

**Alan
Barnard**

Antropologia
Zarys teorii i historii

przełożył
Sebastian Szymański

wstępem opatrzyła
Joanna Tokarska-Bakir

Państwowy Instytut Wydawniczy

Spis rzeczy

6

Repetytorium z człowieka (<i>Joanna Tokarska-Bakir</i>)	9
„Nauka prędko gnije”	10
Infotainment	13
Starzenie się doświadczenia i obłudna teodycea	16
Zagadnienie nawyków	18
Przeciw iluzjom	22
 Przedmowa	 29
 1. Wizje antropologii	 31
Antropologia i etnologia	31
Koncepcja „czterech dziedzin wiedzy”	33
Teoria i etnografia	35
Paradygmaty antropologii	37
Pojęcie paradygmatu	38
Perspektywy diachroniczne, synchroniczne i interakcyjne	39
Społeczeństwo i kultura	41
Wizje historii antropologii	43
Podsumowanie	44
Dalsze lektury	45
 2. Prekursorzy antropologii	 46
Prawo natury i umowa społeczna	47
Wiek XVII	47
Wiek XVIII	49
Oświeceniowe definicje natury ludzkiej	50
Dzике dzieci	50
Orang-Outang	51
Wyobrażenia „dzikusa”	52
Myśl socjologiczna i antropologiczna	54
Tradycja socjologiczna	55
Monogeneza i poligeneza	56
Podsumowanie	58
Dalsze lektury	58

3. Podejścia ewolucjonistyczne	60
Tradycja antropologiczna i biologiczna	61
Ewolucjonizm unilinearny	63
Maine, Lubbock i Morgan	63
Matrylinearność kontra patrylinearność	65
Teorie „totemizmu”	68
Początki religii w ujęciu Tylora i Frazera	70
Ewolucjonizm uniwersalny	73
Childe	74
White	75
Ewolucjonizm multilinearny i ekologia kulturowa	75
Steward	76
Murdock	76
Neodarwinizm	78
Socjobiologia	78
Rewolucja symboliczna?	80
Aktualne nurty ewolucjonistyczne	81
Podsumowanie	82
Dalsze lektury	83
4. Dyfuzjonizm i teorie areatu kulturowego	84
Filologia, Müller i Bastian	84
Tradycja filologiczna. Dyfuzjonizm przed dyfuzjonistami?	85
Dyfuzjonizm właściwy	87
Dyfuzjonizm niemiecko-austriacki	87
Dyfuzjonizm brytyjski	90
Dyfuzjonizm dziś?	91
Koncepcje regionalne i koncepcje areatu kulturowego	92
Teoria areatu kulturowego w antropologii amerykańskiej	93
Porównanie regionalne, tradycje narodowe i tradycje regionalne	96
Podsumowanie	98
Dalsze lektury	99
5. Funkcjonalizm i funkcjonalizm strukturalny	100
Prekursorzy funkcjonalizmu i analogia organiczna	101
Socjologia Durkheima	103
Funkcjonalizm Malinowskiego	105
Funkcjonalizm a praca terenowa	106
Naukowa teoria kultury?	108
Funkcjonalizm strukturalny Radcliffe'a-Browna	110
Przyrodnicza nauka o społeczeństwie?	111
Funkcja, struktura i forma strukturalna	112
Struktura semantyczna czy struktura społeczna?	114
Dwie teorie totemizmu	116

Oddziaływanie Malinowskiego i Radcliffe'a-Browna	118
Podsumowanie	120
Dalsze lektury	120
6. Podejścia akcjonistyczne, procesualne i marksistowskie	122
Podejścia akcjonistyczne i procesualne	123
Prekursorzy w socjologii	123
Prekursorzy w antropologii	125
Transakcjonizm	126
Szkoła manchesterska	128
Podejścia marksistowskie	131
Główne pojęcia antropologii marksistowskiej	132
Marksizm strukturalny Godeliera	134
Marksizm „ziemi i pracy” Meillassoux	135
Ekonomia polityczna i teoria globalizacji	136
Trzy dyskusje etnograficzne	138
Friedman kontra Leach. Ekonomia polityczna Kaczinów	138
Wilmsen kontra Lee. Historia i etnografia pustyni Kalahari	141
Obeyesekere kontra Sahlins. Śmierć kapitana Cooka	142
Podsumowanie	144
Dalsze lektury	145
7. Od relatywizmu do kognitywistyki	146
Boas i powstanie relatywizmu kulturowego	147
Kultura i osobowość	149
Myślenie pierwotne?	153
Antyrelatywizm Lévy-Bruhla	153
Relatywizm językowy Whorfa	156
Krytyka koncepcji Whorfa	158
Dyskusja o racjonalności	159
W stronę kognitywistyki	161
Semantyka strukturalna	161
Antropologia kognitywna	163
Etnonauka	166
Podsumowanie	168
Dalsze lektury	169
8. Strukturalizm. Od językoznawstwa do antropologii	170
De Saussure i językoznawstwo strukturalne	171
De Saussure	171
Podstawowe pojęcia językoznawstwa de Saussure'a	172
Szkoła praska	174
Lévi-Strauss i antropologia strukturalna	175
Strukturalizm, wzór oraz idee	178
Elementarne struktury pokrewieństwa	179
Trójkąt kulinarny	182

Mit Edypa	183
Strukturalizm i tradycje narodowe w antropologii	187
Podsumowanie	189
Dalsze lektury	190
9. Poststrukturaliści, feministki i (inni) niezależni badacze	191
Poststrukturalizm i antropologia	192
Derrida, Lacan i Althusser	192
Teoria praktyki Bourdieu	194
Teoria wiedzy i władzy Foucaulta	197
Feminizm w antropologii	198
Od badań nad płcią kulturową do antropologii feministycznej	198
Płeć kulturowa jako konstrukcja symboliczna	200
Płeć kulturowa jako złożony zbiór relacji społecznych	201
Wpisanie w ciało	203
Dwoje niezależnych eklektyków	204
Struktura i konflikt. Bateson o charakterze narodowym	204
Struktura i działanie. Douglas o siatce i grupie	207
Podsumowanie	211
Dalsze lektury	212
10. Podejścia interpretacyjne i postmodernistyczne	213
Interpretacyjne podejście Evansa-Pritcharda	215
Interpretacjonizm Geertza	218
Antropologia w niespokojnych czasach	221
Refleksyjność i refleksywność	221
Orientalizm, okcydentalizm i globalizacja	224
Postmodernizm i antropologia postmodernistyczna	226
Powrót do relatywizmu	227
„Pisanie kultury”	228
Problemy z postmodernizmem	232
Podejścia mieszane. W kierunku kompromisu?	234
Podsumowanie	236
Dalsze lektury	238
11. Wnioski	239
Tradycje narodowe a przyszłość teorii antropologicznej	239
Dalsze rozważania o historii antropologii	242
Podsumowanie	244
Słownik terminów	247
Indeks osób	268
Indeks rzeczowy	278
Spis tabel	295
Spis rysunków	296

Repetytorium z człowieka

Można zostać uczonym, zbierając odległą ciemnotę. Etnologia. [...] Jak drzewom przydano Ekologa, tak was ma chronić Etnolog, a zależy mu na tym, byście przetrwali, bo zechce pewnego dnia wybrać się na wycieczkę do puszczy razem ze swoimi hałaśliwymi studentami i zechce was wytykać palcem: mamy tutaj Lud Prymitywny. Dajcie go, tego waszego Etnologa, krokodylom na pożarcie, nie pozwólcie, by piśał o was książki, nie dopuście do tego, by ktoś taki was rozumiał [...]

Guido Ceronetti, *Drzewa bez bogów*

Książka Alana Barnarda nie wymaga przedmowy – zwięzły, bezpretensjonalny, wyposażony w zdystansowane poczucie humoru podręcznik mówi sam za siebie. Komentarza potrzebuje natomiast seria, którą książka ta otwiera. Podejście antropologiczne wypracowane przez poprzedników i następców Bronisława Malinowskiego, kulturalistów, szkoły strukturalistyczne i antropologów interpretacji udzieliło się dziś wielu naukom o człowieku, a nawet literaturze, i funkcjonuje jako nowa *lingua franca* humanistyki, typ wrażliwości i świadomości badawczej. Seria Antropologiczna PIW-u jest lekcją tego języka. Nawiązujemy nią do starych tradycji oficyny, wydającej pierwsze polskie przekłady Eliadego i Lévi-Straussa, a także Bibliotekę Myśli Współczesnej, tak ważną dla polskiej inteligencji w czasach PRL-u.

Nasze nowe propozycje to książki, które nie tylko odegrały rolę w historii antropologii, ale wyznaczyły jej standardy, tym bardziej warte dziś przypomnienia, im bardziej wzrasta cywilizacyjny zamęt i załamują się tradycyjne kryteria osądu. Bez kategorii obrzędów przejścia van Gennepa, czystości i zmaży Mary Douglas, rozróżnienia *communitas-societas* Victora W. Turnera, figury trickstera Paula Radina czy Evansa-Pritcharda krytyki racjonalności na przykładzie Azande niemożliwa jest pogłębiona rozmowa o kulturze. Mimo że „kultura jest na ustach wszystkich”¹, takiej rozmowy bardzo dziś w Polsce brakuje. Książki nie przetłumaczone są zaledwie półobecne w obiegu myślowym, faktycznie bowiem nie zostają przyswojone. Rzecz nie przełożona jest nierzeczywista, nie ma swojego przedstawienia, czyli miejsca w codzienności. Dopiero szczodroblwość przekładu, udostęp-

¹ Marshall Sahlins, *Goodbye to Tristes Tropes. Ethnography in the context of the modern world history*, „Journal of Modern History” 1993, t. 65, s. 1. Dalszy ciąg cytatu: „Tybetańczycy i mieszkańcy Hawajów, Odżibwejowie, Kwakiutlowie i Eskimosi, Kazachowie i Mongołowie, rdzenni mieszkańcy Australii, Balińczycy, mieszkańcy Kaszmiru i nowozelandzcy Maorysi – wszyscy odkryli dziś, że mają kulturę. Przez wieki potrafili się bez niej obyć, ale dzisiaj zgadzają się z tym, co pewien Nowogwinejczyk powiedział antropologowi: «Gdybyśmy nie mieli *kastom*, byłibyśmy podobni do białych»”.

niającego ją nie tylko specjalistom, ale i tym, dla których może ona być odkryciem, zakorzenia książkę w lokalnym uniwersum – językowym i myślowym.

To, że pod koniec ubiegłego wieku podejście antropologiczne udzieliło się innym naukom humanistycznym, nie oznacza, by w równym stopniu rozpoznały się też antropologiczne kompetencje. Popularność antropologii, przejawiająca się w obserwowanej dzisiaj inflacji kulturoznawstwa, politologii i psychologii międzykulturowych oraz innych odmian *cultural* czy *postcolonial studies*, wynika z atrakcyjności perspektywy etnologicznej, pozwalającej na zajęcie „stanowiska bardziej zewnętrznego wobec rzeczy”², po drugie zaś z aspiracji do przypisywanego antropologom prawa do wypowiedzi o naturze ludzkiej. O ile nie ma powodu (ani sposobu), by antropologia zachowała wyłączność na zarządzanie wyprodukowanym przez siebie pojęciem kultury, o tyle nad jej prawem do wyrokowania o naturze ludzkiej, a także w ogóle nad pojmowaniem roli nauki w dyskursie publicznym trzeba chwilę pomedytować.

„Nauka prędko gnije”

W ubiegłym stuleciu antropologia, najrozleglejsza z nauk szczegółowych, zajęła miejsce z różnych przyczyn opuszczone przez filozofię, a jeszcze wcześniej – teologię. Komparatywny charakter tej nauki, jej praktyczny, terenowy charakter i niezbędność teorii już w warstwie opisu, jak żadną inną usposabiała ją do stawiania pytań o tożsamość człowieka i jego odrębność gatunkową. Od pierwszych chwil istnienia zarysowała się w niej rywalizacja dwóch nauk, a faktycznie dwóch radykalnie różnych obrazów świata i sposobów pojmowania nauki: antropologii fizycznej i kulturowej. Po katastrofie Holokaustu, będącego w istocie urzeczywistnieniem złowrogiego projektu antropologicznego, nawet zupełnie niewinne odmiany antropologii fizycznej zostały zdyskredytowane³. Beneficjentem tej sytuacji stała się, rzecz jasna, antropologia kulturowa, która swoją moralną przewagę na polu nauk o człowieku wykorzystywała w sposób nie zawsze odpowie-

² „Czy gdy stosujemy podejście etnologiczne oznacza to, że twierdzimy, że filozofia jest etnologią? Nie, oznacza to jedynie, że zajmujemy stanowisko bardziej zewnętrzne, by móc ujrzeć rzeczy bardziej obiektywnie” (Ludwig Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. Małgorzata Kawecka, Wojciech Sady, Wiesław Walentukiewicz, Kraków 1995, Znak, s. 150–151). Zgodnie z polskim uzusem określenie „etnologia” stosuję wymiennie z określeniem „antropologia kulturowa”, zob. hasło Aleksandra Poserna-Zielińskiego *Antropologia kulturowa*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Zofia Śluszczak (red.), Warszawa–Poznań 1987, PWN, s. 28–29.

³ Na temat rasistowskiego uwikłania rozmaitych antropologii, a także ambiwalentnych polityk naukowych różnych krajów europejskich i USA zob. *«Volkgeist» as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, George W. Stocking, Jr. (red.), Madison 1996, University of Wisconsin Press.

dzialny, przyczyniając się do trywializacji pojęcia kultury⁴. W rezultacie podporządkowana „kulturowej dogmatyce” biologia przez blisko dwie dekady znajdowała się w defensywie, której świadectwem może być wydany w latach sześćdziesiątych i u nas zbiór *Rasa a nauka*⁵. Sytuacja musiała stać się naprawdę groźna, skoro po latach jeden ze współautorów tomu, Claude Lévi-Strauss, w atmosferze skandalu w UNESCO zdecydował się go następująco skomentować: „aby wykorzystać przesady nie wystarczy już powtarzanie w kółko tych samych argumentów przeciwko starej antropologii fizycznej, jej pomiarom szkieletowym, jej skalowaniu kolorów skóry, oczu i włosów... Walka z rasizmem zakłada dzisiaj otwarty dialog z genetyką populacji, chociażby dlatego, że genetycy potrafią o wiele lepiej niż my [antropologowie kulturowi – J.T.B.] dowieść faktycznej albo zasadniczej niemożności określenia, co w człowieku jest wrodzone, a co nabyte. Ponieważ jednak pytanie jest obecnie formułowane w języku nauki, a nie filozoficznie, odpowiedzi na nie, nawet negatywne, przestają mieć charakter dogmatu. [...] nic bardziej nie przeszkadza walce z rasizmem, osłabiając ją od wewnątrz i budząc niesmak, jak to beceremonialne nadużywanie terminu [...]”⁶.

Mniej więcej w czasie, gdy Lévi-Strauss wypowiadał te słowa, o głos dla antropologii biologicznej bezkompromisowo upomniata się socjobiologia. Jej twórca, Edward O. Wilson, odrzucał samo pojęcie kondycji ludzkiej, deklarując, że „socjologia i inne nauki humanistyczne są ostatnimi działami biologii czekającymi na włączenie do współczesnej syntezy”⁷. Po tym rewanżu w naukach o człowieku zapanował – i trwa do dnia dzisiejszego – impas spowodowany nie tylko rozpaczliwą niewspółmiernością kompetencji, ale i brakiem dobrej woli po obu stronach. W wykonaniu kulturowego odłamu antropologii niemal każda wypowiedź o naturze ludzkiej jest, w opinii samych biologów, naznaczona ostentacyj-

⁴ Amerykańska szkoła Franza Boasa zawdzięcza swą pozycję tyleż kapitalowi intelektualnemu jej twórców, co oddziaływaniu wyjątkowo sprzyjającego pola naukowego i politycznego: kompromitacji programów eutanazyjnych, amerykańskiej polityki *melting pot* i zwycięstwu ideałów desegregacji po II wojnie światowej, zob. Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge, MA 1983, Harvard University Press oraz id., *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead. A Historical Analysis of Her Samoan Research*, Boulder, CO 1999, Westview Press.

⁵ Zob. Leslie C. Dunn, Otto Klineberg, Claude Lévi-Strauss, *Rasa a nauka. Trzy studia*, tłum. Janina Demska, Warszawa 1961, PWN.

⁶ Claude Lévi-Strauss, *Przedmowa*, w: *Spojrzenie z oddali*, tłum. Wincenty Grajewski et al., Warszawa 1993, PIW, s. 13–14, 15.

⁷ Edward O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge, MA 1975, Harvard University Press, s. 4. Komentarz Lévi-Straussa: „Ten egoistyczny rachunek [mowa o socjobiologicznej koncepcji adaptacji włączającej, *inclusive fitness* – J.T.B.], do którego dają się sprowadzić wszystkie nieświadome zachowania ludzkie, w dziwny sposób przywołuje starego upiora *homo oeconomicus*, zjawiającego się obecnie w przebraniu *homo geneticus* – liczącego teraz na swoje geny, jak kiedyś na zyski” (ibid., s. 59).

nym lekceważeniem ich dyscypliny. I *vice versa*: o istnieniu podobnej tendencji u antropologów fizycznych upewnia niespotykana jednomyślność etnologów co do tego, że: „W próżni pozostawionej przez biologię jest miejsce dla *całej* [podkreśl. – J.T.-B.] antropologii”⁸.

W ostatnich dekadach pejzaż krytyczny nauk o człowieku skomplikował się dodatkowo wskutek pojawienia się drugiej fali feminizmu, którego sojusz z antropologią bywa równie instrumentalny i prowizoryczny, jak jego sojusz z konserwatystami w sferze społecznej⁹. Ponadto do debaty włączyły się mniej lub bardziej radykalne odmiany ekologów i obrońców praw zwierząt, z pozycji moralnych atakujących tradycyjne dystynkcje antropologiczne, w tym etyczne konsekwencje odrębności gatunkowej człowieka. Fakt ten ma wydźwięk o tyle ironiczny, że wspomniane ataki nasilają się ponad pół wieku po nazistowskich i amerykańskich programach eugenicznych, to jest w chwili, gdy już mało kogo niepokoi subwersywna zbieżność Singerowskiej kategorii „życie niewarte życia” z nazistowskim określeniem *lebensunwertes Leben*¹⁰, kwalifikującym do eutanazji.

Podczas gdy nauki o człowieku lekceważą się nawzajem, przewidywalnie opowiadając się po obu stronach debaty *nature–nurture*¹¹, opinia publiczna domaga się od nich odpowiedzi na pytania w rodzaju: „Co to jest życie, od kiedy i dlaczego?”, „Dlaczego istnieje śmierć i cierpienie?”, „Co jest dobrze czynić, a co źle?”, „Jakie cele są słuszne, a jakie nie?” i „Jak powinniśmy myśleć, czuć i działać?”¹². Pomijając ekscentryków, żaden szanujący się badacz nie będzie

⁸ Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*, London 1977, Tavistock Publications, s. 16, cyt. za: Alan Barnard, *Antropologia*, s. 80 niniejszej książki.

⁹ Na ten temat zob. Richard Shweder, *Mapy zasad moralnych, zarozumiałość Pierwszego Świata i nowi ewangeliciści*, w: *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), tłum. Sławomir Dymczyk, Poznań 2003, Zysk, s. 255.

¹⁰ Zob. Peter Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. Anna Alichniewicz, Anna Szczesna, Warszawa 1997, PIW, zob. także wywiad Sławomira Zagórskiego i Tomasza Żuradzkiego z Singerem *Nie każde życie jest warte życia* („Gazeta Wyborcza” 2005, 5–6 lutego) i por. z terminologią na przykład w pracy Elofa Axela Carlsona *The Unfit. A History of Bad Idea* (Cold Spring Harbor, NY 2001, Cold Spring Harbor Laboratory Press) lub w popularnonaukowym opracowaniu Edwina Blacka *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów* (tłum. Hanna Jankowska, Warszawa 2004, Muza).

¹¹ Debata ta, której nazwę w wolnym przekładzie można oddać jako dylemat „geny czy wychowanie”, została szczegółowo zaprezentowana w pracy zbiorowej *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Sherry B. Ortner, Harriet Whitehead (red.), Cambridge–New York 1981, Cambridge University Press.

¹² Neil Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. Anna Tanalska-Dulęba, Warszawa 2004, Muza, s. 195.

aspirował do rozstrzygania tych kwestii. Neil Postman przytomnie zauważa, że na przykład jeśli chodzi o początek życia, nauka może nam powiedzieć, kiedy zaczyna bić serce, kiedy zaczynają się ruchy albo jakie są dane statystyczne na temat przeżywalności płodów w różnym wieku poza organizmem matki, ale „nie ma większej niż ty i ja władzy, by ustanawiać kryteria takie jak «prawdziwa» definicja życia bądź moment, od którego zaczyna się człowieczeństwo lub osoba ludzka. Nauki społeczne mogą nas poinformować, jak zachowują się ludzie w obecności kogoś, kogo uważają za przedstawiciela prawomocnej władzy, ale nie mogą nam powiedzieć, kiedy [...] posłuszeństwo władzy jest rzeczą słuszną, kiedy zaś nie”. Zwracanie się do nauki z podobnymi pytaniami jest, jak mówi Postman, oznaką „scjentyzmu na poziomie kulturowym”, czyli, mówiąc po ludzku, wielkiej biedy w duszach.

Infotainment

Naukowcy z reguły orientują się, na jakie pytania ich procedury dają odpowiedź, a na jakie nie. Dlaczego więc nie protestują, gdy prezydent Reagan oświadcza, że „osobiście jest przekonany, że aborcja jest złem, ale nauce musimy pozostawić orzeczenie, kiedy płód jest już istotą żywą”¹³? Jak wytłumaczyć ową nadreprezentację ekspertów od człowieka „na ekranach naszych telewizorów, na listach best-sellerów i w działach samopomocy w stoiskach księgarskich na lotniskach”? Dlaczego w mediach tak rzadko widzi się uczonego, który odmawia wzięcia udziału w *infotainment* – informacji nieodróżnialnej od rozrywki? Czy nie dlatego, że popyt wytwarza podaż i jeśli badacz nie przyjmie reguł dyktowanych przez media, utraci i tak już ograniczoną rolę autorytatywnego komentatora¹⁴? W ten właśnie sposób medialna epistemologia wpływa na kształt dzisiejszej nauki.

Neil Postman formułuje zasadę, z którą zgodziłoby się wielu badaczy technologii od Platona do Jacka Goody’ego: każde nowe medium zmienia znaczenie całego poprzedzającego je słownika. „Telewizja zmieniła sens tego, co niegdyś oznaczało «debatę publiczną», «wiadomości», «opinię publiczną». Komputer znów zmienia «informację». Pismo zmieniło to, co niegdyś rozumieliśmy przez «prawdę» i «prawo»”¹⁵.

¹³ Ibid. W realiach polskiej debaty aborcyjnej odpowiednikiem Reaganowskiego zaufania do rozstrzygnięć naukowych może być wypowiedź w rodzaju: „Płód nie cierpi. Na tym etapie życia płodowego, na którym dokonywana jest aborcja, płód nie ma jeszcze dostatecznie rozwiniętego systemu nerwowego, aby móc odczuwać fizyczne cierpienie. Nie ma również ani świadomości, ani wyobraźni, aby móc cierpieć psychicznie” (Kinga Dunin, *Kobieta kontra płód*, „Gazeta Wyborcza” 2004, 15 października).

¹⁴ Zob. Michael Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. Maria M. Piechaczek, Kraków 2004, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 211.

¹⁵ Neil Postman, *Technopol*, s. 20.

Oto jedna z przypowieści o prawdzie w dobie telewizji. Wyobraźmy sobie zwykły dzień roku 2005 i pytania nękaące ludzi: „Czy Terry Schiavo powinna umrzeć?” „Czy homoseksualiści powinni uzyskać prawa adopcyjne?” „Co myśleć o transwestytach?” „Czy i jakie są granice wielokulturowości?” W świecie nękanym podobnymi problemami telewizzowie nie życzą sobie sceptycznej prawdy, czyli kolejnej opowieści ludzi równych sobie, nawet takich, którzy „żyli dłużej, doświadczyli więcej, przemyśleli głębiej”. Potrzebują autorytetu, który wsparłby ich w podejmowaniu decyzji moralnych lub dostarczył niezbędnego alibi czynom już popełnionym. Zwalczając wątpliwości racjonalizacjami, których ujawnienie nie przyniosłoby im szacunku, uczeni decydują się zatem podtrzymywać wygodne dla obu stron złudzenie, że oto „przemawiają ich dane, ich procedury, ich nauka, ale nie oni sami”¹⁶. W tym zapotrzebowaniu na naukę w roli Opatrzności smutne jest wcale nie to, że ludzie szukają autorytetu, ale to, że „poza autorytetem brutalnej siły, który trudno nazwać moralnym”, jedynym powszechnie szanowanym jest już tylko autorytet naukowych procedur¹⁷. Pozbawieni wyrazistej etyki, powierzamy się dziś idei statystycznej obiektywności, tej samej, którą w latach pięćdziesiątych Friedrich A. von Hayek obciążał odpowiedzialnością za to, że opierające się na nich nauki o społeczeństwo „nic prawie nie wniosły do naszego rozumienia zjawisk społecznych”¹⁸.

Dziś już nikt nie przejmując się tym staromodnym moralizowaniem. Różne dyscypliny humanistyczne wytworzyły na potrzeby mediów własne odmiany fałszywej eksperckiej świadomości. Uwzględniając zainteresowanie mediów sensacją, konfliktem i konfrontacyjnym modelem sprawiedliwości¹⁹, psychologia tradycyjnie posługuje się tu liczmanem eksperymentu („badania naukowe wykazują”²⁰), podczas gdy socjologia – sondażami opinii publicznej (tylekroć skompromitowanymi, że każdy, kto się dziś na sondaże powołuje, powinien czuć się w dwójnasób skompromitowany²¹). Jak poucza przykład prac Bruce’a Bage-

¹⁶ Ibid., s. 194. ¹⁷ Ibid.

¹⁸ Friedrich A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, Indianapolis 1979, Liberty Press, s. 21, cyt. za: ibid., s. 177.

¹⁹ Zob. Christopher Lasch, *Bunt elit*, tłum. Dobrosław Rodziewicz, Kraków 1997, Platan, s. 110 i nast.

²⁰ Neil Postman, *Technopol*, s. 74 i nast.

²¹ Zob. ibid., s. 163, zob. także s. 163–164: „Technika sondaży wzmacnia w ludziach założenie, że opinia to coś, co można dokładnie zlokalizować i wydobyć z nich za pomocą pytań sondażowych [...]. [Tymczasem – J.T.-B.] opinia to nie krótkotrwała «rzecz», lecz proces myślenia, kształtowany przez stałe nabywanie wiedzy, oraz aktywne zadawanie pytań, dyskusję i spór. Pytanie może wyzwalać opinię, ale może ją także modyfikować i zmieniać; lepiej byłoby powiedzieć, że ludzie nie tyle mają opinie, ile raczej są zaangażowani w «opiniowanie»” oraz Milan Kundera, *Nieśmiertelność*, tłum. Marek Bieńczyk, Warszawa 1995, PIW, s. 133–134: „Sondaże opinii publicznej są kluczowym instrumentem władzy imagologicznej i pozwalają jej żyć w doskonałej harmonii ze społeczeństwem. Im-

mihia²² czy Joan Roughgarden²³, także biologia może na zawołanie udowodnić „właściwie wszystko – wystarczy zgromadzić odpowiednie obserwacje i odpowiednio je sklasyfikować”.

Sensacyjne oblicze antropologii kulturowej zostało dla odmiany ukształtowane przez fetysz badań terenowych. Wśród tysięcy plemion zamieszkujących odległe zakątki kuli ziemskiej zawsze można znaleźć zwyczaj czy instytucję kulturową przykrojoną do odpowiednio atrakcyjnej tezy. Ktoś uważa transwestycyzm za produkt zgnilego Zachodu? Powinien przestudiować kulturę ludu latmul²⁴, a także obyczaje ponad połowy plemion indiańskich Ameryki Północnej²⁵. Wątpimy w uniwersalność zakazu kazirodzstwa? Proszę bardzo, oto Egipt faraonów, prekolumbijskie Peru, różne królestwa afrykańskie czy polinezyjskie. Małżeństwa kobiet? Kenia²⁶. Kulturowa wyuczalność homoseksualizmu? Nikaragua²⁷. Ograniczona rodzina? Najarowie na Wybrzeżu Malabarskim, afrykańscy

golog bombarduje ludzi pytaniami: jak się miewa gospodarka francuska? czy we Francji istnieje rasizm? czy rasizm jest rzeczą dobrą czy złą? kto jest największym pisarzem wszech czasów? czy Węgry leżą w Europie czy w Polinezji? który ze wszystkich mężów stanu jest najbardziej seksowny? A zważywszy na to, że rzeczywistość jest dzisiaj kontynentem mało odwiedzanym i niezbyt, co zresztą słuszne, lubianym, sondaż staje się rodzajem rzeczywistości wyższej; albo, mówiąc inaczej, staje się prawdą”.

²² Zob. Bruce Bagemihl, *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*, New York 2000, Stonewall Inn Edition. W książce tej autor dokumentuje homoseksualizm zaobserwowany u ponad czterystu gatunków zwierząt i podsumowuje, że w naturze jest on dużo bardziej rozpowszechniony niż uważano. Por. inne ujęcie tematu w *Ludzkim zoo* (tłum. Paweł Pretkiel, Warszawa 2005, Ewal, s. 151, 168) Desmond Morrisa, który sądzi, że homoseksualne zachowania u zwierząt są związane z trudnością znalezienia partnera płci przeciwnej i stresem. Zob. także Erik Holland, *The Nature of Homosexuality. Vindication for Homosexual Activists and the Religious Right*, Lincoln 2004, iUniverse.

²³ Zob. Joan Roughgarden, *The Evolution's Rainbow. Diversity, Gender and Sexuality in Nature and People*, Berkeley 2004, University of California Press. Autorka kwestionuje dystynkcję hetero- i homoseksualizmu jako upraszczającą i proponuje zastąpienie jej czymś na kształt „tęczowego kontinuum”.

²⁴ Zob. Gregory Bateson, *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Stanford 1958, Stanford University Press.

²⁵ Zob. Will Roscoe, *How to become a berdache. Toward a unified analysis of gender diversity*, w: *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Gilbert Herdt (red.), New York 1994, Zone Books, s. 329–372.

²⁶ Zob. Gill Shepherd, *Rank, gender and homosexuality. Mombassa as a key to understanding sexual options*, w: *Cultural Construction of Sexuality*, Pat Caplan (red.), London 1987, Tavistock Publications, s. 240–270.

²⁷ Zob. Roger N. Lancaster, *Life is Hard. Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, Berkeley 1992, University of California Press, s. 284: „Those who consistently lose out in competition for male status [...] discover pleasure in the passive se-

Masajowie albo Czagowie. Czego brak w tych przykładach? Rzeczności. Co się w nich zataja? To, co niewygodne, co osłabiłoby ideologiczną moc dowodu.

Starzenie się doświadczenia i obłudna teodycea

Postmanowska analiza, która w roli czarnego charakteru, odpowiedzialnego za odejście „starego dobrego świata” obsadza technologię i media, ma jednak swoje drugie dno, którego wskazanie pozwoli nam lepiej zrozumieć, dlaczego pomimo jej nadużyć nie można się obejść bez antropologii²⁸. Zarówno proces sensacyjnego upraszczania rzeczywistości, korumpowania uczonych i narzucania im medialnej epistemologii, jak i sam popyt na uproszczenia należą do szerszego kontekstu historycznego. Po jego opis antropologia kulturowa tradycyjnie zwraca się do antropologii filozoficznej²⁹.

„Od ponad dwustu lat – pisze Odo Marquard – żyjemy w nowoczesnym świecie, w którym coraz szybciej zmienia się coraz więcej. [...] Uwarunkowana postępami nauki, techniki i wydajności pracy [...] rośnie szybkość wprowadzania innowacji: to zaś znaczy, że coraz liczniejsze rzeczy coraz szybciej stają się przestarzałe. Dotyczy to również naszych doświadczeń. W świecie naszego życia bowiem coraz rzadziej powracają te sytuacje, w których i dla których nabywaliśmy doświadczeń. Dlatego – zamiast dzięki stałemu zwiększaniu się doświadczenia i znajomości świata stawać się samodzielnymi, tzn. dorosłymi – coraz to bardziej

xual role or its social status: these men are made into *cochones* [hiszp. *cochón*, nikara-guańskie określenie homoseksualisty – J.T.B.]. And those who master the rules of conventional masculinity [...] are made into *machistas*”.

²⁸ Zabieg myślowy pozwalający pogłębić Postmanowską perspektywę nie unieważniając jej, polega na odwołaniu się do funkcji dystansu (Gadamer). W języku Allana Blooma (zob. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. Tomasz Bieroń, Poznań 1997, Zysk, s. 46) można by go opisać jako osiągnięcie „właściwej perspektywy historycznej”, czyli próbę neutralizacji historyzmu definiowanego przezeń jako „pogląd, zgodnie z którym wszelka myśl jest wytworem swej epoki i nie może wznieść się ponad nią”. Wbrew temu, co Bloom sądzi o antropologii, jest to jeden z klasycznych zabiegów intelektualnych, od których rozpoczyna ona porównawczą analizę kultury; por. Ludwig Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*.

²⁹ Bloom ma rację (ibid.), gdy pisze, że antropologia nie daje odpowiedzi na pytania o dobro i zło, ale jedynie dostarcza materiału, na którym możemy oprzeć nasz osąd. Ma rację także wtedy, gdy mówi, że najważniejszą nauką o człowieku jest filozofia, nie zaś historia czy antropologia (ibid., s. 43). O niebezpieczeństwach nihilizacji nauki poprzez rezygnację z włączania jej w sferę filozoficznego wartościowania zob. na przykład Jan Patočka, *Czy dzieje mają sens*, tłum. Juliusz Zychowicz, w: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998, Fundacja Aletheia, s. 73–106.

cofamy się stale na nowo do położenia tych, dla których świat jest na ogół nieznanym, nowym, obcym i nieprzejrzystym: do położenia dzieci³⁰.

Doświadczenie jest jedynym środkiem przeciwdziałającym zrodzonemu z pośpiechu oderwaniu od świata, teraz jednak środek ten już nie wystarcza: doświadczenie coraz szybciej przestaje być aktualne, ponadto jego osobiste nabywanie wiąże się z coraz większym ryzykiem. Chcąc go uniknąć, ludzie są zmuszeni zdawać się na tych, którzy „wiedzą lepiej”. Poleganie na cudzych doświadczeniach przy braku własnych jest sytuacją z dzieciństwa; stąd bierze się w naszym życiu wtórne zdziecinienie. Za sprawą technologicznego przyspieszenia, narastającej specjalizacji i nowych mediów plotka i pogłoska przeżywają swój renesans. To, co zasłyszane, w nader ograniczony sposób kwalifikuje się do samodzielnego sprawdzenia.

Kolejną namiastkę zanikającego doświadczenia stanowi coraz bardziej ekspansywna szkoła, której właściwie nigdy już nie opuszczamy. Bierzymy udział w niezliczonych kursach, począwszy od zawodowych, służących „uzyskiwaniu uprawnień”, przez kursy języków obcych, szybkiego czytania, gotowania, głębokiej asertywności i innych umiejętności osobistych, aż po szkołę rodzenia i akademie seniorów. Sytuacja szkolna, będąca faktycznie symulowaniem życia („bycie dorosłym trenuje ona bowiem w warunkach bycia dzieckiem”³¹), stopniowo przechodzi na samą rzeczywistość. Człowiek staje się bez reszty uczniem, dorosłość zostaje odroczone.

„Dzieciństwo”, które w ten sposób trwale nas zagarnia, uprzywilejowuje to, co fikcyjne, i wzmacnia podatność na iluzje. („Dlatego tak łatwo jest dziś ignorować rzeczywiste okropności i mieć przekonanie do fikcyjnych pozytywów, a jeszcze łatwiej wierzyć w fikcyjne okropności i być ślepym na to, co rzeczywiste pozytywnie”³²). Wskutek uprzywilejowania fikcyjności jeszcze bardziej rośnie przepaść między doświadczeniem i oczekiwaniem: coraz mniej z doświadczenia przeszłości staje się też doświadczeniem przyszłym. Gdy oczekiwanie trwale rozmija się z doświadczeniem, łatwo stracić umiar i „ogłaszając niedomogą cnotą”, zadekretować nieodwracalną utratę złudzeń. Naturalną kolejną rzeczą wzrasta wówczas koniunktura aprioryzmów i wszelkich planów uzdrawiania, które dodatkowo utwierdzają ludzi w marzycielstwie. Niepokój spowodowany oderwaniem od rzeczywistości osiąga taki pułap, że społeczeństwem zaczynają targać napady paniki.

Tak jak dzieci, dla których rzeczywistość jest przygniatająco obca, dla wyrównania potrzebują codziennej porcji tego, co swojskie, tak i oderwane od życia, coraz bardziej roszczeniowe społeczeństwo gwałtownie domaga się paruzji:

³⁰ Odo Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1994, Oficyna Naukowa, s. 84. W dalszym ciągu tekstu opieram się na kolejnych argumentach Marquarda z tego samego miejsca.

³¹ Ibid., s. 86.

