych badań jako formy aktywności o charakterze raczej obserwacyjnym niż interpretacyjnym, co nieco wypacza jej prawdziwy obraz. Już na najbardziej podstawowym z podstawowych poziomów całego naszego przedsięwzięcia – na poziomie niepodważalnych faktów (jeśli taki poziom w ogóle istnieje...) – oddajemy się procesowi eksplikacji co gorsza, eksplikujemy coś, co jest już czymś eksplikacją. Mrużąc porozumiewawczo, odpowiadając na czyjeś mrużenie, które było odzewem na mrużenie jeszcze kogoś innego.

Analiza jest więc porządkowaniem struktur znaczenia – tego, co Ryle określił mianem uznawanych kodów, co zresztą jest wyrażeniem nieco mylącym, ale przedsięwzięcie zaczyna tu bowiem bardziej przypominać pracę szafaranta, gdy w rzeczywistości charakter tej pracy przywodzi bardziej na myśl zadanie krytyka literackiego – oraz określanie ich społecznego podłoża i wagi. Tu akurat, w wypadku przytoczonego powyżej tekstu, owo porządkowanie rozpoczynałoby się od wyróżnienia trzech różnych interpretacyjnych ram, składających się na obraz całej sytuacji: struktury żydowskiej i francuskiej, następnie zaś należałoby przejść do ukazania tego, w jaki sposób (i dlaczego) w tym konkretnym czasie i miejscu jednoczesna obecność owych elementów zawołała powstanie sytuacji, w której systematyczne nieporozumienia zredukowały pewną tradycyjną formę do statusu społecznej farsy. Tym, co podzielił nogi Cohena o a wraz z nim całemu, prądowi nauki społecznej i gospodarczej stosunków, w ramach którego funkcjonował, było porzucenie języków.

W dalszej części mojego wywodu powrócę jeszcze do tej, może aż nadto zwężonej metafory, jak i do omówienia szczegółów dotyczących samego tekstu. W tym miejscu pragnę jedynie powiedzieć, że etnografia sprowadza się do opisu gęstego. To, z czym tak naprawdę musi się zmierzyć etnograf – poza sytuacją, gdy (co jest, naturalnie, rzeczą nieodpowiadającą) oddaje się on nieco bardziej mechanicznie i rutynowym procesom gromadzenia danych – jest ogromną mnogością złożonych struktur pojęciowych, z których wiele będzie się na siebie nakładać lub spłatać się ze sobą; struktur, które wydają mu się dziwne, nieregularne i niejasne, a które najpierw będzie musiał w jakiś sposób pojąć, po to, by je następnie wnieść do swojego systemu. Tak to właśnie wygląda nawet na najbardziej praktycznym poziomie prowadzonych przez niego badań terenowych: na etapie przeprowadzania rozmów z informatorami, obserwowania rytuałów, wyjmowania terminów pokrewieństwa, wytyczania linii dziedziczenia własności, przeprowadzania spisów gospodarstw, prowadzenia dziennika... Praktykowanie etnografii jest jak próba odczytania manuskryptu (w sensie „konstruowania konkretnego jego odczytania

7) – manuskryptu napisanego w obcym języku, wypowiadającego, pełnego opuszczeń, nieścisłości, podjętych poprawek i tendencyjnych komentarzy, i na dodatek nie w formie skomplikowanych graficznych znaków odpowiadających odpowiednim dźwiękom, lecz ulotnych przykładów uformowanych zachowań.

III

Kultura, ów istniejący poprzez czyjeś działanie dokument, jest więc czynem publicznym, tak jak przedmiotowe puszczanie oka czy zaaranżowana tradycja owiecz. Choć jest ona tworem ideacyjnym, nie istnieje bynajmniej w czyjejś głowie; choć nie jest bytem fizycznym, nie jest też bytem tajemnym. Ciągąca się bez końca (bowiem niemożliwa do zakończenia) antropologiczna debata ma tu, czy kultura jest czynem subiektywnym, czy też obiektywnym, której to debacie towarzyszy wzajemna wymiana intelektualnych wytworów („idealista” – „materialista”; „mentalista” – „behaviorista”; „imprejonista” – „apocryfista”), jest całkowitą pomyłką. Jeśli ludzkie zachowanie postrzegamy jako działanie symboliczne (w większości przypadków; ostatecznie, prawdziwie taki też się czasem zdarza) – działaniu, które coś znaczy, podobnie jak fonacja w mowie, pigment w malarstwie, linia w piśmie czy dźwięczność w muzyce – pytanie o to, czy kultura jest zachowaniem modelowanym czy może narzodem, czy nawet jakąś kombinacją jednego i drugiego, traci sens. Rozpatrując kwestię przedmiotowego mrużnięcia czy zaaranżowanej kradzieży owiecz, nie należy zadawać pytania o to, jaki jest ich status ontologiczny. Status ów jest taki sam, jak z jednej strony status skały, a z drugiej – snów: wszystko te rzeczy należą do „tego świata”. Należałoby raczej zapytać o to, jakie jest ich znaczenie: czemu dają wyraz, w momencie, kiedy mają miejsce i poprzez swe działanie – czy wyrażają kpięcy wyzwanie, ironię czy gniew, snobizm czy dumę.

Może zabrzmi to jak tuzim, jednak ta oczywista prawda bywa na wiele sposobów zaciemniania. Jednym z owych sposobów jest wyobrażenie sobie kultury jako pewnej samodzielną, ponadorganizacyjnej rzeczywistości, posiadającej własne siły i cele – czyli jej reifikacja. Inny sposób polega na twierdzeniu, że polega ona na istnieniu swobodnego wzorca zachowań, jakie rzeczywiście obserwujemy w takiej czy innej, możliwej do zidentyfikowania społeczności – co jest równoznaczne z jej redukcją. Jednak, choć obie te odmiany pogmatwania wciąż wydają się, i bez wątpienia będą ram towarzyszyć już zawsze, najważniejszym źródłem teoretycznego zamętu, z jakim mamy do czynienia we współczesnej antropologii, jest pogląd, który wyszkalcił się w reakcji na nie i stał się obecnie niezwykle popularny – mianowicie że, jak to ujął Ward Goodenough,

będący być może najgorzalszym jego orędownikiem, „kultura [mieści się] w umysłach i sercach ludzi”.

Owa szkoła myślowa, nazywana różnorożnie – wymiennie funkcjonującymi terminami „etnoscience”, „analiza składniowa” oraz „antropologia kognitywna”, przy czym owo terminologiczne niezdecydowanie odzwierciedla też pewną niepewność, która tkwi na o wiele głębszym poziomie – utrzymuje, że kultura składa się ze struktur psychologicznych za pomocą których jednostki lub grupy jednostek kierują swymi zachowaniami. We fragmencie, który miał się stać *locus classicus* całego tego prądu myślowego, Goodenough stwierdza, że „kultura danego społeczeństwa składa się z tego, co należy wiedzieć lub w co należy wierzyć, aby być w stanie funkcjonować w sposób akceptowalny dla jego członków”. Z takiego zaś poglądu na to, czym jest kultura, wyrasta również jednoznaczny pogląd na to, czym jest opisywanie kultury – mianowicie że jest to spisywanie systematycznych reguł, etnograficzny algorytm, który, jeśli tylko będziemy się go trzymać, umożliwi nam funkcjonowanie w danym społeczeństwie – tak, by ktoś mógł wziąć nas za tubylców (nie mówimy w tym miejscu o wyglądzie fizycznym). W ten sposób skrajny subiektywizm wiąże się ze skrajnym formalizmem, co daje łatwy do przewidzenia efekt: wybacz debaty na temat tego, czy konkretne analizy (przedstawiane w formie taksonomii, paradygmatów, tabel, diagramów i innych pomysłówowych wynalazków) odzwierciedlają to, co tubylcy naprawdę myślą, czy też stanowią one jedynie wydumane symulacje, w sensie logicznym będące ekwiwalentem tego, co tubylcy myślą, zasadniczo jednak będąc zupełnie czym innym.

Jako że na pierwszy rzut oka to podejście może się wydawać na tyle bliskie stanowi, które ja sam w tym miejscu prezentuję, by wręcz zostać z nim pomylone, przydatne okaże się jednoznaczne określenie działających tu dwie postawy. Jeśli, porzucając na jakiś czas wszystkie nasze porozumiewawcze mrużnięcia i owce, przyjrzymy się teraz, dajmy na to, kwartetowi Beethovena, traktując go jako dość wyjątkową, co prawda, lecz za to doskonale ilustrującą ten argument i nadołączającą się do naszych celów próbą kultury, nie znajdziemy chyba nikogo, kto ułóżałby go z jego partyturą, z umiejętnością i wiedzą konieczną do zagrania owego utworu, ze zrozumieniem, jakim się wykazują jego wykonawcy czy odbiorcy, czy też – w tym miejscu, *en passant*, czyniąc ułkon w stronę redukcjonistów i reifikatorów – z jakimi konkretnymi jego wykonaniem lub tajemnym bytem przekraczającym granice materialnej egzystencji. Był może słowo „unik” zabrzmiło w tym miejscu zbyt kategorycznie – wszak zawsze znajdzie się ktoś całkowicie niepoprawny. Jednak to, że kwartet Beethovena jest rozwijany w czasie strukturą tonalną, spójną sekwencją modyfikowanych dźwięków – jednym słowem, muzyką – a nie czyjąś wiedzą, bądź też wiarą dotyczącą jakiegokolwiek tematu, w tym

także na temat sposobów odgrywania tegoż utworu, jest twierdzeniem, z którym większość ludzi, po zastanowieniu, będzie się skłonna zgodzić.

