

tekście polityczno-społecznym jesteśmy tak zaangażowani jak ojcowie założyciele polskiej szkoły etnologicznej? Czy w pełni zdajemy sobie sprawę z odpowiedzialności społecznej? Niestety, na te pytania muszę odpowiedzieć przecząco. Przeglądając najnowsze periodyki, mam wrażenie, że polska etnologia skoncentrowana jest na – skądinąd niezwykle interesującej – interpretacji symbolicznej. W ten sposób zorganizowany jest też program nauczania. Czy nie warto by było położyć nacisk na pożalenie symbolicznego ze społecznym? Czy to nie to właśnie stanowi o niezwykłym potencjale antropologii? Oczywiście takie próby są podejmowane. Z pewnością można do nich zaliczyć teksty dotyczące Żydów autorstwa Joanny Tokarskiej-Bakir publikowane na łamach „Res Publici Nowej” (i nie tylko). Będąc odpowiedzią na często żenującą debatę o Jedwabnym dotykały głębi relacji polsko-żydowskich, były niezwykłym i istotnym głosem w tejże dyskusji. Innym przykładem może być analiza dominacji dyskursu neoliberalnego w debacie nad transformacją ustrojową w Polsce autorstwa Michała Buchowskiego. W sferze bardziej konkretnych działań należy wspomnieć zaangażowanie Lecha Mroza na rzecz Romów. Przykładów można podać jeszcze kilka, ale nie jest to niestety główny nurt polskiej etnologii, a studia etnologiczne nie są w wystarczającej mierze oparte na duchu krytyki społecznej.

W dobie globalnej wojny z terroryzmem antropologia ma niezwykle rolę do odegrania, ma bowiem narzędzia, które wyjaśniają symboliczne i społeczne mechanizmy konstruo-

wania tego, co normalne, naturalne, oraz tego, co obce. Tu przykładem może być brawurowa analiza autorstwa Bruce’a Lincolna ukazująca podobieństwa przemówień Busha i Bin Ladena po zamachach z 11 września. Tymczasem polska antropologia pozostaje niejako poza międzynarodowym dyskursem. Odwołujemy się do polskiej szkoły etnologicznej i badamy kulturę wsi – zbieramy pozostałości po „kulturze ludowej”, re-interpretujemy to pojęcie. Ale to nie wystarczy! Trzeba się przyjrzeć, jak ta „kultura ludowa” zmienia się w globalizującym się świecie, jakie są nowe problemy, co można zrobić, żeby je rozwiązać, jak te nowe problemy wpływają na kulturę i relacje społeczne, a wyniki tych badań przedstawić w taki sposób, by mogły wpłynąć na działania polityczne. Nie zadowolają też nowe, bardziej współczesne badania, które są podejmowane przez polskich antropologów, począwszy od końca lat siedemdziesiątych – tu znowu dominuje interpretacja symboliczna.

W tych warunkach należy odwołać się do tradycji polskiej etnologii, ale nie do tradycyjnego pola badań, a do wpisane go w nią od początku zaangażowania politycznego i społecznego. Powinniśmy także wskrzesić ducha Malinowskiego – jak to poetycko określił Peter Skalnik we wstępie do zbioru esejów o rozwoju antropologii w postkomunistycznej Europie Środkowo-Wschodniej – i skorzystać z dokonań społecznej antropologii anglosaskiej, przezwyciężyć instytucjonalne podziały i wprowadzić rodzimą antropologię w krąg międzynarodowej debaty oraz, co może być jeszcze ważniejsze, w ro-

dzimy dyskurs publiczny, uczynić z niej część krytyki społecznej – jakże potrzebnej w kraju, gdzie mamy do czynienia z udokumentowanym 20-proc. bezrobociem, gdzie niebezpiecznie dużym poparciem cieszy się radykalna prawica, gdzie dyskryminacja ze względu na rasę, narodowość, płeć, orientację seksualną oraz stan majątkowy (żeby nie powiedzieć klasę) jest tak powszechna, że przestajemy ją uważać. ▮

**Opcyty:** Michał Buchowski, *“The Other” in Orientalizing and Liberal Discourses (w: Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of the Millenium, red. Lech Mróz, Zofia Sokolewicz); Raymond Firth, Czy antropologia społeczna ma przyszłość? (w: Badanie kultury, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka); Gender and Kinship: Essays Toward Unified Analysis (red. Jane Fishburne Collier, Sylvia Junko Yanagisako); Katarzyna Kaniowska, Czy trudno być antropologiem? („Lud” 1995); Anna Kutrzebianka, Rozwój etnografii i etnologii w Polsce; Bruce Lincoln, Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11; Janusz Mucha, Post-Socialist Institutionalization of Sociocultural Anthropology (Ethnography, Ethnology) as a University Subject in Poland (w: The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe, red. Peter Skalnik); Czesław Robotycki, Antropologia kultury w Polsce – projekt urzeczywistniony („Lud”, 1995); Marilyn Strathern, The Gender of the Gift; Reproducing the Future. Essays on anthropology, kinship and new reproductive technologies.*

## Ku antropologii

dokończenie ze s. 1

nie jest praktyką niewinną, żadna nauka taka nie jest. Jeśli broni się przed samowiedzą, grozi jej, że brzydko się uwikła. Kilka razy już to braliśmy – gdy była „w służbie socjalizmu”, a wcześniej volkizmu.