³² Ibid., s. 80.



nadejścia zbawionego, w pełni uzdrowionego świata. Wcale nie dlatego, by nadmiernie cierpieć, przeciwnie: „im więcej negatywnych zjawisk się usunie, tym bardziej denerwujące – właśnie dlatego, że maleją – są jeszcze pozostałe”³³.

Co to oczekiwanie świeckiej paruzji ma wspólnego z nowożytnością? Zdaniem Marquarda oba zjawiska są ze sobą nierozdzielnie związane. Nowożytność zaczyna się tam, gdzie człowiek uzyskuje na tyle znaczny stopień kontroli nad własnym cierpieniem, że Bóg w roli wybawiciela przestaje mu być potrzebny. Dopiero wtedy pytanie *skąd zło*, którego ostrość od czasu jego pojawienia się w *Księdze Hioba* systematycznie stępiała religia, zaczyna zajmować ludzi tak bardzo, że konstruują klasyczne teodyceje³⁴: „Tam gdzie się cierpi, pod bezpośrednim naciskiem cierpienia, problem ten nigdy nie jest teodyceją; wszędzie tam bowiem ważna jest jedynie zdolność utrzymania się na nogach dzięki *passio* i sympatii; kondycja w utrzymywaniu, pomaganiu, pocieszaniu. Jak mam dożyć następnego roku, następnego dnia, następnej godziny? W obliczu tego pytania teodycea przestaje interesować; tam bowiem kęś chleba, moment oddechu, minimum ulgi, chwila snu są zawsze ważniejsze niż oskarżenia i obrona Boga. Dopiero tam, gdzie ustępuje bezpośrednia presja cierpienia i odczuwania – w warunkach dystansu – dochodzi do teodycei: dlatego jest ona reprezentatywna dla nowożytności. Nowożytność bowiem to epoka dystansu: pierwsza epoka, w której bezsilność i cierpienie nie są dla ludzi czymś oczywistym i normalnym”³⁵.

Zagadnienie nawyków

Jaką rolę do odegrania ma w tym świecie antropologia kultury? Ponad sto lat temu Max Weber stwierdził, że: „Zadaniem nauki – zwłaszcza w naszej dziedzinie – jest mówienie rzeczy przykrych, niechętnie słuchanych przez tych na dole i tych na górze i przez własną klasę”³⁶. Sto lat temu antropologia była pierwszą z nauk o człowieku, która zbudowała empiryczną podstawę dla emancypacji „tego, co niższe”: mitu, metafory, emocji, tego, co egzotyczne, irracjonalne i pierwotne, dziecka, kobiety, trzeciego i czwartego stanu, grup marginesu, a także natury, witalności, niedoskonałości, skończoności czy zmienności³⁷. Dziś żyjemy

³³ Ibid., s. 12.

³⁴ Słowo jest wynalazkiem Gottfrieda Wilhelma Leibniza (*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710), zob. ibid.

³⁵ Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 12.

³⁶ Max Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede*, w: *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1980, Mohr, s. 20, cyt. za: Marian Holona, *Max Weber i jego dzieło*, w: Max Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Marian Holona (wyb. i tłum.), Poznań 2004, Wydaw. Poznańskie, s. 11.

³⁷ Zob. Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 22–23.

w czasach niemal pełnego odwrócenia. Jak sądzi Slavoj Žižek, „w kwestii płci faktycznie dominującą postawą nie jest bynajmniej patriarchalne stłumienie, lecz rozwiązłość; w sztuce normą są prowokacje w stylu wystawy *Sensation*”³⁸. Choć wciąż istnieją wyspy despotyzmu, fundamentalizmu, seksizmu, antysemityzmu i rasizmu, nigdy w historii zachodniej cywilizacji kobiety nie cieszyły się tyloma prawami obywatelskimi, prześladowanie mniejszości etnicznych, religijnych i seksualnych nie znajdowało się pod tak baczną obserwacją, a samo pojęcie „kultura” nie gwarantowało niemal automatycznej ochrony. W tej sytuacji antropologia powinna zacząć stawiać sobie zupełnie inne pytania niż sto lat temu. Jak nie tylko afirmować, ale także różnicować różnicę³⁹? Ile etnocentryzmu potrzeba, by wyprodukować, a następnie reprodukcja jego własną krytykę i jakie są granice tej krytyki? Czy przemoc etniczna, społeczna, seksualna i bezprzymiotnikowa płynie tylko z „fantazji o pełni, czystości i całkowitości panowania”⁴⁰, a nietolerancja jest tylko skutkiem „niewiedzy” i „przesądów”⁴¹? Czy postmodernistyczne atrybuty tożsamościowe, takie jak niepełność, nienormalność, zacieranie się gatunków, rozbicie i nadmiar, nie produkują też przemocy, tylko inaczej dystrybuowanej? Jaka relacja między wolnością a przymusem pozwala funkcjonować społeczeństwu i co się dzieje, gdy negatywność znika z życia społecznego⁴²? Ile wolności – etnicznej, osobowościowej, seksualnej – człowiek jest w stanie znieść, a od jakiej granicy ta wolność go paraliżuje⁴³?

³⁸ Slavoj Žižek, *Perspektywy polityki radykalnej*, tłum. Adam Mazur, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 5, s. 64. Wystawa *Sensation. Young British Artists from Saatchi Collection* (Royal Academy of Arts, wrzesień–grudzień 1997, Brooklyn Museum of Art, New York 1999–2000) z pracami takimi jak *The Holy Virgin Mary* Chrisa Ofilla, przedstawiająca czarownicą Marię na żółtym tle, wokół której unoszą się odchody słoni i przepołowione świny, czy *Myra Marcusa Harveya*, portret zabójczyni dzieci i pedofilki, który powstał z odcisków dziecięcych palców.

³⁹ Próba systematyki różnicy w: Dominic LaCapra, *Psychoanaliza, pamięć, zwrot etyczny*, tłum. Magdalena Zapędowska, w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, Ewa Domańska (red.), Poznań 2002, Wydaw. Poznańskie, s. 140 i nast.; zob. także Andrzej Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004, „Universitas” oraz *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Marian Kempny, Alina Kapciak, Sławomir Łoziński (red.), Warszawa 1997, Oficyna Naukowa.

⁴⁰ Adi Ophir, *On sanctifying the Holocaust. An anti-theological treatise*, „Tikkun” 1987, nr 2, s. 64–65, cyt. za: Eric L. Santner, *History beyond the pleasure principle. Some thoughts in the representation of trauma*, w: *Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution»*, Saul Friedländer (red.), Cambridge, MA, 1992, Harvard University Press, s. 366.

⁴¹ Zob. Claude Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, s. 54.

⁴² Zob. Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 90 i nast.

⁴³ Zob. Slavoj Žižek, *Perspektywy polityki radykalnej*, s. 64: „Dziś, w czasach «społeczeństwa ryzyka» rządząca ideologia mówi nam, że niepewność [...] to doskonała okazja,

Kultura ludzka, twór ani naturalny, ani sztuczny, należący do sfery genetyki nie bardziej niż do myśli racjonalnej, zawiera się w regulach zachowań, które nie zostały wymyślone, ale ukształtowały się organicznie, w seriach powtórzeń wielokrotnie przekraczających nasze wyobrażenia o serii powtórzeń. Właśnie dlatego, by mogły spełnić swoje zadanie, owe reguły zachowań muszą pozostać nie uświadomione⁴⁴. Niektóre z planów ich radykalnej przebudowy – jak choćby znana utopia Shulamith Firestone⁴⁵, ustanawiająca zasady inne niż zakaz kazirodztwa – szokują nie ze względu na śmiałość wizji, ale wskutek niezrozumienia sensu zakazu, który usiłują obalić⁴⁶.

Wśród rozmaitości społeczeństw ludzkich nie było dotąd żadnego, które na skalę porównywalną z kulturą zachodnią wdawałoby się w tak liczne i tak szybko następujące po sobie eksperymenty. By wymienić tylko niektóre: narastający od czasów Rousseau kult dziecka, młodości, bezpośredniości i spontaniczności – odwrót od doświadczenia; demokracja, a zatem kwestionowanie tabu społecznych i religijnych, równouprawnienie kobiet i mężczyzn, indywidualizm, „prywatyzacja” małżeństwa, legalizacja związków partnerskich, związków homoseksualnych, obyczajowe eksperymenty z płcią, medyczne z rozrodczością i genomem ludzkim.

Skoro religie nie zdołały dotychczas powstrzymać galopady przemian, wątpliwe jest, by mogła to uczynić etnologia, choć jej sugestia, że o odrębności gatunkowej człowieka stanowi właśnie istnienie tabu, wybitnie daje do myślenia. Być może antropologia ma jednak do odegrania zupełnie inną rolę. Poprzez wspieranie ciągłości i zmysłu historycznego, o co apeluje Marquard, a także poprzez udostępnianie archiwum przejawów natury ludzkiej może ona odegrać rolę czynnika stabilizującego i kompensującego zmiany. Jako cywilizacja bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy dziś wyczucia uzusów (*Unsaucen*): „Jako *moeurs*, ja-

by poszerzyć zakres wolności. [...] A jeśli ten dylemat w jakiś sposób niepokoi, to ideologowie postmodernizmu [...] natychmiast was oskarżają o to, że nie jesteście w stanie w pełni sprostać ofiarowanej wam wolności”.

⁴⁴ Zob. Claude Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, s. 68; por. Pierre Bourdieu o etnologii jako szczególnej formie psychoanalizy społecznej w: *Le sens pratique*, Paris 1989, Minuit, s. 246–247. Najbliższa etnologicznej analizie nieświadomości jest socjologia Ervinga Goffmana i Anthony’ego Giddensa, rekonstruująca system konwencji składających się na „wrażenie normalności”, zob. mój wstęp *Et(n)ologia piętna*, w: Erving Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. Aleksandra Dzierżyńska, Joanna Tokarska-Bakir, Gdańsk 2005, Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne, s. 7–26.

⁴⁵ Zob. Shulamith Firestone, *Dialectics of Sex. The Case for Feminist Revolution*, New York 1993, Quill.

⁴⁶ Por. Edwarda B. Tylora *marry out or get killed out* (ożeń się lub giń); o zakazie kazirodztwa jako instrumencie redukcji agresywności istot niespowinowaconych, zob. Claude Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, s. 98 i nast. oraz id., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, PUF, na przykład s. 594 i nast.

ko obyczaje, jako zwyczajowe zachowania i tradycje właśnie nowocześnie stają się [one – J.T.-B.] niezbywalne; im bardziej bowiem [...] wszystko stale się zmienia, tym bardziej potrzeba życiowej rutyny, która jest sterowana przez uzus jako to, co robimy tak właśnie, bo zawsze tak to robiono. Im trudniejsza jest sytuacja życiowa, tym wyższe jest zapotrzebowanie na rutynę [...] Bez nich [to znaczy uzusów – J.T.-B.], w epoce załamania ciągłości, nie moglibyśmy zaspokoić naszej potrzeby ciągłości oraz, w wieku obcości świata, naszej potrzeby zakorzenienia. Nie wytrzymalibyśmy przemian rzeczywistości. Im mniej ciągłości przez utarte zwyczaje, tym więcej ucieczki w iluzję”⁴⁷.

Być może spełniwszy swoje zadanie w antydyskryminacyjnej awangardzie, antropologia kulturowa powinna dziś na powrót zająć się rozróżnianiem, stać się czymś w rodzaju filozoficznie pogłębionej wiedzy o nawykach. W zależności od rodzaju, wieku, charakteru, szacunku społecznego, jaki je otacza, nawyki formują kulturę, a w końcu, gdy trwa to odpowiednio długo, urabiają także samą naturę⁴⁸. Ze względu na ten ich półprzyrodniczy charakter nawyki trzeba długo obserwować, zanim się je pojmie. Trzeba je podchodzić jak zwierzęta w naturze, bo bywają tak płochliwe, „że kiedy wskaże się je palcem, zmieniają się natychmiast w coś innego, przez samo zwrócenie w tę stronę wyteżonej uwagi”⁴⁹. Etnologowie przestrzegają przed pochopną dyskredytacją nawyków.

Pierwszy podręcznik etnografii z roku 1776 odnotowuje, że już starożytni unikali wyśmiewania wierzeń ludowych, jakkolwiek byłyby absurdalne, i że zabobon to najpewniejszy środek przeciw despotyzmowi⁵⁰. Sprawa jest wciąż aktualna – powiada Lévi-Strauss – bo nawet jeśli proces usuwania despotyzmu od lat ponad dwustu przebiega bez większych zakłóceń, to na świecie wciąż pojawiają się jego nowi agenci. „Realna wolność to wolność długich przyzwyczajień, upodobań, krótko mówiąc – obyczaju, a więc – co potwierdza doświadczenie Francji po 1789 roku – taka postać wolności, przeciwko której występują wszystkie demonstracyjnie racjonalne idee teoretyczne. Jest to zresztą jedyny punkt, co do którego są zgodne, i kiedy osiągają swoje cele, pozostaje im tylko wzajemne niszczenie się. [...] Natomiast «wierzenia» (termin, którego nie trzeba ro-

⁴⁷ Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 97.

⁴⁸ Jak mówi Blaise Pascal: „Przyzwyczajenie jest drugą naturą, która niweczy pierwszą. Ale co to jest natura? Czemu przyzwyczajenie nie jest naturalne? Bardzo się obawiam, że ta natura jest sama tylko pierwszym nawykiem, jak nawyk jest drugą naturą” (*Myśli*, tłum. Tadeusz Żeleński [Boy], Warszawa 1983, Pax, fragm. 120).

⁴⁹ Czesław Miłosz, *Legendy nowoczesności. Eseje okupacyjne*, Kraków 1996, Wydaw. Literackie, s. 146.

⁵⁰ Zob. Jean Nicolas Demeunier, *L'esprit des usages et de coutumes des différents peuples*, t. 2, Londres 1776, s. 354, za: Claude Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, s. 458. Gershom Scholem przytacza zbliżoną wypowiedź kabalistów średniowiecznych o potrzebie ochrony wierzeń ludowych, zob. *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. Ireneusz Kania, Warszawa 1997, Czytelnik.

zumieć w sensie wierzeń religijnych, chociaż ich nie wyklucza) są tym, co może dać wolności treści, których warto bronić. Wolność trwa dzięki swej wewnętrznej treści, niszczy samą siebie, kiedy narzuca się ją z zewnątrz⁵¹.

Przeciw iluzjom

Oprócz stabilizowania nawyków, antropologia jak mało kto nadaje się do kwestionowania iluzji. Można to pokazać na przykładzie koncepcji racjonalności Richarda Rorty'ego. Kiedy w latach dziewięćdziesiątych filozof rozróżnił trzy typy racjonalności charakterystyczne dla społeczeństw ludzkich, pierwszy (R1) zdefiniował jako umiejętność przetrwania – zdolność dostosowania własnych reakcji do bodźców otoczenia; drugi (R2) jako wywołaną obecnością składnika „lepiej byłoby nie żyć, niż robić pewne rzeczy” zdolność ustanawiania innych celów niż przetrwanie; i trzeci (R3), z grubsza synonimiczny z tolerancją, jako zdolność do przechodzenia do porządku nad różnicami, jakie dzielą ludzi⁵². Rorty stwierdzał: „Dla liberalów będących pragmatykami, takich jak ja, pytania dotyczące racjonalności oraz różnic kulturowych sprowadzają się do stosunku między R1 i R3. Pomijamy tu całą ideę R2”⁵³.

Było to zaledwie przed dziesięcioleciem, a już dziś widać, że w tej kwestii zmieniło się wszystko. Po zamachach na Twin Towers nikt już tak łatwo nie zlekceważy „racjonalności typu drugiego”: w grupie, w której zazwyczaj sytuowaliśmy bohaterów Sofoklesa, znalazł się nagle także Mohammed Atta z towarzyszami. (Konsternacja, spowodowana powyższą sytuacją, odpowiada za zamieszanie wokół wypowiedzi Susan Sontag o tym, że „nie byli oni tchórzami”; nie byli, wiemy od Kanta, że odwaga jest cnotą moralnie obojętną). Pod wpływem rozszerzenia R2 o Mohammeda Attę racjonalność typu trzeciego została poważnie osłabiona. Gdy rozsypało się złudzenie, zmartwychwstała dychotomia określona przez dwie pozostałe racjonalności.

Z perspektywy Marquarda panikę, jaka zapanowała po ataku na WTC, można by uznać za skutek rozpadu iluzji zrodzonych z oderwania od świata. Etnocentryzm zwalczano tak gorliwie, że nikt nawet nie zauważył, od kiedy należało zacząć go ponownie bronić. Trawestując złośliwość Ernesta Gellnera: do tego stopnia zadreżano się niemożnością poznania Obcego, że rychło w ogóle przestano się nim zajmować. Głosząc program „tolerancji dla złożoności i niestabil-

ności nowych układów społecznych, podobnie jak hybrydycznych, kreolskich form tożsamości osobistej, seksualnej, kulturowej i politycznej”⁵⁴, nie zarejestrowano, że tymczasem ów dawny Obcy znacznie się zbrutalizował. Podczas gdy intelektualiści atlantyccy zachęcali się nawzajem do przyswojenia „stylu życia wykraczającego poza złudzenie korzeni lub niezakorzenienia”⁵⁵, on zapuścił podwójne korzenie: w cywilizacji zachodniej jako kulturze wroga (R1) i u siebie, w racjonalności typu drugiego. Podczas gdy „myśl euroamerykańska” oplakiwała zanikanie rzeczywistości wypieranej przez symulakra, prawdziwi nomadzi zawładnęli telewizją, pokazując w niej, jak się obcina prawdziwe głowy.

Taką sytuację dziś mamy. Napisano wystarczająco dużo o niebezpieczeństwach z nią związanych. Ja chciałabym wspomnieć o zagrożeniu, jakie stwarza ona dla antropologii kulturowej. W świecie, który utracił sympatię do Obcych, antropologia powinna w równym stopniu bronić dawnych antydyskryminacyjnych ideałów, jak ostrzegać przed ignorowaniem zagrożeń płynących ze zmiany charakteru i nowego usytuowania obcości. Wyjściem jest równowaga, a nie wybór pomiędzy „dyskryminacją” – w sensie zdolności rozróżniania – i antydyskryminacją. Ponieważ jednak równowagę tak trudno utrzymać, antropologii zagraża starcie dwóch dogmatyzmów: relatywistycznego i uniwersalistycznego. Oto przykład. „Świat teorii antropologicznej zatoczył pełne koło – pisze Richard Shweder, którego też niepokoi powyższa perspektywa – monokulturowy feminizm położył kres wszelkim odmianom łagodnego relatywizmu na gruncie antropologii kulturowej i nadał nowy sens zasadzie poprawności politycznej. Obok międzynarodowego ruchu praw człowieka oraz różnych agencji propagujących globalizację na modłę zachodnią [...] istnieje mrowie antropologów, dla których inne kultury stanowią głównie przedmiot pogardy. [...] Z ubolewaniem przyjmuję tę ironię losu. Niegdyś antropologia kulturowa była dyscypliną naukową, która dumnie stała w opozycji do etnocentrycznych zapędów i moralnej arogancji i brała w obronę odmienne style życia. Obecnie mamy wielu antropologów (postkulturalistów), którzy usiłują negować pojęcie kultury. Uważają, że słowo kultura jest używane celowo i w złej wierze do obrony autorytarnych struktur społecznych i usprawiedliwiania morderstw dokonywanych przez despotów”⁵⁶.

„Relatywista” Shweder ma wiele racji w krytyce uniwersalizmu, szczególnie w wersji interwencyjnej, niemniej w swej obronie nietykalności kultur zapomina o kulturach gangów przestępczych, więzieniach, gułagów, obozów koncentracyjnych i „pól śmierci”. Jego argumenty zbija Carlos Alberto Montaner, „uniwersalista”, sugerując, że jeżeli autor chciałby być „konsekwentny w swoim bezkrytycznym podejściu do wartości i postaw reprezentowanych przez daną kulturę, to powi-

⁵¹ Claude Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, s. 460.

⁵² Richard Rorty, *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Andrzej Szahaj (red.), Toruń 1995, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, s. 37 i nast.

⁵³ Ibid., s. 37.

⁵⁴ Eric L. Santner, *Stranded Objects. Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany*, Ithaca, NY 1990, Cornell University Press, s. 8.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Richard Shweder, *Mapy zasad moralnych*, s. 255.

nien przejść do porządku nad praktykami takimi jak sycylijska *omerta*⁵⁷. Dziwne obyczaje istotnie łatwiej jest tolerować u innych. Jeśli chodzi o małżeństwo własnych dzieci, trudno zachować spokój nawet w stosunku do zwykłej poligamii, nie mówiąc o bardziej szokujących zwyczajach rodzinnych⁵⁸. Ayaan Hirsi Ali, Holenderka o somalijskich korzeniach, na którą fundamentaliści muzułmańscy wydali wyrok śmierci, mówi z goryczą: „Działają u nas liczne organizacje pozarządowe, których przedstawiciele jeżdżą do Afryki i namawiają tubylców, by używali prezerwatyw. Brakuje im jednak odwagi, by zająć się problemami w rodzinnym kraju – a przecież powinno się spełniać dobre uczynki, poczynając od własnego podwórka”. I jeszcze: „Demokracja polega m.in. na dopuszczeniu do głosu ludzi o odmiennych poglądach. Częścią demokracji jest także prawnie usankcjonowana nietolerancja. Nie wolno patrzeć przez palce na to, czego nie można tolerować. Musimy podjąć walkę z propagandą islamską. Dlaczego mamy ignorować fakt, że wśród nas żyją kobiety uciskane, bite, zniewolone? Dlaczego mamy ignorować to, że podsycia się nienawiść do nas i wzywa do zniszczenia naszej cywilizacji?” I jeszcze: „Nie można [...] narzucać komuś integracji oraz europejskiej kultury na siłę. Ale można coś w tym kierunku uczynić. Tu otwiera się pole do popisu dla społeczeństwa: artystów, przedszkoli, kościołów. Powinni wkroczyć do gett”⁵⁹.

Podczas gdy uniwersalizm musi udowodnić, że różni się od prymitywnego etnocentryzmu, najlepszą próbą relatywizmu jest samozwrotność. Wiedząc, jak trudno wyjść cało z tej próby, antropologia winna studiować rozgrzane głowy, stępiać ostrze radykalizmów, ostrzegać przed rafami utopii. Zderzając dogmatyzmy, winna pozbawiać je sił tak dalece, by jednostka postawiona przed radykalnym a fałszywym wyborem mogła im ująć i odnaleźć swobodny dystans⁶⁰. Antropologia najlepiej odnajduje się w sceptycyzmie, „ale nie sceptycyzmie tych, którzy twierdzą, że nie mogą znaleźć, ale tych, którzy wciąż jeszcze szukają, którzy pojmują sceptycyzm jako cnotliwy środek pomiędzy dwiema zdrożnościami: absolutną wiedzą i absolutną niewiedzą”⁶¹.

W rozstrzyganiu sporów światopoglądowych, które targają epoką, nauka o człowieku może odzywać się tylko „osłabionym głosem” (Kierkegaard), odgrywać wyłącznie rolę doradcy, nie eksperta. Do roli eksperta potrzebna jest pew-

ność siebie, na której jej zdecydowanie zbywa. Dziedzina, określana czasem jako terenowe praktykowanie teorii, zbyt dobrze wie, jakiego wysiłku wymaga utrzymanie rzeczywistości na wysokości oczu, by nie angażować się w medialny show, w którym na wypowiedź w kwestiach fundamentalnych ma się dwie minuty. Dzięki temu, że kilkakrotnie w swej historii była kuszona, wyjąwszy kilka jej izolowanych przykładów, dzisiejsza antropologia nie aspiruje do ścisłości i władzy nauki. Woli być „wiedzą” – archiwum przejawów natury ludzkiej, zbiorem przykładów, z którego człowiek, poszukujący mądrości, a nie tylko samozadowolenia, mógłby dopiero sam wyciągnąć naukę. Woli być „przekazywaniem mądrości”. Przekazywaniem, a więc, jak to kiedyś ujął Sławomir Mrożek, nie wypinaniem się, krygowaniem, robieniem min przez aktora celem zwrócenia na siebie uwagi. „Tyłko czymś w rodzaju: «Byłem tam i tam. Doświadczyłem, sam, osobiście. Tam dobrze, bo... Idź w tamtą stronę... Tam źle, bo... Nie idź tamtędy, przyjacielu»”⁶².

Joanna Tokarska-Bakir

⁶² Sławomir Mrożek, *Monstrum nostrum*, w: *Dziennik powrotu*, Warszawa 2000, Noir sur Blanc, s. 190–194.

⁵⁷ Zob. *ibid.*, s. 268.

⁵⁸ Choćby takich jak *snochaczestwo* – seksualne prawo teścia do młodej, braterska poliandria, siostrzana poligynia czy poligyniandria – połączenie poligynii i poliandrii, zob. Emily A. Schultz, Robert H. Lavenda, *Cultural Anthropology. A Perspective on the Human Condition*, London 1998, Mayfield Pub. Co., s. 264–271.

⁵⁹ Zob. wywiad z Ayaan Hirsi Ali, *Chcę dopaść nas wszystkich* w „Der Spiegel” 2005, 14 maja, przedruk w „Forum” 2005, 30 maja–5 czerwca.

⁶⁰ Zob. Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 4.

⁶¹ *Ibid.* U Sekstusa Empiryka odpowiadają im określenia: sceptycy akademicy i sceptycy pirrońscy. Trzecią grupę filozofów stanowią dogmatycy – „ci, którzy znaleźli”.

Dla Joy "

Przedmowa

Na początku książka ta była zbiorem notatek do kursowego wykładu z teorii antropologicznej, jednak z czasem przybrała zupełnie inną postać. Z wysiłkiem brnąłem przez kolejne szkice, zabawiając się wyszukiwaniem argumentów za ujmowaniem teorii antropologicznej w kategoriach historii idei, rozwijających się tradycji narodowych i szkół myślowych oraz wpływu jednostek i nowych perspektyw, jakie otworzyły one przed tą dziedziną nauki. Uważam, że w końcu doszedłem do jedyne go w swoim rodzaju, mimo że eklektycznego, ujęcia problemu, najlepiej oddającego sens teorii antropologicznej we wszystkich jej postaciach.

Postawiłem sobie za cel przedstawienie rozwoju koncepcji antropologicznych na tle zróżnicowanych zainteresowań antropologów, przyjmowanych przez nich założeń oraz stawianych pytań. Na przykład zaproponowane przez Boasa rozumienie kultury jako ogółu posiadanej wiedzy prowadzi do zupełnie odmiennych zagadnień niż te, które pochłaniały Radcliffe'a-Browna, gdy zajmował się społeczeństwem jako zbiorem powiązanych ze sobą relacji. Współcześni antropolodzy składają hołd im obu, chociaż można stawiać inne pytania i przyjmować odmiennie założenia. Układ książki uwzględnia aspekty tematyczne i chronologiczne. Staralem się zaakcentować kontynuacje i przemiany koncepcji antropologicznych, a także wpływ dawnych i współczesnych wielkich postaci. Podkreślałem brak kontynuacji tam, gdzie miało to znaczenie: gdy zmieniają się pytania stawiane przez antropologów lub gdy odrzucają oni przyjmowane dawniej założenia czy też – jak to się często zdarza – kiedy odrzucają przesłanki swoich bezpośrednich poprzedników. Niezmiernie fascynującym zagadnieniem są osobiste i społeczne przyczyny tych kontynuacji, transformacji i zerwań ciągłości.

Z myślą o tych, którzy nie znają jeszcze historii tej dyscypliny, dołączyłem słownik terminów, a na końcu każdego rozdziału dodałem sugerowane lektury.

Wiele osób wniosło poprawki do mojej książki. Joy Barnard, Iris Jean-Klein, Charles Jędrej, Adam Kuper, Jessica Kuper, Peter Skalni k, Dimitri Tsintjilonis oraz trzech anonimowi czytelnicy przekazali mi niezmiernie przydatne sugestie. Moi studenci również mnie wspierali, zadając doskonałe pytania oraz zwracając uwagę na ważne zagadnienia.

1. Wizje antropologii

W antropologii teoria ma wielkie znaczenie. Jest to również dyscyplina, w której teoria jest ściśle powiązana z praktyką badawczą. W tym rozdziale zajmiemy się ogólną naturą badań antropologicznych. Szczególną uwagę zwrócimy na to, jak definiuje się antropologię w różnych tradycjach narodowych, na jej związek z etnografią, na rozróżnienie perspektyw synchronicznych i diachronicznych oraz na to, jak antropologowie oraz historycy postrzegali i postrzegają historię tej dziedziny wiedzy.

Chociaż książka ta nie stanowi wykładu historii antropologii *sensu stricto*, zachowałem po części porządek chronologiczny. Do zrozumienia teorii antropologicznej jest potrzebna pewna wiedza o jej historii – trzeba poznać jej „historię idei”, cechy charakterystyczne i perypetie. Historyczne związki elementów teorii antropologicznej są złożone i zajmujące. W ostatniej części tego rozdziału zajmę się kwestią, jak najlepiej ujmować teorię antropologiczną: czy jako następstwo zdarzeń, czy jako następstwo ram czasowych, czy jako system idei, czy jako zbiór równoległych tradycji narodowych, czy też jako proces „przeskakiwania między programami badawczymi” (*process „agenda hopping”*). W pewnym sensie problem ten nadaje kształt wybranemu przeze mnie ujęciu zagadnień. Ale najpierw niech mi będzie wolno rozważyć naturę antropologii w ogóle oraz znaczenie kilku terminów, za pomocą których ją się definiuje.

Antropologia i etnologia

Znaczenie słów „antropologia” oraz „etnologia” zmieniał się i wciąż zmienia w czasie. W poszczególnych krajach ich znaczenie również było i jest nadal odmienne.

Słowo „antropologia” pochodzi z języka greckiego (*anthropos* – „człowiek” oraz *logos* – „mowa” lub „nauka”). Prawdopodobnie po raz pierwszy zostało ono użyte jako określenie dyscypliny naukowej około początku XVI wieku (w łacińskiej formie *anthropologium*). Wtedy to autorzy z Europy Środkowej posłużyli się

nim w odniesieniu do anatomii i fizjologii, które znacznie później stały się częścią „antropologii fizycznej” albo „biologicznej”. W XVII i XVIII wieku teolodzy europejscy również używali tego terminu. W tym przypadku odnosił się on do przypisywania bóstwu cech ludzkich. Pod koniec XVIII wieku za sprawą kilku autorów z Rosji i Austrii weszło do użytku niemieckie słowo *Ethnologie* odnoszące się do cech kulturowych różnych grup etnicznych¹. Jednak jeszcze przez długi czas słowo to w tym znaczeniu nie przyjęło się wśród uczonych z innych krajów.

Uczeni w XVIII i na początku XIX wieku mieli w zwyczaju używać określenia „etnologia” w odniesieniu do badań zarówno nad różnicami kulturowymi, jak i nad cechami wskazującymi na człowieczeństwo wspólne ludom całego świata. Ten termin lub jego odpowiedniki, takie jak *ethnologie* (francuski) lub *Ethnologie* (niemiecki), są nadal w użyciu w Europie kontynentalnej i Stanach Zjednoczonych. W Wielkiej Brytanii i w wielu innych częściach świata anglojęzycznego najczęściej używanym określeniem jest „antropologia społeczna”. W Europie kontynentalnej w dalszym ciągu istnieje tendencja, by słowo „antropologia” nadawać znaczenie „antropologia fizyczna”, choć także tutaj szybko rozpowszechnia się „antropologia społeczna” jako synonim „etnologii”. W rzeczy samej, najważniejsza organizacja fachowa w Europie nosi nazwę Europejskie Stowarzyszenie Antropologów Społecznych. Powstała w 1989 roku w okresie szybkiego rozwoju tej dyscypliny w Europie Zachodniej i Wschodniej. W Stanach Zjednoczonych słowo „etnologia” współistnieje z określeniem „antropologia kulturowa”.

W Niemczech oraz w części Europy Środkowej i Wschodniej funkcjonuje kolejne rozróżnienie: *Volkskunde* i *Völkerkunde*. Terminy te nie mają dosłownych odpowiedników w innych językach, jest to jednak bardzo istotny podział. *Volkskunde* zazwyczaj odnosi się do badań, których przedmiotem jest własny lud, jego folklor i zwyczaje, a także rzemiosło. Jest to szczególnie intensywnie rozwijająca się dziedzina wiedzy w tej części Europy, a do pewnego stopnia również w Skandynawii. *Völkerkunde* jest szerszą, porównawczą nauką społeczną w Niemczech, znaną też pod nazwą *Ethnologie*.

A zatem antropologia i etnologia rzeczywiście nie są ani jedną, ani po prostu dwiema dyscyplinami naukowymi. Żaden z tych dwóch terminów nie ma też jednego, ustalonego znaczenia. Obecnie najlepiej ujmować je jako punkty, w których skupia się dyskusja nad zagadnieniami o odmiennym charakterze, a jej przedmiot definiuje się w zależności od ogólnej (antropologia) lub kulturowej (etnologia) specyfiki tych zagadnień.

¹ Zob. Han F. Vermeulen, *Origins and institutionalization of ethnography and ethnology in Europe and the USA, 1771–1845*, w: *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Han F. Vermeulen, Arturo Álvarez Roldán (red.), London–New York 1995, Routledge, s. 39–59.

Koncepcja „czterech dziedzin wiedzy”

W Ameryce Północnej sprawy mają się o wiele prościej niż w Europie. W Stanach Zjednoczonych i Kanadzie „antropologia” to na ogół dyscyplina, w której skład wchodzi cztery dziedziny wiedzy lub dyscypliny szczegółowe:

- (1) antropologia biologiczna,
- (2) archeologia,
- (3) językoznawstwo antropologiczne,
- (4) antropologia kulturowa.

W książce tej głównym przedmiotem zainteresowania jest antropologia kulturowa, jednak przyjrzymy się kolejno wymienionym gałęziom wiedzy tworzącym antropologię północnoamerykańską.

(1) Antropologia biologiczna jest badaniem biologii człowieka, a zwłaszcza tego, jak wiąże się ona z szeroko pojętą „antropologią” – nauką o rodzaju ludzkim. Niekiedy ta dyscyplina szczegółowa jest nazywana za pomocą starszego terminu, „antropologia fizyczna”*. W tym ostatnim określeniu odzwierciedla się zainteresowanie anatomią porównawczą. Porównania anatomiczne dotyczą przede wszystkim związków gatunku ludzkiego z wyższymi naczelnymi (takimi jak szympansy i goryle) oraz związków współczesnych ludzi z naszymi przodkami (takimi jak *Australopithecus africanus* i *Homo erectus*). Obecnie w dużym stopniu zarzucono już anatomiczne porównywanie „ras”, zastąpione przez szybko rozwijającą się genetykę człowieka. Genetyka wraz z elementami demografii, medycyny sądowej i paleomedycyny tworzy nowoczesną antropologię biologiczną w najszerszym sensie tego terminu.

(2) Archeologia (lub „archeologia prehistoryczna”, jak ją nazywają w Europie) jest blisko spokrewnioną dyscypliną szczegółową. O ile porównywanie cech anatomicznych odnalezionych skamieniałości zalicza się właściwie do antropologii biologicznej, o tyle ustalanie związków tych znalezisk ze środowiskiem i poszukiwanie śladów struktury społeczeństw prehistorycznych należy raczej do archeologii. Archeologia obejmuje także ustalanie związków zachodzących między grupami oraz rekonstruowanie życia społecznego w czasach zupełnie niedawnych. W szczególności dotyczy to znalezisk związanych z rdzennymi mieszkańcami Ameryki Północnej datowanych na okres poprzedzający dostępne źródła pisane. Wielu antropologów amerykańskich postrzega swoją dyscyplinę znacznie szerzej, jako zajmującą się również czasami wcześniejszymi niż antropologia kulturowa.

(3) Językoznawstwo antropologiczne jest nauką o języku, a w szczególności o jego zróżnicowaniu. W porównaniu z całym językoznawstwem jest to wąska dziedzina wiedzy, jednak językoznawstwo antropologiczne utrzymuje ścisłe

* W Polsce tę dziedzinę określa się właśnie jako antropologię fizyczną – *przyp. red. nauk*.

związki z antropologią, natomiast główny nurt językoznawstwa obecnie (od początku lat sześćdziesiątych XX wieku) koncentruje się przede wszystkim na zasadach leżących u podstaw wszystkich języków. Można powiedzieć (w pewnym uproszczeniu), że nowoczesne językoznawstwo bada *język*, a bardziej konserwatywne językoznawstwo antropologiczne bada *języki*. Językoznawstwo antropologiczne jest integralnie związane z „relatywistycznym” nurtem w antropologii kulturowej. Oba pojawiły się na początku ubiegłego wieku w antropologii Franza Boasa (zob. rozdział 7).

(4) Antropologia kulturowa jest najbardziej rozległą dyscypliną szczegółową. W najszerszym sensie ta dziedzina wiedzy obejmuje badanie różnicowania kulturowego, poszukiwanie uniwersaliów kulturowych, ujawnianie struktury społecznej, interpretację symboliki i liczne problemy pokrewne. Jest blisko związana ze wszystkimi pozostałymi dyscyplinami szczegółowymi i z tego powodu wielu północnoamerykańskich antropologów upiera się, żeby antropologię traktować jako naukę zjednoczoną, mimo że w Ameryce Północnej przytłaczająca większość antropologów w praktyce zajmuje się tylko tą dyscypliną szczegółową (jeśli włączymy w jej obręb *stosowaną* antropologię kulturową). Słusznie czy nie, słowo „antropologia” w różnych kręgach na kilku kontynentach uzyskało bardziej szczegółowe znaczenie – „antropologia kulturowa”, podczas gdy północnoamerykańscy badacze obstają przy stanowisku, które bierze pod uwagę postępy w każdej z klasycznych „czterech dziedzin wiedzy”.