By grać na skrzypcach należy wyrobić w sobie parę nawyków, opowiada kilka umiejętności, posiadać pewną wiedzę, mieć talent, być w odpowiednim nastroju, no i jeszcze (jak pisał stare porzekadło) posiadać skrzypce. Gra na skrzypcach nie jest jednak ani owymi nawykami, ani umiejętnościami, ani wiedzą itd., nie jest nastrojem, nie jest też (w co najwyraźniej zdają się wierzyć propagatorzy „kultury materialnej”) samymi skrzypcami. Byzawożąc układ handlowy w Maroku należy wykonać określone czynności w określony sposób (niezdy innymi podeszłał gardło jagnięcia w obecności zgromadzenia składającego się z dojrzałych, zdrowych mężczyzn z naszego plemienia, jednocześnie nacąc po arabsku wersety z Koranu), a to tego posiadać określone cechy psychologiczne (między innymi zarliwie pragnąć rzeczy odległych). Układ handlowy nie jest jednak ani podesznięciem jagnięcego gardła, ani też owymi zarliwym pragnieniem, choć jest on czymś aż nadto rzeczywistym, o czym się przekonało siedmiu członków naszego szczepu z plemienia Marmasów, kiedy to, jakiś czas przed opisaniem przez mnie zajęcia, zostali oni przez owego szczepa zabici za to, że pokusili się o kradzież jakiejś wylinali, bezwartościowej owczej skóry, będącej własnością Cohena.

Kultura ma wymiar publiczny, bowiem i znaczenie ma taki właśnie wymiar. Nie można pusić oka (czy udawać, że się puszcza oko), nie wiedząc, co jest uznawane za takie porozumiewawcze mrużnięcie, ani też jak, w sensie fizycznym, mruży się powieki, tak samo, jak nie można przeprowadzić akcji kradzieży owiecz (ani zaaranżować takiej udawanej akcji), nie wiedząc, czym jest kradzież owiecz, i jak się do tego zabrać w praktyce. Wyciąganie jednak z owych stwierdzeń wniosków, że wiedza na temat tego, jak się puszcza oko, równa się puszczaniu oka, z wiedzą na temat tego, jak się kradnie owiecz, równa się zganięciu owiecz, świadczyłoby jednak o tym, że zaszło tu nieporozumienie równie głębokie, co w wypadku, gdybyśmy, biorąc opis rozrzedzony za opis gęsty, utożsamiali porozumiewawcze mrużenie z zaciśnięciem powieki, czy kradzież owiecz z przegoniem pokrytych wełną stworzeń z ich pastwisk. Błędne rozumowanie kognitywistów – którzy twierdzą, że (jak to ujął kolejny z recenzentów owego trendu, Stephen Tyler) kultura składa się z „fenomenów mentalnych, które można [według niego – należy] analizować za pomocą metod formalnych zbliżonych do tych, jakie stosuje się w matematyce i logice” – wpływa na efektywność posługiwania się tą koncepcją równie destrukcyjnie, co błędne rozumowanie behaviorystów i idealistów, choć sari kognitywizm jest (niezbyt fortuną...) próbą skorygowania owych błędów. Kto wie, czy ze względu na to, że błędy kognitywizmu są bardziej wyrafinowane, a będące jego wynikiem wypaczenia dotyczą kwestii subtelniejszych, niż w przypadku behaviorystów czy idealistów, destruktywny wpływ takiego podejścia nie jest tym większy.

Opinie wyrażany nak na prywatne teorie znaczenia jest od czasów wczesnego Husserla i późnego Wittgensteina tak integralną częścią współczesnej myśli, że nie ma potrzeby tutaj ponownie się zająć w tej kwestii. Konieczne należy natomiast dopilnować tego, by wielość owe dotarły na pole antropologii, a zwłaszcza, by stało się jasne, że stwierdzenie, iż kultura składa się z ustanawianych społecznie struktur znaczenia, w myśl których ludzie wysyłają sobie porozumiewawcze sygnały i wiążą się w spisek, czy też odczytują coś jako afront i nań odpowiadają, jest niczym więcej, niż powiedzenie, że kultura jest zjawiskiem psychologicznym, cechą czyjegoś umysłu, osobowości, struktury poznawczej bądź też czegośkolwiek innego, niż powiedzenie, że jest nim tantryzm, genetyka, forma ciągła czasowca, klasyfikacja win, prawo zwyczajowe czy pojęcie „warunkowej klątwy” (jak Westermarck zdefiniował koncepcję „ur” w oparciu o którą Cohen domagał się wypłacenia odszkodowania). Tym, co w takim miejscu, jak Maroko, najbardziej utrudnia tym z nas, którzy wychowaliśmy się, mniając w inny sposób albo doglądając innych owiec, pojęcie tego, o co chodził tamtejszym ludziom, nie jest ignorancja w zakresie sposobu funkcjonowania poznania (choć – zwłaszcza że, jak zakładamy, poznanie funkcjonuje tak samo u nich, jak i u nas – wiele można by zyskać, zmniejszając także i jej poziom); chodzi tu raczej o brak obyczaj z wyobrażonym uniwersum, w którego ramach podejmowane przez nich działania stanowią znaki. Jako że przywołaliśmy tutaj nazwisko Wittgensteina, również dobrze możemy go tutaj zacytować:

Małsia się [...] i ludzi, że są dla nas przeżytki. Ale w naszych rozumowaniach istotne jest to, że człowiek może być dla drugiego kompletną zagadką. Przekonujemy się o tym, gdy trafiamy do obcego kraju o zupełnie innych nam tradycjach; i to nawet wtedy, gdy władamy tamtejszym językiem. Ludzi tych nie rozumiemy. (I to nie dlatego, że nie wemy, co do siebie mówią). Nie potrafimy się w nich wczuć.

IV

Owo „wczucie się”, wytrącające nas z równowagi przedświadczeń, które nigdy w pełni nie może się powieść, jest treścią etnograficznych badań na poziomie osobistego doświadczenia; próby formułowania podstaw, na których, zawsze przesadnie, pragniemy opierać nasze przekonania, że oto właśnie udoło się nam ten cel osiągnąć, są tym, co stanowi treść antropologicznego pisarstwa traktowanego jako przedświadczenie naukowe. Nie chodzi nam tu o przynajmniej mi... ani o to, by się stać tubylcami (tak czy inaczej, to określenie ciąży się dość złą reputacją ani też o to, by ich naśladować. Tylko romantycy lub szpiegry mogliby uznać takie cele za warte zachodu. Dążyliśmy do tego, by prowadzić z nimi

dialog (w szerszym znaczeniu tego słowa, obejmującym o wiele więcej, niż tylko zwykłą rozmowę); pragniemy konwersacji, co, wbrew temu, co się na ogół twierdzi, nie jest wcale takie łatwe, i to nie tylko wtedy, gdy chodzi o kontakt z obcymi. Jak zauważył Stanley Cavell, „jeśli wydaje się nam, że w procesie mówienia za kogoś tkwi jakaś tajemnica, to dzieje się tak być może dlatego, że mówienia do kogoś nie postzegamy jako czegoś wystarczająco tajemniczego”.

Z tego punktu widzenia, za cel antropologii należałoby uznać powiększenie uniwersum ludzkiego dyskursu. Nie jest to, oczywiście, jej jedynym celem – pozostałe to: poinstruowanie, rozrywka, praktyczna rada, rozwój moralny oraz odkrywanie naturalnego porządku w ludzkim zachowaniu; antropologia nie jest też wcale jedyną dyscypliną nauki, która podąża do takiego właśnie celu. Jest to jednak cel, do którego semiotyczna koncepcja kultury jest przystosowana szczególnie dobrze. Jako zespół komunikujących się między sobą systemów rozumienia znaków (to, co – bez względu na lokalne wykorzystywanie tego słowa – określilibyśmy mianem symboli), kultura nie jest żadną mocą, czynem, z czego w sensie przyczynowym wynikałyby wydarzenia społeczne, zachowania, instytucje czy procesy; kultura jest kontekstem, czynem, w czego ramach wszystkie te rzeczy można w sposób rozumiany – to jest – podługając się opisem gestym – opisać.

Słynne antropologiczne zaobserwowanie tym, co (dla nas) egzotyczne – berberyjskim jeźdźcami, żydowskim handlarzami, francuskimi legionistami – jest więc, zasadniczo, narzędziem pomagającym nam się pozbyć natrętnego poczucia, że coś jest nam znane, poczucia, które zakrywa przed nami tajemniczość tkwiącą w naszej zdolności odniesienia się do siebie nawzajem z wnikliwością. Przeglądanie się temu, co zwyczajne, w miejscach, gdzie owo co przybiera niecodzienną dla nas formę, uwydatnia nie, jak to wielokrotnie podkreślano, arbitralność ludzkiego zachowania (w Maroku nie ma nic szczególnie arbitralnego w potraktowaniu kradzieży owiec jako bezcelności), lecz stopień, w jakim znaczenie owego zachowania może się zmieniać, zgodnie z określającym je wzorem życia. Zrozumienie kultury jakiegoś ludu oznacza ukazanie w pełnym świetle jego normalności bez redukcji do jego osobliwości. (Im lepiej udaje mi się śledzić poczynania Marokańczyków, tym bardziej wydają mi się oni logiczni i niezwykli). Stają się dzięki temu dostępnymi poprzez umieszczenie ich w ramach ich własnych boskości, rozpraszają otaczającą ich nieprzeprzeczność.

To właśnie ów manewr, zwykle nazwany beztrósko określanym jako „postrzeganie spraw z punktu widzenia aktora społecznego”, nazbyt krótko – jako „podejście *verstehen*”, bądź też nazbyt technicznie – jako „analiza etniczna”, jakże często prowadzi do przeobrażenia, że antropologia jest albo swobodą ocenianą prowadzoną na wielką odległość telepatii, albo też fantazjowaniem na temat wysp karibskich i właśnie on powo-

nien być w związku z tym wykonywany z niezwykłą ostrożnością przez kogoś, komu zależy na rzeczonym wyminięciu wrażeń całego tuzia załopionych filozofii. Dla zrozumienia, czym jest antropologiczna interpretacja, oraz tego, do jakiego stopnia jest ona rzeczywiście interpretacją, nie ma rzeczy bardziej koniecznej, niż dokładne zrozumienie tego, co oznacza (i czego nie oznacza) to, że formułowane przez nas tezy natemat systemów symbolicznych należących do innych ludów muszą być zorientowane na aktora społecznego.