Ludzie gubią się dziś w ponowoczesnym chaosie. Niektórzy żyją w iluzji, że tożsamość etnograficzną można zalakować i zakonserwować. Tkwią na starych przyróżkach, które moje pokolenie jeszcze w końcu lat osiemdziesiątych bez skutku usiłowało naruszyć. Zanim zdaliśmy sobie sprawę, że temu, co nie chce być zmienione, nie należy w ogóle poświęcać uwagi. Trzeba robić swoje, to znaczy dobrą antropologię, obojętne, czy będzie ona symboliczna, czy społeczna.

**No właśnie, jak pani ocenia to rozróżnienie, tak silnie zarysowane przez Agnieszkę?**

Moim zdaniem, ono jest trochę w poprzek. Do tego poglądu dochodziłam jednak stopniowo – najpierw buntowałam się przeciw paradygmatowi symbolicznemu. O inflacji tej antropologii pisałam w ważnym dla mnie tekście *Żydz u Kolberga*. Pisałam w dużej mierze samokrytycznie, bo sama długo taką antropologię uprawiałam. Mniej więcej wtedy zaczęłam też uświadamiać sobie wyczerpywanie się tego języka opisu i w związku z tym coraz poważniejszą groźbę „redukcjonizmu symbolicznego”, sprowadzenia Innego do wymiarów figury jasełkowej. Można ćwierkać o biciu jako znaku życia i nie widzieć przemocy w pogromach czy „kołowaniu” Lejbusia koło karczmy, o którym pisał Ludwik Stomma w *Antropologii wsi polskiej*.

**Trzeba robić swoje, to znaczy dobrą antropologię, obojętne, czy będzie ona symboliczna, czy społeczna.**

W ogóle to Stomma i Cała jako pierwsi mieli jasność, że na tym poprzestać nie można.

*Żydz u Kolberga* to było moje przecucie zmiany, ale przełom przyszedł rok później, gdy wyszła książka Grossa *Sąsiedzi*. Przeżyłam wstrząs, kiedy z daleka, z Niemiec, gdzie byłam na stypendium, zobaczyłam, co dzieje się z moim krajem, dyskutującym o Jedwabnym. I postanowiłam to swoje plemię opisać.

Dystans, który udało mi się uchwycić, fizyczny i profesjonalny, sam mną wtedy pokierował. Darek Czaja też napisał wtedy tekst o Jedwabnym, dość podobny do mojego, choć wcale się ze sobą nie kontaktowaliśmy. Widzę w tym jakiś wspólny odruch etnograficzny. Dopiero długo potem zdałam sobie sprawę, że przemiana, której wtedy podlegałam, należy do szerszego procesu, który za Zachodzie jest dobrze opisany i nazywa się „zwrotem etycznym” w naukach społecznych. Po „zwrocie językowym” to jest drugie co do ważności zjawisko w nowej humanistyce.

**A czy sądzi pani, że można mówić o zwrocie etycznym w polskiej antropologii?**

Wątpię, skoro do nas dopiero w tej chwili dociera świadomość „mordu założycielskiego”, na którym ufundowana jest antropologia. I to dociera w sprzyjających warunkach wystąpienia alterglobalistów, dzięki nim właśnie. Gdy w latach osiemdziesiątych próbowaliśmy mówić o kolonializmie, słyszeliśmy, że są to dęte hasła postępowców. Nasi profesorowie byli wtedy w fazie odreagowywania tego, co w ich uszach było frazeologią marksistowską. Dla nich krytyka kolonializmu należała właśnie do takiego niezobowiązującego poluru intelektualnego marksistów czy sartrystów.

Antropologia nie przetrwa w izolacji, lecz tylko wchodząc w interdyscyplinarne alianse. Jej siłą nie jest jednolita, zamknięta tożsamość, tylko świadomość, przenoszona z badań społeczeństw plemiennych w studia nad społeczeństwami zurbanizowanymi. Jeśli miałabym usytuować własną samoświadomość profesjonalną, to właśnie w interdyscyplinarności (literaturoznawstwo – historia – psychoanaliza) i właśnie zwrotu etycznego, choć dziś poszukuję już jego granic, nadużyć z nim związanych. W czerwcu zeszłego roku pisałam o nich w dużym tekście dla „Res Publici”, zatytułowanym *Skandalista Henryk Grynberg*, a w tym roku w polemice z Dorotą Krawczyńską o empatii (polemikę opublikują grudniowe „Teksty Drugie”). Spór dotyczy tego, jakiego rodzaju związek łączyć może badacza i podmioty zwrotu etycznego. Pojawiają się w nim wyartykułowane po nowemu pytania o to, gdzie jestem ja i gdzie jest drugi, jak te granice po nowemu poprowadzić i opisać, już nie w języku hermeneutyki. Bo hermeneutyka była naprawdę dawno.