W opinii wielu antropologów amerykańskich *antropologię stosowaną* powinno się uznać za dziedzinę nauki rządzącą się swoimi własnymi prawami. Antropologia stosowana wykorzystuje idee zaczerpnięte z antropologii kulturowej w medycynie, przy niesieniu pomocy w czasie klęsk, a także dla rozwoju społeczności oraz tam, gdzie wiedza o kulturze i społeczeństwie odgrywa istotną rolę. W szerszym sensie antropologia stosowana może zawierać elementy antropologii biologicznej i językoznawstwa antropologicznego, a nawet archeologii. Na przykład antropologia biologiczna może pomagać w ustalaniu tożsamości ofiar morderstw. Językoznawstwo antropologiczne znajduje natomiast zastosowanie w uczeniu niesłyszących oraz w terapii mowy. Archeologiczne odkrycia dotyczące dawnych systemów nawadniających mogą być pomocne w konstruowaniu systemów nowoczesnych.

Badania sondażowe przeprowadzone na zlecenie American Anthropological Association² wykazały, że między 1972 a 1997 rokiem antropologia stosowana oraz inne, bliżej nie określone tematy, które nie pokrywają się z czterema dziedzinami wiedzy tradycyjnie zaliczanymi do antropologii, stanowiła przedmiot 7% amerykańskich rozpraw doktorskich z zakresu antropologii. Rozprawy doktor-

² Zob. David B. Givens, Patsy Evans, Timothy Jablonski, 1997 *survey of anthropology PhDs*, w: *American Anthropological Association Guide 1997–98*, Arlington, VA 1997, American Anthropological Association, s. 308.

skie z antropologii kulturowej obejmowały 50% (wiele z nich skupiało się także na zagadnieniach związanych z antropologią stosowaną) wszystkich prac; z archeologii – 30%; z antropologii biologicznej – 10%; z antropologii lingwistycznej tylko 3%. Dowodzi to, że wielu antropologów odrzuca podział na antropologię „czystą” i „stosowaną” z racji tego, że każdy nurt antropologii obejmuje oba te aspekty. Innymi słowy, najlepiej postrzegać antropologię stosowaną jako część każdej ze wspomnianych czterech dziedzin wiedzy, a nie jako oddzielną dyscyplinę szczegółową.

Teoria i etnografia

W antropologii społecznej lub kulturowej często rozróżnia się „etnografię” i „teorię”. Etnografia, dosłownie rzecz ujmując, to „opisywanie ludów”. Skoro jednak antropolodzy zazwyczaj badają kultury odmienne od ich własnej, często postrzega się ją jako nasz sposób rozumienia tego, jak myślą inne ludy. Natomiast teoria jest również, w każdym razie częściowo, sposobem rozumienia naszego własnego, antropologicznego stylu myślenia.

Teoria i etnografia jednak nieuchronnie łączą się ze sobą. Nie można zajmować się etnografią bez dokonania pewnych rozstrzygnięć dotyczących tego, co jest istotne, a co nie. Studenci często pytają, do czego służy teoria antropologiczna – równie dobrze mogliby zapytać, do czego służy etnografia! Można powiedzieć, że etnografia przyczynia się do zrozumienia abstrakcyjnie ujętej kultury i pozwala zdefiniować istotę natury ludzkiej (co w rzeczywistości jest tożsame ze stwierdzeniem istnienia kultury). Jednak teoria bez etnografii jest całkowicie bezsensowna, jako że zrozumienie różnicowania kulturowego jest przecież jednym z najważniejszych celów badań antropologicznych.

Wygodnie jest postrzegać teorię jako składającą się z czterech podstawowych elementów: (1) pytań, (2) założeń, (3) metod i (4) obserwacji. Moim zdaniem najważniejsze pytania to: „Co próbujemy odkryć?” i „Czemu służy ta wiedza?”. Wiedza antropologiczna może być przydatna na przykład wtedy, gdy próbujemy zrozumieć własne społeczeństwo albo naturę gatunku ludzkiego. Niektóre pytania antropologiczne mają naturę historyczną: „Jak zmieniają się społeczeństwa?” lub „Co było najpierw: własność prywatna czy hierarchia społeczna?”. Inne pytania dotyczą współczesnych zagadnień: „Jak funkcjonują instytucje społeczne?” albo „Jak ludzie postrzegają i klasyfikują to, co widzą dookoła siebie?”.

Założenia obejmują koncepcje powszechnej natury ludzkiej, różnicowania kulturowego, wartości występujących we wszystkich kulturach albo różnic istniejących między wartościami kulturowymi. Bardziej konkretnie rzecz ujmując, antropologowie mogą zakładać, że ludzi cechuje wynalazczość lub jej brak albo że społeczeństwo krępuje jednostki, albo że jednostki tworzą społeczeństwo. Nie-

które założenia przyjmują wszyscy antropologowie, a inne nie. Tym samym antropolodzy, chociaż opierają się na pewnych wspólnych podstawach, mogą znacząco różnić się sposobem, w jaki ujmują przedmiot swoich badań.

Metody rozwijały się latami i są częścią każdego badania terenowego. Obejmują jednak nie tylko sposoby prowadzenia badań terenowych, lecz w równie znaczącym zakresie porównania. Obserwacja jest oczywiście częścią metodologii, jednak to, jak się jej dokonuje, a nawet jak się ją rozumie, będzie różnić się w zależności od przyjętej perspektywy teoretycznej. Niektórzy antropologowie wolą ujmować porównanie jako metodę budowania obrazu konkretnego arealu kulturowego. Inni traktują je jako metodę wyjaśniania swoich odkryć w świetle wzorów obejmujących większe obszary świata. Jeszcze inni uważają obiektywizm porównań za złudny, chyba że mowa o sytuacji, w której to, co egzotyczne, uwiadamia się i pomaga lepiej zrozumieć to, co dobrze znane.

Ostatnia kwestia rodzi istotne pytanie – czym właściwie mogłaby być obserwacja. W antropologii, podobnie jak w wielu innych dziedzinach nauki, jedyną rzeczą, co do której istnieje zgoda, jest to, że obserwacja musi odnosić się do rozważanego problemu. Innymi słowy, nie tylko teoria zależy od obserwacji, ale też sama obserwacja zależy od tego, na jakie pytania próbuje się odpowiedzieć. Posłużmy się przykładem z archeologii – nie można po prostu kopać gdziekolwiek, w nadziei, że uda się znaleźć coś znaczącego. Archeolog zainteresowany rozwojem miast będzie kopał tam, gdzie prawdopodobnie znajdują się pozostałości dawnego miasta. Podobnie jest w antropologii społecznej – udajemy się tam, gdzie spodziewamy się znaleźć to, co nas interesuje, a gdy już tam jesteśmy, zadajemy szczegółowe pytania, aby dokonać obserwacji, które pozwolą nam odpowiedzieć na ogólniejsze pytania wynikające z przyjętej przez nas orientacji teoretycznej. Na przykład zainteresowania związkami płci kulturowej (*gender*) i władzy mogą zaprowadzić nas do społeczności, w której występuje silne zróżnicowanie płci kulturowych. W tym przypadku stawiając pytania, możemy skupić się na wyjaśnieniu, jakie strategie stosują konkretne kobiety i konkretni mężczyźni, aby przezwyciężyć lub zachować swoje położenie.

W antropologii społecznej poza omówionymi czterema elementami istnieją dwa bardziej specyficzne aspekty badań. Charakteryzują one metodę antropologiczną bez względu na to, jaką orientację teoretyczną może przyjmować antropolog. Tym samym pomagają zdefiniować ujęcie antropologiczne jako przeciwstawne ujęciu, które jest właściwe innym naukom społecznym, w szczególności socjologii. Te dwa aspekty to:

(1) obserwowanie społeczeństwa jako całości w celu stwierdzenia, jak każda część składowa tego społeczeństwa pasuje do pozostałych lub jest znacząca w kategoriach innych takich części,

(2) badanie każdego społeczeństwa w relacji do innych społeczeństw w celu znalezienia istniejących między nimi podobieństw i różnic oraz ich wytłumaczenia.

Obserwowanie społeczeństwa jako całości zakłada próbę zrozumienia, jak jego części są ze sobą powiązane, na przykład, jak polityka łączy się w całość z pokrewieństwem lub gospodarką albo jak konkretne instytucje gospodarcze łączą się w całość z innymi. *Badanie każdego społeczeństwa w relacji do innych* zakłada dążenie do odnalezienia i wytłumaczenia podobieństw i różnic zachodzących między nimi. Potrzebujemy do tego ram szerszych od tych, którymi badacz terenowy może posłużyć się w badaniach pojedynczej wsi lub grupy etnicznej. Nadal pozostaje jednak wiele możliwości. Ramy te mogą obejmować: (1) porównania izolowanych przypadków (na przykład porównanie Trobriandczyków z Melanezji z Nuerami z Afryki Wschodniej), (2) porównania w obrębie jakiegoś regionu (na przykład Trobriandczycy w kontekście etnografii Melanezji) lub (3) ogólniejsze porównania (biorące pod uwagę społeczeństwa całego globu ziemskiego). W rzeczywistości większość antropologów społecznych zajmuje się w tym lub innym okresie wszystkimi trzema formami porównań, nawet jeśli jako teoretycy mogą nie zgadzać się co do tego, która z nich jest najbardziej użyteczną formą porównań.

Dzięki temu antropologię społeczną albo kulturową można opisać jako dyscyplinę mającą szeroko akceptowany program metodologiczny, niezależnie od tego, na jakie szczegółowe pytania próbują odpowiedzieć antropolodzy. Teoria i etnografia są dwoma filarami tego programu i prawie każde badanie antropologiczne obejmuje albo bezpośrednie porównania, albo stanowi próbę zmierzenia się z trudnościami, które pociągają one za sobą. Można twierdzić, że porównawczy charakter naszej dyscypliny naukowej sprawia, że jesteśmy bardziej świadomi przyjmowanych przesłanek teoretycznych niż na przykład socjologowie, ponieważ ich dziedzina wiedzy jest mniej porównawcza. Być może z tego powodu antropologię zdominowało szczególne zainteresowanie teorią, a nie metodologią. Każdy antropolog jest trochę teoretykiem i trochę badaczem terenowym. W innych naukach społecznych „teorię społeczną” niekiedy uważa się za oddzielny i całkiem abstrakcyjny byt, często oderwany od powszednich zainteresowań.

Paradygmaty antropologii

W wielu dyscyplinach akademickich rozpowszechnione jest rozróżnienie „teorii” i „perspektywy teoretycznej”. Przez perspektywę teoretyczną rozumiemy zazwyczaj ogólną teorię, którą czasami nazywa się ramą teoretyczną lub ogólnym sposobem patrzenia na świat. W antropologii niekiedy nazywamy coś takiego kosmologią, jeśli przypisuje się ją „tradycyjnej” kulturze, albo paradygmatem, jeśli przypisuje się go zachodnim naukowcom.

Pojęcie paradygmatu

Perspektywa teoretyczna, kosmologia lub paradygmat określają główne zagadnienia interesujące teoretyka. Zasada jest taka sama, niezależnie od tego, czy ktoś jest członkiem kultury tradycyjnej, antropologiem czy przyrodnikiem. W samej filozofii nauki istnieje rozbieżność opinii co do właściwej natury myślenia naukowego, procesu zdobywania wiedzy naukowej oraz statusu bytowego tej wiedzy. Zostawmy filozofom ich spory (przynajmniej do rozdziału 7, w którym pojawia się one w antropologii), jednak jeden z nich zasługuje na to, żeby wspomnieć o nim w tym miejscu. Filozofem tym jest Thomas S. Kuhn, którego książka *Struktura rewolucji naukowych*³ niezmiennie przyczyniła się do tego, że uczeni specjalizujący się w naukach społecznych zrozumieli swoje dyscypliny, chociaż jej tematyka ograniczała się do nauk fizycznych i przyrodniczych. Według Kuhna, paradygmaty są rozległymi teoriami zawierającymi teorie szczegółowe. Gdy teorie szczegółowe nie pozwalają już dłużej rozumieć świata, pojawia się kryzys. Tego rodzaju kryzys ostatecznie wywołuje, przynajmniej w naukach przyrodniczych (ale także w naukach społecznych), albo odrzucenie paradygmatu, albo włączenie go jako szczególnego przypadku w nowszy i bardziej rozległy paradygmat.

Rozważmy, jak robi to Kuhn, różnice między fizyką Newtona a Einsteina. W fizyce Newtonowskiej wychodzi się od ideału nieruchomego punktu odniesienia dla wszystkiego we wszechświecie. W ramach fizyki Einsteińskiej wszystko (czas, przestrzeń itd.) jest zrelatywizowane do wszystkiego innego. W tej pierwszej magnetyzm i elektryczność rozważa się jako odrębne zjawiska i można je wyjaśnić niezależnie od siebie, ale w tej drugiej magnetyzm jest rozważany jako nieodłączna część elektryczności. Ani Newtonowskie, ani Einsteińskie wyjaśnienie zjawiska magnetyzmu nie jest z konieczności prawdziwe albo fałszywe w sensie absolutnym. Raczej czerpią one swoje znaczenie z szerszych ram teoretycznych. Paradygmat Einsteina jest „lepszy” tylko dlatego, że wyjaśnia pewne zjawiska, których nie potrafi wyjaśnić fizyka Newtona.

Toczy się spór o to, czy antropologię rzeczywiście można uważać za naukę w takim sensie, w jakim jest nią fizyka, ale większość uczonych biorących w nim udział zgodziłaby się, że antropologia zachowuje przynajmniej pewne podobieństwo do fizyki, ponieważ dysponuje jedną, obejmującą całość ramą teoretyczną (w tym przypadku rozumienie rodzaju ludzkiego), a w jej obrębie bardziej szczegółowe paradygmaty (takie jak funkcjonalizm i strukturalizm). Nasze paradygmaty obejmują konkretne fakty i wyjaśnienia, które składają się na dane badania antropologiczne. Antropologia przechodzi od czasu do czasu „rewolucję” lub „zmianę paradygmatu”, mimo że natura tych procesów w naszej dyscyplinie mo-

³ Zob. Thomas S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych* (wyd. oryg. 1962), tłum. Helena Ostromecka, Justyna Nowotniak, Warszawa 2001, Fundacja Aletheia.

że być inna niż tych, które dokonują się w naukach przyrodniczych. W antropologii moda, podobnie jak wartość wyjaśniająca paradygmatów, także odgrywa pewną rolę.

Perspektywy diachroniczne, synchroniczne i interakcyjne

W obrębie antropologii wygodnie jest myśleć zarówno w kategoriach zbioru perspektyw teoretycznych konkurujących ze sobą w obrębie jakiejś określonej ramy teoretycznej, jak i w kategoriach hierarchii poziomów teoretycznych. Jako przykład posłuży nam ewolucjonizm i dyfuzjonizm. Ewolucjonizm jest perspektywą antropologiczną, która podkreśla rosnącą w czasie złożoność kultury. Dyfuzjonizm jest perspektywą, która kładzie nacisk na przenoszenie idei z jednego miejsca w inne. Konkurują one ze sobą, ponieważ oferują odmienne wyjaśnienia tego samego – jak zmieniają się kultury. Jednak obie są w rzeczywistości częściami tej samej wielkiej teorii, to znaczy teorii zmiany społecznej.

Czasami szerszą perspektywę obejmującą ewolucjonizm i dyfuzjonizm nazywa się perspektywą *diachroniczną* (ujmującą zjawiska z perspektywy upływu czasu). Jej przeciwieństwem jest perspektywa *synchroniczna* (ujmująca zjawiska współistniejące w tym samym czasie). Do ujęć synchronicznych zalicza się funkcjonalizm, strukturalizm, interpretacjonizm i inne podejścia, które próbują wyjaśnić funkcjonowanie poszczególnych kultur bez odniesienia do upływu czasu. Trzecią dużą grupę teorii antropologicznych można określić jako perspektywę *interakcyjną*. Perspektywa ta (dokładniej, zbiór perspektyw) ma aspekty zarówno diachroniczne, jak i synchroniczne. Jej zwolennicy odrzucają statyczny charakter większości analiz synchronicznych, a także upraszczające historyczne założenia klasycznych tradycji ewolucjonistycznych i dyfuzjonistycznych. Do zwolenników podejść interakcyjnych zaliczają się antropolodzy, którzy badają cykliczne procesy społeczne lub relacje przyczynowo-skutkowe łączące kulturę ze środowiskiem.

Tabela 1 ilustruje klasyfikację niektórych najważniejszych podejść antropologicznych, mieszczących się we wspomnianych większych grupach paradygmatów. Szczegółowe omówienie tych grup paradygmatów przedstawimy w kolejnych rozdziałach. Istotną kwestią jest tutaj to, że antropologia jest zbudowana z hierarchii poziomów teoretycznych, chociaż nie zawsze jest jasne przypisanie do nich konkretnych podejść. Różne składające się na nie „izmy” kształtują odmienne sposoby rozumienia naszego przedmiotu. Antropolodzy spierają się zarówno w obrębie najwęższych perspektyw (na przykład jeden ewolucjonista z drugim o przyczyny albo o chronologię ewolucji), jak i w obrębie szerszych perspektyw (na przykład ewolucjonista z dyfuzjonistą lub zwolennicy podejść diachronicznych ze zwolennikami podejść synchronicznych).

Bardzo ogólnie rzecz ujmując, historia antropologii wiązała się z przejściem od perspektyw diachronicznych do synchronicznych oraz od perspektyw syn-

Tabela 1. Perspektywy diachroniczne, synchroniczne i interakcyjne w antropologii

perspektywy diachroniczne

- ewolucjonizm
- dyfuzjonizm
- marksizm (pod pewnymi względami)
- teorie arealu kulturowego (pod pewnymi względami)

perspektywy synchroniczne

- relatywizm (w tym kultura i osobowość)
- strukturalizm
- funkcjonalizm strukturalny
- antropologia kognitywna
- teorie arealu kulturowego (pod pewnymi względami)
- funkcjonalizm (pod pewnymi względami)
- interpretacjonizm (pod pewnymi względami)

perspektywy interakcyjne

- transakcjonizm
- procesualizm
- feminizm
- poststrukturalizm
- postmodernizm
- funkcjonalizm (pod pewnymi względami)
- interpretacjonizm (pod pewnymi względami)
- marksizm (pod pewnymi względami)

chronicznych do interakcyjnych. Wczesne badania o charakterze diachronicznym, w szczególności ewolucjonistyczne, często koncentrowały się na ogólnych, ale bardzo specyficznych problemach teoretycznych. Na przykład: „Czy najpierw pojawiło się pochodzenie patrylinearne, czy matrylinearne?”. Za tym pytaniem krył się zbiór założeń dotyczących relacji między mężczyzną a kobietą, natury małżeństwa, własności prywatnej itd. Dzięki tego rodzaju pytaniom wymyślono całkiem rozległe teorie. Miały one znaczną moc wyjaśniającą, ale łatwo było je odrzucić wskutek dobrze przemyślanych kontrargumentów, często odwołujących się do sprzeczności ze świadectwami etnograficznymi.

Podejścia synchroniczne, które zaczęły odgrywać dużą rolę na początku XX wieku, często miały bardzo duże trudności ze znalezieniem odpowiedzi na tego rodzaju pytania teoretyczne. „Co jest kulturowo bardziej odpowiednie: pochodzenie patrylinearne czy matrylinearne?” jest mniej doniosłym pytaniem niż pytanie: „Co było najpierw?”. Uwagę skoncentrowano teraz raczej na konkretnych społeczeństwach. Antropolodzy zaczęli dogłębniej badać społeczeństwa i porównywać to, jak każde z nich uporało się z problemami, takimi jak wychowanie dzieci, podtrzymywanie więzi między krewnymi lub utrzymywanie stosunków z członkami innych grup krewniczych. Wylonił się spór o to, co było ważniejsze: pochodzenie (relacje w obrębie grupy krewniczej) czy powinowactwo

(relacje między grupami krewniczymi zawierającymi między sobą małżeństwa). Jednak ogólnie rzecz ujmując, w podejściach synchronicznych nacisk kładzie się na zrozumienie pojedynczych społeczeństw, niezależnie od tego, czy chodzi o funkcję, strukturę czy sens konkretnych zwyczajów.

Podejścia interakcyjne koncentrowały się na mechanizmach, poprzez które jednostki usiłują uzyskać wpływ na inne jednostki, albo po prostu na tym, w jaki sposób definiują one swoją sytuację społeczną. Na przykład może się w nich pojawić pytanie: „Czy istnieją jakieś ukryte cechy pochodzenia matrylinearnego lub patrylinearnego, które mogłyby prowadzić do rozpadu grup opartych na tych zasadach?”. Albo: „Jakie procesy umożliwiają takim grupom przetrwanie?”. Albo też: „Jak jednostki manewrują wśród strukturalnych więzów narzuconych im przez grupę pochodzeniową?”.

Tym samym antropolodzy o odmiennych orientacjach teoretycznych próbowali mierzyć się z podobnymi lub zgoła identycznymi pytaniami teoretycznymi. Złożone relacje istniejące między tymi pytaniami należą do najbardziej interesujących aspektów omawianej dyscypliny.

Spółeczeństwo i kultura

Paradygmaty antropologii można też klasyfikować inaczej, według tego, czy najogólniejszym przedmiotem ich zainteresowania jest *społeczeństwo* (jako jednostka społeczna), czy też *kultura* (jako ogół idei, umiejętności i przedmiotów posiadanych przez wspólnotę lub społeczeństwo). Sytuacja jest nieco bardziej skomplikowana, niż sugerują utarte określenia „antropologia społeczna”, dyscyplina naukowa uprawiana w Wielkiej Brytanii i kilku innych krajach, oraz „antropologia kulturowa”, uprawiana w Ameryce Północnej (zob. tabela 2).

Zasadniczo, najwcześniejsze zainteresowania antropologiczne dotyczyły natury społeczeństwa: jak doszło do tego, że ludzie zjednoczyli się ze sobą i dla czego społeczeństwa zmieniają się w czasie. Kiedy odrzucono zainteresowania diachronią, skupiono się na tym, jak społeczeństwo jest zorganizowane lub jak funkcjonuje. Funkcjoniści, funkcjoniści strukturalni i strukturaliści spierali się ze sobą o to, czy uwypuklać relacje między jednostkami, relacje między instytucjami społecznymi, czy też relacje między grupami społecznymi, do których należą jednostki. Niemniej jednak przeważnie zgadzali się w kwestii zasadniczego zainteresowania tym, co społeczne, a nie tym, co kulturowe. Dotyczy to także transakcjonalistów, procesualistów i marksistów.

Dyfuzjonizm zawierał załączki determinizmu kulturowego. Został doprowadzony do skrajności w relatywizmie Franza Boasa. Nacisk kładziony dotąd na strukturę społeczną oraz na monolityczne ujmowanie procesów społecznych ustąpił pod wpływem wspomnianych starań interpretacjonistów z obu stron Atlantyku, a ostatnio postmodernistów. Wydaje się, że antropolodzy zorientowali się na społeczeństwo i ci zorientowani na kulturę (nie należy ich mylić – powtórz-

Tabela 2. Perspektywy społeczne i kulturowe w antropologii

perspektywy społeczne

ewolucjonizm
funkcjonalizm
funkcjonalizm strukturalny
transakcjonizm
procesualizm
marksizm
poststrukturalizm (pod pewnymi względami)
strukturalizm (pod pewnymi względami)
teorie arealu kulturowego (pod pewnymi względami)
feminizm (pod pewnymi względami)

perspektywy kulturowe

dyluzjonizm
relatywizm
antropologia kognitywna
interpretacjonizm
postmodernizm
teorie arealu kulturowego (pod pewnymi względami)
strukturalizm (pod pewnymi względami)
poststrukturalizm (pod pewnymi względami)
feminizm (pod pewnymi względami)

my raz jeszcze – z antropologami „społecznymi” i „kulturowymi”) mówią różnymi językami lub uprawiają całkiem inne dyscypliny naukowe.

Kilka perspektyw obejmuje badania zarówno kultury, jak i społeczeństwa (jak wyobrażali sobie najradzykalniejsi zwolennicy obu poglądów). W szczególności strukturalizm łączył zainteresowania zjawiskami społecznymi (takimi jak alianse małżeńskie lub przejście z jednego stanu w drugi w działaniu obrzędowym) i zainteresowania zjawiskami kulturowymi (takimi jak określone aspekty symbolizmu). Feminizm również obejmuje zainteresowania zjawiskami społecznymi (relacjami między mężczyzną a kobietą w obrębie porządku społecznego i symbolicznego) oraz zainteresowania kulturowe (porządek symboliczny sam w sobie). Koncepcje arealów kulturowych i koncepcje regionalne wywodzą się zarówno z tradycji kulturowych, jak i społecznych, także one nie są łatwe do sklasyfikowania jako całość.

W niniejszej książce rozdziały 2 (poświęcony prekursorom), 3 (ewolucjonizmowi) i 4 (dyfuzjonizmowi i teorii arealu* kulturowego) traktują głównie o *perspektywach diachronicznych*. Ewolucjonizm w większym stopniu interesował się społeczeństwem, a dyfuzjonizm bardziej kulturą. Rozdziały 5 (funkcjona-

* Angielskie *area* powinno się tłumaczyć jako „obszar”, jednak w związku z tym, że w polskich przekładach utrwaliło się już słowo „areal”, w niniejszej książce nie poprawiamy tej niezręczności – *przyp. red. nauk.*

lizm i funkcjonalizm strukturalny) oraz 6 (podejścia akcjonistyczne, procesualne i marksistowskie) dotyczą przede wszystkim *społeczeństwa* oglądanego, odpowiednio, ze względnie statycznego i względnie dynamicznego punktu widzenia. Rozdziały 7 (relatywizm itp.), 8 (strukturalizm), 9 (myśl poststrukturalistyczna i feministyczna) oraz 10 (interpretacjonizm i postmodernizm) odnoszą się głównie do *kultury* (choć na przykład poststrukturalizm ma także silnie społeczne elementy).

Wizje historii antropologii

- (A) Następstwo zdarzeń lub nowych idei⁴.
- (B) Następstwo ram czasowych albo stadiów rozwoju, albo kuhnowskich paradygmatów, które wymagają wewnętrznej analizy⁵.
- (C) System idei zmieniających się w czasie, których analiza powinna być dynamiczna⁶.
- (D) Zbiór równoległych narodowych tradycji naukowych⁷.
- (E) Proces przeskakiwania między programami badawczymi⁸.

Kształt teorii antropologicznej w istocie zależy od tego, jak widzi się historię tej dyscypliny naukowej. Na przykład, czy antropologia ewoluuje, przechodząc przez pewne stadia, to znaczy, czy rozwija się dzięki następstwu zdarzeń lub nowych idei? Czy składa się na nią następstwo szerszych ram czasowych albo stadiów rozwoju, albo kuhnowskich paradygmatów? Czy antropologia przechodzi przekształcenia strukturalne? Czy jest ona rozwijaniem konwergentnych i dywergentnych wątków oddziaływających na siebie różnych tradycji narodowych? Czy

⁴ Zob. na przykład George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology*, New York 1987, The Free Press; id., *After Tylor. British Social Anthropology, 1888–1951*, London 1996, The Athlone Press; Henrika Kuklick, *The Savage Within. The History of British Anthropology, 1885–1945*, Cambridge 1991, Cambridge University Press.

⁵ Zob. na przykład William David Hammond-Tooke, *Imperfect Interpreters. South Africa's Anthropologists, 1920–1990*, Johannesburg 1997, Witwatersrand University Press oraz do pewnego stopnia George W. Stocking, Jr., *After Tylor*.

⁶ Zob. na przykład Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London 1988, Routledge oraz do pewnego stopnia id., *The Rise of Anthropological Theory*, New York 1968, Cromwell, a także Annemarie de Waal Malefijt, *Images of Man. A History of Anthropological Thought*, New York 1976, Knopf.

⁷ Zob. na przykład Robert H. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, New York 1937, Holt, Rinehart and Winston oraz do pewnego stopnia William David Hammond-Tooke, *Imperfect Interpreters*.

⁸ Prawdopodobnie milcząco przyjęty przez Adama Kupera w *Między charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982* (wyd. oryg. 1973), tłum. Katarzyna Kaniowska, Łódź 1987, Wydaw. Łódzkie.

też historię tej dyscypliny naukowej można ujmować jako „przeskakiwanie między programami badawczymi”? Jak wyjaśnia Roy D'Andrade:

Przeskakiwanie między programami badawczymi polega na tym, że dany program badań osiąga punkt, w którym nic nowego ani ekscytującego nie wynika z pracy nawet najlepszych badaczy. Nie jest tak, że stary program został wypełniony lub że nagromadziło się nazbyt wiele anomalii, żeby nadać go realizować w spokoju ducha. Raczej sprawy miały się tak, że im głębiej badacze wnikają w zagadnienie, tym lepiej rozumieją, jak bardzo jest ono skomplikowane. Coraz większego wysiłku wymaga stworzenie czegoś nowego, a każde odkrycie wydaje się coraz mniej interesujące. Kiedy już coś takiego się przydarzy, wielu badaczy może uciec się do innego programu badań – nowego kierunku pracy, który daje pewną nadzieję na odkrycie czegoś naprawdę interesującego⁹.

Każda z pięciu przedstawionych wyżej możliwości stanowi uzasadniony pogląd na historię antropologii. Każda z nich w pewnym zakresie została uwzględniona w niniejszej książce. Nacisk położony na zdarzenia, jak w punkcie (A), reprezentuje pogląd najbardziej obiektywny, ale nie jest on w stanie uchwycić złożoności związków istniejących między koncepcjami. Nacisk na wewnętrzne funkcjonowanie paradygmatów, jak w punkcie (B), jest rozpowszechniony wśród historyków nauki, ale nie ma w nim miejsca na obserwatora perspektywy dynamicznej (C) lub perspektywy porównawczej (D). Podejście (E) jest w pewnym sensie odwróceniem (B), jeśli uznamy je za tożsame z sugestią, że antropologowie raczej zarzucają swoje stare pytania, niż włączają je w nowe ramy teoretyczne. Podejście (C) jest kuszące, ale trudno uznać słuszność poglądu głoszącego, że antropologia jest jednym systemem, jeśli się weźmie pod uwagę całą historię tej dyscypliny, jej zróżnicowanie i złożoność.

Poza pewnymi wyjątkami (A) i (B) to na ogół punkt widzenia historyków, a (C), (D) i (E) – praktykujących antropologów. Moje sympatie skłaniają się ku (D) i (E). Pierwsze podejście przedstawia antropologię z jej bardziej konserwatywnej strony, a drugie – z bardziej anarchicznej.

Podsumowanie

W antropologii społecznej i kulturowej teoria zależy od pytań stawianych przez antropologów. Struktura organizacyjna tej dyscypliny naukowej i stosunek teorii do odkryć etnograficznych są nierozdzielnie związane z tymi pytaniami. Ogólnie rzecz ujmując, teorie, ze względu na to, na czym się skupiają, można sklasyfikować jako diachroniczne, synchroniczne i interakcyjne. Paradygmaty w naukach

fizycznych i przyrodniczych zazwyczaj mają jasno określone, powszechnie akceptowane cele. Paradygmaty antropologiczne nie dają się tak łatwo uchwycić. Historię antropologii możemy w dużej części opisać jako historię zmieniających się pytań (przeskakiwanie między programami badawczymi), ale zawiera ona też elementy zmiany paradygmatycznej i trwałych, często narodowo ugruntowanych tradycji.

Pozostała część tej książki dotyczy badania rozwoju idei antropologicznych. Jest ona uporządkowana zgodnie z historycznym przejściem od podejść diachronicznych do synchronicznych, a następnie do interakcyjnych oraz od nacisku położonego na społeczeństwo (w szczególności rozdziały 5 i 6) do akcentu położonego na kulturę (głównie rozdziały od 7 do 10).

Dalsze lektury

W *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life* (Tim Ingold [red.], London 1994, Routledge) można znaleźć ogólne ujęcie antropologii, w tym biologiczne, społeczne i kulturowe aspekty egzystencji ludzkiej. Użyteczne publikacje encyklopedyczno-słownikowe to: *The Social Science Encyclopedia* (Adam Kuper, Jessica Kuper [red.], London 1996, Routledge), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (Alan Barnard, Jonathan Spencer [red.], London 1996, Routledge), *Dictionary of Anthropology* (Thomas Barfield [red.], Oxford 1997, Blackwell) oraz *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Pierre Bonte, Michel Izard [red.], Paris 1991, PUF).

Praca Alana Francisza Chalmersa *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki* ([wyd. oryg. 1976], tłum. Adam Chmielewski, Wrocław 1993, Siedmioróg) jest opisem głównych teorii w filozofii nauki, nie wyłączając teorii Kuhna i jego krytyków.

Nowsze wprowadzenia w teorię antropologiczną, prezentujące odmienne od mojego podejście do zagadnień, to *Anthropology. A Student's Guide to Theory and Method* (Toronto 1996, University of Toronto Press) Stanleya R. Barretta, *Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists* (Walnut Creek, CA 1997, AltaMira Press) Jerry'ego D. Moore'a oraz *An Introduction to Theory in Anthropology* (Cambridge 1997, Cambridge University Press) Roberta Laytona. Barrett dzieli historię antropologii na trzy główne fazy: fazę „budowania podstaw”, fazę „latania dziur” oraz fazę „burzenia i odbudowy”. Omawia na przemian teorię i metodę kolejno w każdej z tych faz. Moore podsumowuje życie i dzieło dwudziestu jeden współtwórców naszej dyscypliny, od Tylora do Fernandez. Layton koncentruje się na względnie nowych i konkurujących ze sobą paradygmatach: funkcjonalizmie, strukturalizmie, interakcjonizmie, marksizmie, ekologii społecznej i postmodernizmie.

⁹ Roy D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge 1995, Cambridge University Press, s. 4.

2. Prekursorzy antropologii

Większość antropologów zgadza się co do tego, że antropologia wyłoniła się jako odrębna dziedzina wiedzy około połowy XIX wieku, kiedy pojawiło się zainteresowanie teorią ewolucji. Antropologia jako dyscyplina akademicka powstała nieco później, wraz z pierwszymi stanowiskami dla zawodowych antropologów na uniwersytetach, w muzeach i instytucjach rządowych. Nie ma jednak wątpliwości, że idee antropologiczne zrodziły się o wiele wcześniej. Kwestią sporną jest natomiast, o ile wcześniej, choć debata na ten temat nie jest szczególnie burzliwa. Każdy antropolog i każdy historyk tej dyscypliny ma swój własny pogląd na to, który moment był najbardziej znaczący dla początku jej historii.

Z punktu widzenia „historii idei” można przyjąć, że zwiastunami antropologii są pisma starożytnych greckich filozofów i podróżników, średniowiecznych arabskich historyków, średniowiecznych i renesansowych podróżników europejskich, a później europejskich filozofów, prawników oraz różnego rodzaju uczonych. Ja jednak za zapowiedź antropologii uznaję koncepcję „umowy społecznej” i wypływającą z niej wizję natury ludzkiej, społeczeństwa i różnicowania kulturowego.

Innym, zasadniczo odmiennym, źródłem antropologii jest idea wielkiego łańcucha bytu, która określała miejsce gatunku ludzkiego, lokując go między Bogiem a zwierzętami. W pewnym sensie idea ta była zwiastunem teorii ewolucji i w następnym rozdziale przyjrzymy się jej w tym kontekście. Równie istotne były osiemnastowieczne dyskusje o początkach języka i o relacjach między człowiekiem a – jak je dziś nazywamy – wyższymi naczelnymi, podobnie jak dyskusja z początku XIX wieku między zwolennikami poligenezy (którzy byli przekonani, że każda „rasa” ludzka miała odmienne początki) a zwolennikami monogenezy (kładącymi nacisk na wspólne pochodzenie wszystkich ludzi czy to od Adama, czy to od małpy). Te idee są ważne nie tylko jako historyczne „fakty”, ale również dlatego, że po części ukształtowały to, jak nowoczesna antropologia postrzega samą siebie.

Prawo natury i umowa społeczna

Od czasów późnego renesansu, a następnie w okresie oświecenia w kulturze Zachodu nasilało się zainteresowanie naturalnym stanem ludzkości. Jednak zainteresowanie to nie szło w parze z rozległą wiedzą o zróżnicowaniu kultur świata. Przeciwnie, często było skażone wiarą w istnienie stworzeń z pogranicza człowieczeństwa i zwierzęcości – potworów z oczami na brzuchu lub stopami na głowie¹. Tego typu fantazje pochodzące z opisów podróży musiały zostać przezwyciężone, żeby antropologia mogła powstać. Trudno nie dostrzec ironii w tym, iż domniemane „fakty” etnograficzne przegrały z rozumem lub z teorią.

Wiek XVII

Pierwszymi twórcami, których poglądy wyszły poza „fakty”, byli przede wszystkim siedemnasto- i osiemnastowieczni prawnicy oraz filozofowie. Interesowali się abstrakcyjnymi relacjami między jednostkami a społeczeństwem, między społeczeństwami i ich przywódcami oraz relacjami między ludami lub między narodami. Czasy, w których pisali, często były niespokojne, co znajdowało odbicie w ich poglądach na naturę ludzką. Polityka, religia i dyskurs filozoficzny, który później dał początek antropologii, były ze sobą blisko związane.