Oznacza to, że opisy kultury berberyjskiej, żydowskiej czy francuskiej należy tworzyć w oparciu o konwencje, jakie, naszym zdaniem, berberowie, Żydzi czy Francuzi nakładają na to, co przeżywają, o formuły, którymi się posługują w celu zdefiniowania tego, co się im przydarza. Nie oznacza to natomiast, że tego typu opisy są w sobie same opisami berberyjskim, żydowskim czy francuskim – to jest, że stanowią ciekawą rzeczywistość, którą rzekomo opisują; są to opisy antropologiczne – to znaczy, stanowią część rozwijającego się wciąż systemu naukowej analizy. Należy je tworzyć w odniesieniu do interpretacji, którym osoby należące do danej denominacji poddają swoje doświadczenie, to bowiem, zgodnie z tym, co otwarcie głosią, jest właśnie przedmiotem tychże opisów; opisy te są opisami antropologicznymi *de facto* dlatego, że to właśnie antropologowie je wygłaszają. Zwykle nie ma konieczności czynienia aż tak szczegółowych uwag na temat tego, że przedmiot badań to jedna rzecz, a samo badanie owego przedmiotu to już rzecz całkiem odrębna. Jest dla nas wystarczająco jasne, że świat fizyczny to nie to samo, co fizyka, a opracowanie *A Skeleton Key to Flannery's Wake* to nie to samo co Flannery's Wake. Jednak, jako że w badaniach kultury analiza tak głęboko wnika we wnętrza przedmiotu badań – to jest ponieważ zaczynamy od własnych interpretacji tego, czym się zajmują nasi informatorzy, czy też tego, czym sądzimy, że się w istocie zajmują, by je następnie systematyzować – granica pomiędzy (marokańską) kulturą jako pewnym bytnem teoretycznym ma tendencję do zacieraania się. Tym bardziej, że ów teoretyczny byt zostaje zaprzeczony w formie opisu wszystkiego, począwszy od przemocy, honoru, boskości i sprawiedliwości, aż po plemię, własność, patronat i przywództwo z punktu widzenia aktora społecznego.

Krótko mówiąc, antropologiczne pisarstwo stanowi interpretację, i to na dodatek interpretację drugiego i trzeciego stopnia. (Z samej definicji wynika, że tylko tubylec dokonuje interpretacji pierwszego stopnia: w końcu to jego kultura). Są zatem fikcjami; fikcjami w tym sensie, że są „czynem skonstruowanym”, „czynem układowym” – także jest bowiem pierwotne znaczenie słowa *fictio* – nie chodzi tu o to, że są to rzeczy fałszywe, nie oparte na faktach, czy będące jedynie wydanymi eksperymentami myślowymi. Konstruowanie zorientowanych na aktorów społecznych opisów wzajemnego uwikłania berberyjskiego wodza ży-

wskiego kupca i francuskiego żołnierza w Maroku *Amo Dowski* 1912... wpływie ma charakter aktu twórczego, nie tak znowu bardzo odbiegającego w swej naturze od tworzenia podobnych opisów, dajmy na to, wzajemnego uwikłania pewnego lekarza z francuskiej prowincji, jego niemieckiej, rozważaj! zony i jej nieudolnego kochanka w dziewiętnastowiecznej Francji. Tyle tylko, że w tym drugim przypadku aktorów przedstawia się jako nieistniejących, zaś wydarzenia jako sprawy, które nigdy nie miały miejsca, podczas gdy w pierwszym postaci są przedstawiane jako prawdziwe, a wydarzenia jako sprawy, które faktycznie zaszły. To całkiem niebagatelna różnica; w rzeczy samej, to właśnie jej uchwycenie przysparzało pani Bovary tyle trudności. Istotne jest tutaj jednak nie to, że jej historia została wynalazona, podczas gdy historię Cohena jedynie zamotowano. Różni się warunki powstania tych dwóch opowieści, a także ich cel (nie mówię nawet o ich stylu i jakości). A jednak zarówno pierwsza, jak i druga można określić mianem *fictio* – obie są „wytworami”.

Antropologowie nie zawsze mieli jednak dostateczną świadomość faktu, że choć kultura istnieje w sklepie handlarza, w polozym na wężu, w formie czy na pastwisku dla owiec, antropologia zawiera się w książce, w artykule, w wykładzie, w maturalnej wystawie, czy też, jak się to dzisiaj czasem zdarza, w filmie. Uświadomienie sobie tego oznacza zrozumienie faktu, iż granica pomiędzy sposobem przedstawiania a konkretną treścią jest również niematerialna do wytyczenia w analizie kulturowej, co w małostwie; ten fakt z kolei wydaje się zagrozić obiektywnemu statusowi antropologicznej wiedzy, sugerując, że jej źródłem nie jest wcale określona społeczna rzeczywistość, lecz raczej uczona sztuczka.

Pojawia się tu, owszem, pewne zagrożenie, jest to jednak groźba bez pokrycia. To, że etnograficzny zapis domaga się uwagi, nie wynika ze zdolności jego autora do wyłapywania w oddalonych miejscach pewnych pierwotnych faktów i przywożenia ich do domu naszym paniańcowym eksponatów, lecz z tego, na ile etnograf jest w stanie wyjaśnić, co to za typ ludzi? – które w naturalny sposób jest wywołane przez pojawienie się nieznanego nam świata na obczyźnie dla nas gruncie. Racja, daje w poczucie iowy powatym problemom dotyczącym kwestii weryfikacji – czy też, jeśli słowo „weryfikacja” wyda się nam w kontekście nauki tak delikatne? – o wiele za mocne (osobiście optowałbym raczej za słowem „ocena”), decydowana o tym, jak odróżnić lepszy zapis od gorszego. Jednak to właśnie jest: racja. Jeśli antropologia to opis gesty, zaś etnografowie to ci, którzy się owym opisywaniem zajmują, to rozstrzygnięciem kwestii we wszelkiej jej formie, czy będzie to anegdota z terenowego dziennika, czy obszerna monografia w rodzaju tych tworzonych przez Małowidowskiego, pozostaje odpowiedź na pytanie, czy w owym opisie odznacza się porozumiewawcze mrugnięcie od nerwowych tłów i dostrzeżenie różnicy między prawdziwymi mrugnięciami a tymi, które są ich

parodię. Tępo, na ile przekonujące są nasze eksplikacje nie należy mierzyć według wielkości korpusu niezinterpretowanych danych, radykalnie rozszerzonych opisów; powinniśmy raczej się kierować w tej ocenie tym, jak silna jest moc wyobraźni naukowej, umożliwiająca kontakt z życiem nieznanym nam ludzi. Jak to ujął Thoreau, nie warto wędrować dookoła świata tylko po to, by policzyć kłoty w Zanzibarze.

V

Owo założenie – że w naszym interesie nie leży wypranie ludzkiego zachowania z tych właściwości, które nas właśnie interesują jeszcze zanim zaczniemy je badać – ustalało czasami do rozmiarów o wiele potężniejszych, pojawiło się mianowicie twierdzenie, że skoro interesują nas jedynie owe właściwości, to, poza pobieżnymi obserwacjami, nie musimy właściwie w ogóle się zajmować zachowaniem jako takim. W myślu tego argumentu, kulturę najlepiej byłoby traktować jako system czysto symboliczny (chwytny dla umysłu), „rzeczywiście się własnymi zasadami”, poprzez wyodrębnienie jej elementów, określenie wewnętrznych relacji między nimi, a następnie stworzenie ogólnej charakterystyki systemu jako całości – w oparciu o kluczowe symbole, wokół których system ów jest zorganizowany, głębsze pokłady struktur, których jest on zewnętrznym wyrazem, czy leżące u jego podstaw ideologiczne zasady. W moim odczuciu, choć w porównaniu z pojmowaniem kultury jako „zachowania wyuczonego” czy „zjawiska mentalnego” to hermetyczne podejście jest niewątpliwie znaczącym ulepszeniem i stanowi źródło kilku najpotężniejszych teoretycznych idei we współczesnej antropologii, istnieje tutaj jednak niebezpieczeństwo, że analiza kultury zostanie odcięta od jej właściwego przedmiotu, to jest nieformalnej logiki prawdziwego życia (i co za tym idzie od tego właśnie dochodzi). Niewielki jest pożytek z tego, że uda się uławić jakieś pojęcie od szkar psychologizmu tylko po to, by natychmiast je zanurzyć w równie obfitym w wady nurcie schematyzmu.

Zachowaniem należy się zajmować, i to dosyć dogłębnie, bowiem właśnie w strumieniu zachowania – czy też, ujmując rzecz bardziej precyzyjnie, działaniu społecznego – znajdują swój wyraz formy kultury. Oczywiście owe formy zostają też wyartykułowane w różnorodnych przedmiotach kultury: rzeźbieniu i stnach świadomości, te jednak swoje znaczenie zyskują dzięki roli, jaką odgrywają (jak by to ujął Wittgenstein, dzięki swemu „życiu”) w ramach realizowanego na bieżąco wzorca życia – ich znaczenie nie wynika z wewnętrznych relacji, jakie pomiędzy nimi zachodzą. Wskazanie to, czemu oddawali się Cohen, Szekel, i kapitan Dumari, kiedy pokładali się o cele pozostałych zaangażowanych stron – trudnienie się handlem, obronę honoru, ustanowienie dominacji – złożyło

się na powstanie naszego pasterniczego dramatu, w związku z czym, to właśnie „o to” w tymże dramacie chodzi. Niezależnie od tego, czym są – czy też w czym się zawierają – „rzeczywiście się własnymi zasadami” systemy symboliczne, empiryczny dostęp do nich zyskujemy poprzez badanie zdarzeń, a nie włączając: wyabstrahowanych twórców w ramy ujednoliconych wzorców.