Dziś potrzebujemy innych narzędzi. Pisząc od kilku lat drugą część *Obrazu osobliwego*, książkę, w której się ze wszystkiego wytłumaczę, staram się te nowe narzędzia pozwoli strugać. Ale nieprędko skończę.

**Zapowiadała pani w pierwszej części, że będą to „małe opowieści”, w odróżnieniu od napisanych już „wielkich”. Jak widzi pani relację pomiędzy nimi?**

Wszystko byłoby prostsze, gdyby ta druga część *Obrazu* już istniała. To, co się z niej dotąd wyłoniło, w pewnej mierze nie dotrzymuje obietnic i zapowiedzi, z części pierwszej. Bo z jednej strony książka jest „o Żydach”, a z drugiej strony wcale nie jest. Z jednej strony jest zapowiadana małą opowieścią, a z drugiej strony jest opowieścią wielką. Prawda i nieprawda są tu wyraźnie rozdzielone, nie są zrelatywizowane. W źródłach, z którymi pracuję, w pamfletach i ulotkach, w protokołach przesłuchań czy tortur, głos żydowski jest bardzo wyrazisty, można by na nim poprzestać. Zdecydowałam się jednak obudować go komentarzem, często psychoanalitycznym, co w stosunku do hermeneutyki z części pierwszej *Obrazu* stanowi niejako „regres”. Wobec zjawiska, jakim jest nieobecność tematów żydowskich w powojennej, pohołokaustowej polskiej antropologii, nie chciałam jednak być zbyt ponowoczesna. Nowoczesność zupełnie mi wystarcza.

Kiedy kończąc pierwszą część *Obrazu*, zapowiadałam tom drugi, nie chodziło mi o to, by wymyślić jakiś nowy typ narracji i z wnętrza małej opowieści ten głos wydać. To byłby jakiś cyrk. Tak jak wcześniej, przy doktoracie, nie stałam się ani tybetanką, ani Tybetanką, tak samo od tematów żydowskich nie stałam się ani żydoznawczynią, ani Żydówką. Jestem ciągle antropolożką, tyle że dziś opisuję „przesąd” w nowych kategoriach. To paradoksalna sytuacja: mała opowieść utrzymana w duchu wielkiej.

**Co to znaczy? Czy to jest w ogóle możliwe?**

To znaczy, że jeśli kiedykolwiek miałam ciągłoty do ponowoczesności bez granic, to teraz już ich nie mam. Ze względu na problematykę etyczną, na to, że fałsz (to jest epistemologia) prędzej czy później przekłada się na cierpienie (to jest etykę). Uświadomiła mi to dyskusja związana z kon-

sekwencjami tez Haydena White’a w odniesieniu do obozów zagłady, u nas prawie nieznaną (polecam książkę pod red. Saula Friedlaenera *The Limits of Representation*). Nie da się nie mówić o prawdzie. Nie o tej prawdzie sprzed Nietzschego, nie. Ze świadomością wszystkiego, co zostało powiedziane w debacie post-nietzscheańskiej, trzeba mówić o tej prawdzie, którą daje się uzgodnić między ludźmi, o prawdzie osiągalnej w drodze rozmowy i negocjacji, a także o prawdzie, którą jeste-

**Antropologia nie przetrwa w izolacji, lecz tylko wchodząc w interdyscyplinarne alianse.**

my. Przystępnie wyłożone jest to m.in. w książce trzech amerykańskich historyczek, Joyce Appleby, Lynn Hunt i Margaret Jacob, *Powiedzieć prawdę o historii*. W zwrocie etycznym prawda staje się czymś, czego miarą jest cierpienie drugiego, bo gdy zaczynamy kłamać, kłamstwo karbuje się na jego skórze.

**Dobrze, zatem zakończmy jeszcze sprawę dychotomii zbudowanej przez Agnieszkę Kościąską. Pani zasadniczo przydziela antropologii społecznej obszar antropologii symbolicznej, a nadto wyposaża ją w pewien naddatek, czy tak?**

Tak. Marceli Handelsman, założyciel polskiej szkoły historycznej, napisał: „historyka obowiązuje wszechwiedza”. Ja bym to zdanie odniosła do antropologów. Bo każdego badacza obowiązuje wszechwiedza. Nauka jest dobra lub zła. Myśli albo nie myśli. Nic nas nie usprawiedliwia, jeśli mówimy głupstwa, jeśli prowadzimy ryłec zbyt płytko. I w tym sensie rozróżnienia „społeczne – symboliczne” są drugorzędne.

**Czy prezentując taki projekt, nie wymaga pani od antropologów nazbyt wiele? Trzeba być niesłuchanym erudyką, żeby go realizować...**

Nikt z nas nie jest doskonały, ale szczególnie po habilitacji dobrze człowiekowi robi, gdy mu o tym przypominają. Skromność pomaga się uczyć. Moim zdaniem reguła Handels-

dokończenie na s. 14