Zacznijmy od Hugona Grocjusza. Grocjusz studiował w Lejdzie i prowadził praktykę prawniczą w Hadze, zanim silne konflikty w Republice Zjednoczonych Prowincji (Holandia) stały się przyczyną jego uwięzienia i późniejszej ucieczki do Paryża. To właśnie tam rozwinął pomysły, które dały początek jego monumentalnemu dziełu *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*². Grocjusz był przekonany, że narody świata są częściami ponadnarodowej społeczności, która jest podporządkowana prawu natury. Podczas gdy jego poprzednicy poszukiwali fundamentów społeczeństwa ludzkiego w teologii, Grocjusz znalazł podstawę społeczeństwa w społecznej naturze gatunku ludzkiego. Dowodził, że te same naturalne prawa, które rządzą zachowaniem jednostek w poszczególnych społeczeństwach, powinny także rządzić stosunkami między społeczeństwami podczas wojny i pokoju. Jego teksty położyły podwaliny prawa międzynarodowego. Można również dowodzić, że oznaczają świt prawdziwie antropologicznych rozważań nad naturą społeczeństwa ludzkiego.

¹ Zob. Paul Mason, *Deconstructing America. Representations of the Other*, London-New York 1990, Routledge.

² Zob. Hugo Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów, a także główne zasady prawa publicznego* (wyd. oryg. 1625), tłum. Remigiusz Bierzanek, Warszawa 1957, PWN, 2 t.

Samuel Pufendorf (Puffendorf), który działał w Niemczech i Szwecji, rozszerzył dociekania Grocjusza. Jego prace są zaskakująco mało znane w nowoczesnej antropologii, ale intrygujące jest, jak dalece zapowiadały debaty nad socjalnością człowieka z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Słowo „socjalność” wprowadzono do antropologii niedawno. Jest to dosłowne tłumaczenie używanego przez Pufendorfa łacińskiego *socialitas*, lepsze niż „uspołecznienie” – jak błędnie tłumaczą to słowo jego anglojęzyczni interpretatorzy. Pufendorf używał zresztą również przymiotnika *sociabilis*, „towarzyski” (lub, jak oddał to pewien współczesny edytor: „zdolny do życia w społeczeństwie”). Pufendorf był przekonany, że społeczeństwo i natura ludzka są w pewnym sensie nierozdzielne, ponieważ ludzie są z natury istotami zdolnymi do życia w społeczeństwie.

Pufendorf spekulował niekiedy, jaka mogłaby być natura ludzka bez społeczeństwa i co ludzie robili u zarania cywilizacji. Jego wnioski dotyczące tej ostatniej kwestii są uderzające. Wyobrażenie Pufendorfa o „tam”, gdzie ludzie żyli w rozproszonych rodzinach, oraz o „tu”, gdzie zjednoczyli się pod rządami państwa, było takie oto: „Tam jest królestwo namietności, tam panuje wojna, strach, ubóstwo, złośliwość, samotność, nieokrzeseanie, niewiedza, dzikość; tu jest królestwo rozumu, tu panuje pokój, bezpieczeństwo, dobrobyt, splendor, towarzyskość, smak, wiedza, życzliwość”³.

Tymczasem w dotkniętej politycznymi niepokojami Anglii refleksji nad podobnymi zagadnieniami oddawał się Thomas Hobbes⁴. Kładł on nacisk na naturalne dążenie do własnej korzyści, a nie na naturalną skłonność ludzi do tworzenia społeczeństw. Hobbes był przekonany, że dążenie to powinno być kontrolowane i że racjonalne ludzkie istoty rozpoznały konieczność podporządkowania się autorytetowi dla osiągnięcia pokoju i bezpieczeństwa. Tak więc społeczeństwo powstało wskutek zgody i powszechnego porozumienia („umowa społeczna”). W niepewnych czasach, w których pisał, jego idee zostały obłożone klątwą przez wpływowe warstwy społeczeństwa: kler, uczonych prawników, jak również rządzących. Mimo to pesymistyczny pogląd Hobbesa na naturę ludzką zainspirował innych myślicieli, aby na własną rękę zbadać, raczej rozumowo niż empirycznie, początki społeczeństwa. Jego koncepcja jest wciąż przedmiotem debaty w kręgach antropologicznych, szczególnie wśród specjalistów od badań nad społeczeństwami zbieracko-łowickimi.

³ Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law* (wyd. oryg. 1673), James Tully (oprac.), tłum. Michael Silverthorne, Cambridge 1991, Cambridge University Press, s. 118.

⁴ Zob. na przykład Tomasz Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* (wyd. oryg. 1651), tłum. Czesław Znamierowski, Warszawa 1954, PWN.

Pogląd Johna Locke’a⁵ na naturę ludzką był bardziej optymistyczny. Ponieważ Locke tworzył w czasach ustanowienia monarchii konstytucyjnej w Anglii, postrzegał rząd jako doskonale ograniczony w swojej władzy: ze zgody na umowę społeczną nie wypływa jeszcze całkowite posłuszeństwo wobec rządu. Był przekonany, że stan natury był stanem niezmałconego spokoju, a umowa społeczna była niezbędna po to, żeby rozstrzygać spory. O ile skłonność ludzi do grzechu mogła prowadzić w stanie natury do kradzieży i być może zbyt surowego karania złodziei, o tyle rozwój społeczeństwa sprzyjał zarówno zachowaniu własności, jak i ochronie naturalnych wolności, którymi cieszyli się oni w stanie natury.

Wiek XVIII

Liberalne poglądy Locke’a zainspirowały wielu myślicieli w następnym stuleciu, w tym również Jeana Jacques’a Rousseau, mimo że w *Umowie społecznej*, jak na ironię, o Locke’u nie ma jakiegokolwiek wzmianki. Rousseau zaczyna natomiast od ataku na twierdzenie Grocjusza, że władza człowieka nie została ustanowiona dla korzyści rządzonych. Powiada: „Tak więc [to znaczy jeśli zgodzić się z Grocjuszem – A.B.] gatunek ludzki podzielony jest na stada bydła, każde z nich ma swego przywódcę, który ich pilnuje, aby je pożreć”⁶. Według Rousseau rząd i umowa społeczna były czymś różnym. Rząd zrodził się, ponieważ bogaci pragnęli ochrony dla wcześniej nabytej własności. Natomiast umowa społeczna jest ugruntowana na demokratycznej zgodzie. Opisuje ona wyidealizowane społeczeństwo, w którym ludzie zgadzają się zorganizować lub zachowywać korzystny dla wszystkich wspólny sposób życia.

Teoria umowy społecznej przyjmowała logiczny podział na stan natury i stan społeczny, który jej orędownicy prawie zawsze opisywali jako zapoczątkowany przez ludzi żyjących w stanie natury, zbierających się razem i porozumiewających się w celu stworzenia państwa. Wyobrażenie to było całkowicie hipotetyczne. Hobbes, Locke i Rousseau, a także przeciwnicy ich poglądów (David Hume i Jeremy Bentham) postrzegali „stan natury” przede wszystkim jako chwyt retoryczny lub fikcję prawną. Trudno ocenić, jak dalece byli przekonani, że ludzie pierwotni *faktycznie* wymyślili umowę społeczną.

Większość antropologów zaakceptowałaby dziś pogląd, że nie potrafimy oddzielić tego, co „naturalne” (w etymologicznym sensie tego słowa odnoszą-

⁵ Zob. John Locke, *Dwa traktaty o rządzie* (wyd. oryg. 1690), tłum. Zbigniew Rau, Warszawa 1992, Wydaw. Naukowe PWN.

⁶ Jean Jacques Rousseau, *Umowa społeczna* (wyd. oryg. 1762), tłum. Antoni Perlatkiewicz, w: *Umowa społeczna oraz: Uwagi o rządzie polskim; Przedmowa do «Narcyza»; List o widowiskach; List o opatrności; Listy moralne; List do arcybiskupa de Beaumont; Listy do Malesherbesa*, Bronisław Baczko (oprac.), Warszawa 1966, PWN, s. 11.

cym się do narodzin), od tego, co „kulturowe” (w sensie odnoszącym się do doskonalenia, kultywowania), ponieważ jedno i drugie jest nieodłączne od samej idei człowieczeństwa. Pogląd ten otrzymaliśmy w spadku po tych autorach wczesnonowożytnych, którzy usiłowali zhumanizować nasze rozumienie prawa i porządku prawnego.

Oświeceniowe definicje natury ludzkiej

Wiele ważnych pytań antropologicznych po raz pierwszy postawiono w nowoczesnej formie w czasach europejskiego oświecenia: jak teoretycznie zdefiniować gatunek ludzki, co odróżnia ludzi od zwierząt oraz jaka jest naturalna kondycja rodzaju ludzkiego. Trzy formy życia skupiały na sobie uwagę, gdy stawiano te kwestie: „dzicy chłopcy” i „dzikie dziewczynki” (dzikie dzieci), „Orang-Outangi” (malpy) oraz „dzikusy” (tubylczy mieszkańcy innych kontynentów).

Dzikie dzieci

Wydaje się, że dzikie dzieci gwałtownie mnożą się w XVIII wieku: „dziki Piotr z Hanoweru”, Marie Angélique Memmie LeBlanc, czyli „dzika dziewczynka z Szampanii” (właściwie zbiegła branka, rdzenna mieszkanka Ameryki Północnej), Wiktor, „dziki chłopiec z Aveyronu” itd. Ludzi tych znaleziono w lesie, a następnie uczono „cywilizowanych” zwyczajów. Piotr, przywieziony do Anglii w czasie panowania Jerzego I, dożył późnego wieku. Utrzymywał się z renty, którą wypłacali mu kolejni królowie z dynastii hanowerskiej. Nigdy nie nauczył się wymawiać więcej niż kilku słów w jakimkolwiek języku. LeBlanc natomiast nauczyła się w końcu francuskiego i spisała pamiętniki opublikowane w 1768 roku. Wiktor, kolejny głośny przypadek, był prawdopodobnie głuchoniemy, a wysiłki włożone w nauczanie go porozumiewania się miały dać trwale efekty dla edukacji osób zupełnie głuchych⁷.

Zainteresowanie dzikimi dziećmi wygasło wśród antropologów dawno temu⁸. Stało się tak w dużej mierze dlatego, że współcześni antropologowie są mniej zainteresowani abstrakcją, pierwotną „naturą ludzką”, której rzekomy

⁷ Zob. Harlan Lane, *The Wild Boy of Aveyron*, London 1977, Allen & Unwin.

⁸ Zob. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (wyd. oryg. 1949), tłum. James Harle Bell, John Richard von Sturmer, Rodney Needham, Boston 1969, Beacon Press, s. 4–5 [rozdz. 5, pt. *Zasada wzajemności*, rozdz. 10, pt. *Wymiana małżeńska*, i rozdz. 27, pt. *Cykle wzajemności*, tej pracy w tłum. Kazimierza Koraba zostały opublikowane w: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, Marian Kempny, Jacek Szmalka (wyb. i red.), Warszawa 1992, Wydaw. Naukowe PWN, s. 107–130, 282–298, 299–323].

dowodem byłyby te dzieci, natomiast znacznie bardziej zajmują ich relacje między istotami ludzkimi jako członkami społeczeństwa.

Orang-Outang

Jeśli chodzi o Orang-Outangi, sprawa jest o wiele bardziej skomplikowana. W oświeceniowej Europie słowo to tylko z grubsza znaczyło to, co słowo „malpa” znaczy dzisiaj (choć słowo „malpa” odnosiło się wtedy do pawianów). „Orang-Outang” (w języku malajskim „człowiek leśny”) był rodzajowym określeniem stworzenia, co do którego panowało przekonanie, że jest prawie człowiekiem. Zachowuję dawną pisownię, żeby oddać to osiemnastowieczne określenie. Ściślej, Orang-Outang był „gatunkiem”, który Karol Linneusz⁹ i jego współcześni klasyfikowali jako *Homo nocturnus* („człowiek nocny”), *Homo troglodytes* („człowiek jaskiniowy”) albo *Homo sylvestris* („człowiek leśny”). Podróżnicy donosili, że te niemal ludzkie, prawie ślepe stworzenia miały żyć w jaskiniach w Etiopii i Indiach Wschodnich. Najwyraźniej ani podróżnicy, ani naukowcy nie mogli ściśle odróżnić prawdziwych orangutanów (gatunek nazywany obecnie *Pongo pygmaeus*) od szympanсів (*Pan troglodytes* i *Pan paniscus*). Goryli (*Gorilla gorilla*) wciąż jeszcze nie znano.

Doniosłość tego pojęcia można wyraźnie dostrzec w sporze dwóch interesujących postaci: Jamesa Burnetta, lorda Monboddó, i Henry’ego Home’a, lorda Kamesa. Monboddó i Kames byli sędziami Najwyższego Sądu Cywilnego Szkocji. Kames¹⁰ obstawał przy wąskiej definicji człowieczeństwa. Dowodził, że różnice między kulturami są tak wielkie, iż poszczególne populacje ludzkie można właściwie traktować jako oddzielne gatunki. Uważał, że rdzenni Amerykanie pod względem biologicznym stoją niżej od Europejczyków i są niezdolni do wzniesienia się kiedykolwiek na wyżyny kultury europejskiej.

Lord Monboddó¹¹ popadł w drugą skrajność. Utrzymywał (błędnie), że niektóre tubylcze języki Ameryki Północnej były zrozumiałe dla użytkowników baskijskiego i szkockiego (gaelickiego). Nie tylko uważał Indian amerykańskich za istoty w pełni ludzkie, ale nawet sądził, że mówią oni prawie takim samym językiem jak część jego rodaków! Ponadto Monboddó rozszerzył definicję natury ludzkiej tak, aby obejmowała tych, którzy w ogóle nie potrafili mówić, mianowicie Orang-Outangi z Afryki i Azji. Był przekonany, że owe „Orang-Outangi” nale-

⁹ Zob. Caroli Linnæi, *Systema naturae*, t. 1: *Regnum animale* (1758), London 1956, British Museum (Natural History).

¹⁰ Zob. Lord Kames, *Sketches of the History of Man*, London 1774, Strahan and Cadell, 2 t.

¹¹ Zob. Lord Monboddó, *Of the Origin and Progress of Language*, London 1773–1792, Cadell, 6 t.; id., *Antient Metaphysics*, London 1779–1799, Cadell, 6 t.

żały do tego samego gatunku co „my” (kategoria, do której zaliczał zarówno Europejczyków, Afrykanów, Azjatów, jak i Indian amerykańskich).

Poglądy lorda Monboddó na relacje między małpami i ludźmi są bardziej trafne, niż się powszechnie uważa. Na podstawie obserwacji, którymi dysponował, wydawało się, że jego „Orang-Outangi”, a w szczególności szympansy z Afryki Środkowej, mogą równie dobrze być ludźmi. Podróżnicy w swoich sprawozdaniach twierdzili, że żyły one w „społecznościach”, budowały szalasy, wyrabiały broń, a nawet parzyły się z tymi, których nazywał „nami”. Doniesienia głosiły, że Orang-Outangi są istotami stadnymi, a Monboddó to przyjmował. Dziś wiemy, że orangutany z Azji Południowo-Wschodniej są względnie samotnikami, ale szympansy w Afryce rzeczywiście żyją w stadach, wytwarzają narzędzia i z pewnością można o nich powiedzieć, że mają zarówno kulturę, jak i społeczeństwo¹².

Najważniejszym elementem teorii lorda Monboddó jest jednak język. Skoro intelektualiści jego czasów uznali prawie niemego Piotra, „dzikiego chłopca”, za człowieka, powinni, dowodził Monboddó, uznać za ludzi również pozbawione mowy Orang-Outangi¹³. Jego zdaniem najpierw pojawia się człowieczeństwo naturalne, później dochodzi do zawarcia „umowy społecznej”, za której sprawą zostaje stworzone społeczeństwo, a dopiero potem powstają mowa i język. Lord Kames zaś uważał, że rdzenni mieszkańcy Ameryki Północnej nie mówili domniemanym wspólnym językiem euroazjatyckim istniejącym jakoby w czasach poprzedzających biblijną wieżę Babel. Kames i Monboddó prezentowali więc dwa najbardziej skrajne zapatrywania na definicję człowieczeństwa.

Wyobrażenia „dzikusa”

W tamtych czasach określenie „dzikus” niekoniecznie było obraźliwe. Oznaczało po prostu kogoś żyjącego dziko i swobodnie. Prototypem dzikusa był rdzenny mieszkaniec Ameryki Północnej, który (choć posiadał „kulturę” we współczesnym sensie tego słowa) wedle typowego europejskiego sposobu myślenia był bliższy ideału „człowieka natury” niż Francuz czy Anglik.

Idea „szlachetnego dzikusa” jest powszechnie kojarzona z oświeceniowymi przedstawieniami obcych ludów. Określenie to pochodzi z fragmentu pierwszej części sztuki Johna Drydena *The Conquest of Granada by the Spaniards* po raz pierwszy wystawionej w 1692 roku:

¹² Zob. William C. McGrew, *Chimpanzee material culture. What are its origins and why?*, w: *The Origins of Human Behaviour*, Robert A. Foley (red.), London 1991, Unwin Hyman, s. 13–24.

¹³ Zob. Lord Monboddó, *Antient Metaphysics*, t. 3, London 1784, Cadell, s. 336–337, 367.

[...] wolny jak pierwszy stworzony przez naturę człowiek,
Nim powstały niegodziwe niewolnicze prawa,
Szlachetny dzikus biegał pośród drzew.

Słowa Drydena stały się obiegowym wyrażeniem szkoły myślowej dowodzącej, że naturalna kondycja ludzkości była lepsza niż stan kulturowy.

Bardziej typowy dla XVII i początku XVIII wieku pogląd na naturę ludzką głosił, że ludzie są „oswojonymi bestiami”. Ujmując to słowami Hobbesa, dzikie życie było „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”. Relacja między naturą i społeczeństwem była przedmiotem licznych dyskusji¹⁴. Niektórzy wyobrażali ją sobie na modłę chrześcijańską. Natura jest dobra, a społeczeństwo jest z konieczności złe, potrzebne po to, żeby kontrolować ludzką grzeszność, którą odziedziczyliśmy po upadku Adama i Ewy. Inni dowodzili, że egzystencja ludzi jest z natury społeczna, skoro można ich odnaleźć tylko w społeczeństwie. „Naturalna” egzystencja rodzaju ludzkiego jest społeczna i kulturowa, jak sugerował Pufendorf, a natury i kultury nie da się rozdzielić.

Rousseau tak jak Monboddó uznawał Orang-Outangi za ludzkie z natury, ale w przeciwieństwie do niego uważał je za istoty samotnicze. Natomiast jego wyobrażenie człowieka „naturalnego” prezentowało się następująco: wraz z Monboddó idealizował dzikie życie, podobnie jak Hobbes kładł nacisk na samotniczą egzystencję „człowieka natury” (*l'homme naturel* lub *l'homme sauvage*). Rousseau rozpoczyna właściwy tekst swojej *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*¹⁵ od rozróżnienia dwóch rodzajów nierówności. Pierwszy z nich to „nierówność naturalna”, różnice między ludźmi pod względem siły, inteligencji itd. Drugi to „nierówność sztuczna”, różnice, które powstają w obrębie społeczeństwa. I właśnie sztuczną nierówność stara się wyjaśnić. Według Rousseau, samotny „człowiek natury” był zdrowy, szczęśliwy i wolny, a nie biedny, wstrętny czy zwierzęcy. Przywary pojawiły się dopiero wtedy, gdy ludzie zaczęli tworzyć społeczeństwa i rozwijać sztuczne nierówności, które społeczeństwo zakłada.

Koncepcja Rousseau głosi, że społeczeństwo powstało, gdy ludzie zaczęli osiadać i budować szalasy. Prowadziło to do kształtowania się rodzin i związków między sąsiadami, a tym samym (jednocześnie) do rozwoju języka. „Rodzące się społeczeństwo” (*société naissante*) Rousseau było złotym wiekiem, ale dla większości rodzaju ludzkiego trwało niezbyt długo. Pojawiła się zazdrość, a wynalezienie własności prywatnej spowodowało nagromadzenie bogactwa i w konsekwencji spory. Rozwój cywilizacji lub „społeczeństwa obywatelskiego” wiązał się

¹⁴ Tomasz Hobbes, *Lewiatan*, s. 110.

¹⁵ Zob. Jean Jacques Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (wyd. oryg. 1755), w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. Henryk Elzenberg, Warszawa 1956, PWN, s. 139–141.

ze wzrostem nierówności. Odtąd nie było już odwrotu. Według Rousseau społeczeństwo obywatelskie nie może samo się obalić. Może jedynie tworzyć sprawiedliwe prawa i próbować w jakimś zakresie na nowo ustanowić naturalną równość, która już znikła. Przywrócenie naturalnej równości było dla niego głównym celem rządu, celem, do którego większość rządów europejskich jego czasów nie dążyła. Jednak nie wszystkie społeczeństwa rozwinęły się w tym samym stopniu. Dzikie społeczności, zdaniem Rousseau, zachowały część zalet złotego wieku i za to wychwalał niektóre dzikie społeczeństwa Afryki oraz obu Ameryk.

Dokonana przez Rousseau idealizacja prostych, egalitarnych form społeczeństwa w połączeniu z wcześniejszymi doktrynami „prawa natury” pomogła stworzyć republiki amerykańską i francuską. Idealizacja ta wpłynęła również na pokolenie filozofów w Wielkiej Brytanii, a zwłaszcza w Szkocji. Adam Smith próbował zmierzyć się z dwoma kluczowymi u Rousseau problemami: początkami języka¹⁶ oraz rozwojem znaczenia własności prywatnej¹⁷. Adam Ferguson¹⁸ wychwalał Indian amerykańskich za to, że nie znają moralnego zepsucia, i żywił wielką sympatię do „dzikusów” z pozostałych kontynentów. Wydaje się w istocie, że wyrafinowani mieszkańcy nizin Edynburga myśleli o nim, gaelickojęzycznym szkockim góralu, jako o kimś w rodzaju miejscowego „szlachetnego dzikusa”.

Jestem przekonany, że w spadku po osiemnastowiecznych wyobrażeniach „szlachetnego dzikusa” dostaliśmy o wiele więcej, niż się na pozór wydaje. W teoriach antropologicznych (takich jak koncepcje ewolucjonistyczne), w których podkreśla się różnice między społeczeństwami „pierwotnymi” i „niepierwotnymi”, idea szlachetnego dzikusa pozostaje reprezentacją „natury” obecnej w społeczeństwach pierwotnych. W teoriach, w których nie dokonuje się takiego rozróżnienia (takich jak teorie relatywistyczne), idea szlachetnego dzikusa przetrwała jako wyobrażenie wspólnej natury ludzkiej leżącej u podstaw wszystkich kultur.

Myśl socjologiczna i antropologiczna

Tradycja socjologiczna, której ucieleśnieniem są Monteskiusz, Saint-Simon i Comte, pozostawała nieco na uboczu romantycznych zainteresowań dzikimi

¹⁶ Zob. Adam Smith, *A Dissertation on the Origin of Languages* (1761), Tübingen 1970, Tübinger Beiträge zur Linguistik [fragmenty tej pracy, pt. *Rozprawa o językach*, w tłum. Stefana Zabieglika zostały opublikowane w: Stefan Zabieglik, Adam Smith, Warszawa 2003, Wiedza Powszechna, s. 270–275].

¹⁷ Zob. Adam Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (wyd. oryg. 1776), tłum. Gustaw Wolf et al., Warszawa 1954, PWN, 2 t.

¹⁸ Zob. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), Edinburgh 1966, Edinburgh University Press.

dziećmi, Orang-Outangami i szlachetnymi dzikusami. Równolegle do niej spadkobiercy oświecenia szkockiego żywiołowo spierali się o biologiczne relacje między „rasami”. Obie te linie rozwojowe odcisnęły piętno na dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej antropologii.

Tradycja socjologiczna

Listy perskie barona de Montesquieu¹⁹ są kroniką przygód dwóch fikcyjnych perskich podróżników czyniących krytyczne uwagi o francuskim społeczeństwie. Książka ta zapowiada nie tylko etnografię jako gatunek literacki, ale też refleksyjność (zob. rozdział 10). Donioślejszy był jednak traktat Monteskiusza *O duchu praw*²⁰ badający formy rządu, temperament ludów oraz wpływ klimatu na społeczeństwo, zawierający prawdziwe przykłady etnograficzne z całego świata. Głównym pojęciem jest tu pojęcie ogólnego ducha (*esprit général*) – esencji danej kultury: „Na dzikich działają prawie wyłącznie natura i klimat; Chińczykami rządzą zwyczaje; prawa tyranizują Japonię; obyczaje nadawały kiedyś ton w Sparcie; zasady rządu i dawne obyczaje dawały go w Rzymie”²¹. Lévi-Strauss dowodził, że Rousseau był twórcą nauk społecznych, Radcliffe-Brown zaś przyznał ten zaszczyt Monteskiuszowi, a style późniejszych tradycji strukturalizmu i funkcjonalizmu strukturalnego rzeczywiście wiele zawdzięczają racjonalizmowi Rousseau i empiryzmowi Monteskiusza.

U zarania XIX wieku hrabia Saint-Simon, a później jego uczeń, Auguste Comte, przedstawili koncepcję łączącą Monteskiuszowskie zainteresowanie nauką o społeczeństwie z pragnieniem włączenia jej w ramy obejmujące również fizykę, chemię i biologię. Saint-Simon pisał niewiele i źle. Jednak w jego pismach, a szczególnie w słynnym wykładzie Comte’a o nauce społecznej²² dostrzegamy wylanie się dyscypliny naukowej, którą Comte nazwał *sociologie*. Proponowane pole badawcze socjologii obejmowało idee Monteskiusza, Saint-Simona i innych francuskich myślicieli oraz wiele z tego, co później uznaliśmy za ewolucjonistyczną refleksję antropologiczną nad społeczeństwem.

¹⁹ Zob. Charles Louis de Secondat Montesquieu, *Listy perskie* (wyd. oryg. 1721), tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 1979, PIW.

²⁰ Zob. Monteskiusz, *O duchu praw* (wyd. oryg. 1748), tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków 2003, Zielona Sowa.

²¹ Ibid., s. 278.

²² Zob. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, t. 4 (1839), Paris 1869, J. B. de Baillière et fils, s. 166–208 [fragmenty tego tomu, pt. *Statyka i dynamika oraz Metoda socjologii*, w tłum. Wiery Bieńkowskiej zostały opublikowane w: Barbara Skarga, Comte, Warszawa 1977, Wiedza Powszechna, s. 173–176, 177–183, zob. także skrót *Cours de philosophie positive* (1830–1842, 6 t.): *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach* (wyd. oryg. 1917), Jules Émile Rigolage [skrót.], tłum. Wanda Wojciechowska, Warszawa 1961, PWN].

Wszystkie nauki społeczne, w tym socjologia, mają – przynajmniej jeśli weźmie się pod uwagę ich początki – dług wobec tego, co w osiemnastowiecznej Anglii nazywano filozofią moralną. Nowoczesna biologia wyrosła z osiemnastowiecznych zainteresowań historią naturalną (jak to wtedy nazywano). Początki socjologii w pewnym sensie są związane z poszukiwaniem nazwy dla nowej dziedziny wiedzy przez Comte'a, który postrzegał swoją socjologię jako podobną pod względem metody do biologii. Jednak liniowy rozwój socjologii, od przed-comte'owskich pomysłów, przez Comte'a do jego następców, jest wyraźny, czego nie można powiedzieć o rozwoju antropologii lub etnologii. Idee antropologiczne poprzedzały ukształtowanie się tej dyscypliny naukowej i jej terminologii. Jak wynika z rozdziału 1, „antropologia” i „etnologia” jako określenia istniały niezależnie od siebie i tylko w niewielkim zakresie wiązały się z tym, co później zaczęto postrzegać jako główny nurt antropologii społecznej.

Monogeneza i poligeneza

Często twierdzi się, że początek XIX wieku jest okresem mało interesującym dla historyków antropologii. Ci, którzy uważali osiemnastowieczne oświecenie za świt naszej nauki, postrzegali początek XIX wieku jako krok wstecz. Ci, którzy chcieliby zacząć od końca XIX wieku, uważali wcześniejszą część tego stulecia za okres poprzedzający moment, w którym podstawowe zasady antropologii zostały wreszcie powszechnie zaakceptowane. Z pewnością część prawdy tkwi w obu tych poglądach. Jednak powstanie antropologii takiej, jaką znamy, jest uwarunkowane przyjęciem idei monogenezy. Dlatego spór między zwolennikami monogenezy i ich oponentami wyznacza początek antropologii jako dyscypliny naukowej.

Słowo „monogeneza” znaczy „jeden początek”, a słowo „poligeneza” „więcej niż jeden początek”. Zwolennicy monogenezy, tacy jak James Cowles Prichard, Thomas Hodgkin i sir Thomas Fowell Buxton, byli przekonani, że cały rodzaj ludzki miał jeden początek. Ich oponenti, którym przewodził Robert Knox, a później James Hunt, wierzyli, że rodzaj ludzki miał wiele początków i dlatego „rasy” ludzkie są podobne do gatunków.

W myśl współczesnej antropologii rodzaj ludzki jest pod względem biologicznym i psychologicznym zasadniczo taki sam. Pogląd ten można już znaleźć w wywodzie Monteskiusza, że zróżnicowanie jest dziełem właśnie klimatu, a nie czynników biologicznych lub zdolności umysłowych. Na początku XIX wieku myślenie monogeniczne lub ewolucjonistyczne postrzegano jako politycznie liberalne, a w pewnych kręgach jako wręcz radykalne. Teorie ewolucji kulturowej podobnie jak późniejsze relatywistyczne teorie dwudziestowiecznych antyrasistów (omawiane w rozdziale 7) zależały od akceptacji zasadniczego podobieństwa biologicznego i intelektualnego wszystkich ludzi. Choć dziesiętnastowieczni amerykańscy i europejscy biali ewolucjoniści faktycznie uznawali swą wyższość nad ludźmi innych „ras”, niemniej jednak byli przekonani, że wszystkie spo-

łeczeństwa w swoim rozwoju przechodzą przez te same stadia. Dlatego sądzili, że badania „niższych” ras mogły dostarczyć pewnej wiedzy o wcześniejszych stadiach rozwoju ich własnego społeczeństwa. Tymczasem zwolennicy poligenezy z początku XIX wieku odrzucali to przekonanie. Dlatego nie stworzyli oni – i nie mogli stworzyć – tego, co dziś uważamy za antropologię.

W tym miejscu musimy rozstać się z historią idei i zająć się polityką w obrębie rodzącej się dyscypliny naukowej. Obóz zwolenników monogenezy skupiał się wokół dwóch organizacji: APS, czyli Aborigines Protection Society, założonego w 1837, roku oraz ESL, czyli Ethnological Society of London, założonego w 1843 roku²³. To pierwsze towarzystwo było organizacją praw człowieka, natomiast drugie rozwinęło się ze stowarzyszenia naukowego. Wielu prominentnych członków obu organizacji było kwakrami. W tym czasie tylko członkowie Kościoła anglikańskiego mogli uczęszczać na angielskie uniwersytety, więc kwakrzy, którzy chcieli studiować, musieli uczyć się poza granicami Anglii. Prichard (wtedy kwakier, choć później anglikanin) i Hodgkin studiowali na uniwersytecie w Edynburgu, a Buxton w Trinity College w Dublinie. Tak się złożyło, że Prichard i Hodgkin wystąpili z poglądami zaczerpniętymi od ostatniego epigona oświecenia szkockiego, Dugalda Stewarta, którego idee antropologiczne wywodziły się od Monteskiusza. Nieśli oni swój mały płomyk idei monogenezy przez ciemne dni dominacji koncepcji poligenezy. Prichard, Hodgkin i Buxton byli lekarzami. Łączyli powołanie z żarliwym głoszeniem za pośrednictwem APS wiary w godność ludzką oraz z przyrodniczym, naukowym poznaniem rodzaju ludzkiego propagowanym przez ESL. Hodgkin współuczestniczył w instytucjonalizacji etnologii we Francji, chociaż większą sławę zdobył dzięki doniosłym pracom z zakresu patologii. Buxton został znanym posłem reformatorskim do parlamentu i interesował się szczególnie polepszeniem warunków życiowych tubylczych mieszkańców brytyjskich kolonii w Afryce.

Początkowo czołowym zwolennikiem poligenezy był Robert Knox, anatom, który przeprowadził sekcje zwłok ofiar niesławnych edynburskich rabusiów grobów, Williama Burke'a i Williama Hare'a, którzy z czasem posunęli się do morderstw. W *Races of Men. A Fragment*²⁴ dowodził podobnie jak Kames, że odmiennie „rasy” ludzkie są faktycznie odmiennymi gatunkami i że powstały oddzielnie. Prichard w licznych wydaniach swojego dzieła *Researches into the Physical History of Man*²⁵ bronił koncepcji monogenezy. Jego książka miała pięć wy-

²³ Por. George W. Stocking, Jr., *What's in a name? The origins of the Royal Anthropological Institute*, „Man” (nowa seria) 1971, t. 6, s. 369–390.

²⁴ Zob. Robert Knox, *Races of Men. A Fragment*, Philadelphia 1850, Lea and Blanchard.

²⁵ Zob. na przykład James Cowles Prichard, *Researches into the Physical History of Man* (1813), George W. Stocking, Jr. (red.), Chicago–London 1973, University of Chicago Press.



BANK PEKAO SA

POTWIERDZENIE PRZELEWU

RACHUNEK WINIEN (NADAWCA):

Numer rachunku: 06 1240 2744 1111 0010 1518 8309
Nazwa banku: Bank Pekao S.A., I O. w Tarnobrzegu, Tarnobrzeg
Właściciel: WOJCIECH DZIUBA
SWINIARY NOWE 59
27-670 ŁONIOŹ
Zleceńiodawca: WOJCIECH DZIUBA

RACHUNEK MA (ODBIORCA):

Numer rachunku: 35 1240 6960 2221 0050 0375 5626
Nazwa banku: Bank Pekao S.A., IV F. w Szczecinie (Ośrodek Operacy, Szczecin
Odbiorca: SGGW
Nowoursynowska 166
Warszawa 02-787

SZCZEGÓŁY OPERACJI

Kwota: -60,00 PLN
Tytułem: OPŁATA ZA DOKUMENTY ALB.D/129942/ (TERMIN PAT. 2011-02-28)
Data księgowania: 25/02/2011
Data waluty: 25/02/2011
Nr referencyjny operacji: 3650225606401859

Data i godzina wystawienia dokumentu: 25/02/2011 09:33

Potwierdzenie wygenerowane elektronicznie.

Pekao 24

TelePekao
800 380 380

PekaoSMS
3800

801 365 365

PekaoInternet
www.pekao24.pl



Powszechna Kasa Oszczędności Bank Polski SA
Centrum Bankowości Elektronicznej
www.pkobp.pl • tel. 801 307 307,
801 3PKOBP lub +48 (81) 535 60 60
Adres korespondencyjny: skrytka pocztowa 42, 00-956 Warszawa 10

właściciel : **MAREK WITKOWSKI**
data wydruku : **2011-02-25g.08:48**

Przelew z rachunku Szczegóły transakcji zleconej do realizacji

Numer rachunku	11 1020 1169 0000 8502 0113 3180
Data operacji	2011-02-25
Data księgowania	2011-02-25
Opis	Nr rach. przeciwn.: 70 1240 6960 2221 0050 0375 6548 Dane adr. rach. przeciwn.: SGGW UL.NOWOURSYNOWSKA 166 02-787 WARSZAWA Tytuł: OPŁATA ZA DOKUMENTY ALB.D/130034/ (TERMIN PAT. 2011-02-28)
Typ transakcji	Przelew z rachunku
Kwota	-60,00 PLN

dań i przez długi czas uznawano ją za wczesnoewolucjonistyczny traktat naukowy. W rzeczywistości Prichard niekoniecznie musiał być przekonany, że przedstawiciele „ras”, które wyróżnił, byli równi pod względem zdolności umysłowych, wierzył jednak naprawdę, że „niższe” rasy są zdolne do doskonalenia. Choć taki pogląd słusznie zostałby dziś uznany za reakcyjny, wówczas, w najciemniejszym wieku antropologii, był prawdziwą pochodnią liberalizmu.

Ujmując rzecz z dystansu, na ironię zakrawa fakt, że ci, którzy obstawali przy poligenezie, faktycznie badali różnicowanie grup ludzkich. Nazywali siebie „antropologami”, podczas gdy w obozie zwolenników monogenezy większość wolała mniej gatunkocentryczne określenie – „etnologowie”. Potyczki z nimi pomagały ukształtować naszą dyscyplinę naukową, co traciliśmy z oczu, zapominając o potyczkach, pamiętając tylko i wyłącznie o zwycięstwie naszych intelektualnych poprzedników – zwolenników monogenezy. Powinniśmy mieć świadomość, że nasza dziedzina nauki obejmuje zarówno badanie natury ludzkiej wspólnej wszystkim „rasom”, jak i kulturowego zróżnicowania ludów.

Podsumowanie

Nie sposób określić dokładnie momentu, w którym rozpoczynają się dzieje antropologii, jednak idee antropologiczne pojawiły się na długo przed wyłonieniem się samej dyscypliny. Decydujące dla zrozumienia tego, co miało dopiero nastąpić, były koncepcje prawa naturalnego i umowy społecznej, które sformułowano w XVII i XVIII wieku. Choć idee te dawno temu zostały odrzucone przez większość specjalistów od nauk społecznych, wyznaczyły ramy dyskusji o naturze społeczeństwa.