Kolejną, wynikającą z tego implikacją jest to, że spójność nie może być najważniejszym testem weryfikującym wartość kulturowego opisu. Systemy kulturowe muszą posiadać pewien minimalny stopień spójności, w przeciwnym bowiem razie w ogóle nie określiłbyśmy ich mianem systemów, a jak wynika z obserwacji, zwykle ów stopień spójności jest o wiele wyższy. Nie ma jednak nie bardziej spójnego niż urojenie paranoika czy historia zmyślona przez oszusta. Siła naszych interpretacji nie może się opierać, jak się to obecnie tak często forsaje, na ich zwartości, czy też pewności, z jaką są one przedstawiane. Nic, jak sądzę, nie przeczyło się w większym stopniu do dyskredytowania analizy kulturowej niż konstruowanie nieznanych opisów formalnego porządku, w którego rzeczywiste istnienie nikt tak naprawdę nie jest skłonny uwierzyć.

Szkro interpretacja antropologiczna jest konstruowaniem odczytania tego, co się dzieje, to odczytanie jej od tego, co się dzieje – od tego, co w danym czasie i danym miejscu mówią konkretni ludzie, tego, co owi ludzie robią, od ich losów, od całego bezmiaru spraw tego świata – równa się odczytaniu jej od jej zastosowania i uczyntwiania jej pustym tworem. Dobra interpretacja czegośkolwiek – wiedzy, osoby, historii, rytuału, instytucji społeczeństwa – ukazuje nam samo sedno tego, co jest jej przedmiotem. Jeśli natomiast tego nie czyni, lecz prowadzi nas całkiem gdzie indziej – wprawia w zachwyt nad swą elegancją, w podziw dla zręczności autora czy wulgizacji euklidesowskiego porządku – to może ona faktycznie posiadać jakiś właściwy sobie urok, nie tego jednak domaga się podjęte tu zadanie – rozszyfrowanie całej tej nieodwracalnej gadaniny o owcach.

Owa nieodwracalna historia o owcach – ich zaszarżowana kradzież, ich przekazywanie tytulatury zaślubczym, wreszcie, ich polityczna konfiskata – jest (czy też była) zasadniczo dyskursem społecznym, nawet jeśli, jak to już wcześniej zasugerowałem, jest to dyskurs prowadzony w kilku językach naraz, i tożsakość w sferze słów, jak i czynów.

Domagając się swego „or”, Cohen powołał się na pakt handlowy; uznając zasadność jego rozceń, Szekel rzucił wyzwanie plemieniu, które dopuściło się pogwałcenia prawa; akceptując fakt, że samo ponosi odpowiedzialność za szkody, plemię to wypłaciło odszkodowanie; pragnąc udowodnić wszystkim – zarówno Szekelom, jak i handlarzom – kto tu tak naprawdę rządził, Francuzi pokazali natomiast swą imperialną władzę. Jak to w każdym dyskursie, lud niekoniecznie determinuje postępowanie, a o, co faktycznie zostało powiedziane wcale nie musiałoby być powie-

dziane. Cohen, biorąc pod uwagę nielegalny charakter jego roszczeń w oczach Protektoratu, nie musiał wcale się zdecydować na dochodzenie swych praw. Z podobnych względów Szekel mógł owe roszczenia odrzucić. Plemię, którego członkowie dopuścili się przestępstwa, konsekwentnie opierając się francuskiej władzy, mogło zdecydować, by uznać napad za prawdziwy i, zamiast negocjować, podjąć walkę. Francuzi, gdyby się okazali bardziej *habile* a mniej *dur* (jak to pod zwierzęcinę marnszalka Lyanteya faktycznie miało później miejsce), mogli pozwolić Cohenowi zatrzymać owe, przynajmniej – jak to się mówi – oko na ciągłość funkcjonowania tradycyjnego układu handlowego i plynące stąd ograniczenia w zakresie ich władzy. Istnieją też inne ewentualności: Marruszwowie mogli odebrać działania Francuzów jako afront zbyt poważny, by można go puścić z dymem, i sami przejąć do opozycji; Francuzi mogli próbować nie tylko szaleść karą na Cohena, ale też dodatkowo zmusić do większego posłuszeństwa Szekela; Cohen z kolei mógł dojść do wniosku, że prowadzenie interesu w górach Atlasu, pomiędzy buntowniczymi Berberami a legionistami z Beau Geste nie jest już grą warta świeczki – wycofać się w granice lepiej zarządzanej przodków niejszej. Tak też właśnie, mniej więcej, sprawy się później potoczyły, kiedy to Protektorat poszedł w stronę sprawowania autentycznej władzy. Nie chodzi nam jednak tutaj o opisywanie tego, co miało miejsce w Maroku, a o to nie. (Wychodząc od tego prostego incydentu można się zagłębić w ogrom złożoności doświadczenia społecznego). Chodzi o to, by zadenotować, z czego się składa antropologiczna interpretacja: prześledzić krywą dyskursu społecznego; utrwalić ją w możliwej do zbadania formie.

Etnograf „zapamiętuje” dyskurs społeczny, spisuje go. Czyniąc to, przemienia ów dyskurs z ciągu przemijających zdarzeń, istniejących jedynie w momencie, kiedy dane zajście ma miejsce, w relację, która będzie istnieć we własnym zapisie, i do której można będzie sięgnąć ponownie. Szekel już od dawna nie żyje – zginął w procesie, jak to ujął Francuzi, „pacyfikacji”; emerytowany już kapitan Dumari, dawny pacyfikatorskiej, żyje otoczony pamiątkami na południu Francji; Cohen natomiast uścisnął się w reszty roku – po części jako uchodźca, po części jako pielgrzym, a częściowo też jako stojący już u progu śmierci patriarcha – do „donu”, do Izraela. To jednak, co owi trzej ludzie „powiedzieli” sobie (w moim, rozszerzonym znaczeniu tego słowa) na płaskowyżu w górach Atlasu sześćdziesiąt lat temu, zostało – co prowadzi w bardzo niedoskonałą formę – zachowane dla celów dalszych studiów. „Co utrwala pismo?” – zapytuje Paul Ricoeur, od którego cała ta idea zapisywania zdarzenia została zapożyczona i nieco przetworzona.

Nie zdarzenie mówienia, lecz „powiedziane” mówienia, gdzie „powiedziane” rozumie się jako intencjonalną eksplikację, konstytutywną dla celu wypowiedzi, dzięki której *sage* (mądrość) staje się *sur-sage* (wypowiedzią). Krótko mówiąc, to, co piszemy, co utrwalamy, staje się rozmataniem [myślenia].

zawartością, istotą] nowy. Jest to znaczenie wydarzenia mowy, a nie wyrażenia jako wyrażenia.

To, co zostało tutaj „powiedziane” nie jest może samo w sobie czymś odkrywczym – jeśli filozofowie ze szkoły oksfordzkiej mają tendencję do wynysławiania historii, to ci z rytu fenomenologicznego mają z kolei słabość do rozklekanych zdań. Tak czy inaczej, prowadzi nas to do bardziej precyzyjnej odpowiedzi na pytanie, którym rozpoczęliśmy nasze rozważania, a mianowicie: „Co robi etnograf?” – on pisze. Także i w stwierdzenie może się wydać dalekie od porażającej odkrywczości, a dla kogoś zainteresowanego we współczesnej literaturze może wręcz za brzmienie nieprzekonujące. Ponieważ jednak standardowa odpowiedź na nasze pytanie brzmiała dotychczas: „obserwuje, odnotowuje, analizuje” – była to koncepcja odpowiadająca stwierdzeniu: „veni, vidi, vici” – konsekwencje tego stwierdzenia mogą sięgać o wiele głębiej, niż się to może wydawać na pierwszy rzut oka, przy czym wcale nie najpóźniejszą z nich będzie to, iż różniczenie tych trzech stadiów poszukiwania wiedzy może się w istocie okazać całkiem niemożliwe; co więcej, owe trzy stadia mogą tak naprawdę w ogóle nie istnieć jako autonomiczne operacje.

Sytuacja jest jeszcze delikatniejsza, gdyż już tu wcześniej zostało zauważone, nie zapominamy (czy też nie usiłujemy zapisywać) całokształtu dyskursu społecznego w wersji surowej – ponieważ, za wyjątkiem przypadków bardzo marginalnych i wyjątkowych, jest jesteśmy w owym dyskursie aktorami i nie mamy doń bezpośredniego dostępu – lecz zaledwie te niewielkie jego części, jaką nasi informatorzy mogą nam pomóc zrozumieć. Sytuacja nie jest jednak aż tak fatalna, jak się nam wydaje, w rzeczywistości bowiem nie wszyscy Kreteńczycy to kłanicy, i nie trzeba koniecznie wszystkiego wiedzieć, by móc zokolwiek zrozumieć. Wiza antropologicznej analizy jako konceptualnej manipulacji odkrywanymi faktami, logicznej rekonstrukcji zwykłej rzeczywistości, jawi się tu jednak jako obraz ówjej niedoskonałości. Przedstawianie symetrycznych kryształów znaczenia, oczyszczonych z materialnej złożoności, w której oryginalnie powstały, a następnie przypisywanie ich istnienia autogenym zasadom porządku, uniwersalnym właściwościom ludzkiego umysłu lub potęgi, aporycznym *Weltanschauungen* oznaczają udawanie praktykowania nauki, która nie istnieje i wyobrażanie sobie rzeczywistości, jakiej nigdzie nie znajdujemy. Analiza kulturowa jest (czy też powinna być) odgadywaniem znaczeń, ocenianiem naszych domysłów i wyciąganiem objaśniających wniosków z tych domysłów, które okazują się najłepsze, a nie odkrywaniem Kontyentu Znaczenia i sporządzaniem map jego bezieleśnego krajobrazu.