Zainteresowania antropologiczne w XVIII wieku obejmowały dzikie dzieci, „Orang-Outangi” i wyobrażenia o „dzikim życiu”. Etnografia, taka, jaką znamy, jeszcze nie istniała. Monteskiusz i Rousseau są uważani za twórców nauk społecznych, a tradycja socjologiczna wywodząca się od tego pierwszego ma swój odpowiednik w tradycji antropologicznej. Jedną z koncepcji powstania antropologii głosi, że wywodzi się ona z dyskusji między zwolennikami poligenezy i monogenezy na początku XIX wieku. Cała dzisiejsza antropologia dziedziczy przekonanie zwolenników monogenezy, że rodzaj ludzki jest jednym gatunkiem.

Dalsze lektury

Readings in Early Anthropology (James Sydney Slotkin [red.], Chicago 1965, Aldine Publishing Company) jest doskonałym wyborem krótkich fragmentów oryginalnych źródeł, a *The Philosophical Roots of Anthropology* (Stanford 1998, CSLI Publications) Williama Y. Adamsa ujmuje głębiej niektóre ze wspomnianych tutaj zagadnień. Klasyczną pracę

o prawie naturalnym jest dzieło Ottona von Guerickego *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800* ([wyd. oryg. 1913] tłum. Ernest Barker, Cambridge 1934, Cambridge University Press, 2 t.).

W moim artykule *Orang Outang and the definition of Man. The legacy of Lord Monboddo* (w: *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Han F. Vermeulen, Arturo Álvarez Roldán [red.], London 1995, Routledge, s. 95–112) można znaleźć dalsze szczegóły sporu między Kamesem a Monboddem. Zobacz także *Social Theory of the Scottish Enlightenment* (Edinburgh 1997, Edinburgh University Press) Christophera J. Berry’ego oraz *Ape, Man, Apeman. Changing Views since 1600* (Raymond Corbey, Bert Theunissen [red.], Leiden 1995, Department of Prehistory, Leiden University). Użytecznym informatorem jest *The Blackwell Companion to Enlightenment* (John W. Yolton [red.], Oxford 1991, Blackwell). Zobacz także *A Hotbed of Genius. The Scottish Enlightenment, 1730–1790* (David Daiches, Peter Jones, Jean Jones [red.], Edinburgh 1986, Edinburgh University Press).

Visions of Sociological Tradition (Chicago 1995, University of Chicago Press) Donaalda N. Levine’a stanowi znakomity przegląd tradycji socjologicznych i ogólnych teorii społecznych. Podejście Levine’a jest podobne do zaprezentowanego w niniejszej książce, choć Levine kładzie większy nacisk na tradycje narodowe. Artykuł George’a W. Stockinga, Jr. *What’s in a name? The origins of the Royal Anthropological Institute („Man”* [nowa seria] 1971, t. 6, s. 369–390) opisuje powstanie Royal Anthropological Institute na tle dyskusji między zwolennikami monogenezy i poligenezy. Zobacz także wprowadzenie Stockinga do wznowienia *Researches into the Physical History of Man* ([1813], Chicago–London 1973, University of Chicago Press) Jamesa Cowlesa Pricharda.

3. Podejścia ewolucjonistyczne

Już przed rokiem 1860 zostało przygotowane pole dla antropologii ewolucjonistycznej umożliwiające jej stanie się samodzielnym kierunkiem w obrębie tego, co w Wielkiej Brytanii i Europie kontynentalnej zwyczajowo nazywano etnologią. Podobnie rzecz miała się z archeologią, zwłaszcza w Danii, gdzie od mniej więcej 1836 roku teorię trzech epok (epoki kamienia, epoki brązu i epoki żelaza) systematycznie upowszechniali Christian Jürgensen Thomsen, Sven Nilsson i inni¹. Jednak źródłem brytyjskiej antropologii nie była ani archeologia, ani ewolucyjne idee w biologii, lecz pytania o związki łączące wiktoriańską Anglię ze współczesnymi jej „dzikimi” albo „pierwotnymi” społeczeństwami.

Niniejszy rozdział jest analizą pewnych paraleli i rozbieżności między tradycją biologiczną a antropologiczną. Jest kroniką początków antropologii ewolucjonistycznej, głównie w Wielkiej Brytanii w połowie XIX wieku, i jej gwałtownego rozwoju jako najważniejszego przed funkcyjnalizmem i relatywizmem paradygmatu rozumienia społeczeństwa ludzkiego. Obejmuje także powrót do myślenia ewolucjonistycznego w połowie XX wieku, przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, i rozwój idei ewolucjonistycznych pod koniec tego wieku.

Zasadniczo istnieją tylko cztery wątki myślenia ewolucjonistycznego w antropologii: ewolucjonizm unilinearne, ewolucjonizm uniwersalny, ewolucjonizm multilinearne i neodarwinizm. Pierwsze trzy ujmują ewolucję jako stopniową. Nazwy jej etapów pochodzą od Juliana H. Stewarda², badacza zaliczanego do przedstawicieli ewolucjonizmu multilinearnego. Neodarwinizm pojawia się tu w rozmaitych przebraniach – od socjobiologii lat siedemdziesiątych XX wieku i jej konsekwencji, aż do nowszych ujęć początków kultury symbolicznej.

¹ Zob. na przykład Bruce G. Trigger, *A History of Archaeological Thought*, Cambridge 1989, Cambridge University Press.

² Zob. Julian H. Steward, *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana 1955, University of Illinois Press.

Tradycja antropologiczna i biologiczna

Średniowieczni encyklopedyści porządkowali wszechświat, klasyfikując byty od wyższych do niższych – od Boga, przez aniołów do człowieka; od człowieka do małp, a od małp do robaków; od zwierząt do roślin. Byli przekonani, że świat został uporządkowany, i sądzili, że mogą wydedukować jego porządek z zasad odzwierciedlonych w „wielkim łańcuchu bytu” łączącym wszystkie żywe istoty. Termin ten był w użyciu jeszcze pod koniec wieku XVIII i można dowodzić, że nowoczesna teoria ewolucji jest przekształceniem tej właśnie koncepcji³.

Między koncepcją wielkiego łańcucha bytu a teorią ewolucji zachodzą jednak dwie istotne różnice. Po pierwsze, pojęcie „ewolucja” ma aspekt zarówno przestrzenny, jak i czasowy: rzeczy zmieniają się lub ewoluują w czasie. Po drugie, klasyczna koncepcja wielkiego łańcucha bytu opierała się na idei niezmiennych gatunków, a teoria ewolucji w jej biologicznej postaci opiera się na zaprzeczającej jej koncepcji zmienności gatunków. Niższe formy przechodzą w wyższe.

Ewolucja społeczna wykazuje podobieństwa do ewolucji biologicznej. W dzisiejszym świecie, w którym większość ludzi wychowanych na książkach uczy się o ewolucji biologicznej wcześniej niż o obcych kulturach, jest to dość oczywiste. Było to także oczywiste w końcu XIX wieku, kiedy postęp społeczny często postrzegano jako analogiczny do biologicznego. Jednak postrzeganie ewolucji społecznej *wyłącznie* w ten sposób byłoby odwróceniem historycznego rozwoju wydarzeń. Rozprzestrzenianie się w kręgach intelektualnych akceptacji pojęcia „postęp” poprzedzało teorię ewolucji taką, jaką znamy. Osiemnastowieczni myśliciele zaakceptowali ideę postępu rodzaju ludzkiego w ramach nieziennej biologii. Dopiero pod koniec XIX wieku nowoczesne poglądy na ewolucję społeczną zostały połączone z takimi ideami, jak „walka o byt” lub „przezwycięzanie najlepiej przystosowanych”.

Trudno byłoby wyznaczyć granicę między koncepcją wielkiego łańcucha bytu i ewolucjonizmem, a przekonania dotyczące mechanizmów zmiany biologicznej były rozmaite. Linneusz, zasadniczo antyewolucjonista, wierzył w system krzyżowania się, dzięki któremu hybrydy nieustannie kształtowały i tworzyły nowe rodzaje. Wydaje się, że hrabia de Buffon zmienił pogląd w trakcie pracy nad swoją czterdziestoczwartą *Historie naturelle, générale et particulière*⁴, wpięty odrzucając wszelkie dziedziczne związki między odmiennymi gatunkami, a później kierując się ku koncepcji degeneratywistycznej lub antyewolucjonistycznej. Twierdził, że niewielka liczba czystych, dziedzicznych form zwierząt rozwinęła się w różnorodność współczesnych, mniej czystych form.

³ Zob. Arthur O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei* (wyd. oryg. 1936), tłum. Artur Przybysławski, Warszawa 1999, Wydaw. KR.

⁴ Zob. Georges Louis Leclerc de Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*, Paris 1749–1804, De l'Imprimerie Royale, 44 t.

W *Filozofii zoologii* Jean Baptiste Lamarck⁵ zasugerował, że każda linia pochodzeniowa ewoluowała w kierunku coraz bardziej wyrafinowanych form życia, w taki jednak sposób, że formy najwcześniejsze odtwarzają się ciągle spontanicznie. Twierdził, że najwcześniejsze ameby wyewoluowały w meduzy. Te z kolei przeszły w ryby, a następnie w gady, a jeszcze później w ssaki. Tymczasem późniejsze pokolenia ameb przekształciły się w meduzy i ryby, ale nie stały się jeszcze gadami ani ssakami. Jeszcze później inne ameby rozmnażały się, przekształcając się w meduzy, ale jeszcze nie w ryby. Lamarck był przekonany, że organy rozwijają się lub zanikają w zależności od tego, czy są używane zgodnie ze swoim przeznaczeniem. Utrzymywał także, że jednostki nabywają cech szczególnych, które mogą zostać przekazane potomstwu. Na przykład, jeśli dziewczyna we wczesnym dzieciństwie nauczy się malować, może przekazać ten talent swojemu dziecku. Widać więc wyraźnie, że Lamarck miał ideę ewolucji, ale źle rozumiał jej mechanizm.

Charles Darwin⁶ odrzucił pogląd Lamarcka. Dowodził natomiast, że ewolucja postępuje wyłącznie dzięki przekazywaniu tego, co dziś nazywamy cechami genetycznymi. Przypadkowe mutacje wytworzyły kiedyś większe zróżnicowanie, a formy życia, które odniosły sukces w swoim środowisku, mogły rozmnażać się bardziej efektywnie. Darwin razem z Alfredem Russellem Wallace'em (który doszedł do podobnych wniosków) opisał mechanizm ewolucji jako mechanizm „doboru naturalnego”. Jeśli tylko te osobniki, które przetrwały rozmnażając się, przekażą dalej swoje geny, mutacje, które umożliwiły to przetrwanie, będą uprzywilejowane. Izolacja sprzyja większym zmianom i ostatecznie kształtowaniu się nowych gatunków. Upowszechnianie koncepcji Darwina rodziło coraz rozleglejsze konsekwencje dla zachodnich społeczeństw, w których postrzegano je jako zagrożenie dla chrześcijańskiej ortodoksji. Ich wpływ na nauki społeczne był i nadal jest znaczny⁷.

Jednak błędem byłoby traktowanie całego rozwoju antropologii ewolucjonistycznej jako po prostu rozszerzenia teorii Darwina. Darwin opublikował swoje najbardziej „antropologiczne” (on sam wolął słowo „etnologiczne”) dzieło, *O pocho-*

⁵ Zob. Jean Baptiste Lamarck, *Filozofia zoologii, czyli Wykład rozważań odnoszących się do historii naturalnej zwierząt; do różnorodności ich organizacji i do właściwości, które dzięki temu uzyskaly; do powodów fizycznych, które podtrzymują w nich życie i są przyczyną ruchów wykonywanych przez nie; wreszcie do przyczyn, z których jedne wywołują życie, a inne – inteligencję istot nią obdarowanych* (wyd. oryg. 1809), tłum. Krystyna Zaćwichowska, Warszawa 1960, PWN.

⁶ Zob. Karol Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli O utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt* (wyd. oryg. 1859), tłum. Szymon Dickstein, Józef Nusbaum, Warszawa 2001, De Agostini-Altaya.

⁷ Por. Adam Kuper, *The Chosen Primate. Human Nature and Cultural Diversity*, Cambridge, MA 1994, Harvard University Press.

deniu człowieka, w 1871 roku⁸. W tymże roku ukazały się doniosłe prace Lewisa Henry'ego Morgana i Edwarda Burnetta Tylora. Można dowodzić, że teoria Lamarcka, jako analogia wyjaśniająca stopniową, unilinearą lub uniwersalną ewolucję kulturową, chociaż słaba z punktu widzenia biologii, jest bardziej zrozumiała niż teoria Darwina. Chociaż, jak myślał Lamarck, cechy biologiczne nie muszą być przekazywane potomstwu w łonie matki, niemniej jednak nowo powstałe cechy kulturowe mogą być błyskawicznie przekazywane między jednostkami. Nowe cechy kulturowe mają zdolność przekształcania istniejących relacji społecznych. W miarę jak proces ten postępuje, społeczeństwa stają się coraz bardziej złożone.

Ewolucjonizm unilinearne

Zwolennicy ewolucjonizmu unilinearne uważają, że istnieje jedna dominująca linia ewolucji. Innymi słowy, wszystkie społeczeństwa przechodzą przez te same stadia rozwoju. Skoro społeczeństwa rozwijają się w różnym tempie, te, które robiły to wolniej, pozostaną na „niższym” poziomie niż te, które rozwijały się szybciej. Oczywiście rodzi to pytanie, co dokładnie znaczy „rozwijać się” albo „ewoluować” w odniesieniu do instytucji społecznych. Rozmaici ewolucjoniści unilarni kładli nacisk na odmienne sprawy: kulturę materialną, środki utrzymania, strukturę pokrewieństwa, wierzenia religijne. Ogólnie rzecz ujmując, wszyscy ewolucjoniści unilarni byli przekonani, że zjawiska te są ze sobą powiązane i dlatego na przykład zmiany środków utrzymania wywołują ewolucyjne zmiany w strukturze pokrewieństwa, wierzeniach, praktykach religijnych itd.

Maine, Lubbock i Morgan

Idea ewolucji unilinearnej wyrosła z koncepcji teoretyków monogenezy w początkach XIX wieku, ale szczyt jej rozwoju przypada na koniec tego wieku, kiedy stała się centralnym pojęciem w myśli antropologicznej. Pierwszą istotną kwestią była rodzina przeciwstawiona umowie społecznej. Rozwiązanie tej kwestii miało prowadzić bezpośrednio do teorii pokrewieństwa, odtąd głównego przedmiotu sporów antropologicznych.

Umowa społeczna obowiązywała jako podstawa myśli prawnej od blisko dwustu lat. W 1861 roku przeciwstawił się jej urodzony w Szkocji prawnik, sir Henry Maine. Jego zastrzeżenia dotyczyły sztucznego charakteru oraz użytku, jaki czyniono z tej koncepcji w odniesieniu do tego, co uważał za fikcję prawną. Maine odwołując się do swojej specjalistycznej wiedzy o prawie rzymskim (i mając na względzie jego starożytność), dowodził, że społeczeństwo pojawiło się

⁸ Zob. Karol Darwin, *O pochodzeniu człowieka* (wyd. oryg. 1871), tłum. Stanisław Panek, *Dzieła wybrane*, t. 4, Warszawa 1959, PWRiL.

w miejsce rodziny i grup krewniaczych stworzonych na bazie rodziny. Wobec braku większego sprzeciwu ze strony środowiska antropologicznego rodzina i pokrewieństwo odniosły łatwe zwycięstwo. Jednak w ostatecznym rachunku doprowadziło to do wielkiej liczby gwałtownych sporów o prehistorię rodziny i systemów pochodzenia oraz o relacje tych systemów do „pierwotnego promiskuityzmu”, idei „własności prywatnej”, totemizmu i tabu kazirodztwa⁹.

Mniej więcej dekadę po ukazaniu się książki Maine'a dwóch byłych polityków po przeciwnych stronach Atlantyku zyskało rozgłos jako antropologowie. Sir John Lubbock początkowo zasiadał w Izbie Gmin jako poseł z ramienia Partii Liberalnej, później zaś był parlamentarnym przedstawicielem Uniwersytetu Londyńskiego. W 1900 roku został podniesiony do godności para jako lord Avebury. Z zawodu był bankierem i jeszcze dziś pamięta się o nim dzięki ustawie dotyczącej „świąt bankowych”* (Lubbock wiedział bowiem, że gdyby nazwał je „świętami robotniczymi”, nie uzyskałby dostatecznego poparcia ze strony opozycyjnej Partii Konserwatywnej). Był również płodnym autorem w dziedzinie antropologii, archeologii i nauk przyrodniczych.

Karierę Lewisa Henry'ego Morgana i Johna Lubbocka cechują pewne podobieństwa: powodzenie w interesach łącznie z polityką i faktycznie amatorską twórczością w zakresie historii naturalnej. Morgan był potentatem kolejowym, a jednocześnie senatorem stanowym z północnej części stanu Nowy Jork z ramienia republikanów. Sława polityczna, jaką się cieszył, nie była tak wielka jak sława Lubbocka. Jak na ironię, do jego kluczowych koncepcji antropologicznych nawiązał Karol Marks, choć szczególnie zainteresował się nimi Fryderyk Engels¹⁰. Nacisk, jaki republikański senator stanowy kładł na własność prywatną jako siłę napędową ewolucji, wywołał odzew jego komunistycznych wielbicieli. W 1871 roku Lubbock i Morgan dyskutowali o tego rodzaju kwestiach podczas wizyty Morgana w Anglii.

Morgan nie popadł w zapomnienie z dwóch powodów. Po pierwsze, był jednym z bardzo nielicznych dziewiętnastowiecznych teoretyków, którzy prowadzili

⁹ Por. Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London 1988, Routledge.

¹⁰ Zob. Fryderyk Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana* (wyd. oryg. 1884), tłum. Ryszard Panasiuk, Warszawa 1979, KiW.

* Świąta bankowe (ang. *bank holidays*) – dodatkowe dni oficjalnie wolne od pracy. W Anglii i Walii są to: 1 stycznia lub najbliższy po tej dacie dzień pracy (*New Year's Day*); Wielki Piątek (*Good Friday*); Poniedziałek Wielkanocny (*Easter Monday*); pierwszy i ostatni poniedziałek maja (*May Day* i *Spring Bank Holiday*); ostatni poniedziałek sierpnia (*August Bank Holiday* lub *Late Summer Holiday*); Boże Narodzenie lub najbliższy poniedziałek, jeśli dzień ten przypada w sobotę lub w niedzielę (*Christmas Day*); drugi dzień Bożego Narodzenia (*Boxing Day*). W Szkocji i w Irlandii Północnej układ świąt jest nieco inny – przyp. red. pol.

poważne badania terenowe. Po przypadkowym spotkaniu z wychowaną na zachodnią modłę Irokezką, Ely Parker, spędził wiele lat pracując z Irokezami i innymi przedstawicielami rdzennych ludów Ameryki. Badał w szczególności ich systemy pokrewieństwa i tradycyjne instytucje polityczne, a także występował w ich imieniu, upominając się o prawo do ziemi. Po drugie, po odkryciu „klasyfikacyjnego systemu pokrewieństwa” (określanie kuzynów równoległych oraz braci i siostr za pomocą tego samego terminu), skonstruował porównawczy model umożliwiający zrozumienie systemów pokrewieństwa z całego świata. Jego zdaniem, model ten stanowił klucz pozwalający odtworzyć prehistorię społeczeństwa ludzkiego.

Matrylinearność kontra patrylinearność

Większość dziewiętnastowiecznych uczonych była przekonana, że matrylinearność pojawiła się przed patrylinearnością, różnili się jednak w poglądach na to, jakie dowody za tym przemawiają i jakie przyczyny sprawiły, że jeden system pochodzenia unilinearne mógł pojawić się najpierw, a inny z niego wyewoluować. Lubbock¹¹ zachowywał pewien sceptycyzm w stosunku do pierwotnej matrylinearności, ale uznawał, że istniejące społeczeństwa matrylinearne przeszły podobną ewolucję. Wierzył, że matrylinearność była bardziej rozpowszechniona wtedy, gdy instytucja małżeństwa nie była jeszcze całkiem rozwinięta. Był przekonany, że wraz z rozwinięciem w pełni instytucji małżeństwa własność będzie przechodzić z mężczyzny na jego dzieci (patrylinearne), a nie na dzieci jego siostry (matrylinearne). Lubbock zwracał jednak uwagę także na to, że w większości „dzikich” społeczeństw małżeństwo jest nieznane, „cnota niewieścia” nie jest wysoko poważana, a kobiety są traktowane z niższością. Tym samym nie mógł wspierać powstających w tym czasie bardziej radykalnych teorii matriarchalnych. Maine¹², który wyraźnie opowiadał się za patrylinearnością, sądził, że Rzymianie to lud starożytny i że tak jak Hebrajczyków, Greków i narody germańskie charakteryzowało ich pochodzenie matrylinearne. Nie dostrzegał żadnych racji przemawiających za tym, żeby zwrócić uwagę na etnografię odległych ludów lub rozważania spoza prac swoich poprzedników w dziedzinie prawoznawstwa.

Zwolennicy pierwszeństwa matrylinearności spierali się zarówno z teoretykami patrylinearności, jak i z innymi teoretykami matrylinearności. Morgan i jego wróg numer jeden, John Ferguson McLennan (który także był prawnikiem i odpowiadał w parlamencie angielskim za przygotowywanie projektów ustaw doty-

¹¹ Zob. Sir John Lubbock, *Początki cywilizacji. Stan pierwotny człowieka i obyczaje dzikich współczesnych* (wyd. oryg. 1870), tłum. B. i Z., Warszawa 1873, „Przegląd Tygodniowy”, 3 t.

¹² Zob. Henry Sumner Maine, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas* (1861), London 1913, Routledge.

czących Szkocji), pozostawili w tyle teoretyków patrylinearności i najbardziej gwałtowną krytykę zarezerwowali dla siebie. Spór skoncentrował się na tym, dla czego matrylinearność mogła poprzedzać patrylinearność. McLennan¹³ sądził, że we wczesnym okresie rozwoju ludzkości walka o pożywienie prowadziła do dzieciobójstwa, którego ofiarą padaly dziewczynki. Powstający w rezultacie deficyt kobiet prowadził do poliandrii (to znaczy związku jednej kobiety z kilkoma mężczyznami). Członkowie tych dawnych społeczeństw nie mogli określić ojcostwa żadnego dziecka, dlatego zaczęli brać pod uwagę pochodzenie matrylinearne. Patrylinearność rozwinęła się później, gdy mężczyźni zaczęli porwać kobiety, a następnie wymieniać je z mężczyznami należącymi do innych grup.

Morgan¹⁴ oparł swoją teorię na analizie terminologii pokrewieństwa – na tym, co McLennan uznał za rzecz o niewielkim lub zgoła żadnym znaczeniu. Część dowodów Morgana miała charakter dyfuzjonistyczny. Irokezi ze stanu Nowy Jork i z Ontario (z którymi Morgan pracował w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIX wieku) mieli matrylinearny system pochodzenia i dziedziczenia oraz terminologię pokrewieństwa podobną pod wieloma względami do terminologii południowoazjatyckich. Zauważył także, że terminologia sąsiednich Odżibwejów miała niemal identyczną strukturę, chociaż mówili oni zupełnie odmiennym językiem. Wyciągnął stąd wniosek, że pierwotne ludy Ameryki Północnej musiały migrować z Azji, co dziś uznaje się za fakt bezdyskusyjny, choć w jego czasach wciąż jeszcze uznawany za hipotezę. Dowodził dalej, że ludy azjatyckie musiały kiedyś być matrylinearne. Rozpowszechniona wśród nich klasyfikacja ojca i brata ojca za pomocą jednego terminu, a kuzynów równoległych jako „braci i siostry” zakładała, zdaniem Morgana, system małżeństw kilku braci z tą samą kobietą. Sądził on, że z takiego systemu wyłoniło się pochodzenie matrylinearne.

Morgan był przekonany, że terminologie pokrewieństwa są „zachowawcze” w tym sensie, że stanowią odbicie dawnych faktów społecznych. Innymi słowy, przechowały ślady dawnych form organizacji społecznej, ponieważ inne elementy społeczeństwa zmieniają się szybciej niż terminologia, której używają jego członkowie. W tym schemacie patrylinearność pojawiła się później, wraz z powstaniem własności prywatnej i związanych z nią praw dziedziczenia przez syna po ojcu. Matrylinearni Irokezi symbolizują moment przejścia między stadiami ewolucji, przed pochodzeniem patrylinearnym, ale długo po tym, co Morgan nazywał bezładem płciowym, stadium „przypadkowych kontaktów seksualnych”. Początkowa faza promiskuityzmu wyewoluowała w system wspólnego zamiesz-

¹³ Zob. John F. McLennan, *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies* (1865), Chicago 1970, University of Chicago Press.

¹⁴ Zob. Lewis Henry Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington 1871, Smithsonian Institution; Id., *Spółczesność pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości poprzez barbarzyństwo do cywilizacji* (wyd. oryg. 1877), tłum. [Aleksandra Bąkowska] A. B., Warszawa 1887, „Prawda”.

kiwania lub małżeństw wewnątrz rodziny między braćmi i siostrami, który dał początek „rodzinie wspólnotowej” (*communal family*) oraz zwyczajowi odnotowanego na Hawajach, na mocy którego grupy braci i ich żon lub sióstr i ich mężów „obcowały” ze sobą. W czasach Morgana odbiciem tej formy rodziny był hawajski zwyczaj polegający na tym, że tego rodzaju grupy krewnych nadal opisywały zachodzące między nimi relacje jako *punalua*, czyli związki seksualne, choć już nie praktykowały wspólnego obcowania płciowego (jeśli kiedykolwiek ono rzeczywiście istniało). Relacyjna terminologia pokrewieństwa systemu hawajskiego i innych języków polinezyjskich klasyfikuje natomiast krewnych tylko według pokoleń, nazywając rodziców i ich rodzeństwo „ojcami” i „matkami”, a zarówno rodzeństwo, jak i kuzynów „braćmi” i „siostrami”.

Szwajcarski prawnik Johann Jakob Bachofen w książce *Das Mutterrecht*¹⁵ przedstawił jeszcze inną koncepcję, w której opowiedział się za wyższością matrylinearności. Jego teoria opierała się na domniemanym istnieniu wczesnego ruchu kobiecego, który w dalszym toku historii obalił pierwotną męską dominację. Twierdził, że ponownie przywrócono władzę męską. Obserwacje Bachofena dotyczyły głównie przeżytków wyobrażeń bóstw kobiecych (z okresu matriarchalnego) i etnograficznych obserwacji kuwady w krajach Ameryki Południowej. Kuwada to zwyczaj polegający na tym, że mąż ciężarnej kobiety zachowuje się tak, jak gdyby to on był w ciąży. Rdzenni mieszkańcy Ameryki Południowej postępują tak podobno w celu zmylenia złośliwych duchów i utrzymania ich z dala od nienarodzonego dziecka. Bachofen pomieszał tu w istocie matrylinearność (pochodzenie wyprowadzane z linii żeńskiej, od matki) z matriarchatem (rządami sprawowanymi przez matki), ale jego teoria miała pewną liczbę zwolenników. Antycypowała również niedawne rewolucyjne czy wręcz feministyczne ujęcia „społeczeństwa pierwotnego”.

Należy pamiętać, że wszystkie te tezy stawiano w ramach ewolucjonizmu unilinearnego. Niewielkie zainteresowanie wzbudzało różnicowanie kulturowe jako takie. Dla ewolucjonistów unilinearnych różnicowanie kulturowe miało znaczenie jedynie jako wskaźnik odmiennych stadiów rozwoju w obrębie wielkiego schematu ewolucyjnego. Prawdopodobnie znaczący jest także fakt, że większość czołowych uczestników dyskusji stanowili prawnicy. Tak jak dla rozrywki debatowali nad pochodzeniem, tak samo w pracy mogli dowodzić konkurujących ze sobą roszczeń do spadku. Znaczenie miały dla nich logika i niuanse argumentacji. Taki jest właśnie prawdziwy sens stwierdzenia, że początki antropologii takiej, jaką znamy, były związane z prawem – czy to z koncepcją prawa naturalnego (i umowy społecznej), czy też ze sporami o rodzinę i pokrewieństwo, które od czasów Maine’a stały się centrum dyskursu antropologicznego.

¹⁵ Zob. Johann Jakob Bachofen, *Mother Right* (wyd. oryg. 1861), w: *Myth, Religion, and Mother Right. Selected Writings of...* (wyd. oryg. 1859–1916), tłum. Ralph Manheim, Princeton 1967, Princeton University Press, s. 67–210.

Teorie „totemizmu”

W ostatniej ćwierci XIX wieku mimo utrzymującego się dużego zainteresowania pokrewieństwem inne aspekty kultury zaczęły skupiać na sobie uwagę badaczy. Należała do nich religia, a zwłaszcza *totemizm*. Krótka dygresja etnograficzna na temat „totemizmu” może pomóc w wyjaśnieniu szczegółów sporu toczącego się wokół tych kwestii.

Słowo „totemizm” często dziś pisze się w cudzysłowie, ponieważ istnieją poważne wątpliwości co do tego, czy totemizm oznacza jedno specyficzne zjawisko. Wielu antropologów twierdzi, że mówienie o totemizmie w odniesieniu do różnych kultur tak naprawdę jest mówieniem o zupełnie różnych sprawach. Jednak dziewiętnastowieczni naukowcy na ogół postrzegali totemizm jako zjawisko ogólnoswiatowe, występujące u rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej i Południowej, Australii, Azji, Afryki i wysp Pacyfiku. Można dowodzić, że elementy „totemizmu” – symbolicznej reprezentacji tego, co społeczne, za pomocą tego, co naturalne – istnieją także w myśleniu europejskim, choć stopień ich obecności i spójności bez wątpienia jest inny niż, powiedzmy, w myśleniu australijskich aborygenów. Oczwistym przykładem jest symbolika wojskowa – nadawanie jednostkom lub operacjom nazw gatunków zwierząt.

Słowo „totem” pochodzi z języka Odżibwejów. Zostało wprowadzone do języka angielskiego w 1791 roku przez brytyjskiego kupca Johna Longa, ale pierwszy dobry opis idei totemicznych Odżibwejów sporządził w 1856 roku niejaki Peter Jones, zarazem misjonarz metodysta i wódz Odżibwejów. Odżibwejem był także inny etnograf, którego sprawozdanie pochodzi z 1885 roku*. Wszystkie kolejne międzykulturowe ujęcia totemizmu wywodzą się, przynajmniej częściowo, z tych dwóch tubylczych relacji¹⁶. W myśleniu Odżibwejów *totem* jest przeciwstawiony *manitu*. Totem przedstawia się za pomocą gatunku zwierzęcia. Symbolizuje on klan patrylinearny. Pojawia się w mitologii Odżibwejów, u których obowiązuje zasada, że nie można poślubić kogoś, kto należy do tego samego totemu. Manitu jest także przedstawiany za pomocą gatunku zwierzęcia, ale jest to duch opiekuńczy jednostki, a nie grupy. Pojawia się w snach. Swojego manitu nie można zabijać ani zjadać.

Podobne wyobrażenia można odnaleźć w innych kulturach, zachodzą tu jednak pewne różnice. Na przykład w Australii etnografowie zanotowali mniej więcej sześć form „totemizmu”, z których dwie lub trzy posiada każda społeczność aborygenów. Istnieją (1) „totemy indywidualne”, które przypominają manitu Odżibwejów, choć należą przede wszystkim do czarowników-szamanów

¹⁶ Zob. na przykład Claude Lévi-Strauss, *Totemizm* (wyd. oryg. 1962), tłum. Aniela Steinsberg, Warszawa 1998, Wydaw. KR.

* Zob. William Whipple Warren, *History of the Ojibways, Based upon Traditions and Oral Statements*, St. Paul 1885, Minnesota Historical Society Press – przyp. red. pol.

(*medicine-man*), a nie do zwykłych jednostek. Są również (2) „totemy klanowe”, takie jak totemy Odżibwejów. Mogą być emblematami klanów patrylinearnych lub matrylinearnych. Istnieją także (3) totemy fratrii, które są po prostu grupami klanów i (4) totemy moiety*, które dzielą społeczeństwo „na pół” (z francuskiego *moitié*) według zasady patrylinearności albo matrylinearności. Istnieją (5) totemy sekcji i podsekcji. Podziały te tworzą kategorie wyznaczające „możliwość zawierania małżeństw definiowane za pomocą kombinacji zasad pochodzeniowych i pokoleniowych. Istnieją wreszcie (6) totemy miejscowe, na przykład należące do duchów świętych miejsc. W Australii zazwyczaj wszystkie te rodzaje totემów przedstawiają istoty, których mięsa nie można zjadać, a zarazem członkowie jednego totemu nie mogą być kochankami ani małżonkami. Zatem w ich przypadku zachodzi tendencja do łączenia abstrakcyjnych zasad odnoszących się zarówno do manitu, jak i totემów Odżibwejów.

Rozrastającą się literaturę etnograficzną poświęconą „totemizmi”, zwłaszcza jego australijskim odmianom, spożytkowywali europejscy uczeni gabinetowi, snujący spekulacje o początkach i psychologicznej naturze totემów. Francuski socjolog Émile Durkheim¹⁷ dowodził, że najbardziej „pierwotni” mężczyźni lękali się krwi i nie chcieli mieszkać razem z kobietami należącymi do ich klanów, ponieważ wierzyli, że klanowa krew jest siedzibą bogów totemicznych. Szkocki folklorysta Andrew Lang i sir James George Frazer kładli nacisk na substancjalny związek między człowiekiem a jego totemem. Sir Edward Burnett Tylor uznawał totemizm po prostu za odmianę kultu przodków. Jednak prawie wszyscy teoretycy tamtych czasów, niezależnie od tego, jak znaczne były rozbieżności między nimi, dostrzegali związki między totemizmem i egzogamią, a większość z nich utrzymywała, że najpierw nastąpił rozwój totemizmu. Co więcej, prawie wszyscy ewolucjoniści traktowali tę koncepcję, przynajmniej pośrednio, jako rozstrzygnięcie kwestii początków społeczeństwa ludzkiego, gdyż byli przekonani, że kultura australijskich aborygenów stanowi przeżytek początkowego etapu rozwoju kultury¹⁸. Najważniejszy przykład „kultury pierwotnej” przeniósł się z Rzymu sir Henry’ego Maine’a do Australii.

¹⁷ Zob. Emile Durkheim, *Incest. The Nature and Origin of the Taboo* (wyd. oryg. 1898), tłum. Edward Sagarin, w: Emile Durkheim, *Incest. The Nature and Origin of the Taboo*; Albert Ellis, *The Origins and the Development of the Incest Taboo*, New York 1963, Stuart.

¹⁸ Szczegóły zob. Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society*, s. 76–122; Alan Barnard, *Modern hunter-gatherers and early symbolic culture*, w: *The Evolution of Culture. An Interdisciplinary View*, Robin Dunbar, Chris Knight, Camilla Power (red.), Edinburgh 1999, Edinburgh University Press, s. 50–68.

* Moieta (ang. *moiety*) – „połowa plemienna [...]”, jeden z dwóch członów uzupełniającego się podziału plemienia na dwie grupy współpracujące ze sobą w organizacji życia ceremonialnego, społecznego i politycznego” (*Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Zofia Staszczak [red.], Warszawa-Poznań 1987, PWN, s. 249) – przyp. red. nauk.

Spośród teorii totemizmu godna uwagi jest też teoria Zygmunta Freuda¹⁹. Choć był on w gruncie rzeczy zwolennikiem Lamarcka, swoją teorię stworzył na podstawie koncepcji Darwina oraz teologa Williama Robertsona Smitha. Freud poszukiwał wyjaśnienia początków totemizmu, ofiary i tabu kazirodstwa zarazem. Pierwotną hordę wyobrażał sobie jako grupę samców i samic, którą ostatecznie zdominował jeden samiec. Samiec ten kontrolował samice i tylko on mógł zaspokajać swoje potrzeby seksualne. Członkowie hordy zaczęli w końcu czcić go jako boga. Jednak jego władza wywoływała nienawiść młodych samców. Zabili więc go i uprawiali seks ze swoimi siostrami oraz matkami. W końcu poczuli się winne tak strasznego występu i w ten sposób, jak się zdaje, wymyśliły totemizm! Ścisłej – sarnca alfe z gatunku naczelnych, patriarchę hordy, zaczęto wspominać jako istotę totemiczną. Aby ułagodzić jego ducha, potomkowie wymyślili ofiary. Aby powstrzymać „naturalną” skłonność samców do parzenia się ze swoimi matkami, wprowadzili zasady zakazujące kazirodstwa. Tym sposobem, zdaniem Freuda, zapomniano o okropnym występku morderstwa i kazirodstwa, choć ich ślady pozostały ukryte głęboko w systemie totemicznym australijskich aborygenów i bardzo głęboko w podświadomości całej ludzkości. Freud uważał grecki mit Edypa oraz „kompleks Edypa” za „wspomnienia” tych odległych wydarzeń.

Początki religii w ujęciu Tylora i Frazera

Religia przyciągała uwagę wielu uczonych. Spośród nich warto odnotować dwóch, Tylora i Frazera, z powodu ich pozycji w naszej dyscyplinie naukowej, wpływu, jaki wywarli, oraz ze względu na naprawdę wysoki poziom ich prac. Obu wyróżniała długowieczność (Tylor żył w latach 1832–1917, a Frazer 1854–1941). Z tego względu ich kolejne książki oraz publiczne wystąpienia przez dziesięciolecie przedstawiały ustalony punkt widzenia ewolucjonizmu unilinearne. Jednak bunt kolejnych pokoleń przeciwko ewolucjonizmowi sprawił, że konkurencją dla perspektywy Frazera stawały się koncepcje dyfuzjonistyczne, funkcjonalistyczne i relatywistyczne.

Sir Edward Tylor zaznajomił się bliżej z antropologią podczas podróży do Ameryki Północnej. W Hawanie poznał Henry'ego Christie, światowca i bogatego poszukiwacza przygód, podobnie jak on angielskiego kwakra, który właśnie miał wyruszyć do Meksyku. Tylor pojechał z nim, a w 1861 roku opublikował pierwszą książkę poświęconą swoim odkryciom²⁰. Zarówno w niej, jak i w późniejszych

¹⁹ Zob. Sigmund Freud, *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków* (wyd. oryg. 1913), tłum. Marcin Poręba, Robert Reszke, w: *Dzieła*, t. 4: *Pisma społeczne*, Warszawa 1998, Wydaw. KR, s. 327–375.

²⁰ Zob. Edward B. Tylor, *Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*, London 1861, Longman, Green, Longman, and Roberts.

pracach, zwłaszcza w *Cywilizacji pierwotnej*²¹, badał ewolucję kultury za pomocą teorii „przeżytków”. W myśl tej koncepcji współczesna kultura przechowała elementy, które straciły już swoje funkcje, ale których obecne istnienie stanowi świadectwo tego, jak ważne były w przeszłości. Jednym z przykładów są terminologie pokrewieństwa analizowane przez Morgana. Tylor zwrócił uwagę na coś innego – na dawniej funkcjonalne części ubioru, które w jego czasach były już tylko dekoracyjne: bezużyteczne guziki z tyłu marynarki na wcięciu w taliu albo przypinane do koszuli wywijane kołnierzyki. Metoda ta najbardziej osobiście zastosowanie znalazła w badaniach londyńskiej młodzieży szkolnej, które prowadził Tylor. Wierzył, że ze względu na niedojrzałość i brak edukacji mogła zachować ślady pierwotnego sposobu myślenia. W odniesieniu do religii dowodził, że przeżytki dawnych rytuałów i wierzeń przetrwały jeszcze długo po tym, jak ich początkowy sens popadł w zapomnienie, choć w bardziej instynktownym i pierwotnym myśleniu cywilizowanej ludzkości mogły przechować się ślady wcześniejszego rozwoju idei religijnych.

Teoria religii Tylora zawierała schemat jej ewolucji od „animizmu”, czyli obejmującej całą rzeczywistość doktryny głoszącej, że dusze (łacińskie *animi* lub *animae*) istnieją niezależnie od świata materialnego. Taylor zauważył, że właściwie we wszystkich społeczeństwach ludzkich istnieje powszechna wiara w istniejącą po śmierci istotę duchową. Ludzie na całym świecie składają dary zmarłym lub czczą drzewa czy strumienie, w których wedle ich wierzeń przebywają dusze. Zakładał, że u najbardziej pierwotnych ludów przyczyną tego rodzaju wyobrażeń były sny, w których zjawiały się dusze. Tym sposobem społeczności rozwinęły ostatecznie praktyki składania darów, a następnie ofiar dla dusz, wróżek i bóstw. Był też przekonany, że z animizmu rozwinął się fetyszym (kiedy to ludzie sprawują kontrolę nad swoimi bóstwami za pośrednictwem przedmiotów materialnych) i totemizm (wiara, że gatunki zwierząt albo roślin mają dusze).

Tylor pod wieloma względami zgadzał się z Lubbockiem, ale w rzeczywistości to ten ostatni prościej przedstawił unilinearne schemat, który – jak się wydaje – przyjmowało wielu dziewiętnastowiecznych antropologów: *ateizm* (brak określonej idei bóstwa), dalej *fetyszym*, następnie *kult przyrody*, czyli *totemizm*, potem *szamanizm* (przekonanie, że bóstwa są dalekie i potężne, dostępne tylko za pośrednictwem szamanów), następnie *idolatria**, czyli *antropomorfizm* (kiedy

²¹ Zob. Edward B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów* (wyd. oryg. 1871), tłum. Zofia A. Kowerska, Warszawa 1896–1898, „Głos”, 2 t.

* W polskich omówieniach teorii Johna Lubbocka (zob. na przykład Andrzej Wali-górski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1973, PWN, s. 177) czwarty etap schematu określa się mianem „bałwochwalstwo” (ang. *idolatriy*), czyli „antropomorfizm”. W niniejszym przekładzie przyjmujemy bardziej neutralny termin „idolatria” – *przyp. red., nauk*.

bogowie stają się podobni do ludzi), i na końcu *teizm*²². Tylor unikał konstruowania tego rodzaju sprecyzowanych sekwencji, prawdopodobnie dlatego, że postrzegał ewolucję religii jako proces złożony, w którym przeżytki wcześniejszych stadiów nakładają się na nowsze idee, a różne odmiany animizmu powstają równocześnie. Wkład Tylora był zatem mniej konkretny, za to bardziej teoretyczny i metodologiczny, i dlatego pozostaje wciąż osiągnięciem myśli ewolucjonistycznej – niezależnie od wad paradygmatu ewolucjonizmu unilinearne.

Sir James Frazer był przez większą część swojej kariery filologiem klasycznym i wykładowcą Trinity College w Cambridge. University of Liverpool przyznał mu tytuł profesora antropologii społecznej w 1907 roku, jednak piastował to stanowisko honorowo. Był człowiekiem nieśmiałym. Mówiło się, że nienawidził wyklądać. Za swoje wielotomowe, silnie oddziałujące i powszechnie czytane książki pobierał spore honoraria autorskie. *Złota gałąź* jest jedną z najwybitniejszych książek z zakresu antropologii, lekturą wielu pokoleń wszelkiego pokroju intelektualistów (młody Bronisław Malinowski, wówczas jeszcze student fizyki, czytał ją, aby udoskonalić swój angielski). Na pozór *Złota gałąź* stanowi zaledwie próbę wyjaśnienia początków i sensu zwyczaju polegającego na zabijaniu starożytnych włoskich królów-kapłanów przez ich kolejnych następców. Na głębszym poziomie łączy ona mit i historię, etnografię i spekulację, tworząc wyszukaną, poetycką analizę psychiki ludzkiej i porządku społecznego. *Złota gałąź* po raz pierwszy ukazała się w dwóch tomach w 1890 roku, w latach 1911–1915 została rozszerzona do dwunastu tomów. W tym miejscu cytuję słowa przedostatniego akapitu skróconej edycji z 1922 roku:

Nie sięgając zbyt daleko w przeszłość, możemy bieg dotychczasowej naszej myśli porównać do sieci utkanej z trzech różnych nici. Czarnej nici magii, czerwonej nici religii i białej – nauki [...]. Gdybyśmy więc mogli obejrzeć tę sieć myśli od początku, dostrzegliśmyby wprawdzie czarno-białą szachownicę, wzór złożony z prawdziwych i fałszywych pojęć, w którym nie pojawia się jeszcze czerwona nić. Ale patrząc dalej na tkaninę myśli zauważycie, że chociaż czarno-biała szachownica biegnie przez nią nadal, jednak pośrodku [...] pojawia się plama głębokiej czerwieni, niepostrzeżenie rozjaśniająca się, w miarę jak częściej wplata się w tkaninę biała nitka nauki²³.

Zastanawiające jest to, że Frazer nadając szczególne znaczenie jednemu z aspektów kultury (nauce), przypisuje go mimo wszystko w takim samym stopniu bardziej pierwotnym i bardziej cywilizowanym kulturom. Z relatywistycznego punktu widzenia (zob. rozdział 7) magię w tak zwanych społeczeństwach pierwotnych można traktować jako naukę stosowaną lub technikę. W ujęciu Frazera religia ewoluuje wraz z pierwotną nauką, a nowoczesna kultura zawiera obie

²² Zob. Sir John Lubbock, *Początki cywilizacji*, t. 2, s. 55.

²³ James George Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii* (wyd. oryg. 1922), tłum. Henryk Krzeczowski, Warszawa 2002, Wydaw. KR, s. 506.

te „nitki”. Ujęcie to jest frapujące w świetle nie tak dawnych sporów chrześcijańskich fundamentalistów mieniących się „kreacjonistycznymi naukowcami” z amerykańskimi antropologami, którzy ich zdaniem ślepo wierzą w „fałszywą doktrynę” darwinizmu²⁴. Obie strony zgłaszały roszczenia do statusu „naukowców”, a dla nauki ubiegały się o miano jednej prawdy, którą – jak wierzył również Frazer – właśnie ona reprezentuje.

Wszyscy zwolennicy ewolucjonizmu unilinearne niezależnie od tego, czy ich specjalnością było pokrewieństwo, czy religia, pozostawali wierni ujęciu antropologii jako nauki wiążącej teraźniejszość z przeszłością. Poszukiwali początków kultury i odnaleźli je u współczesnych im „pierwotnych” ludów. Ich metodologiczny zapal został powściągnięty wraz z nadejściem następnych pokoleń, które zarzuciły problematykę początków kultury. Antyevolucjoniści zwrócili się ku dyfuzji, funkcjom społecznym i różnicowaniu kulturowemu. Wrócimy jeszcze później do tych kwestii. Kolejną fazę myśli ewolucjonistycznej – ewolucjonizm uniwersalny – należy jednak postrzegać w kategoriach powrotu do wielkich pytań, jeśli nie o początki kultury, to o historię powszechną.

Ewolucjonizm uniwersalny

Ewolucjonizm uniwersalny powstał na początku XX wieku jako próba złagodzenia dogmatów ewolucjonizmu unilinearne. W świetle nowych obserwacji etnograficznych i archeologicznych nie dało się dłużej utrzymać przekonania, że istnieją ściśle wyznaczone stadia ewolucji unilinearnej przebiegającej zawsze tak samo w skali międzykulturowej oraz światowej. Zaczęto więc mówić o ogólnych, „uniwersalnych” stadiach ewolucji, takich jak „dzikość”, „barbarzyństwo” i „cywilizacja” (których żarliwym obrońcą między innymi był Morgan). Zarzucono spory w kwestiach takich jak przeciwstawienie matrylinearności patrylinearności, uznając, że są one nazbyt spekulatywne, żeby zasługiwały na dalsze rozważanie. Pominięto również szczegóły, na przykład przeprowadzonych przez Frazera licznych analiz totemizmu²⁵, na korzyść uogólnień takich jak zawarte w cytowanym wyżej fragmencie ze *Złotej gałęzi*, które zapowiadały styl myślenia ewolucjonistów uniwersalnych. Jeszcze większe znaczenie ma to, że powstały w latach trzydziestych XX wieku ewolucjonizm uniwersalny był dłużnikiem raczej materializmu Morgana niż prowadzonych przez Frazera poszukiwań estetycznych i ezoterycz-

²⁴ Zob. na przykład Robert Charles Williams, *Scientific creationism. An exegesis for a religious doctrine*, „American Anthropologist” 1983, t. 85, s. 92–102; Claude E. Stipe, *Scientific creationism and evangelical Christianity*, „American Anthropologist” 1985, t. 87, s. 148–150.

²⁵ Por. zwłaszcza James George Frazer, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, London 1910, Macmillan, 4 t.

nych aspektów ducha ludzkiego. Nowe pokolenie ewolucjonistów wystąpiło przeciw funkcjonalistycznym, a zwłaszcza relatywistycznym skłonnościom większości antropologów swoich czasów (zob. rozdziały 5 i 7).

Głównymi rzecznikami ewolucjonizmu uniwersalnego byli australijski archeolog Vere Gordon Childe i amerykański antropolog kulturowy Leslie Alvin White. Lewicowe sympatie polityczne skłoniły ich do powtórnego przemyślenia teorii Marksa i Engelsa oraz koncepcji tych antropologów, zwłaszcza Morgana, którzy wywarli na nich wpływ.

Childe

Childe był wpływowym członkiem Australijskiej Partii Pracy, którego poglądy nie zyskały przychylności na konserwatywnych australijskich uniwersytetach, gdzie szukał zatrudnienia. W 1921 roku wyemigrował do Wielkiej Brytanii i zanim w 1927 roku objął katedrę archeologii w Edynburgu, podróżował po całej Europie. Później przeniósł się do Institute of Archaeology w Londynie, a pod koniec życia wrócił do Australii. W Wielkiej Brytanii Childe zdobył sławę zarówno jako archeolog praktyk, jak i teoretyk. Jego koncepcje zyskały ogólną aprobatę w archeologii, dla której ewolucjonizm uniwersalny jest prawdopodobnie bardziej naturalną teorią niż dla antropologii kulturowej. W źródłach archeologicznych łatwo zauważyć epoki rozwoju ludzkości, które wyznacza rozwój techniki, a dla archeologów z czasów Childe'a atrakcyjne było żywione przez niego przekonanie, że prehistoria i historia są jednym przedmiotem badań, choć wymagają odmiennych metodologii.

Childe napisał wiele książek, spośród których wyróżniły się swoim wpływem dwie krótkie, popularyzatorskie prace. Pierwsza z nich, *Man Makes Himself*²⁶, w przeciwieństwie do wcześniejszych, ograniczających się do Europy, dotyczy historii ludzkiej jako całości, której rozgałęzienia obejmują różne kontynenty. Childe kreśli w niej obraz ewolucji od łowiectwa i zbieractwa do początków rolnictwa i ukształtowania się państw, rewolucji miejskiej i „rewolucji w wiedzy ludzkiej”. Druga, *O rozwoju w historii*²⁷, zamierzona jako ciąg dalszy poprzedniej, okazała się o wiele bardziej pesymistyczna. Pisana w pierwszych latach II wojny światowej, sugerowała, że Europa obrała kurs na nowy „wiek ciemny” (aczkolwiek kurs tylko czasowy). Childe zmarł w 1957 roku. Jego pragnienie, by archeologia i historia powszechna zyskały ugruntowaną pozycję jako nauki społeczne, było w tym czasie jeszcze dalekie od spełnienia.

²⁶ Zob. Vere Gordon Childe, *Man Makes Himself*, London 1936, Watts.

²⁷ Zob. Vere Gordon Childe, *O rozwoju w historii* (wyd. oryg. 1942), tłum. Halina Krahelska, Warszawa 1963, PWN.

White

Pozycja White'a – wysepki ewolucjonizmu w morzu relatywizmu, którym była wówczas antropologia amerykańska – musiała być i jest nadal o wiele bardziej problematyczna niż pozycja Childe'a. Przez czterdzieści lat (od 1930 do 1970 roku) uczył na University of Michigan, gdzie z upływem czasu zgromadziła się wokół niego grupa „neoewolucjonistycznych” uczniów i współpracowników. Choć opublikował pięć studiów etnograficznych poświęconych Indianom Pueblo, jest o wiele bardziej znany z prac teoretycznych. W zbiorze artykułów zatytułowanym *The Science of Culture*²⁸ zaprezentował koncepcję kultury jako zintegrowanego, dynamicznego i symbolicznego systemu, którego najważniejszym składnikiem jest technika. Nauką zajmującą się badaniem tego właśnie zjawiska miała być „kulturologia”. Przywłaszczałaby ona sobie przedmiot badań psychologii, a zarazem przeciwstawiała się konwencjonalnej teorii psychologicznej, ujmując historię jako połączenie sił kulturowych, których siłą napędową jest technika. Kulturologia miałaby też wyjaśniać to, czego nie mogła wytłumaczyć skupiona na społecznych interakcjach socjologia.

W *The Evolution of Culture*²⁹ White zwrócił się ku ewolucji przebiegającej od „rewolucji naczelnych” do upadku Rzymu. Dowodził, że „energia” jest kluczową siłą ewolucji kulturowej. W najwcześniejszej fazie energia istnieje tylko w postaci ciała ludzkiego. Później ludzie zużytkowują inne jej źródła: ogień, wodę, wiatr itd. Postępy w produkcji narzędzi, w oształtowaniu zwierząt i roślin oraz w intensyfikacji uprawy ziemi podnoszą wydajność i przyspieszają ewolucję kulturową.

Po śmierci White'a styl ewolucjonizmu, jaki uprawiał, nie zanikł dzięki jego uczniom. Między innymi Marshall D. Sahlins (w szczególności we wczesnych pracach), Elman R. Service i Marvin Harris mają intelektualny dług wobec swojego nauczyciela. Jednak od momentu powstania ekologii kulturowej ich wizje kultury stały się bardziej szczegółowe niż wizja White'a, a prezentowane przez nich podejścia zdecydowanie bardziej multilinearne. Zaskakujące jest także to, że wszyscy przyznawali się również do długu wobec Marksa i Engelsa, chociaż White w swoich głównych tekstach pomijał ich przeważnie milczeniem.

Ewolucjonizm multilinearny i ekologia kulturowa

Problematyczność też ewolucjonizmu unilinearne polegała na tym, że były albo niesprawdzone, albo (sfalsyfikowane przez przykłady etnograficzne) w sposób oczywisty nieuniwersalne. Ewolucjonizm unilinearny opierał się na założe-

²⁸ Zob. Leslie A. White, *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, New York 1949, Grove Press.

²⁹ Zob. Leslie A. White, *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York 1959, McGraw-Hill.

niu, że na całym świecie sprawy mają się tak samo, a zmiany nawet nie jednocześnie zachodzą w ten sam sposób. W ujęciu ściśle unilinearne konkretne zmiany kulturowe mają tylko jedno wyjaśnienie, chociaż badacze mogą nie zgadzać się co do tego, jakie ono mogłoby być.

Ewolucjonizm uniwersalny był o wiele słabiej oddziałującą teorią właśnie dlatego, że w jego obrębie nie było się o co spierać. Trudno nie zgodzić się z tezą, że technika osiągnęła wielkie postępy, a społeczeństwa stają się coraz bardziej złożone. Co jednak z tego wynika? Potrzebne było bardziej wyrafinowane i polemiczne podejście do tych zagadnień.

Steward

Stworzony przez Juliana Haynesa Stewarda z University of Illinois ewolucjonizm multilinearne był wyraźną próbą odejścia zarówno od nie sprecyzowanych ogólników ewolucjonizmu uniwersalnego, jak i problematycznych twierdzeń ewolucjonizmu unilinearne. Steward omijał tego rodzaju trudności, zakładając odmienne trajektorie rozwoju technicznego i społecznego w różnych regionach świata. Trajektorie te były zasadniczo ograniczone przez warunki ekologiczne, czyli historyczne determinacje techniki, oraz bardzo ważny, dodatkowo ograniczający czynnik środowiska naturalnego. Ewolucjonizm multilinearne jest więc ściśle związany z koncepcją ekologii kulturowej. Wykazuje również wiele podobieństw do myśli Darwinowskiej w biologii z powodu analogii łączących go z biologiczną teorią powstawania gatunków.

Zasadniczy przełom nastąpił w 1955 roku, kiedy najważniejsze artykuły Stewarda ukazały się w formie książki³⁰. Chociaż Steward prowadził potem badania nad technicznie zaawansowanymi społeczeństwami, podstawowe znaczenie miała jego etnograficzna praca poświęcona Szozonom z Kalifornii oraz porównawcze artykuły o społeczeństwach zbieracko-łowieckich (które stanowiły główną część *Theory of Culture Change*). Steward, a później Service³¹, przedstawił koncepcję, w myśl której społeczeństwa zbieracko-łowieckie rozwijają najkorzystniejsze dla siebie, charakterystyczne sposoby eksploatacji zasobów naturalnych nie tylko dzięki technice, ale także dzięki odpowiadającym temu celowi migracjom sezonowym, rozmieszczeniu terytorialnemu i strukturze grup.

Murdock

Tymczasem najpierw w Yale, a później w Pittsburghu George Peter Murdock rozwijał zupełnie odmienne, choć również multilinearne i ekologiczne ujęcie. Mur-

dock stworzył Cross-Cultural Survey, a następnie Human Relations Area Files*, gromadzące fakty ze wszystkich kultur świata. Pragnął umożliwić uczonym porównanie rozkładu cech kulturowych i opracowanie jego ogólnej trajektorii, a także poszczególnych arealów kulturowych lub podobnych typów kulturowych. Najbardziej znaną pracą Murdocka jest nosząca nieco mylący tytuł *Social Structure*³², w której w celach porównawczych posłużył się próbą dwustu pięćdziesięciu reprezentatywnych społeczności. Kilku naukowców poszło jego śladem, przede wszystkim Melvin Ember i Carol Ember z Human Relations Area Files w New Haven w stanie Connecticut oraz do pewnego stopnia Jack Goody z Cambridge.

Na poniższym przykładzie omówię teorię i metodę, których zwolennikiem był Murdock. Już przed ukazaniem się jego prac wiadano, że niektóre zasady wyznaczania pochodzenia są związane z określonymi wzorami rezydencji małżeńskiej, na przykład pochodzenie patrylinearne z rezydencją virilokalną** (przy mężu), a pochodzenie matrylinearne albo z rezydencją uxorilokalną (przy żonie), albo z awunkulokalną (przy bracie matki męża). Murdock precyzyjnie ustalił statystyczną korelację tych wzorów, a następnie próbował wyjaśnić, skąd się biorą, oraz wskazać statystyczne powiązania z innymi wzorami odnoszącymi się do środków utrzymania i terminologii pokrewieństwa.

Żałował, że kopieniacza uprawa ziemi jest charakterystyczna dla kobiet. W tego rodzaju społeczeństwach przekazują pola i umiejętności córkom, które po zawarciu małżeństwa wprowadzają swoich mężów do rodziny. *De facto* grupy matrylinearne powinny być ustabilizowane i można się spodziewać, że dojdzie do wytworzenia ideologii pochodzenia matrylinearne. Pochodzenie matrylinearne jest dodatkowo powiązane albo z terminologią określaną przez Murdocka jako „terminologia irokeska”, w której rozróżnia się kuzynów przeciwległych i kuzynów równoległych, albo z „terminologią Crow”, zgodnie z którą siostra ojca i córka siostry ojca są nazywane za pomocą tego samego terminu. Pozorną przyczyną tej cechy charakterystycznej jest to, że siostra ojca i córka siostry ojca powinny mieszkać w tym samym miejscu. W myśl zasad pochodzenia matrylinearne po-

³² Zob. George Peter Murdock, *Social Structure*, New York 1949, Macmillan.

* Human Relations Area Files (HRAF) – zainicjowany w 1949 roku przez grupę uczonych z Uniwersytetu Yale pod kierownictwem George’a Petera Murdocka zbiór danych z dziedziny etnologii, antropologii kulturowej i fizycznej oraz archeologii wykorzystywany do badań z zastosowaniem technik statystycznych. Obecnie prowadzony w formie komputerowych baz danych. Podobne zbiory powstały również w innych uniwersytetach (na przykład Societal Research Archives System w Pittsburghu), jednak zbiorem najbardziej znanym i najbogatszym pozostaje HRAF. Więcej informacji o HRAF można znaleźć w Internecie pod adresem: www.yale.edu/hraf/ (istnieje również możliwość korzystania z baz danych online) – *przyp. tłum.*

** Objaśnienie sensu terminów rezydencji małżeńskiej można znaleźć na przykład w *Słowniku etnologicznym* (zob. s. 311–312), a także w słowniku terminów zamieszczonym w niniejszej książce – *przyp. red. nauk.*

³⁰ Zob. Julian H. Steward, *Theory of Culture Change*.

³¹ Zob. Elman R. Service, *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*, New York 1962, Random House.

winny one także należeć do tej samej matrylinearnej grupy krewniaczej. Faktycznie, „terminologia Crow” ma sens w społeczeństwie silnie matrylinearnym, a powinna mieć niewielki sens w większości innych rodzajów społeczeństw. Murdock wyciągnął z tego wniosek, że gdy zmienia się sposób ustalania pochodzenia, musi zmienić się także terminologia pokrewieństwa. Zatem możemy przyjąć, że istnieje przyczynowy i ewolucyjny związek między tymi elementami kultury.

Neodarwinizm

Neodarwinizm jest zbiorem wielu perspektyw obejmującym dwie główne, choć bardzo odmienne szkoły myślowe: socjobiologię oraz nurt, który można określić jako myślenie „rewolucyjne” (będące przeciwieństwem myślenia ściśle ewolucyjnego). Pierwsza tradycja zachowuje związki z biologią. Druga podejmuje prowadzone w XIX wieku poszukiwania początków kultury, a nawet powraca do ówczesnych zainteresowań totemizmem i pierwotnym promiskuityzmem.

Socjobiologia

Pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, do nauk społecznych zaczęła wdzierać się nowa, wielka tradycja ewolucjonistyczna. Była to „socjobiologia”, której początek dała książka Edwarda O. Wilsona³³ pod takim właśnie tytułem – książka traktująca ludzką kulturę i społeczeństwo jako proste dopełnienie zwierzęcej natury rodzaju ludzkiego. Wilson powiazał ze sobą różnorodne wątki myśli biologicznej i podobnie jak Darwin rozważał płynące z nich następstwa dla rozumienia natury ludzkiej. Jednak w przeciwieństwie do Darwina podjął się wyjaśnienia całości ludzkiej kultury. Wilson utrzymywał, że zastosowanie Darwinowskich zasad umożliwia wyjaśnienie kultury w taki sposób, w jaki wyjaśnia się życie termitów, żab czy wilków. Analizując dane antropologiczne, badał konsekwencje doboru grupowego dla sposobu prowadzenia wojen, skutki doboru naturalnego dla rozwoju organizacji politycznej, sztukę jako szczególny przejaw posługiwania się narzędziami, muzykę towarzyszącą obrzędowi jako pochodną komunikacji, a nawet etykę jako konsekwencję dążenia do przekazania swoich genów. Sugerował, że altruizm w obrębie rodziny lub społeczności sprawia, że tym, którzy mają określone geny, dzieje się lepiej niż tym, którzy ich nie mają.

³³ Zob. Edward O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge, MA 1975, Harvard University Press [fragmenty tej pracy, pt. *Od socjobiologii do socjologii*, w tłum. Jakuba Szackiego zostały opublikowane w: *Człowiek zwierzę społeczne*, Barbara Szacka, Jakub Szacki (wyb.), Warszawa 1991, Czytelnik, s. 282–294, zob. także wyd. skrócone: *Socjobiologia* (wyd. oryg. 1980), tłum. Mariusz Siemiński, Poznań 2000, Zysk].

Jednym z antropologów pozostających pod wpływem socjobiologii był Robin Fox³⁴. Twierdził on, że społeczeństwo ludzkie ma swoje korzenie w instynkcie społecznym zwierząt i dowodził, że elementy ludzkich systemów pokrewieństwa można odnaleźć również u innych naczelnych. Niektóre gatunki naczelnych mają zadatki „pochodzenia” (związki obejmujące wszystkie pokolenia w obrębie grupy), a inne tylko „alianse” (relacje małżeńskie między dwiema grupami). Teza ta pozostaje w sprzeczności z głównym nurtem teoretycznym w antropologii strukturalnej, zgodnie z którym tabu kazirodu wyznacza granicę między zwierzętami a ludźmi. Tylko ludzie są zdolni ustanowić tabu. Według Lévi-Straussa³⁵ tabu kazirodu jest częścią natury (ludzkiej), ponieważ jest obecne we wszystkich społeczeństwach, ale jest także istotą kultury, ponieważ w zależności od kultury odmiennie się je definiuje. Niektóre kultury, zwraca uwagę Lévi-Strauss, zakazują stosunków seksualnych pomiędzy kuzynami przeciwnymi, inne zaś uznają kategorię kuzynów przeciwnych za jedyną, w której obrębie są one dozwolone.

Choć poza Foxem wielu antropologów połączyło haczyk socjobiologii, jednak kilku, dostrzegając, czym to grozi, otwarcie wystąpiło przeciw niej. Wśród nich było dwóch wpływowych amerykańskich uczonych o ogólnie ewolucjonistycznych zapatrywaniach: Marvin Harris i Marshall D. Sahlins. Harris³⁶ zaatakował socjobiologię za redukcjonizm biologiczny. Zwrócił uwagę na to, że „genotypy nigdy nie są wytłumaczeniem wszystkich wariacji w fenotypie behawioralnym”³⁷: nawet u prostych organizmów wyuczone zachowanie jest czynnikiem wywierającym wpływ. Kultura, jak stwierdza, jest „wolna od genów”. W niewielkiej, ale miazdzącej książce *The Use and Abuse of Biology* Sahlins pokazał, że istnieje głęboka przepaść między agresją a wojną, między seksualnością a małżeństwem kuzynów przeciwnych oraz między społecznym funkcjonowaniem

³⁴ Zob. Robin Fox, *Primate kin and human kinship*, w: *Biosocial Anthropology*, Robin Fox (red.), London 1975, Malaby Press, s. 9–35.

³⁵ Zob. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (wyd. oryg. 1949), tłum. James Harle Bell, John Richard von Sturmer, Rodney Needham, Boston 1969, Beacon Press, s. 4–5 [rozdz. 5, pt. *Zasada wzajemności*, rozdz. 10, pt. *Wymiana małżeńska*, i rozdz. 27, pt. *Cykle wzajemności*, tej pracy w tłum. Kazimierza Korabę zostały opublikowane w: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, Marian Kempny, Jacek Szmatka (wyb. i red.), Warszawa 1992, Wydaw. Naukowe PWN, s. 107–130, 282–298, 299–323].

³⁶ Zob. Marvin Harris, *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*, New York 1979, Random House [rozdz. 1, pt. *Strategie badawcze a struktura nauki*, rozdz. 2, pt. *Epistemologia materializmu kulturowego*, i rozdz. 3, pt. *Teoretyczne podstawy materializmu kulturowego*, tej pracy w tłum. Krzysztofa Jarosława Brozkiego zostały opublikowane w: *Krzysztof Jarosław Brozi, Materializm kulturowy i ekokulturalizm Marvina Harrisa*, Lublin 1994, Wydaw. UMCS, s. 71–95, 97–114, 115–147].

³⁷ Ibid., s. 121.

„altruizmu odwzajemnionego” a sformalizowaną wymianą darów. Jak stwierdził: „W próżni pozostawionej przez biologię jest miejsce dla całej antropologii”³⁸.

Okazało się więc, że socjobiologia, wbrew temu, co sądzili jej zwolennicy, nie jest „nową syntezą”. W sposób istotny oddziaływała na biologię, ale w starciu z antropologią nie mogła odnieść sukcesu. Pozostawiała po prostu nazbyt wiele niewyjaśnionych kwestii.

Rewolucja symboliczna?

Ujmując rzecz retrospektywnie, myślenie rewolucyjne cechowało wielu osiemnastowiecznych myślicieli. Jest widoczne także w dziełach Morgana, Marksa i Engelsa, a jeszcze wyraźniej w teorii początków totemizmu Freuda oraz w teorii tabu kaziroduktwa jako początku kultury Lévi-Straussa. Pojęcie White’a „rewolucja naczelnych” jest również tego wyraźnym przykładem. Dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku³⁹ pojawia się ono jako paradygmat rządzący się swoimi własnymi prawami – zarazem ewolucjonistyczny i antyevolucjonistyczny (w tym sensie, że przyjmował momentalne zmiany zamiast powolnej ewolucji). Dziś jego główną cechą jest poszukiwanie początku kultury symbolicznej albo kulturogenezy. Paradygmat ten wywraca do góry nogami androcentryczne podejście Freuda, że siłą sprawczą tej pierwszej rewolucji w dziejach ludzkości była żeńska część naszego gatunku.

Ekscentryczną wersją tego podejścia jest koncepcja Chrisa Knighta, brytyjskiego antropologa, który twierdzi, że początkiem kultury symbolicznej był seksualny strajk części osobników, których anatomia przypominała anatomię dzisiejszych kobiet. Żądały one jedzenia w zamian za seks⁴⁰. W „pierwotnej hordzie” (żeby użyć określenia Freuda) zapładnianie samic przez samce dokonywało się bez żadnych ograniczeń. Samice były porzucane i same musiały dbać o młode. Mniej więcej siedemdziesiąt tysięcy lat temu samice – czy raczej kobiety z pewnych hord lub grup – przejęły kontrolę nad sytuacją i kolektywnie zażądały, aby mężczyźni polowali dla nich, zanim one pozwolą im na seks. Symbolicznym wy-

³⁸ Marshall D. Sahlins, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology* (1976), London 1977, Tavistock Publications, s. 16 [fragmenty tej pracy, pt. *Krytyka wulgarnej socjobiologii*, w tłum. Barbary Szackiej zostały opublikowane w: *Człowiek zwierzę społeczne*, s. 397–407].

³⁹ Zob. Salvatore Cucchiari, *The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band. The origins of gender hierarchy*, w: *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Sherry B. Ortner, Harriet Whitehead (red.), Cambridge 1981, Cambridge University Press, s. 31–79.

⁴⁰ Por. na przykład Chris Knight, *Blood Relations. Menstruation and the Origins of Culture*, New Haven 1991, Yale University Press; Chris Knight, Camilla Power, Ian Watts, *The human symbolic revolution. A Darwinian account*, „Cambridge Archaeological Journal” 1995, t. 5, nr 1, s. 75–114.

Tabela 3. Ewolucja (Maine, Morgan oraz inni) kontra rewolucja (Rousseau, Freud, Knight oraz inni)

	„pokrewieństwo” ludzkie lub zwierzęce	podstawa społeczeństwa	rozwój obrzędów
ewolucja	ciągłość	rodzina	stopniowy, wzrastająca złożoność
rewolucja	brak ciągłości	umowa społeczna	katastrofalne wydarzenie prowadzące do tworzenia obrzędów, tabu, totemizmu itd.

razem odmowy stosunków seksualnych była równoczesna menstruacja lub jej pozorowanie. Okres polowania i tabu seksualnego obejmował czas od nowiu do pełni, a okres biesiadowania i seksu – od pełni do nowiu.

Teoria Knighta jest ewolucjonistyczna pod tym względem, że kładzie nacisk na linię łączącą kulturę przedsymboliczną z symboliczną kulturą rodzaju ludzkiego, ale punktem, na którym się skupia, jest moment rewolucji. Ujęcie aktywności rytualnej i symbolicznej zaproponowane przez Knighta jest w ogólnych zarysach zgodne z poglądami Lévi-Straussa na pokrewieństwo i przedstawioną przez Rousseau wizją umowy społecznej jako podstawy społeczeństwa. Otwarcie przeciwstawia się ono większości teorii ewolucji w kwestii obrzędów, a nie wprost sprzeciwia się podejściu Foa stopniującemu związki „pokrewieństwa” zwierzęcego i ludzkiego, podobnie jak głoszonej przez Maine’a i Morgana idei rodziny jako podstawy społeczeństwa. Problem tkwi w tym, że choć jest ono pomysłowe, nie można go sprawdzić.

Związki między najważniejszymi spośród tych koncepcji zostały przedstawione w tabeli 3.

Aktualne nurty ewolucjonistyczne

Kierunek, w jakim podąża szeroko rozumiany ewolucjonizm antropologiczny, wyznacza zasadniczo spór między zwolennikami stopniowego powstania kultury a tymi, którzy jej początek postrzegają jako rewolucyjny. W Wielkiej Brytanii sukcesywnie powstają nowe związki między antropologią społeczną a językoznawstwem, archeologią i biologią człowieka, ponieważ wszystkie te dyscypliny odnoszą się do problemu, którego dotyczy spór. Może to wydać się dziwne z perspektywy Ameryki Północnej, gdzie te dziedziny nauki od dawna są postrzegane jako oddalające się od siebie szczegółowe dyscypliny antropologiczne.

O ile dziś niektórzy ewolucjoniści, na przykład Tim Ingold⁴¹ z Wielkiej Brytanii czy zwolennicy ekologii kulturowej z Japonii i Stanów Zjednoczonych, poszu-

⁴¹ Zob. na przykład Tim Ingold, *The Appropriation of Nature. Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester 1986, Manchester University Press, s. 16–129.

kują granicy oddzielającej ludzi od zwierząt, o tyle Knighta interesuje granica dzieląca ludzkość nie znającą symboliki od takiej, jaką znamy. Tę pierwszą wyznaczają takie czynniki, jak społeczne konsekwencje stosowania techniki, natomiast tę drugą – emocjonalne aspekty kultury i społeczeństwa. Nie ulega wątpliwości, że ta pierwsza jest łatwiejsza do przeprowadzenia. Wprawdzie ta druga jest sama w sobie fascynująca, odnoszące się do niej specyficzne teorie są zasadniczo niesprawdzone i jest mało prawdopodobne, że się utrzymają, jeśli zostaną przedstawione (jak to się zazwyczaj czyni) jako część tego, co Leslie A. White lubił nazywać „naukową teorią kultury”.

Podsumowanie

Ewolucjonizm w antropologii ma analogie w ewolucjonistycznych nurtach innych dziedzin nauki, włączając w to archeologię i biologię. Jest jednak pod tym względem wyjątkowy, że dzieli się na trzy klasyczne i łatwe do zdefiniowania odmiany: unilinearną, uniwersalną i multilinearą (choć przypisanie wyróżnionych przez Stewarda typów idealnych poszczególnym teoretykom nie zawsze jest tak łatwe, jak twierdził). Ewolucjonizm unilinearny zakłada monogenezę i uznaje, że wszystkie kultury są tak do siebie podobne, że wynalazki mogły się w nich pojawiać w tej samej kolejności, a one same przechodzić przez identyczne stadia rozwoju. Ewolucjonizm uniwersalny, nadal charakterystyczny dla dużej części myśli archeologicznej, uznaje większą złożoność tego procesu, prowadzi jednak do uproszczeń i skupia się na ogólnych stadiach rozwoju, a nie na kwestiach szczegółowych. Ewolucjonizm multilinearny koncentrował się na szczegółach rozwoju historycznego, zwłaszcza tych, które były związane z czynnikami ekologicznymi, i tylko on zachował najbliższe związki z Darwinowską koncepcją ewolucji.