VI

Tak więc istnieją trzy cechy etnograficznego opisu: jest to opis interpretacyjny; przedmiotem jego interpretacji jest struktura dyskursu społecznego; zaś będące jego treścią interpretowanie polega na próbie oceny tego, co w owym dyskursie zostało „powiedzione” przed zaginięciem wraz z ulotnością okoliczności, w których do niego dochodzi i utrwalenia go w umożliwiającej dalsze studia formie. System *kula* przemiał albo się przekształcił, lecz *Argonauci Zachodniego Pacyfiku* pozostali, na dobre i na złe. Istnieje jeszcze jednak czwarta cecha tego rodzaju opisu, przynajmniej w tej jego formie, którą ja sam uprawiam: to jego mikro-skopijna skala.

Nie chcę przez to powiedzieć, że nie powstają antropologiczne interpretacje zjawisk o naprawdę wielkiej skali – całych społeczeństw, cywilizacji, wydarzeń o wymiarze globalnym itd. W istocie, to właśnie owo rozszerzanie zakresu naszych analiz na szersze konteksty, wraz z płynącymi stąd teoretycznymi implikacjami, sprawia, że stają się one jeszcze bardziej godne ogólnej uwagi i uzasadnia fakt, że podejmujemy się konstruowania takich interpretacji. Nikogo już dziś nie naprawdą nie obchodzi tamte konkretne owoce, nawet Cohena (no... może Cohena jednak wciąż trochę obchodzi). Może to i prawda, że w historii zdarzają się takie, niezaprzeczające się specjalnie w oczy państwa zwołane, burze w szklance wody, jednak akurat to niewielkie zawroty głowy nie są do nich nie zalicza.

Pragnę tu jedynie powiedzieć, że antropolog, przeprowadzając takie ogólnejsze interpretacje i bardziej abstrakcyjne analizy, podchodzi do tego zadania z charakterystyczną dlań niezwykłą rozległą wiedzą na temat spraw niezwykle drobnych. Staje on twarzą w twarz z tymi samymi wielkimi aspektami rzeczywistości, z którymi inni – historycy, ekonomici, politolodzy, socjologowie – zmagają się w bardziej zapadających w pamięć kontekstach: z Władzą, Przemianą, Wiarą, Uciekiem, Pracą, Pasją, Autorytetem, Pięknem, Przemocą, Miłością, Prestiżem. W przypadku antropologa, do konfrontacji dochodzi jednak w kontekstach na tyle mało komukolwiek znanych – w takich miejscach, jak region zamieszkały przez Manusów i przy wydarzeniach dotyczących życia zwykłych ludzi, takich jak Cohen – że o owych wielkich aspektach przestaje się już pisać wielkimi literami. Owe aż nadto ludzkie stałości, „te wielkie słowa, które w nas wszystkich wywołują strach”, przybierają swojskie, bezpośrednie formy w takich właśnie, swojskich i bezpośrednich kontekstach. Jednak właśnie na tym polega cała ich przewa. Na świecie jest już wystarczająco wiele głębi.

Pomimo to, z problemem przejścia od kolekcji etnograficznych miniatur na temat porządku naszej odpowiedzi o owych – od zбору uwag

i inegod – do wielkiej pororany kulturowej całego narodu, epoki, kontynentu czy cywilizacji nadszła jest się uporać przy pomocy mglistych aluzji na temat zalet konkretności i mocno osadzonego w faktach umysłu. Da nam, która się narodziła wśród indyjskich plemion, na wyspach Pacyfiku i w afrykańskich lineach, a następnie dała się ponieść większym ambicjom, kwestia ta urosła do rangi najważniejszego problemu metodologicznego, z którym, w większości przypadków, antropolog klęsko sobie radzą. Wzorce, które sami antropologowie wypracowali by uzasadniać swe przejście o poziomu lokalnych prawd do ogólnych wizji, tak naprawdę w równej mierze przyczynili się do podważania rzetelności tych działań, co wszystko to, czym posłużyli się przeciwko nim ich krytycy – socjologowie z obsesją na punkcie rozmiarów prób badawczych, psychologowie ogarniający obszary pomiarów czy ekonomici – agregowaniem danych.

Dwa najważniejsze spośród nich to: wzorec „mikroświatowy” (Jonesville-to-USA), oraz wzorec „eksperymentu naturalnego” (Wyspa-Wielkanocna-jako-przypadek-do-testowania). Albo niebo w ziaraku piasku, albo najdalej brzozi możliwości.

Mylność wzorca Ameryka-to-USA (lub to samo, tyle że do pocięgi, czyli: Ameryka-to-Jonesville) jest tak oczywista, że jedyną kwestią, która domaga się tutaj wyjaśnienia jest to, jakim sposobem ludzie byli w stanie w niego uwierzyć i oczekiwać od innych, że również weń uwierzą. Pomyśl, jakoby esencję społeczeństw narodowych, cywilizacji, wielkich religii czy czegokolwiek innego można znaleźć zsumowaną i w uproszczonej formie w tak zwanych typowych małych miasteczkach i wioskach towarzyszących. W małych miasteczkach i wioskach znajdujemy jedynie (niestety) małomiasteczkowe lub wiejskie życie. Jeśli ogólniejsze znaczenie badań mikroświatowych, o wymiarze lokalnym, rzeczywiście miałyby wynikać z takiego założenia – że chodzi tu o uchwycenie istoty wielkiego świata w małym światku – to takie badania w ogóle byłyby pozbawione znaczenia.

Rzecz jasna, wcale tak nie jest. Przedmiotem badania nie jest miejsce przeprowadzania badań. Antropologowie nie zajmują się badaniem wiosek (plemion, miast, okolic...) oni prowadzą badania w wioskach. W różnych miejscach można badać różne rzeczy, zaś niektóre z nich – na przykład jaki jest wpływ dominacji kolonialnej na funkcjonowanie w danym miejscu oczekiwaną moralność – najefektywniej można badać w zamkniętych społecznościach. To jednak nie czyni wcale miejsca obiektem naszych badań. Przebywając w prowincjach Maroka i Indonezji mających dosyć ograniczony kontakt ze światem, zmagaliśmy się z tymi samymi problemami, z jakimi inni badacze z zakresu nauk społecznych śledzą: się w miejscach położonych o wiele bardziej centralnie – na przykład, co sprawia, że najbardziej natchnione formy przypisywania sobie człowieczeństwa są akcentowane poprzez przejawy grupowej dąży? – i docho-

dziłem do dosyć podobnych wniosków. Można dorzucić jakiś dodatkowy wymiar – taki, który jest obecnie w naukach społecznych, gdzie panuje klimat „ocen problem i go rozwiąż”, zapotrzebowanie, ale na tym koniec. Jeśli zamierzamy się rozprawywać na temat wyzysku nas, to ma dla nas pewną wartość to, że zobaczymy jawańskiego dzierżawcę gruntu przekopującego ziemię podczas tropikalnej ulew, czy marokańskiego krwawo hańbiącego kalfany przy świetle dwudziestowiej żarówki. Jednak wyobrażanie sobie, że daje nam to ogólny wgląd w całą sytuację (i wynosi na moralne wyżyny, z których można spoglądać z góry na tych, którzy z punktu widzenia etyki nie są na równi z nami uprzywilejowani), to idea, o którą możemy się pokusić chyba jedynie ktoś, kto zbyt wiele czasu spędził w buszu.

Pojęcie „naturalnego laboratorium” okazało się również zgubne, i to nie tylko dlatego, że sama analogia jest tu fałszywa – coś to za laboratorium, w którym nadajemy z parametrów nie sposób manipulować? – ale też dlatego, że prowadzi ono do przeświadczenia, iż dane uzyskane poprzez studia etnograficzne są czystsze, czy też bardziej fundamentalne, pewniejsze, lub też w mniejszym stopniu uwarunkowane (z największą lubością używa się w tym kontekście słowa „elementarne”) niż dane pochodzące z badań prowadzonych w ramach innych dziedzin nauk społecznych. Ogromna naturalna różnorodność form kulturowych jest, oczywiście, nie tylko olbrzymim (i niespożytkowanym) źródłem, z którego antropologia czerpie, ale też podłożem jej najgłębszych dylenatów teoretycznych: w jaki sposób pogodzić taką różnorodność z biologiczną jednością ludzkiego gatunku? Nie jest to jednak, nawet w sensie metaforycznym, różnorodność eksperymentalna, bowiem kontekst, w którym występuje, zmienia się razem z nią – nieosiągalne jest oddzielenie lasu od igielów i napełnienie wzoru właściwej funkcji (choć są i tacy, którzy próbują to zrobić).

Słynne badania, które rzekomo pokazały, że na Trobriandach kompleks Edypa działał na odwrót, rolę picelow u Czambulów były odwołane do góry nogami, a wśród Indian Pueblo brak było agresji (charakterystyczne jest to, że wszystkie te twierdzenia są negatywne – ale nie na polidritu), bez względu na ich wartość empiryczną, nie stanowią jipo-ter sprawdzonych i potwierdzonych naukowo. Są to trafne bądź też błędne interpretacje, jak wszystkie inne wypracowane w taki sam sposób, i na równi z innymi z natury swej nierozstrzygające, zaś próby nadawania im autorytetu, jaki przynależał eksperymentom fizycznym, to jedynie metodologiczna sztuczka. Etnograficzne odkrycia nie są w żaden sposób uprzywilejowane, są tylko osobliwe: to coś, co zaistniało w jakimś innym kraju. Traktowanie ich jako czegoś więcej (lub czegoś mniej) wypacza zarówno je same, jak i płynące z nich implikacje, które dla teorii nauk społecznych oznaczają coś o wiele głębszego niż zwykłą pierwotność.

Zastanawiam się, czy w innych krajach: powodem, z którego rozwlekłe opisy dokonywane w odległej krainie napadów na owce (przy czym naprawdę dobry etnograf posunąłby się do określenia, o jaką konkretną rasę owiec chodziło) mają jakieś ogólniejsze znaczenie, jest to, że dostarczają one pełnowartościowej przytulności dla socjologicznego umysłu. Istotną cechą odciętych antropologicznych jest ich złożona szczegółowość i dobiagałość. To właśnie dzięki tego rodzaju materiałom (powstałym w wyniku długotrwałych, najczulszych (choć nie wyłącznie) jakościowych, mających wyraźny charakter uczestniczący i odznaczających się obsesyjną niemal dobiagałością badań terenowych prowadzonych w ograniczonych kontekstach), megakonceptom, będącym swoistą bołączką współczesnych nauk społecznych – takim jak prawdomówność, modernizacja, integracja, konflikt, charzma, struktura... – znaczenie – można nadąć – wynurzyć rzeczywistego realizmu, który umożliwił nie tylko realistyczne i konkretne myślenie o nich, ale też, co bardziej istotne, kreatywne i niepozawalone wyobraźni myślenie za ich pomocą.

Problem metodologiczny, jaki przedstawia sobą mikrośkopijna natura etnografii jest zarówno rzeczywisty, jak i krytyczny. Nie należy go jednak rozwiązywać, taktując jakieś odległe dla nas miejsce jako świat zanurzony w filizancie herbaty czy socjologiczny ekwiwalent komory mgłowej. Należy się z nim uporać – lub, jeśli to niemożliwe, skutecznie go unieszkodliwić – poprzez uświadomienie sobie, że działania społeczne stanowią komentarz do czegoś więcej niż one same; że to, skąd dana interpretacja się wywodzi, nie determinuje wcale kierunku, w którym może się ona rozwinąć. Drobne fakty mówią coś na temat wielkich kwestii, porażeniawawcze intuicje – na temat epistemologii, a kradzieże owiec – na temat rewolucji, bo poszukujemy nimi do takich właśnie celów.

VII

Doprowadza nas to w końcu do teorii. Grzechem głównym interpretacyjnych podejść do czegokolwiek – literatury, snów, symptomów, kultury – jest to, że mają one tendencję do opierania się (czy też zezwala im się na to by się opierały) artykulacji konceptualnej, a tym samym do unikania systematycznych sposobów ich oceny. Albo się jąkać interpretację pojmując, albo nie, albo dostrzega się jej sens albo się nie dostrzega, akceptuje się ją, albo nie. Uwieczona w bezpośredniach własnych szczegółów, bywa ona przedstawiana jako interpretacja samouzprawniająca się lub, co gorsza, uprawomocniona dzięki rozwinięciu rzekomo ewaluacjiwcau esobu ją prezentującej; wszelkie próby ukazania jej treści w kategoriach innych niż jej własne postrzega się jako inwestację – jako

wyraz etnocentryzmu (co dla antropologa jest równoznacznikiem najwyższej obrzydliwej moralnej).

W dyscyplinie, która – nieśmiało co prawda, lecz jednak mimo wszystko – domaga się miana naukowej (choć ja sam nie wykazuję w tej kwestii nawet cienia nieśmiałości), taki stan rzeczy po prostu nie jest zadowalający. Nie na powód, by koncepcyjna struktura kulturowej interpretacji miała być w jakikolwiek sposób trudniejsza do sformułowania, a zatem w mniejszym stopniu podatna na jasno sformułowane kanony oceny niż, dajmy na to, koncepcyjna struktura biologicznych obserwacji czy eksperymentów fizycznych – poza tym, że kategorie, w których tego rodzaju wyrażenia można formułować, albo w ogóle nie istnieją, albo też są temu bliższe. Jeszcze zmuszeni do insynuowania teorii, brak nam bowiem siły, aby wyrazić jej wyrost.

Trzeba jednocześnie przyznać, że istnieje wiele cech interpretacji kulturowej, które czynią jej teoretyczne rozwinięcie nadzwyczaj trudnym zadaniem. Pierwsza z nich wynika z tego, że w tym wypadku teoria musi nieco bliżej trzymać się ziemi niż się to zwykle dzieje w przypadku nauk ścisłych, którym łatwiej jest się poddać wyobraźniowej abstrakcji. W antropologii jednak krótkie wloty rozumowego wnioskowania bywają efektywne; dłuższe porwy zamiast się często w dryfowanie bywają logicznym snem, w akademickie zaślepienie formalną symetrią. Celem semiotycznego podejścia do kultury jest, jak już wspominałem, zdobycie klucza dostępu do konceptualnego świata, w którym żyją ludzie będący przedmiotem naszych badań, tak byśmy mogli, w pewnym rozszerzonym znaczeniu tego słowa, prowadzić z nimi dialog. Naprawdę, jakie powstaje między ową napędą potrzebą penetrowania nieznanego dla nas uniwersum symbolicznego działania a wymogami technicznego postępu w ramach teorii kultury, pomiędzy potrzebą ich wyrażenia i zrozumienia a potrzebą analizowania jest, w rezultacie, zarówno, z konieczności, przegromione, jak i zasadniczo niemożliwe do usunięcia. Im dalej zaś posuwa się rozwój teorii, tym głębiej sięga owo napięcie. Oto pierwszy warunek teorii kultury: nie jest ona piana siebie. Jako że jest ona nierozdzielnie związana z bezpośredniością, jaką prezentuje opis gesty, jej swoboda w zakresie samokształtowania wedle własnej, wewnętrznej logiki jest dość ograniczona. Stopień uogólnienia, jaki adaje się jej osiągnięć, wynika z subtelności różnic, a nie z rozmachu abstrakcyjności.

Z tego też wynika pewna (będąca po prostu empirycznym faktem) osobliwość dotycząca kształtu rozwoju naszej wiedzy na temat kultury... kultur... jakiejś konkretnej kultury: owa wiedza zdobywana w porwach. Zamiast formować łagodnie wzrastającą się krzywą kumulującą się odkryć, analiza kulturowa rozpada się na sekwencję oderwanych od reszty, lecz w zasadzie wzajemnie spójną całość, co raz to śmieszniejszych wypadków. Każde kolejne badanie bazuje na wcześniejszych – nie w tym sensie, że podejmuje temat w miejscu, gdzie wcześniej badacz się

zatrzymali, lecz w tym znaczeniu, iż posiadając więcej informacji i bogatsze zaplecze pojęciowe drążą te same problemy, tyle że o wiele głębiej. Każda poważna analiza kulturowa zaczyna się od samego początku, a kończy się tam, dokąd zioła dorosną, nim wyczerpie się jej intelektualny impuls. Fakty uprzednio już odkryte zostają ponownie przywołane, wypracowane wcześniej koncepcje – ponownie wykorzystane, sformułowane wcześniej hipotezy – ponownie przetestowane; nie następuje tu jednak przejście od teorii dowiedzionych już dawniej do teorii świeżo udowodnionych – jest to raczej przejście od nieznanego szukania po omacku najbardziej elementarnego zrozumienia do popartego dowodami twierdzenia, że udało się nam je osiągnąć i pójść dalej. Nowe badania stanowią krok naprzód, jeśli są bardziej wnikliwe – cokolwiek może to oznaczać – niż te, które je poprzedziły; nie chodzi tu jednak o wspieranie się na ramionach poprzedników, lecz raczej o to, że kwestionujemy i kwestionowani działają obok siebie.

To właśnie z tego między innymi powodu esej, nieważne, czy trzydziesto- czy też trzydziestonastostronicowy, wydaje się formą optymalną do prezentowania kulturowych interpretacji, jak również wspierających je teorii; dlatego też właśnie, jeśli zaczniemy w naszej dyscyplinie szukać systematycznych rozpraw, szybko doznamy zawodu (a będzie on tym większy, gdy już takową rozprawę znajdziemy). Nawet artykuły przeglądowe są tu rzadkością, zresztą, poza swym znaczeniem bibliograficznym, nie wzbudzają one raczej większego zainteresowania. Nie dość, że główny wkład teoretyczny zawiera się w poszczególnych, konkretnych badaniach, nie wzbudzają one raczej większego zainteresowania. Nie dość, że główny wkład teoretyczny zawiera się w poszczególnych, konkretnych badaniach, nie wzbudzają one raczej większego zainteresowania. Daje się tak nie dlatego, że owe sformułowania nie mają charakteru uogólniającego (jeśli nie są ogólne, nie są też teoretyczne), lecz ponieważ, wypowiediane w odwołaniu do form swego zastosowania, trąca albo banalem, albo pułką. Można przebrać linię teoretycznego ataku wypracowaną w związku z jednym ćwiczeniem z zakresu etnograficznej interpretacji i zastosować ją w innym, zwiększając jej precyzję i rozszerzając znaczenie (i rzeczywiście, w ten właśnie sposób kształtuje się rozwój konceptualny naszej dyscypliny; nie można jednak spisać „Ogólnej teorii interpretacji kulturowej”). A właściwie można to czynić, wydaje się jednak, że niewielki błądźmy mieć z tego pożytek, bowiem zasadniczym zadaniem budowania teorii nie jest tu skodyfikowanie abstrakcyjnych prawidłości, lecz umożliwienie powstawania opisu gesty; nie chodzi o tworzenie uogólnień pomiędzy różnymi przypadkami, lecz wewnątrz konkretnych przypadków.