Bachofen stwierdził kiedyś: „Ogólnie rzecz ujmując, rozwój rasy ludzkiej nie zna skoków, gwałtownych postępów, lecz tylko stopniowe przejścia; przechodzi przez wiele stadiów, a o każdym z nich można powiedzieć, że zawiera w sobie stadia poprzedzające i następujące po nim”⁴². Ta gradualistyczna teza stanowi cechę charakterystyczną większości podejść antropologii ewolucjonistycznej, od unilinearnych do uniwersalnych i multilinearnych. Jednak pozostaje w sprzeczności zarówno z ideami Darwina, jak i Marksa (zob. rozdział 6). Spór zwolenników ujęć gradualistycznych i rewolucyjnych wydaje się nadal trwać, niezależnie od tego, czy dzisiejsze teorie kulturogenezy przetrwają.

⁴² Johann Jakob Bachofen, *Mother Right*, s. 98.

Dalsze lektury

Victorian Anthropology (New York 1987, The Free Press) i *After Tylor. British Social Anthropology, 1888–1951* (London 1996, The Athlone Press) George’a W. Stockinga, Jr. są doskonałym przeglądem najważniejszych okresów historii antropologii w Wielkiej Brytanii. Więcej na temat historii społecznej można znaleźć w *Invention of Progress. The Victorians and the Past* (Oxford 1989, Blackwell) Petera J. Bowlera. Interesująca jest także jego książka o Darwinie (*Charles Darwin. The Man and His Influence*, Oxford 1990, Blackwell), natomiast *The Chosen Primate. Human Nature and Cultural Diversity* (Cambridge, MA 1994, Harvard University Press) Adama Kupera jest łatwiejsza w odbiorze i ma szersze ujęcie.

Klasyczną prezentację trzech podejść ewolucjonistycznych w antropologii społecznej stanowi *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution* (Urbana 1955, University of Illinois Press, s. 11–29) Juliana H. Stewarda. Krytyczny przegląd, którego w *The Rise of Anthropological Theory* (New York 1968, Crowell) dokonał Marvin Harris, zawiera wiele istotnych uwag, chociaż negatywna postawa autora wobec omawianych postaci nie wszystkim musi się podobać.

Przywoływane w tym rozdziale źródła są napisane przystępnie, szczególnie Edwarda B. Tylora (*Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów* [wyd. oryg. 1871], tłum. Zofia A. Kowerska, Warszawa 1896–1898, „Głos”, 2 t.), Vere’a Gordona Childe’a (*Man Makes Himself*, London 1936, Watts oraz *O rozwoju w historii* [wyd. oryg. 1942], tłum. Halina Krahelska, Warszawa 1963, PWN), Leslie A. White’a (*The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, New York 1949, Grove Press oraz *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York 1959, McGraw-Hill), Juliana H. Stewarda (*Theory of Culture Change*) i Edwarda O. Wilsona (*Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge, MA 1975, Harvard University Press [fragmenty tej pracy, pt. *Od socjologii do socjologii*, w tłum. Jakuba Szackiego zostały opublikowane w: *Człowiek zwierzę społeczne*, Barbara Szacka, Jakub Szacki (wyb.), Warszawa 1991, Czytelnik, s. 282–294]); istnieje także wydanie skrócone: *Sociobiologia* [wyd. oryg. 1980], tłum. Mariusz Siemiński, Poznań 2000, Zysk).

4. Dyfuzjonizm i teorie arealu kulturowego

W dyfuzjonizmie kładzie się nacisk na przenoszenie rzeczy (materialnych lub innego rodzaju) z jednej kultury do drugiej, od jednego ludu do drugiego lub z jednego miejsca w drugie. Założenie przyjmowane *implicite* przez skrajny dyfuzjonizm głosi, że rodzaj ludzki jest pozbawiony wynalazczości: pewne rzeczy wynajduje się tylko raz, a następnie przekazuje między ludźmi, niekiedy na obszarze całego globu. Może tak się dziać albo dzięki bezpośredniej transmisji między osiadłymi populacjami, albo za sprawą migracji ludów o bogatszej kulturze. W klasycznym ewolucjonizmie zakłada się coś wręcz przeciwnego: rodzaj ludzki jest twórczy, każda populacja wykazuje skłonność do wynajdywania tych samych rzeczy po raz kolejny, choć w innym tempie.

Dyfuzjonizm, zanim jego znaczenie zmalało w latach trzydziestych XX wieku, pozostawił po sobie pomysły, które zostały wchłonięte przez inne tradycje – koncepcja „arealów* kulturowych” jest tego najbardziej znaczącym przykładem. Już wcześniej stała się ważnym składnikiem tradycji etnograficznej wywodzącej się od Franza Boasa i jego kontynuatorów (zob. rozdział 7). Pojawiła się również w ewolucjonizmie Juliana H. Stewarda (zob. rozdział 3) oraz w obrębie powstałych w pierwszej połowie ubiegłego wieku tradycji funkcjonalistycznych i strukturalistycznych (zob. rozdziały 5 i 8). Koncepcje regionalne i koncepcje arealu kulturowego są logicznym rezultatem nacisku kładzionego na dyfuzję. To spostrzeżenie będzie punktem wyjścia podejść omawianych w niniejszym rozdziale.

Filologia, Müller i Bastian

Początki dyfuzjonizmu wywodzą się z dziewiętnastowiecznej tradycji filologicznej, która zakładała istnienie historycznego pokrewieństwa między wszystkimi językami wywodzącymi się z indoeuropejskiej rodziny językowej.

* Zob. przypis gwiazdkowy na s. 42 niniejszej książki – *przyp. red. nauk*.

Tradycja filologiczna. Dyfuzjonizm przed dyfuzjonistami?

Przełom nastąpił w 1787 roku, kiedy sir William Jones, angielski orientalista i adwokat pracujący w Indiach jako sędzia, odkrył podobieństwa między sanskrytem, greką i łaciną. Na początku XIX wieku Wilhelm von Humboldt, pruski dyplomata i brat podróżnika Alexandra barona von Humboldta, zainteresował się baskijskim – językiem europejskim, ale nie indoeuropejskim. Humboldt, przywołując wcześniejsze pomysły Johanna Gottfrieda von Herdera, przedstawił argumenty przemawiające za istnieniem ścisłych wzajemnych związków między językiem a kulturą. Mniej więcej w tym samym czasie Jacob Grimm, który razem z bratem Wilhelmem wstąpił się jako zbieracz europejskich bajek („bracia Grimm”), ustalił zachodzenie przesuwki spółgłoskowej odróżniającej języki germańskie od innych języków indoeuropejskich, a Franz Bopp podjął badania porównawcze nad gramatyką indoeuropejską. Wszyscy ci uczeni poruszali kwestie, które później weszły do antropologii pod nazwą „dyfuzjonizm”.

Przez całą historię językoznawstwa rozwój teoretycznych koncepcji w tej dziedzinie nauki zapowiadał rozwój odpowiadających im idei w antropologii społecznej i kulturowej, choć tu przyjmowały się one bardzo wolno. Linia rozwojowa łącząca wczesne teorie filologiczne czy historyczno-językoznawcze z antropologią wywarła większy wpływ w ewolucjonistycznie nastawionej Wielkiej Brytanii niż w Niemczech, gdzie dyfuzjonizm miał się przyjąć w końcu XIX wieku.

Łączność z brytyjskim ewolucjonizmem zachodzi za pośrednictwem wielu uczonych, ale w przypadku żadnego z nich nie jest ona tak wyraźna jak w przypadku prac niemiecko-brytyjskiego orientalisty Friedricha Maxa Müllera. Młody Max Müller, którego od zamiaru studiowania muzyki odwiódł chrestny ojciec, Felix Mendelssohn, zajął się studiami nad sanskrytem wpięrow w Lipsku, a później u Boppa w Berlinie. W 1846 roku dalsze studia zawiodły go do Oksfordu, gdzie osiadł i gdzie otrzymał katedrę języków nowożytnych i językoznawstwa porównawczego. Podobnie jak Lubbock, Müller był aktywnym członkiem Partii Liberalnej i znał wielu wpływowych ludzi. Wydaje się, że dzięki przyjaźni z rodziną królewską zaszczycono go bardzo rzadko przyznawanym tytułem tajnego radcy.

Większość życia Müller poświęcił wydawaniu liczącej pięćdziesiąt jeden tomów serii świętych tekstów Wschodu. Przyczynił się także do rozpowszechnienia zasadniczo ewolucjonistycznej idei jedności psychiki ludzkiej czy też jedności umysłu ludzkiego (cały rodzaj ludzki ma taką samą umysłowość) oraz dyfuzjonistycznej koncepcji, że religie i języki starożytnej Grecji i Rzymu były powiązane z religiami i językami Indii. Badania tych ostatnich prowadził zarówno stosując antropologiczne porównania zwyczajów pogrzebowych, jak i filologiczne porównania nazw bóstw greckich i hinduskich¹. Warto odnotować, że Müller² po-

¹ Zob. F. Max Müller, *Anthropological Religion* (1892), New Delhi 1977, Asian Educational Services, s. 235–280.

² *Ibid.*, s. 403–410.

dawał argumenty przeciwko pogładowi głoszącemu, że istnieje jeden rodzaj „to-temizmu”, i ostro krytykował tych, którzy wierzyli, że we wszystkich społeczeństwach wierzenia religijne przechodzą te same stadia rozwoju. Müller przyczynił się do stonowania zapędów współczesnych mu brytyjskich ewolucjonistów. Wniósł też pozytywny wkład w myślenie dyfuzjonistyczne i wypowiadał się przeciwko skrajnościom ewolucjonizmu unilinearnego.

Adolf Bastian, tak jak Müller, był postacią niejednoznaczną. Był raczej ewolucjonistą niż dyfuzjonistą i zagorzałym przeciwnikiem darwinizmu. W końcu lat sześćdziesiątych XIX wieku przyczynił się do zorganizowania w Niemczech muzealnej etnografii i do stworzenia teoretycznej etnologii. Miał więc wpływ na rodzący się ewolucjonizm, zapewniając mu instytucjonalne podstawy rozwoju, mimo że jego bezpośredni następcy okazali się krytyczni w stosunku do jego wkładu teoretycznego.

Bastian przez większą część życia pracował jako lekarz okrętowy, podróżował po całym świecie i pisał o napotkanych egzotycznych kulturach. Niestety, jego pisma były nadmiernie metaforyczne i *de facto* nieprzekładalne, więc rzadko był tłumaczony na angielski. Aby oddać styl pisarstwa Bastiana, pozwolę sobie zacytować jedno zdanie w przekładzie Roberta H. Lowiego. Rozważaną kwestią jest unikanie przedwczesnych uogólnień:

Skutkiem tego uszylibyśmy sobie żebraczy płaszcz ze strzępów i łat upstrzonych plamami, natomiast cierpliwie czekając na fakty będące pokłosiem precyzyjnego badania, tkamy dla siebie peplos wspinały jak ten, który Zeus rozpostarł nad świętym dębem, jako jaśniejący obraz odzwierciedlający rzeczywistość³.

Mimo to Bastian zaoferował światu teoretyczną opozycję zdecydowanie wyprzedzającą swoje czasy: rozróżnienie *Elementargedanken* („idei elementarnych”) i *Völkergedanken* („idei etnicznych” albo dosłownie „idei ludów”). Te pierwsze obejmowały to, co później zostało nazwane „uniwersaliami kulturowymi”, które potraktowane łącznie, tworzą jedność psychiki ludzkiej. Bastian zauważył wiele podobieństw zachodzących między kulturami z różnych części świata, a ich występowanie przypisał ewolucyjnej konwergencji, której przebieg wyznaczają z góry owe „idee elementarne”. W przeciwieństwie do nich „idee etniczne” odnosiły się do aspektów kultury różniących się w zależności od miejsca. Zróżnicowanie tych ostatnich przypisywał wpływom środowiska naturalnego i przypadkowym wydarzeniom historycznym. Drogę dyfuzjonizmowi ugotowała antropologia niemiecko-austriacka, która ostatecznie skupiła się na „ideach etnicznych”.

³ Cyt. za: Robert H. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, New York 1937, Holt, Rinehart and Winston, s. 33.

Dyfuzjonizm właściwy

Dyfuzjonizm zdobył rozgłos pod koniec XIX wieku dzięki pracom niemieckich i austriackich antropogeografów. Jak zobaczymy, w Wielkiej Brytanii przybrał on niejasną i niedorzeczną, choć skądinąd interesującą postać za sprawą dwóch egiptologów z początku XX wieku.

Dyfuzjonizm niemiecko-austriacki

Pierwszym wielkim dyfuzjonistą był Friedrich Ratzel. Miał wykształcenie zoologiczne, ale szybko zwrócił się ku geografii i ujmował swoją koncepcję w kategoriach dyscypliny naukowej, którą później nazwano „antropogeografią” (*Anthropogeographie*). Ratzel zalecał mapowanie regionów i odnajdywanie tras migracji i dyfuzji cech kulturowych na obszarze całego globu. Przedstawiał argumenty przemawiające przeciwko założonej przez Bastiana jedności psychiki ludzkiej i tam, gdzie było to tylko możliwe, szukał świadectw kontaktu kulturowego jako przyczyny podobieństwa kultur. To właśnie oraz fakt, że uważał ludzkość za pozbawioną wynalazczości, czyni go prawdziwym „dyfuzjonistą”, mimo że sam nie posługiwał się tą etykietką.

Ratzel dowodził, że pojedyncze składniki kultury wykazują skłonność do dyfuzji, natomiast „kompleksy kulturowe” (zespoły powiązanych ze sobą cech kulturowych) rozprzestrzeniały się dzięki migracjom. Najstojniejszym spośród przytaczanych przez niego przykładów podobieństw jest podobieństwo między afrykańskim łukiem myśliwskim a łukiem nowogwinejskim⁴. Ratzel postulował istnienie historycznych kontaktów między tymi rejonami i wiązał je z tym, co uważał za zbliżoną konstrukcję psychiczną ludów zamieszkujących te dwa obszary. Dowodził następnie, że kultura *rozwija się* przede wszystkim za sprawą masowych migracji oraz podboju ludów słabszych przez silniejsze i bardziej zaawansowane kulturowo. Ratzel, pierwszy wielki dyfuzjonista, w swoim stanowisku teoretycznym uwydatnił więc element ewolucjonistyczny, podobnie jak ewolucjoniści tacy jak Morgan i Tylor (niekoniecznie świadomie) włączali do swoich teorii elementy dyfuzjonizmu. Różnili się od siebie tym, na który mechanizm zdecydowali się położyć nacisk: na postęp czy na transmisję kultury.

Ratzel pracował w Lipsku i wykształcił wielką liczbę badaczy. Miał wpływ nie tylko na swoich bezpośrednich następców w Niemczech i późniejszych rzeczników dyfuzjonizmu w Ameryce Północnej, lecz także na Tylora w Anglii. Tylor donosił szczególnie doniosłość trzytomowego arcydzieła Ratzla *Völkerkunde*, które

⁴ Zob. Friedrich Ratzel, *Die afrikanischen Bogen, ihre Verbeitung und Verwandtschaften*, „Abhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Philologisch-historischen Classe” 1891, t. 13, s. 291–346.

ukazało się w przekładzie angielskim jako *The History of Mankind*⁵. Od tego czasu ewolucjonizm i dyfuzjonizm zaczęto postrzegać jako dwie logicznie przeciwstawne, niemniej jednak dopełniające się perspektywy, współzależne w pełnym wyjaśnianiu historii kultury ludzkiej.

Ratzel był prawdopodobnie pierwszym antropologiem, który podzielił świat na to, co nazywamy teraz „arealami kulturowymi”, jednak dopiero Leo Frobenius ugruntował i rozszerzył jego metodę i teorię. Frobenius, samouk i badacz Afryki oraz etnolog-muzealnik, znajdował upodobanie w wyszukiwaniu paralel rozwoju kulturowego na całym świecie. Wystąpił z koncepcją „kręgów kulturowych” (*Kulturkreise*) rozumianych jako wielkie obszary kulturowe, które w pewnych przypadkach rozprzestrzeniają się po całym globie i nakładają się na te, które istniały wcześniej (na przykład kultura łuku i strzał nakładająca się na kulturę dzidy). Definiowanie tych kręgów kulturowych miało zdominować antropologię niemiecką i austriacką od lat dziewięćdziesiątych XIX wieku do lat trzydziestych XX wieku.

Jednak w późnych pracach uwagę Frobeniusa zajmowało to, co nazwał *paideuma*. Określenie to znaczy po grecku „wychowanie” (w wolnym przekładzie), ale w użyciu Frobeniusa nabrało znaczenia pokrewnego klasycznie romantycznej idei *Volksgeist*. Jest to „dusza” kultury, podstawowa zasada psychiczna, która określa daną konfigurację cech kulturowych. Co więcej, dzięki poszukiwaniu konfiguracji kulturowych na obszarze Afryki przyczynił się do rozwinięcia pojęcia światopoglądu (*Weltanschauung*), które zdominowało antropologię amerykańską w relatywistycznym okresie jej rozwoju. Frobenius⁶ uważał, że w Afryce istnieją dwa podstawowe światopoglądy: „etiopski” (charakteryzujący się hodowlą bydła i uprawą ziemi, patrylinearnością, kultem przodków, kultem ziemi itp.) oraz „chamicki” (charakteryzujący się hodowlą bydła i łowiectwem, matrylinearnością, unikaniem zmarłych, czarami itp.). Ten pierwszy lokował w Egipcie i na większości terenów wschodniej, zachodniej i środkowej Afryki. Ten drugi miałby być światopoglądem Rogu Afryki, większości północnej i południowej Afryki.

Na tych podstawowych światopoglądach opierał się zbiór bardziej specyficznych konfiguracji kulturowych, które – jak był przekonany Frobenius – rozprzestrzeniały się w obrębie Afryki lub przenosiły się z Azji lub Europy do Afryki. Nakładały się na wcześniejsze elementy kulturowe, takie jak zbieractwo i łowiectwo, które albo wchodziły w skład tych elementów kulturowych, albo trwały w izolacji wewnątrz arealów kulturowych kształtowanych przez kolejne fale dyfuzji kulturowej. W ten sam sposób przedstawiona przez Frobeniusa wizja kultury afrykańskiej była wizją kompleksu warstw, których historyczne związki mogą określić badania porównawcze. Jego zdaniem, etnologia była nauką pokrewną

⁵ Zob. Friedrich Ratzel, *The History of Mankind* (wyd. oryg. 1885–1888), tłum. A. J. Butler, London 1896–1898, Macmillan, 3 t.

⁶ Zob. na przykład Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas. Prologomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zürich 1933, Phaidon-Verlag.

archeologii, jednak jej metodologiczną podstawę stanowiło współczesne badanie etnograficzne.

Po Ratzlu i Frobeniusie czołowymi badaczami *Kulturkreise* stali się Fritz Graebner i Wilhelm Schmidt. Graebner, muzeolog, koncentrował się na podobieństwach kultury materialnej najpierw z terenów Oceanii, a potem z całego świata. Ratzel kładł nacisk na aspekt jakościowy kultur, Frobenius natomiast dawał pierwszeństwo czynnikowi ilościowemu. Graebner połączył je ze sobą, kładąc nacisk na formę i ilość jako oddzielne kryteria oceny prawdopodobieństwa historycznych związków jakichś dwóch kultur. Za pomocą tej metody zdefiniował takie kręgi kulturowe, jak: „tasmański” (rzekomo najwcześniejszy i najbardziej pierwotny), „bumerangu australijskiego”, luku melanezyjskiego i „patrylinearności polinezyjskiej”, które – jak był przekonany – reprezentują coraz bardziej zaawansowane fale kulturowe napływające przez Pacyfik. Karierę Graebnera zahamowało internowanie w Australii podczas I wojny światowej (ponoć za szmuglowanie dokumentów), a także choroba umysłowa, która dotknęła go około 1926 roku i trwała aż do śmierci w roku 1934. Niemniej jednak podejmowane przez niego próby stworzenia naukowej podstawy dla geograficznych badań kręgów kulturowych i nakładających się na siebie warstw kulturowych wyznaczają szczytowy moment myśli dyfuzjonistycznej. Jego książka *Die Methode der Ethnologie*⁷ stała się klasyczną pozycją w literaturze etnologicznej.

Schmidt był werbistą, szczególnie zainteresowanym religiami Afryki. Dowodził, że „kultura Pigmejów afrykańskich” jest bardziej „pierwotna” niż „kultura tasmańska” Graebnera. Wyróżnił cztery kręgi kulturowe⁸. Po kręgu prakultury łowców i zbieraczy następuje krąg prymarny, uprawy ogrodów. W tym stadium po raz pierwszy pojawia się pochodzenie patrylinearne i matrylinearne. Schmidt dowodził, że większa pewność siebie, którą daly ludziom możliwości techniczne, zmniejszyła znaczenie kultu religijnego i przyczyniła się do uzależnienia się od magii. Krąg sekundarny powstał wskutek wymieszania się cech kręgu prakultury i kręgu prymarnego, co doprowadziło do intensywnego rolnictwa, uświęconego panowania królów i ostatecznie do politeizmu. Krąg tercjarny składa się z kompleksu połączonych cech różnych kultur kręgu sekundarnego i tworzą go starożytne cywilizacje Azji, Europy i obu Ameryk.

Jednym z celów Schmidta było ustalenie pochodzenia religii światowych. Napisał na ten temat ponad tuzin tomów. Wysunął hipotezę głoszącą, że religia wzięła swój początek z pierwotnego monoteizmu wywodzącego się z wiedzy o jedynym, prawdziwym Bogu, którą ludzkość początkowo posiadała. Był przekonany, że każdy kolejny krąg kulturowy rozwija doskonalszą technikę i bardziej

⁷ Zob. Fritz Graebner, *Die Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1911, Winter.

⁸ Zob. Wilhelm Schmidt, *The Culture Historical Method of Ethnology. The Scientific Approach to the Racial Question* (wyd. oryg. 1937), tłum. S. A. Sieber, New York 1939, Fortune's.

złożoną organizację społeczną, choć w tym samym czasie odchodzi od pierwotnej religii monoteistycznej. Stanowisko Schmidta zawierało więc elementy zarówno prymitywizmu, jak i ewolucjonizmu. Fakt ten uwypukla sprzeczności istniejące w dyfuzjonizmie traktowanym jako jednolita perspektywa.

Dyfuzjonizm brytyjski

W Niemczech i Austrii dyfuzjonizm panował niepodzielnie, gdzie indziej przenikał do myśli antropologicznej, hamując nadmierne uproszczenia ewolucjonizmu unilinearne. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku szwedzki archeolog Oscar Montelius udoskonalił typologię europejskiego neolitu i epoki brązu. Dowodził, że na terenie Europy za regionalne warianty i specyficzne powolne postępy jest odpowiedzialna dyfuzja, a nie ewolucja⁹. Jeśli chodzi o etnologię, sprawa była bardziej złożona, ale należy przypomnieć, że rozmyślenia Morgana nad terminologiami pokrewieństwa były mocno związane zarówno z migracjami, jak i dyfuzją, a Tylor często wspominał o dyfuzji i opisywał kultury jako zawierające „zrosty (*adhesions*)” lub elementy odnajdywane zazwyczaj razem. Niemieccy i amerykańscy antropolodzy nazywali je „kompleksami kulturowymi”.

Współistnienie ewolucjonizmu i dyfuzjonizmu w Wielkiej Brytanii miało jednak wkrótce zostać zakwestionowane, w czym prawdopodobnie miał swój udział pesymizm wzrastający po śmierci królowej Wiktorii w 1901 roku i polityczne intrygi państw europejskich zapowiadające I wojnę światową. Dziewiętnastowieczni Brytyjczycy niezbyt wierzyli, że wiktoriańskie wartości oraz wynalazki i odkrycia naukowe reprezentowane przez mecenat księcia Alberta są szczytem dążeń ludzkich. Jednak w atmosferze pesymizmu pierwszych dziesięcioleci XX wieku osiągnięcia te zaczęto deprecjonować. Nowym symbolem kulturowych osiągnięć ludzkości stał się starożytny Egipt, a drogę od społeczeństwa egipskiego do społeczeństwa wiktoriańskiego, zdaniem brytyjskich dyfuzjonistów, wyznaczała degeneracja, nie zaś ewolucja.

Sir Grafton Elliot Smith (znakomity anatom urodzony w Australii) i jego uczeń William James Perry (geograf) stworzyli dziwaczną teorię głoszącą, że wszystkie wielkie osiągnięcia kulturowe pochodzą z Egiptu faraonów, mumii, piramid i kultu Słońca oraz że wszystkie kultury w swoim czasie były tylko mizernymi pozostałościami tego potężnego niegdyś państwa. Obaj pracowali najpierw na University of Manchester, a potem na University College London. Swoją teorię propagowali w czasopiśmie naukowych i w publicznych dyskusjach. Inspiracją dla Elliota Smitha były prowadzone przez niego badania mumii egipskich (pracował w Egipcie między 1900 i 1909 rokiem), a stanowisko obydwu najlepiej

⁹ Zob. Bruce G. Trigger, *A History of Archaeological Thought*, Cambridge 1989, Cambridge University Press, s. 155–161.

chyba przedstawia *The Children of the Sun* Perry'ego¹⁰. W tej powszechnie czytanej książce Perry dowodził, że Egipt, i tylko Egipt, był źródłem rolnictwa, udomowienia zwierząt, kalendarza, garncarstwa, koszykarstwa, stałych siedzib i miast. Skrajne stanowisko Elliota Smitha i Perry'ego stało się znane jako dyfuzjonizm „heliocentryczny”, czyli koncentrujący się na Słońcu (odwołujący się do kultu Słońca w starożytnym Egipcie i w innych starożytnych kulturach). Znalazł on wielu zwolenników wśród profesjonalnych antropologów, choć prawdziwą popularność zdobył wśród czytelników epoki edwardiańskiej.

Elliot Smith i Perry oraz William H. R. Rivers, wielki poprzednik Malinowskiego w dziedzinie badań terenowych (który był z Elliotem Smithem w Egipcie i w 1911 roku ogłosił, że porzuca ewolucjonizm na rzecz dyfuzjonizmu), prowadzili zacieklą walkę przeciwko ewolucjonizmowi. Po śmierci Riversa w 1922 roku kontynuowali swoją batalię, teraz jednak skierowaną przeciwko rosnącej fali funkcjonalizmu, zinstytucjonalizowanego za sprawą powołania Malinowskiego i Radcliffe'a-Browna na katedry antropologii społecznej.

Zwolennicy heliocentryzmu nie mieli ani bazy w postaci uniwersyteckich wydziałów antropologii, ani metodologicznych narzędzi, aby podtrzymać zainteresowanie swoim kierunkiem wśród nowego pokolenia uczonych o orientacji funkcjonalistycznej, których wpływy gwałtownie rosły w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku (zob. rozdział 5). Funkcjonałści bardziej interesowali się współczesną Azją, obiema Amerykami czy też Afryką Subsaharyjską niż starożytnym Egiptem, bardziej ciekawiły ich badania terenowe i porównania niż spekulacje. W końcu postęp naukowy, który nastąpił w archeologii w latach czterdziestych ubiegłego wieku, dowiódł ponad wszelką wątpliwość, że Egipt czwartego tysiąclecia przed naszą erą nie mógł być źródłem całej kultury ludzkiej, a śmierć Elliota Smitha w 1937 roku i Perry'ego w 1949 roku zadała *coup de grâce*, początkowo skierowany przeciwko brytyjskiemu dyfuzjonizmowi. Spośród antropologicznych pisarzy końca XX wieku tylko Thor Heyerdahl, ekscentryczny norweski poszukiwacz przygód mający skłonność do weryfikowania teorii dyfuzjonistycznych, zachował wiarę w istnienie historycznych związków między Egiptem a obiema Amerykami. Brytyjska antropologia poszła w zupełnie innym kierunku, natomiast antropologia amerykańska rozwijała się na fundamencie metod dyfuzjonistycznych niemiecko-austriackich, a nie brytyjskich.

Dyfuzjonizm dziś?

W dzisiejszej antropologii społecznej dyfuzjonizm jest prawdopodobnie najmniej popularną spośród wszystkich teorii. Nie jest jednak martwy. W archeologii i antropologii biologicznej toczy się dziś wielki spór między zwolennikami teorii „wyj-

¹⁰ Zob. William James Perry, *The Children of the Sun. A Study in the Early History and Civilization*, London 1923, Methuen.

ścia z Afryki" lub „modelu wymiany” (*replacement model*) a zwolennikami „modelu ciągłości regionalnej”, czyli koncepcji rozprzestrzeniania się ludzi¹¹. Spór ten pozostaje w ścisłym związku z odwiecznym w dyfuzjonizmie zagadnieniem początków: czy źródłem podobieństw jest przekazywanie genów lub kultury między osiadłymi populacjami, czy też migracje ludów. Wielu „dyfuzjonistów”, nie wyłączając Ratzla, popierało w gruncie rzeczy tę drugą możliwość, a niuanse debaty w obrębie szkoły dyfuzjonistycznej są zapowiedzią nowoczesnych badań nad prehistorią świata.

W jeszcze innym sensie dyfuzjonizm pozostaje wciąż żywy za sprawą takich pojęć, jak „areal kulturowy” – dziś część standardowych rozważań antropologicznych we wszystkich szkołach myślowych. Teorie systemu światowego lub globalizacji są jeszcze jednym wskaźnikiem żywotności dyfuzjonizmu (zob. rozdziały 6 i 10), mimo że uczeni propagujący te koncepcje bez wątpienia zaprzeczyliby, że ich szkoły myślowe mają związek ze szkołą Ratzla i jego naśladowców, a tym bardziej z Eliotem Smithem i jego szkołą. Jak na ironię, związek między klasycznym dyfuzjonizmem a tymi nowymi nurtami w antropologii, jeśli w ogóle istnieje, to właśnie na poziomie analogii albo zaawansowanej teorii. Nie jest to więc przypadek dyfuzji samej idei dyfuzji.

Koncepcje regionalne i koncepcje arealu kulturowego

Każdy antropolog specjalizuje się w badaniach jakiegoś arealu kulturowego – tego, na którym prowadzili prace terenowe. Jednak rola arealu kulturowego zmienia się w zależności od teoretycznych zainteresowań etnografa. Pożyteczną rzeczą jest podział na dwa typy ujęć arealu kulturowego. Pierwszy to występujące w antropologii amerykańskiej ujęcie wywodzące się z niemiecko-austriackiej koncepcji dyfuzjonizmu. Drugi to o wiele mniej precyzyjnie określona koncepcja „porównań regionalnych”, która w żadnym razie nie tworzy jednej szkoły myślowej lub tradycji narodowej. Cechą charakterystyczną perspektywy porównań regionalnych jest poszukiwanie przyczyn i regularności. Jej zwolennicy stawali się orędownikami ewolucjonizmu multilinearnego, funkcjonalizmu i strukturalizmu, zakładającymi *implicite* wiarę w istnienie historycznych związków między kulturami badanych przez nich regionów.

¹¹ Zob. na przykład Clive Gamble, *Timewalkers. The Prehistory of Global Colonization*, Stroud 1993, Alan Sutton.

Teoria arealu kulturowego w antropologii amerykańskiej

Antropologia w Niemczech i Austrii została w dużym stopniu zniszczona w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku. Antropolodzy, którzy sprzeciwili się nazistom, byli prześladowani przez Trzecią Rzeszę, a teorie sympatyków nazizmu zdyskredytowano po II wojnie światowej, gdy pojawiły się nowe niemieckie tradycje (marksizm w Niemczech Wschodnich i eklektyczna, ulegająca zagranicznemu wpływom antropologia w Niemczech Zachodnich). Jednak już w latach dwudziestych ubiegłego wieku zainteresowanie związkami historycznymi między kulturami oraz pojęcia „areal kulturowy” i „kompleks kulturowy” rozpowszechniły się w antropologii amerykańskiej. Warto przypomnieć, że choć Ameryka Północna została skolonizowana przez Anglików w XVII wieku, początki antropologii amerykańskiej wiążą się z migracją Niemca, Franza Boasa, a jej instytucjonalizacja na całym kontynencie północnoamerykańskim nastąpiła dzięki wysiłkom takich ludzi jak Robert H. Lowie, Edward Sapir, Alfred Louis Kroeber, Clyde Kluckhohn i Abram Kardiner – wszyscy albo mówili po niemiecku w domu, albo studiowali w Niemczech lub Austrii.

Spośród nich do rozwinięcia koncepcji arealu kulturowego przyczynili się Boas, Lowie, Sapir, a zwłaszcza Kroeber¹². Swoje wysiłki koncentrowali na wyodrębnieniu poszczególnych arealów i zarejestrowaniu występujących w obrębie każdego z nich „cech kulturowych”, czyli najmniejszych jednostek kultury. Amerykańscy antropolodzy początku XX wieku od czasów Boasa mieli skłonność do uwypuklania raczej tego, co konkretne, niż tego, co ogólne¹³. W latach trzydziestych i czterdziestych ubiegłego wieku coraz bardziej szczegółowe badania porównawcze w obrębie arealów kulturowych skutkowały tworzeniem coraz dłuższych list cech kulturowych wymagających przeanalizowania. Ich liczba sięgnęła wielu tysięcy, a każda forma aktywności, na przykład łowiectwo lub rybołówstwo, liczyła po kilka tuzinów elementów. Boas, głosząc sprzeciw wobec ewolucjonizmu, umniejszając znaczenie dyfuzji, a przede wszystkim domagając się skrupulatnego zbierania danych etnograficznych, przyczynił się do przesunięcia programu badawczego całej antropologii z kwestii historycznych na inne (zob. rozdział 7). Jednak, jak się przekonamy, niektórzy badacze z jego szkoły zwrócili się ku historii i snując domysły co do jej przebiegu, odnosili nawet pewne sukcesy.

¹² Zob. na przykład Alfred Louis Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley 1939, University of California Press [fragmenty tej pracy, pt. *Typy regionalne kultury Indian amerykańskich i ich rozwój*, w tłum. Piotra Sztompki zostały opublikowane w: Alfred Louis Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 2002, Wydaw. Naukowe PWN, s. 327–340 oraz, pt. *Obszary kulturowe a środowisko*, w tłum. Zofii Sokolewicz i Krystyny Małkowskiej w: *Etnologia. Wybór tekstów*, Zofia Sokolewicz (red.), Warszawa 1969, PWN, s. 53–60].

¹³ Zob. Franz Boas, *A ... Reader. The Shaping of American Anthropology, 1883–1911*, George W. Stocking, Jr. (red.), Chicago 1974, University of Chicago Press.

Najlepiej znany przykład „kompleksu kulturowego” lub „cechy kulturowej” przedstawił Melville J. Herskovits, słynny amerykański antropolog zajmujący się Afryką i Afroameryką¹⁴. Nazwał go „kompleksem bydła Afryki Wschodniej” (*cattle complex of East Africa*). Tam, gdzie jest bydło, istnieją również koczownictwo, pochodzenie patrylinearne, grupy wieku, opłaty za żonę, kojarzenie zwierząt domowych z przodkami oraz wiele innych wzajemnie powiązanych cech kulturowych. Zarówno Herskovits, jak i uczeni niemieccy mówili o dystrybucji cech istniejących we wzajemnych powiązaniach, czyli dystrybuowanych nieprzypadkowo. Różnica polega na tym, że Herskovits sprzeciwiał się próbom wpisywania swoich koncepcji w schematy dyfuzjonistyczne lub ewolucjonistyczne¹⁵.

Patrząc wstecz, czołowym teoretykiem tej szkoły, który rzeczywiście zmierzył się z kwestiami historycznymi, był Clark Wissler, kurator muzealny. Był jednak niedoceniany w swoich czasach. Brak uniwersyteckiego etatu sprawił, że nie wykształcił studentów, którzy rozpowszechniliby jego idee. O oryginalności Wisslera świadczą nie tyle nowe, odkrywcze koncepcje (choć na koncie ma ich wiele), ile zdolność syntetycznego ujmowania nastrojów swoich czasów oraz jasnego i spójnego przedstawiania twierdzeń teoretycznych odnoszących się do pomysłów innych uczonych. Gdy inni zadowalali się rejestrowaniem rozmieszczenia prehistorycznych ornamentów skalnych we wschodniej części Ameryki Północnej lub dekoracji garnków w dolinie Rio Grande, Wissler¹⁶ wyjaśniał te zjawiska, łącząc je z rozwojem, ekspansją i kontaktem arealów kulturowych.

Największym teoretycznym osiągnięciem Wisslera była hipoteza o związku między arealem kulturowym a wiekiem (*age-area hypothesis*) oparta na badaniach archeologicznych i etnologicznych oraz wnosząca wkład w ich wzajemne związki¹⁷. W okresie poprzedzającym datowanie za pomocą węgla radioaktywnego archeologom brakowało metod poznania rzeczywistego wieku wykopalisk. Względny wiek można było wywnioskować ze stratygrafii miejsc, w których prowadzono wykopaliska, co nie było już takie łatwe, gdy w grę wchodziły różne miejsca. Co więcej, etnolodzy zbierali dane o żywych kulturach, ale wiedziano, że kultury zmieniają się przez wieki. Hipoteza Wisslera głosiła, że cechy kulturowe wykazują tendencję do rozprzestrzeniania się z centrum na peryferie każdego arealu kulturowego. Zatem cechy odnajdywane na peryferiach są starsze niż te odnajdywane w centrum. Poddana testom hipoteza została, jak się wydaje, potwierdzona i wniosła do badań arealów kulturowych aspekt dynamicz-

¹⁴ Zob. Melville J. Herskovits, *The cattle complex in East Africa*, „American Anthropologist” 1926, t. 28, s. 230–272, 361–388, 494–452, 633–664.