Tworzenie uogólnień wewnątrz konkretnych przypadków zwykle nazywa się formułowaniem wniosków klinicznych (przynajmniej w nedyceinie i psychologii głębi). Prowadząc taki rodzaj wnioskowania, zamiast wychodzić od zestawu obserwacji i podejmować próby podciągania ich pod jakieś nadrzędne prawo, rozpoczyna się od zestawu (domniemanych) elementów znaczących i podejmuje próby umiejscowienia ich wewnątrz pewnych zrozumiałych ram. Miary doposowuje się do teoretycznych przewidywań, lecz symptomy (nawet, jeśli się je mierzy) są badane pod kątem teoretycznych osobliwości – ten. diagnozowane. W badaniach kultury elementy znaczące nie są symptomami czy zespołami symptomów, lecz aktami symbolicznymi bądź też zespołami symbolicznych aktów, celem zaś nie jest terapia, lecz analiza dyskursu społecznego. Jednakże sposób posługiwania się teorią – tak, aby wytypować niewidoczny gołym okiem domniemanych spraw – pozostaje ten sam.

Tak oto dochodzimy do drugiego warunku teorii kultury: otóż, nie ma ona, przynajmniej w ścisłym znaczeniu tego słowa, natury procezy. Ktoś, kto stawia diagnozę, nie przepowiada wystąpienia choroby; rozstrzyga jedynie, czy ktoś już ją ma, lub, w najlepszym razie, przewiduje, że ktoś najprawdopodobniej wkrótce na nią zachoruje. To jednak całkiem różne ograniczenie bywa powszechnie błędnie rozumiane bądź też wykorzystywane, utarło się bowiem przekonanie, że oznacza ono, jakoby interpretacja kulturowa była jedynie interpretacją powstającą *post factum*; że, niczym chłop w starej opowieści, najpierw strzelamy w plot, a dopiero potem malujemy cele wokół drzew. Trudno zaprzeczyć, że wolół nas aż się rozi od tego typu przypadków, czasem nawet u bardzo znanych autorów. Należy jednak zaprzeczyć, jakoby taki właśnie był nieuchronny wynik klinicznego podejścia do wykorzystywania teorii.

Prawdą jest, że w ramach klinicznego stylu wypracowywania sformułowani teoretycznych konceptualizacja służy się ku zadaniu tworzenia interpretacji spraw, które są nam już dostępne, a nie ku ratowaniu wyników eksperymentalnych manipulacji lub wnioskowaniu co do przyszłego stanu określonego systemu. Nie oznacza to jednak, iż teoria musi jedynie pasować do dawanych realiów (lub jeśli chcemy być ostrożniejsi, generować powstawanie przekonywujących interpretacji tychże realiów); musi ona jeszcze przezwyciężyć – w sensie intelektualnym – realia, które następują w przyszłości. Choć formułujemy nasze interpretacje na jego wybuchu porównawczego mrugania czy przypadku kradzieży owiec po tym, jak wydarzenia te miały już miejsce (czasami nawet długo po ich zajściu), teoretyczne ramy, wedle których takie interpretacje powstają, muszą być w stanie wytwarzać dalsze, możliwe do obronienia interpretacje, w miarę jak nasz obraz będzie się wzbogacał o kolejne, nowe zjawiska społeczne. Choć wszędzie próby tworzenia opisu gesty, wykreślanego poza to, co oczywiste i powierzchniowe, podejmujemy, wychodząc od stanu ogólnej dezorientacji co do tego, o co też w tym wszystkim

że, do diabła, chodzi – próbujemy wybić grunt – nie rozpoczyna się takiego przedsięwzięcia (czy też nie powinno się go rozpoczynać) od intelektualnej próżni. Teoretycznych idei nie tworzy się od zera w każdym kolejnym studium; jak już powiedziałem, przejmujemy je z innych, pokrewnych badań, i udoskonalimy je w ramach przebiegu procesu badawczego, stosując się do rozwiązywania nowych problemów interpretacyjnych. Jeśli owe idee przestają być przydatne w odniesieniu do takich problemów, zazwyczaj zaprzestaje się ich używania i, w takim czy innym zakresie, odrzuca się je. Jeśli natomiast nadal się do czegoś przyciągają, pomagają zrozumieć wciąż nowe problemy, to wówczas są w dalszym ciągu dopracowywane i wykorzystywane.

Taki obraz sposobu funkcjonowania teorii w ramach nauki interpretatywnej sugeruje, że – tak czy inaczej relatywne – występujące w naukach opartych na eksperymentach czy obserwacji rozróżnienie pomiędzy „opisem” a „wyrażeniem” jawi się tutaj jako – jeszcze bardziej relatywne – rozróżnienie pomiędzy „zapisem” (opisem gesty) a „specyfikacją” (diagnozą) – pomiędzy ustaleniem znaczenia, jakie poszczególne działania społeczne mają dla wykonujących je aktorów społecznych, a stwierdzeniem, na ile wyraźnie, na ile tylko to możliwe, co poryskane w ten sposób wielki mówi nam na temat społeczeństwa, którego dotyczy, a ponadto, na temat życia społecznego jako takiego. Naszym podwójnym zadaniem jest odkrycie struktur pojęciowych przenikających działania badanych przez nas osób, tego, co zostaje powiedziane w dyskursie społecznym, atakże skonstruowanie systemu analizy, wedle którego to, co dla owych struktur przyrodzone, to do nich przynależy ze względu na to, że są tym, czym są, będzie wyraźnie widoczne na tle innych czynników określających ludzi i ich zachowanie. W etnografii funkcją teorii jest dostarczenie słownictwa, za pomocą którego można wyrazić to, co dane działanie symboliczne ma do powiedzenia na swój temat – to jest na temat roli kultury w życiu człowieka.

Pomijając kilka wątków o charakterze wprowadzającym, w których zajmuję się bardziej podstawowymi kwestiami, to właśnie w taki sposób teoria funkcjonuje w zbranych w niniejszym zmięte esejach. Cały repertuar bardzo ogólnych, „stworzonych w akademii” pojęć i systemów – integracja, racjonalizacja, symbol, ideologia, etos, rewolucja, tożsamość, metafora, struktura, rytuał, światopogląd, aktor, funkcja, świętość, i, naturalnie, samo pojęcie kultury – wpleciono w korpus etnograficznego opisu gesty, w nadziei, że zwykłe zdarzenia zyskają dzięki temu naukową wymowność. Moim celem jest wyłączenie ważnych wniosków z drobnych, lecz spleających się w niezwykle gęstą tkankę faktów; poprzez ogólnych twierdzeń na temat roli kultury w konstruowaniu życia zbiorowego poprzez dokładne powiązanie ich z złożonymi danymi szczegółowymi.

A zatem: nie tylko interpretacja sprowadza się do poziomu najbardziej bezpośredniej obserwacji; do tego samego poziomu sprowadza się też

teoria, w której interpretacja owa pojęciowo się opiera. Moje zainteresowanie historią Cohena, podobnie jak Ryle'a marnaniem, wynika z paru naprawdę bardzo ogólnych pojęć. Wzorec „pomieszania języków” – pogląd, że konflikt społeczny nie jest czymś, do czego dochodzi w momencie, gdy formy kulturowe (z powodu ich słabości, nieokreśloności, zanikania, bądź też ich *zawieszenia*) przestają funkcjonować, lecz raczej czymś, do czego dochodzi, gdy, niczym parodie poręczniowawczego mrugnięcia, formy owe zostają przez niecodzienną sytuację czy intencję zmuszone do funkcjonowania w niecodzienny sposób – nie jest pomysłem, który wydułaby z historii Cohena. Ideę tę – korzystając z pouczającego wpływu moich kolegów, studentów i poprzędaków – wprowadziłem do owej historii.

Nasz niewinnie wyglądający „list w buteleczkę” jest czymś więcej niż tylko portretem znaczeniowych ram żydowskich handlarzy, berberskich wojowników i francuskich prokonsuli, czy nawet ich wzajemnych powiązań. Jest to raczej argument, który głosi, że wypracowanie na nowo wzorca społecznych relacji oznacza ponowne ustalenie współzależnych doświadczeń świata. Formy społeczeństwa są istotą kultury.

VIII

Jest taka indyjska historia – przynajmniej ja zasłyszalem ją jako „indyjską historię” – o pewnym Angliku, który, gdy powiedziano mu, że świat spoczywa na platformie, spoczywającej na grzbiecie słonia, który z kolei opiera się na grzbiecie żółwia, zapytał (być może był etnografem; to dość typowy dla nich styl zachowania), na czym w takim razie opiera się tenże żółw. „Na kolejnym żółwiu” – usłyszał. „A ten kolejny żółw?” „O Sahibie, potem już do samego końca są żółwie”.

Tak też właśnie sprawy się mają. Nie mam pojęcia, jak wiele czasu warto by było z poświęceniem rozmyślać nad relacją Cohena, szejka, czy pana Dumai (może zresztą ten czas już dawno został przekroczony; wiem jednak, że niezależnie od tego jak długo bym się tym zajmował, nie doprowadziłoby mnie to bynajmniej do samego sedna. Wcale też nie udało mi się dotrzeć do sedna kółekokrętek z problemem, o których pisałem, czy to w zgromadzonych tu oświadczeniach, czy też przy innej okazji. Analiza kulturowa jest ze swej natury niekompletna, i co gorsza, im głębszych pokładów sięga, tym mniej kompletna się staje. Jest to dość osobliwa nauka, której najbardziej znamienne twierdzenia opierają się na najbardziej chwytliwych podstawach, w której doprowadzenie głębszych pokładów porażonego problemu oznacza tylko umocnienie przypuszczeń, zarówno własnych, jak i wysnuwanych przez innych ludzi, że tak naprawdę wcale nie pojmujemy danego problemu właściwie. Na

tym jednak – a także na zadęczeniu wzajemnych ludzi głupimi pytaniami – polega los etnografy.

Istnieje wiele sposobów, aby tego uniknąć – można przemieniać kulturę w folklor i ją kolekcjonować, przemieniać ją w zbiór cech i je polować, przemieniać ją w instytucje i je skłasyfikować, przemieniać ją w struktury i bawić się nimi. Wszystko to są jednak tylko formy eskapizmu. Faktem jest, że poświęcenie się semiotycznej koncepcji kultury oraz interpretatywnemu podejściu do jej badań oznacza przywiązanie do poglądu, że etnograficzne twierdzenia są – i tu pozwól sobie sięgnąć po słynne już sformułowanie W.B. Galliego – „ze swej istoty sporne”. Antropologia, a przynajmniej antropologia interpretacyjna, jest nauką, której rozwój zaznacza się nie tyle w doprowadzaniu konsensusu do perfekcji, ile raczej w udoskonalaniu kształtu samej debaty. Znamieniem poprawy jest wyoszczędzenie precyzji, którą wykorzystujemy, by się nią nawzajem dręczyć w naszych dyskusjach.

Barako trudno to dostrzec, gdy nasza uwaga zostaje zmonopolizowana przez zaledwie jedną ze stron w dyskusji. Monologu naja w tym wypadku wartość znikomą, nie można bowiem odnotować żadnych wniosków; należy jedynie podtrzymywać tok dyskusji. Jeśli chodzi o znaczenie zabranych tu esejów, to zawiera się ono nie tyle w tym, co one same mówią, lecz raczej w tym, o czym świadczą: w ogromnym wzroście zainteresowania, i to nie tylko w antropologii, ale na polu nauk społecznych w ogóle, rolą form symbolicznych w życiu człowieka. Znaczenie – ów nieuchwytny i źle zdefiniowany pseudobyt, który niegdyś z wielką chęcią oddalaliśmy filozofom i krytykom literackim, żeby to oni się w nim bawili – powołało teraz rykoszetem, celując w samo sedno naszej dyscypliny. Nawet marksiści cytują dziś Cassirera, nawet pozytywści – Kennetha Burke'a.

Moje własne stanowisko kształtowało się w ten sposób, że pragnąłem z jednej strony nie popaść w subiektywizm, z drugiej zaś uniknąć kabalistyki; starałem się, by analiza form symbolicznych nie była ściśle związana z konkretnymi wydarzeniami społecznymi, z publicznym światem codziennego życia, na ile to tylko możliwe, próbowałem też organizować analizę w taki sposób, by powiązania pomiędzy sformułowaniami teoretycznymi i opisowymi interpretacjami nie były zakimniane przez odwołania do wiedzy tajemnej. Nigdy nie przekonywałem mnie argument, że, ponieważ w tego typu sprawach całkowita obiektywność jest niemożliwością (co, oczywiście, jest zgodne z prawdą), możemy również dobrze pozwolić sobie na to, by folgować własnym sentymentom i widziadłom. Jak zauważył Robert Solov, to dokładnie tak, jakby stwierdzić, że skoro niemożliwe jest stworzenie idealnie aseptycznego otoczenia, możemy również dobrze przeprowadzać zabiegi operacyjne w kanale ściekowym. Podobnie też nie zrobili na mnie wrażenia twierdzenia, że językownictwo strukturalne, informatyka czy jakiegokolwiek inne formy nowoczesnego my-

ślenia umożliwiła nam zrozumienie ludzi bez uprzedniego ich poznania. Nie nie zdyskretydne semiotologiczne podejście do kultury w szybkim tempie, niż to, że pozwoliły mi się stać się kombinacją intuicjonizmu i alchemii, bez względu na to, w jakich eleganckich formach wyrażały owe intuicje, czy też jak nowoczesne oblicze przypieczętowała rzeczona alchemia.

Wciąż istnieje niebezpieczeństwo, że analiza kulturowa, w poszukiwaniu aż nadto głęboko osadzonych źródeł straci kontakt z twarzą powierzoną życia – z politycznymi, ekonomicznymi czy wynikającymi z rozwarstwienia społecznego realiami, w których tkwią wszyscy ludzie – oraz z biologicznymi i fizycznymi potrzebami, na których ta powierzoną się opiera. Jedyną obroną, która może nas też uchronić przed przemienieniem analizy kulturowej w coś na kształt socjologicznego estetyzmu, jest praktykowanie takiej analizy przede wszystkim właśnie na przykładzie tychże realiów i potrzeb. To właśnie dlatego pisałem o nacjonalizmie, przemocy, tożsamości, naturze ludzkiej, prawomocności, rewolucji, etniczności, urbanizacji, statusie, śmierci, czasie, a nade wszystko o konkretnych próbach podejmowanych przez konkretne ludy w celu umięściowania wszystkich tych rzeczy w jakichś zrozumiałych i znaczących ramach.

Przeglądanie się symbolicznym aspektem działania społecznego – sztuce, religii, ideologii, nauce, prawu, moralności, zdrowemu rozsądkowi – nie oznacza odjęcia od egzystencjalnych dylematów życia i wejścia w jakąś empiryczną sferę wyzutyk z erotyki form – wręcz przeciwnie, jest to zagłębienie się w owe dylematy. Zasadniczym powołaniem antropologii interpretatywnej nie jest odpowiadanie na nasze własne najgłębsze pytania, lecz udostępnianie odpowiedzi, jakie wypracowali inni – pasąc inne owce, w innych dolinach – poprzez włączenie ich w rejestr tego, co zostało przez człowieka powiedziane, do którego to rejestru można się będzie później odwoływać.

PRZYPISY

¹ Cytat w tłumaczeniu Alicji Haney-Biegackiej (przyp. tłum.).

² Dotyczy to nie tylko systemów tworzących przez inne ludy: antropologię można praktykować także na kulturze, do której ona sama przynależy, i przez częściej tak właśnie się dzieje, jest to kwestia silybrymnej wagi, jednak, jako że pociąga ona za sobą poruszenie kilku złożonych i dość szerególnych problemów drugorzędnych, na nie pozwolę sobie odwoływać się na boki.

³ Także i problem stopnia jest złożony. Prac antropologiczne bazujące na innych antropologicznych posadach (na przykład prace Lévi-Straussa) mogą raczej jasno, zawierać interpretacje cwałatego bądź też jeszcze wyższego stopnia, z kolei informatory często, czy wręcz natychmiast, dokonują interpretacji drugiego stopnia – zwykło się je nazywać „wzorcami rdzennymi”. W kulturach

północnych, gdzie rdzennie interpretacje mogą osiągnąć wyższy poziom (w kontekście regionu Maghrebu wystarczy wspomnieć choćby Iba Kébaladna; w kontekście Stanów Zjednoczonych – Margaret Mead) kwestie te stają się rzeczywiście niezwykle skomplikowane.

⁴ Czy też, mówiąc dokładniej, „zapisać”. Większą część etnograficznych zapisów można znaleźć też naprawdę raczej w książkach i artykułach, a nie w filmach, nagraniach, muzealnych wystawach czy gipszowych indziej; jednak, nawet w owych książkach i artykułach, znajdują się też, rzecz jasna, fotografie, ryciny, wykresy, tabele itd. Świadomość dotycząca różnych modeli przedstawiania (nie mówiąc już o formach eksperymentalizacji z nimi) to coś, czego w antropologii bardzo nam brakuje.

⁵ Pojęcie „obserwacji uczestniczącej”, jeśli tylko przychyliło się do umiarkowania wśród antropologów potrzeby traktowania informatorów jako osób, a nie przedmiotów, okazywało się pojęciem wartościowym. Jednak w przypadku, gdy prawdziwie ono antropologów do pomijania w swej wizji jakiegoś wyjątkowego, kulturowo ujętego w nawias charakteru ich własnej roli i skłaniało do postrzegania samych siebie jako gości więcej niż tylko zamieszekowanych (i interesowanych) gości, pojęcie to stanowiło raczej niebezpieczeństwo dla tej wari.

⁶ Trzeba przyznać, że taki stan rzeczy jest dość wyidealizowany. Parleywaz teorie rzadko, a jeśli w ogóle, bywają w użyciu kłasicznym w jednoznaczny sposób obalane, i chociaż stają się coraz bardziej niewygodne, nieproduktywne, nacigane czy bezsensowne, często używają się jeszcze przez długi czas po tym, jak spór o grona ludzi nimi zainteresowanych ustanie się już tylko gąsienicą (choć to właśnie ona są często najbardziej zagrożonymi jej ofiarami). W antropologii istnieje większy problem: jest pozbywanie się wyśpiotowanych idei z literatury przedmiotu niż poszukiwanie na jej potrzeby nowych, produktywnych, tak że o wiele większą część dyskusji teoretycznych, niż byłoby sobie tego życzyć, ma charakter bardziej lityczny niż konstruktywny, a całe kariery naukowe podlegają na to, by przypisywać upadek dogmatycznym ideom. Jakże to dyscyplina ciągle się rozwija, niestety zrywając nadzieję, że tego typu intelektualne odchwaszczanie przez polską stację się z czasem mniej istotną częścią naszej aktywności. Póki co jednak, wciąż jest prawdą, że stare teorie uśmierają trudno – o wiele częściej mogą się one określać kolejnę edycji.

⁷ Przeważająca część rozdziałów tej książki dotyczy bardziej Indonezji niż Meksyku, bowiem dopiero teraz zaczynam zmierzać się z wymaganiami, jakie stawiają przede mną moje materiały zebrane statutowo niedawno w Afryce Północnej. Badania terenowe w Indonezji prowadziłem w latach 1952–1954, 1957–1958, oraz w roku 1971; w Maroku natomiast w latach: 1964, 1965–1966, 1968–1969, oraz 1972.