¹⁵ Zob. Melville J. Herskovits, *The culture areas of Africa*, „Africa” 1930, t. 3, s. 59–77.

¹⁶ Zob. na przykład Clark Wissler, *Man and Culture*, New York 1923, Crowell.

¹⁷ Zob. Alfred Louis Kroeber, *The culture-area and age-area concepts of Clark Wissler*, w: *Methods in Social Science. A Case Book*, Stuart A. Rice (red.), Chicago 1931, University of Chicago Press, s. 248–265.

ny, którego dotąd brakowało. W ramach badań arealów kulturowych pogodziła także dyfuzjonizm z ewolucjonizmem: ewolucja następowała w centrum danego arealu kulturowego, a dyfuzja przenosiła się z centrum na peryferie.

Wzajemne oddziaływanie ewolucji i dyfuzji stało się jeszcze bardziej widoczne, gdy antropologia amerykańska odrzuciła skrajny relatywizm Boasa, by raz jeszcze powrócić do ewolucjonizmu. Szczególne znaczenie zyskał on w pracach Stewarda. W rozdziale 3 zetknęliśmy się z nim jako twórcą ewolucjonizmu multilinearnego, ale jego koncepcja miała również podstawy dyfuzjonistyczne. Kluczowe jest w niej wprowadzone przez Stewarda rozróżnienie „jądra kulturowego” (determinowanego przez środowisko naturalne i ewolucję) oraz „kultury całkowitej” (*total culture*), zawierającej elementy kultury podatne na dyfuzję. Steward rozwijał teorię arealu kulturowego w ramach koncepcji kładącej nacisk na środowisko naturalne jako czynnik narzucający kulturze ograniczenia oraz na technologię jako składnik umożliwiający jej istnienie¹⁸.

Wissler wyodrębnił piętnaście arealów kulturowych w obu Amerykach (włączając Karaiby): Równiny, Płaskowyż, Kalifornię, północne wybrzeże Pacyfiku itd. Kroeber pierwszy zmienił ich nazwy i granice, ale nie ich liczbę. Później, w swojej najważniejszej pracy poświęconej arealom kulturowym¹⁹, opracował mapy osiemdziesięciu czterech „arealów” i „podarealów”, które zgrupował w siedem „wielkich arealów” obejmujących tylko Amerykę Północną. Amerykę Południową zostawił Stewardowi, który wydał siedmiotomowe studium poświęcone arealom kulturowym tego kontynentu²⁰. Arealy kulturowe były często powiązane ze strefami ekologicznymi, w Ameryce Północnej były między innymi Arktyka, Wielkie Równiny, Wschodni Obszar Leśny, a w Ameryce Południowej Andy i Amazonia. Jeśli środowisko jest siłą determinującą kulturę lub nakładającą na nią ograniczenia, to jego wpływ powinien być widoczny w poszczególnych regionach. Steward i jego następcy dowodzili obowiązywania tej ogólnej zasady oraz analizowali zakres determinizmu środowiskowego, prowadząc badania porównawcze zarówno w obrębie poszczególnych arealów kulturowych, jak i obejmujące kilka z nich. Nie rozwiązały one problemu składników kultury, ale pomogły uzupełnić mapę etnograficzną oraz rozwinąć zainteresowanie porównaniami międzykulturowymi jako celem badania antropologicznego.

¹⁸ Zob. na przykład Julian H. Steward, *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana 1955, University of Illinois Press.

¹⁹ Zob. Alfred Louis Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America*.

²⁰ Zob. *Handbook of the South American Indians*, Julian H. Steward (red.), Washington, DC 1946–1959, Smithsonian Institution, 7 t.

Porównanie regionalne, tradycje narodowe i tradycje regionalne

W antropologii wyróżnia się trzy typy porównań²¹: porównanie przykładowe, porównanie w skali globalnej i porównanie kontrolowane (obejmujące porównanie regionalne).

Porównanie przykładowe odnosi się do przykładów wybranych w celu zilustrowania pewnej tezy dotyczącej różnicy kulturowej lub podobieństwa kulturowego. Jest podstawą znacznej części początkowego nauczania antropologii. Możemy wybrać Nuerów jako przykład społeczeństwa patrylinearnego i porównać ich z Trobriandczykami jako przykładem społeczeństwa matrylinearnego. Możemy wybrać element społeczeństwa, które jest obce naszemu audytorium, powiedzmy, wręczanie darów w społeczeństwie Buszmenów, i porównać je z podobną praktyką w bardziej znanym przypadku, powiedzmy, obdarowywania się w społeczeństwie amerykańskim. Tego rodzaju porównanie może ukazać podobieństwa (na przykład praktyki obdarowywania się), jednak zazwyczaj przykład służy ukazaniu różnic ujawniających aspekty mniej znanego społeczeństwa.

Porównanie w skali globalnej lub, trafniej, porównanie próby globalnej odnosi się do porównywania próby społeczeństw z całego świata w celu wykrycia związków statystycznych zachodzących pomiędzy cechami kulturowymi albo (w antropologii ekologicznej) między środowiskiem i cechami kulturowymi. Najbardziej znanym przykładem jest podejście George'a Petera Murdocka omówione w rozdziale 3.

Porównanie kontrolowane jest czymś pośrednim, jeśli chodzi o zasięg. Odnosi się do ograniczonego zakresu zmiennych, co zazwyczaj (choć nie zawsze) osiąga się przez ograniczenie porównań do jakiegoś regionu. Porównanie regionalne dominowało w pracach wielu antropologów z różnych szkół. Spośród dyfuzjonistów podejście regionalne stosował głównie Frobenius (w pracach poświęconych arealom kulturowym w Afryce). Co do ewolucjonistów, pewną postać porównania regionalnego stosował Steward. Jeśli chodzi o funkcjonalistów, Alfred Reginald Radcliffe-Brown (piszący o Australii) i Fred Eggan (piszący o rdzennych mieszkańcach Ameryki Północnej) szukali zrozumienia konkretnych kultur poprzez zrozumienie ich miejsca w strukturach regionalnych. Antropologdy strukturalni starali się zrozumieć tego rodzaju struktury regionalne i zdefiniować specyficzne dla danego regionu zasady, które je wytwarzają, powszechne struktury ustalające granice zmienności lub cechy kulturowe, które w interesujący sposób wiążą się ze sobą i często potrafią się zmieniać, przemieszczając się między kulturami.

²¹ Zob. Gopala Sarana, *The Methodology of Anthropological Comparisons. An Analysis of Comparative Methods in Social and Cultural Anthropology*, Tucson 1975, University of Arizona Press.

Holenderscy uczeni badający w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku Holenderskie Indie Wschodnie (dzisiejsza Indonezja) zapoczątkowali strukturalistyczną odmianę porównania regionalnego. Regiony, które ono obejmowało, w antropologii holenderskiej nazywano „polami badań etnologicznych” (*ethnologisch studievelde*), a każde z nich definiowano za pomocą zbioru cech nazywanych ich „rdzeniem strukturalnym” (*structurele kern*). W przypadku dawnych Holenderskich Indii Wschodnich rdzeń strukturalny obejmował na przykład system zawierania małżeństw, w którym ród żony ma wyższy status niż ród męża. W obrębie danego społeczeństwa każdy ród jest powiązany z każdym innym, tworząc krąg jednostek (*units*) zawierających między sobą małżeństwa. Najlepsze sformułowanie stanowiska teoretycznego tej szkoły zawiera wykład inauguracyjny wygłoszony przez Jana P. B. de Josselina de Jonga²² w 1935 roku na Universiteit Leiden. Mimo że ostatnie dekady oznaczają w antropologii holenderskiej zwrot ku teorii marksistowskiej w rozumieniu wiedzy tubylczej i antropologii rozwoju Trzeciego Świata, niemniej jednak „porównanie regionalno-strukturalne” (jak to jest obecnie nazywane) zachowało silny wpływ na postrzeganie ludu w tradycji holenderskiej.

Jednym z najbardziej znanych rzeczników porównania regionalno-strukturalnego jest Adam Kuper, południowoafrykańsko-brytyjski antropolog, który kiedyś wykładał na Universiteit Leiden. W rzeczy samej w jego wykładzie inauguracyjnym wygłoszonym w Lejdzie w 1977 roku słyhać echa wykładu Josselina de Jonga sprzed ponad czterdziestu lat²³, jednak obszarem jego zainteresowań była Afryka. W licznych artykułach i książkach, z których najbardziej znana jest *Wives for Cattle*²⁴, Kuper szukał wyjaśnienia regionalno-strukturalnej podstawy pokrewieństwa, tradycyjnej polityki, ekonomii gospodarstwa domowego i symboliki Bantu południowych. Dowodził, że każdą cechę kulturową najlepiej jest interpretować w relacji do odpowiadającej jej cechy w powiązanych ze sobą kulturach. To, co na pierwszy rzut oka może sprawiać wrażenie przypadkowej cechy, staje się zrozumiałe w obrębie ram obejmujących region Bantu południowych jako całości. Jako przykład posłużą trzy grupy, w których jest rozpowszechnione małżeństwo między bliskimi krewnymi: mężczyzna Tswana dąży do poślubienia kobiety o niższym statusie. Oplata za żonę jest w społeczeństwie Tswana względnie mała. U Soto południowych mężczyzna dąży do poślubienia kobiety o wyższym statusie. Oplata za żonę w ich społeczeństwie jest względnie duża. Mężczyzna Suazi mo-

²² Zob. Jan P. B. de Josselin de Jong, *The Malay Archipelago as a field of ethnological study* (oryg. 1935), w: *Structural Anthropology in the Netherlands*, Patrick E. de Josselin de Jong (red.), The Hague 1977, Nijhoff, s. 166–182.

²³ Zob. Adam Kuper, *Regional comparison in African anthropology* (1977), „African Affairs” 1979, t. 78, s. 103–113.

²⁴ Zob. Adam Kuper, *Wives for Cattle. Bridewealth and Marriage in Southern Africa*, London 1982, Routledge & Kegan Paul.

że zawrzeć małżeństwo na oba sposoby, ale ten, kto żeni się „niżej” (jak Tswana), płaci za żonę mniej niż ten, kto żeni się „wyżej” (jak Soto południowi). Dzięki porównaniu tych społeczeństw każdy sposób zawierania małżeństw można postrzegać jako transformację innego, a cały system regionalny można analizować w kategoriach możliwości utrwalania władzy przez jednostki, które ją sprawują, na skutek transakcji związanych z opłatami za żonę. Interesujące jest to, że tam, gdzie małżeństwo między bliskimi krewnymi jest zakazane (na przykład u Tsonga albo Chopi), małżeństwo w obrębie ludu stwarza mniej okazji do tego rodzaju manipulacji i występują w nim struktury małżeństwa egalitarnego.

Metoda Kupera rokuje nadzieje także w odniesieniu do innych obszarów etnograficznych niż Afryka. Prawdopodobnie nurt badań regionalnych będzie się utrzymywać, ponieważ antropologowie zaczęli koncentrować się na regionach z powodu dużej liczby najnowszych danych etnograficznych, a także ze względu na łatwość porównań blisko związanych i dobrze przebadanych społeczeństw²⁵.

Co więcej, Richard Fardon i jego współpracownicy²⁶ stwierdzili, że istnieje jeszcze jedna odmiana tego nurtu: „tradycje regionalne” w piśmiennictwie etnograficznym. Ich istnienie utwierdza w przekonaniu, że myślenie w kategoriach regionów jest ważną determinantą teorii antropologicznej. Jeśli ktoś prowadzi badania terenowe na przykład w Indiach, nie poradzi sobie bez szczegółowego wglądu teoretycznego w literaturę indologiczną. Specjalista od Melanezji nie może pominąć dyskusji prowadzonej przez specjalistów od Melanezji, specjalista od Amazonii – dyskusji prowadzonej przez specjalistów od Amazonii. Tym sposobem charakterystyczne cechy kulturowe samych regionów oraz zainteresowania pracujących tam antropologów przyczyniają się do zdefiniowania programów badawczych nowych naukowców, którzy przygotowują się do pracy w terenie. Akcent teoretyczny będzie kładziony na odmienne kwestie, w zależności od tego, co te programy bardziej określa.

Podsumowanie

Pod koniec XIX wieku i przez część XX wieku dyfuzjonizm oferował antropologom jeden ze sposobów przezwyciężenia szerzącej się dominacji ewolucjonizmu. Okazało się, że skrajne idee szkoły brytyjskiej kładące nacisk na starożytny Egipt jako źródło kultury wysokiej całego świata miały niewielką wartość. Bar-

²⁵ Zob. Alan Barnard, *Regional comparison in Khoisan ethnography. Theory, method and practice*, „Zeitschrift für Ethnologie” 1996, t. 121, s. 203–220.

²⁶ Zob. *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Richard Fardon (red.), Edinburgh–Washington 1990, Scottish Academic Press–Smithsonian Institution Press.

dziej umiarkowane poglądy szkoły niemiecko-austriackiej przeniknęły do antropologii amerykańskiej i powróciły w zmienionej postaci jako „teoria arealu kulturowego”. Ostatecznie powstało wiele koncepcji arealu kulturowego, w tym odmiany ewolucjonistyczna, funkcjonalistyczna i strukturalistyczna.

Koncepcje dyfuzjonistyczne i koncepcje arealu kulturowego tworzą jeden z najbardziej interesujących zbiorów pomysłów stworzonych w obrębie antropologii. Jednak w przeciwieństwie do koncepcji ewolucjonistycznych dzisiejsze koncepcje dyfuzjonistyczne (na przykład teoria globalizacji) straciły więc z przeszłością. Najważniejszym dziedzictwem klasycznej postaci dyfuzjonizmu są badania arealów kulturowych – zarówno historycznych związków między nimi, jak i, co ważniejsze, intensywne badania regionów.

Dalsze lektury

Culture History and African Anthropology. A Century of Research in Germany and Austria (Uppsala–Stockholm 1983, Upsaliensis Academiae–Almqvist & Wiksell International) Jürgena Zwernemanna jest dobrym przeglądem dyfuzjonizmu niemiecko-austriackiego. Klasyczne studia tej szkoły i amerykańskiej koncepcji arealu kulturowego stanowią artykuły Clyde'a Kluckhohna (*Some reflections on the methods and theories of the Kulturkreislehre*, „American Anthropologist” 1936, t. 38, s. 157–196) i Clarka Wisslera (*The culture-area concept in social anthropology*, „The American Journal of Sociology” 1927, t. 32, s. 881–891). Związki między tymi podejściami są tematem kilku tekstów wchodzących w skład pracy zbiorowej *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (George W. Stocking, Jr. [red.], Madison 1996, University of Wisconsin Press). Przegląd tradycji niemiecko-austriackiej, amerykańskiej i brytyjskiej ze współczesnej im perspektywy daje *History of Ethnological Theory* (New York 1937, Holt, Rinehart and Winston, s. 128–195, 279–291) Roberta H. Lowiego. O przeciwnikach koncepcji kręgów kulturowych pisze Michael Herzfeld w artykule dotyczącym Morza Śródziemnego (*The horns of the Mediterraneanist dilemma*, „American Ethnologist” 1984, t. 11, s. 439–454).

O dyfuzjonizmie brytyjskim traktuje *The Building of British Social Anthropology. W. H. R. Rivers and his Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898–1931* (Dordrecht 1981, Reidel) Iana Langhama. Przegląd metod porównawczych czerpie *The Methodology of Anthropological Comparisons. An Analysis of Comparative Methods in Social and Cultural Anthropology* (Tucson 1975, University of Arizona Press) Gopali Sarany.

Holenderska antropologia jest dobrze udokumentowana jako tradycja narodowa. Dalsze omówienie strukturalizmu holenderskiego zawiera rozdział 8. Zobacz także *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader* (Patrick E. de Josselin de Jong [red.], The Hague 1977, Nijhoff). Peter Kloos i Henri J. M. Claessen są redaktorami trzech tomów poświęconych współczesnej antropologii holenderskiej, najnowszy to *Contemporary Anthropology in the Netherlands The Use of Anthropological Ideas* (Amsterdam 1991, VU University Press).

5. Funkcjonalizm i funkcjonalizm strukturalny

Terminy „funkcjonalistyczny” i „funkcjonalnostrukturalny” oraz odpowiadające im „funkcjonalizm” i „funkcjonalizm strukturalny” mają obecnie w pełni ustalone znaczenia. Jednak nie zawsze tak było. Zanim przyjrzymy się teorii, dokonamy krótkiego przeglądu zmian szczegółowych znaczeń tych terminów.

„Funkcjonalizm” jest to termin szeroki. W najszerszym znaczeniu obejmuje funkcjonalizm wąsko definiowany i funkcjonalizm strukturalny. Używam go głównie w węższym sensie, w odniesieniu do idei kojarzonych z Bronisławem Malinowskim i jego kontynuatorami, w szczególności z sir Raymondem Firthem. Jest to perspektywa zajmująca się wspólnym działaniem jednostek, przymusem wywieranym na jednostki przez instytucje społeczne oraz związkami zachodzącymi między potrzebami jednostek a zaspokajaniem tych potrzeb w ramach kulturowych i społecznych. Wydaje się, że „funkcjonalizm strukturalny” jest mniej zainteresowany działaniami jednostek lub potrzebami, bardziej natomiast miejscem jednostek w porządku społecznym, a najbardziej konstrukcją samego porządku społecznego. Termin ten zazwyczaj utożsamia się z dziełem Alfreda Reginalda Radcliffe'a-Browna i jego następców. W Wielkiej Brytanii zalicza się do nich, wśród wielu innych uczonych, sir Edwarda Evana Evansa-Pritcharda (z jego wczesnych prac), Isaaca Schapereę, Meyera Fortesa i Jacka Goody'ego.

Granica między funkcjonalizmem i funkcjonalizmem strukturalnym nie była jednak nigdy sztywna. Niektórzy następcy Radcliffe'a-Browna nie mieli nic przeciwko określeniu „funkcjonalista”, inni występowali pod szyldem „funkcjonalista strukturalny” lub „strukturalista” (aby odróżnić swoje prace od prac Malinowskiego). W dodatku określenia „strukturalizm brytyjski” używano w latach pięćdziesiątych XX wieku dla odróżnienia zwolenników Radcliffe'a-Browna od zwolenników Lévi-Straussa, czyli „strukturalizmu francuskiego” (omówionego w rozdziale 8). Zamieszanie wzrosło wraz z nastaniem nowego pokolenia brytyjskich antropologów, którzy sami zaczęli określać się mianem „strukturaliści brytyjscy”, gdy w latach sześćdziesiątych zwrócili się ku koncepcjom Lévi-Straussa. Co więcej, ów „strukturalizm brytyjski” był właściwie brytyjską wersją „strukturalizmu francuskiego”!

Jakby tego jeszcze było mało, zarówno Radcliffe-Brown, jak i Lévi-Strauss czerpali inspiracje z socjologii Émile'a Durkheima, a Radcliffe-Brown, mimo że nie lubił, gdy nazywano go „funkcjonalistą”, z radością nadał swojej dyscyplinie naukowej miano „socjologia porównawcza”.

Prekursorzy funkcjonalizmu i analogia organiczna

Radcliffe-Brown niejednokrotnie przypominał, że w historii antropologii można wskazać dwa punkty początkowe. Pierwszy z nich to „mniej więcej rok 1870”, gdy myśl ewolucjonistyczna znajdowała się w pełni rozwoju. Drugi wiązał z rozprawą *O duchu praw* Monteskiusza (wydaną we Francji w 1748 roku). Ta tradycja socjologiczna uznawała ideę głoszącą, że społeczeństwo jest systematycznie ustrukturyzowane i że jego struktury są właściwym przedmiotem badań tych dyscyplin naukowych, które dzisiaj nazywamy naukami społecznymi. Łączyła się ona także, przynajmniej od czasów Comte'a, z koncepcją głoszącą, że jej przedmiot badań może być podobny do organizmu biologicznego składającego się z systemów czynnościowych. Spośród ewolucjonistów zwłaszcza Herbert Spencer, angielski sympatyk tej skądinąd głównie francuskiej tradycji, uważał przekształcenia typów społecznych za kwestię, na której powinny skupiać się badania. I to on rozwinął analogię organiczną¹. Dowodził, że nauka o społeczeństwie opiera się na nauce o życiu (biologii), której orientacja była w tych czasach zdecydowanie ewolucjonistyczna i darwinowska. Spencer uważał, że społeczeństwo przechodzi przez stadia analogiczne do niemowlęctwa, dzieciństwa, młodości, dorosłości, wieku średniego i starości. Podobnie jak Durkheim twierdził, że składa się ono z części, z których każda pełni swoją funkcję. Obaj sądzili także, że zróżnicowanie części wzrasta wraz z ewolucją. Nawet dyfuzjonista Leo Frobenius dołączył do grona zwolenników analogii organicznej. Koncepcja ta z równym skutkiem dawała się łączyć z podejściem synchronicznym oraz diachronicznym, ewolucjonistycznym i dyfuzjonistycznym.

Przekształcenia tej pierwszej funkcjonalistycznej perspektywy na początku XX wieku dokonał częściowo Durkheim, zwłaszcza w swoich synchronicznie zorientowanych pracach, a ostatecznie Radcliffe-Brown. Chociaż ani Durkheim, ani Radcliffe-Brown nie negowali doniosłości ewolucji, stali się sławni dzięki temu, że w badaniach kładli nacisk na współczesne im społeczeństwa. Możemy sobie wyobrazić, że społeczeństwo funkcjonuje bez problemów, tak jak zdrowy organizm, jest złożone z wielu części połączonych w większe systemy, a te systemy, z których każdy ma swój szczególny cel funkcjonalny, współdziałają ze sobą. Struktury społeczeństw są podobne do struktur organizmów. Zarówno instytucje spo-

¹ Zob. Herbert Spencer, *Zasady metody socjologicznej*, t. 2 (wyd. oryg. 1876), tłum. Józef Karol Potocki, Warszawa 1889, cz. 2: *Indukcje socjologii*, § 214–223.

system reprodukcyjny	system krążenia (obieg)
system trawienny	system nerwowy

systemy organizmu

pokrewieństwo	religia
gospodarka	polityka

systemy społeczeństwa

Rysunek 1. Analogia organiczna (społeczeństwo jest podobne do organizmu)

teczne, jak i części ciała funkcjonują razem w obrębie większych systemów. Systemy społeczne (pokrewieństwo, religia, gospodarka i polityka) tworzą razem społeczeństwo, a różnorodne systemy biologiczne razem formują organizm. Proste przedstawienie tej wzorcowej dla Radcliffe'a-Browna analogii prezentuje rysunek 1.

Aby poszerzyć tę analogię, przyjrzyjmy się na przykład społeczeństwu francuskiemu lub brytyjskiemu. Systemy tworzące każde społeczeństwo są złożone z części, które Radcliffe-Brown nazywał „instytucjami społecznymi”. Jak należy rozumieć relacje między instytucjami społecznymi a systemami, które one tworzą? We Francji lub w Wielkiej Brytanii „małżeństwo” może oznaczać instytucję w obrębie systemu pokrewieństwa, która może mieć jednak także aspekty religijne, polityczne i gospodarcze. Ponieważ „małżeństwo” funkcjonuje również w obrębie innych systemów, nie jest tylko częścią pokrewieństwa. Nie czyni to naszej analogii bezużyteczną czy błędną, choć sprawia, że staje się ona problematyczna. Wskazuje to także na jej nadmierne uproszczenie. Każda instytucja może mieć funkcję i być powiązana z kilkoma innymi instytucjami. Wszystko jest zatem w pewnym sensie „funkcjonalne”.

Moim zdaniem, analogia organiczna odniosła sukces z tego powodu, że była tak prostym modelem, którego można było użyć w analizie diachronicznej albo synchronicznej. Była jednak to także jej słabość, bo kolejne pokolenia postfunkcjonalistycznych uczonych zaczęły dornagać się czegoś bardziej wyrażanego.

Socjologia Durkheima

Prawdopodobnie najważniejszym źródłem pomysłów dla funkcjonalizmu strukturalnego jest socjologia Émile'a Durkheima. Durkheim, którego kariera studencka niczym się nie wyróżniała, po okresie nauczania filozofii otrzymał katedrę uniwersytecką (pierwszą w dziedzinie nauk społecznych we Francji) w Bordeaux w 1887 roku. Przeniósł się na Sorbonę w 1902 roku, gdzie wykładał aż do śmierci w roku 1917. Zgromadził wokół siebie oddaną grupę filozofów, ekonomistów, historyków i prawników, którzy podzielali jego wizję zintegrowanej nauki o społeczeństwie. W 1898 roku Durkheim wraz z zespołem młodych uczonych założył „L'année sociologique”, interdyscyplinarne czasopismo, które szybko stało się bardzo wpływowe. Wielu członków z tego zespołu wniosło wkład w koncepcje antropologiczne, zwłaszcza w antropologię religii. Na naszą dyscyplinę szczególnie wpływ mieli Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl, Robert Hertz, Marcel Granet i Henri Hubert, choć w niektórych przypadkach był on powolny, a swój szczytowy moment osiągnął dopiero wiele lat po ich śmierci, gdy późniejsze pokolenia zapoznaly się z pośmiertnymi przekładami ich tekstów.

Mówi się, że wśród antropologów i socjologów panuje zgoda, iż Durkheim napisał jedną wielką książkę, ale zgody tej brakuje, gdy chodzi o wskazanie, która to książka. Żywa dziś w socjologii tradycja empiryczna wywodzi się z wczesnych prac Durkheima. W *Le suicide*² Durkheim przytacza źródła archiwalne, z których wynika, że statystyki różnią się wskaźnikiem samobójstw wśród katolików i protestantów, mieszkańców wsi i mieszkańców miast, pozostających w związkach małżeńskich i wolnych, młodzieży i ludzi starych itd. Różnice zachodzą także między krajami i nie zmieniają się w czasie. Zatem nawet ten na pozór najbardziej indywidualny czyn, pozbawienie się życia, ma swoją społeczną podstawę.

Gdyby większość antropologów miała wskazać jedno wielkie dzieło Durkheima, jako swój typ podałaby *Elementarne formy życia religijnego*³ lub być może *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji*⁴, które jest zapowiedzią tego pierw-

² Zob. Émile Durkheim, *Suicide. A Study in Sociology* (wyd. oryg. 1897), tłum. John A. Spaulding, George Simpson, New York 1966, The Free Press [fragmenty tej pracy, pt. *Typy samobójstw*, w tłum. Jerzego Szackiego zostały opublikowane w: Jerzy Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964, Wiedza Powszechna, s. 163–192 oraz, pt. *Samobójstwo*, w tłum. Tadeusza Szawiela w: *Logika analizy socjologicznej. Wybór tekstów*, Antoni Sułek (wyb.), Warszawa 1979, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 40–56].

³ Zob. Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* (wyd. oryg. 1912), tłum. Anna Zadrożyńska, Warszawa 1990, PWN.

⁴ Zob. Émile Durkheim, Marcel Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi* (wyd. oryg. 1901–1902), tłum. Jerzy Szacki, w: Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 2001, Wydaw. KR, s. 515–574.

szego. *Elementarne formy życia religijnego* są poświęcone religii „wczesnych” społeczeństw. Durkheim najpierw definiuje „religię”, a następnie ukazuje jej społeczne podstawy: religie odróżniają to, co „święte”, od tego, co „świeckie”, a świętość stanowi przedmiot ich szczególnego zainteresowania. Durkheim idzie śladem innych teorii początków religii, mianowicie animizmu Tylora, naturyzmu Müllera i totemizmu McLennana. Jednak jego wybór pada na totemizm, a w swojej koncepcji przedstawia specyficzne cechy tego typu wierzeń. Z powodzeniem wykorzystuje rozrastającą się literaturę etnograficzną dotyczącą aborygenów australijskich, a także rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej. Swoje przemyślenia ujmuje w kategorii ewolucjonistyczne, ale pod koniec książki, gdy przechodzi od wierzeń do obrzędów, nabierają one posmaku bardziej funkcjonalnego. Dowodzi, że za pomocą obrzędów ludzie oddają cześć samemu społeczeństwu, ponieważ porządek kosmiczny jest skonstruowany na wzór porządku społecznego. Obrzęd pomaga uprawomocnić ten porządek w świadomości jego uczestników.

Durkheim i jego siostrzeniec oraz student, Marcel Mauss, są autorami rozprawy *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji*. W tej krótkiej pracy (po raz pierwszy opublikowanej w „L'année sociologique”) zmagają się z pytaniem o to, jak umysł ludzki klasyfikuje rzeczywistość. Dokonują przeglądu obserwacji etnograficznych wśród australijskich aborygenów, Zuni i Siuksów z Ameryki Północnej oraz w taoistycznych Chinach i wyciągają wniosek, że istnieje bliski związek między społeczeństwem a klasyfikacją natury. Co więcej, dostrzegają ciągłość między myśleniem pierwotnym i naukowym. Rozwinięta kultura Chin zawiera elementy klasyfikacji, które odzwierciedlają elementy „pierwotnej” kosmologii australijskich aborygenów, a ta z kolei odzwierciedla strukturalne podziały społeczeństwa aborygenów. Istnieją międzykulturowe podobieństwa w klasyfikacji czasu, przestrzeni, zwierząt i przedmiotów – wszystkie rozwijają się z podziałów na dwa, cztery, sześć, osiem itd. Przykładów dostarczają Durkheimowi i Maussowi Australia, Ameryka Północna, Chiny i starożytna Grecja. Teoria, którą przedstawiają, zawiera elementy nie tylko funkcjonalizmu strukturalnego, ale także ewolucjonizmu i strukturalizmu – wszystkich teorii, które otwarcie uznają jedność psychiki ludzkiej.

Dzieło Maussa silnie oddziaływało na wiele obszarów antropologii. Prace Maussa, publikowane głównie w „L'année sociologique”, obejmują artykuły poświęcone kwestiom ekologii kulturowej, ofiary, magii, koncepcji osoby i wymiany darów⁵. Prawdopodobnie najważniejszy z nich, a z pewnością najbardziej funkcjonalistyczny jest *Szkic o darze*⁶. Mauss dowodził w nim, że choć dary są teore-

⁵ Zob. Claude Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa* (wyd. oryg. 1950), tłum. Krzysztof Pomian, w: Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, s. 7–39.

⁶ Zob. Marcel Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych* (wyd. oryg. 1923–1924), tłum. Krzysztof Pomian, w: *Socjologia i antropologia*, s. 163–306.

tycznie dobrowolne, niemniej jednak ich źródłem są oczekiwania odbiorcy. Co więcej, chociaż nie muszą się one wiązać z oczekiwaniem bezpośredniego odwzajemnienia, zawsze jest w nich obecny element odplaty w formie albo późniejszego daru, albo szacunku lub innego uznania statusu społecznego obdarowującego w stosunku do obdarowanego. Innymi słowy, dar nie jest bezinteresowny, jest natomiast wbudowany w system uprawnień i zobowiązań, które w każdym społeczeństwie tworzą część struktury społecznej, a w niektórych system „świadczeń całościowych”. Przykłady Maussa obejmują wymiany ceremonialne u Polinezyjczyków i Melanezyjczyków (w tym Trobriandczyków Malinowskiego) oraz u ludów północno-zachodniego wybrzeża Pacyfiku (w tym Kwakiutłów Boasa). Odnotował także przeżytki „archaicznej” wymiany w prawie rzymskim, indyjskim, germańskim i chińskim, torując sobie drogę do konkluzji, że duch daru jest instytucją bardzo szeroko rozpowszechnioną, jeśli nie uniwersalną.

Durkheim i Mauss nadal inspirują antropologów bez względu na ich stanowiska teoretyczne. Choć do tego momentu rozwój socjologii biegł swoim własnym torem, w rozwoju antropologii pojawiały się paralele, i te dwie dyscypliny zaczęły na siebie wpływać⁷. Nie miejsce tu na szczegółowe opisywanie tej historii, warto może jednak pamiętać, że socjologia i antropologia mogły kiedyś stać się jedną dziedziną nauki.

Funkcjonalizm Malinowskiego

Pozycja Malinowskiego w antropologii brytyjskiej jest analogiczna do pozycji Boasa w antropologii amerykańskiej (zob. rozdział 7). Malinowski, tak jak Boas, był przyrodnikiem z Europy Środkowej, który do antropologii i anglojęzycznej części świata trafił na skutek szczególnych okoliczności. I on, i Boas byli przeciwnikami gabinetowego ewolucjonizmu oraz zainicjowali tradycję pracy terenowej opartej na użyciu miejscowego języka w „obserwacji uczestniczącej”. Co więcej, zarówno Boas, jak i Malinowski byli nieco napuszonymi, ale w sumie liberalnymi badaczami, którzy dzięki prowadzonym studiom doktoranckim stworzyli bardzo silne grupy zwolenników.

Malinowski urodził się w Krakowie w 1884 roku jako syn profesora filologii słowiańskiej. W 1908 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie uzyskał dyplom ukończenia studiów w dziedzinie matematyki, fizyki i filozofii, otrzymując najwyższe wyróżnienie przyznawane w cesarstwie austro-węgierskim. Studiował antropologię w London School of Economics (LSE) u Charlesa G. Seligmmana i Edwarda Westermarcka. W 1914 roku wyjechał do Australii. Chociaż formalnie był obywatelem wrogiego państwa, władze australijskie podczas I wojny świato-

⁷ Zob. Alan Swingewood, *A Short History of Sociological Thought*, Basingstoke Hants 1984, Macmillan, s. 227–329.

wej potraktowały go lepiej niż Graebnera – zezwolono mu na przeprowadzenie badań terenowych na obszarze administrowanej przez Australię Nowej Gwinei. Między wrześniem 1914 a październikiem 1918 roku Malinowski odbył trzy trwające około trzydziestu miesięcy wyprawy poza Australię. Cały ten czas, poza początkowymi sześcioma miesiącami, spędził na Wyspach Trobrianda. Po wojnie odrzucił propozycję objęcia stanowiska na Uniwersytecie Jagiellońskim i wrócił do LSE, gdzie wykładał od 1922 do 1938 roku. To właśnie w tym okresie jego wpływ był największy. W chwili wybuchu II wojny światowej przebywał w Stanach Zjednoczonych. Postanowił pozostać tam na czas wojny, ale zmarł w 1942, krótko po przyjęciu stałej posady w Yale.

Funkcjonalizm a praca terenowa

Określenie „antropologia Malinowskiego” przywołuje dziś dwa raczej odmienne obrazy. Jeden z nich to obraz metody badań terenowych i przyjmowanych przez nią *implicite* założeń teoretycznych oraz styl pisarstwa etnograficznego, który nawiązują na myśl monografie Malinowskiego poświęcone wyspiarzom z Trobriandów. Drugi to sprecyzowana teoria kultury i uniwersaliów kulturowych oparta na założeniach przyjętych w późnych pismach, zwłaszcza w wydanym pośmiertnie zbiorze prac zatytułowanym *A Scientific Theory of Culture and other Essays*⁹.

Funkcjonalizm stylu pracy terenowej Malinowskiego nie różnił się od stylu Radcliffe'a-Browna, choć Malinowski był lepszym badaczem. Wielu uczniów Malinowskiego wykorzystywało koncepcje teoretyczne Radcliffe'a-Browna i tak jak Radcliffe-Brown kładło nacisk na instytucje społeczne funkcjonujące w obrębie większych systemów społecznych. Jednak metody stosowane przez najbardziej znanych uczniów Malinowskiego, takich jak Raymond Firth, Phyllis Kaberry, Isaac Schapera, Eileen Krige, Monica Wilson i Hilda Kuper, zostały zaczerpnięte właśnie od niego. Malinowski zachęcał do długotrwałych prac terenowych, podczas których niemal cały czas zachowuje się bliski kontakt z informatorami.

Najbardziej znanym dziełem Malinowskiego są *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*⁹. Zaczyna się ono od przedstawienia przedmiotu, metody i celu pracy, opisu geografii Trobriandów i przybycia Malinowskiego na wyspy. Potem następuje opis reguł wymiany *kula*, faktów dotyczących czółen, żeglowania oraz magii i ce-

⁹ Zob. Bronisław Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill 1944, University of North Carolina Press [dwie spośród trzech prac wchodzących w skład tego tomu, *Naukowa teoria kultury* oraz *Teoria funkcjonalna*, w tłum. Anny Mach zostały opublikowane w: Bronisław Malinowski, *Dzieła*, t. 9: *Kultura i jej przemiany*, Warszawa 2000, Wydaw. Naukowe PWN, s. 33–144, 11–32].

⁹ Zob. Bronisław Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei* (wyd. oryg. 1922), tłum. Barbara Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szynkiewicz, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1981, PWN.

remonii związanych z czółnem. Dalej pojawia się więcej szczegółów i konkretnych wyjaśnień odnoszących się do wspomnianych kwestii, w tym podróży czółnami, *kula* i magii. Kończy je refleksyjnym rozdziałem dotyczącym „znaczenia *kula*”. Malinowski otwarcie odrzuca w nim pokusę teoretycznych spekulacji, raczej wypowiada się o ważnej roli, jaką etnologia odgrywa w szerzeniu tolerancji wobec obcych zwyczajów i pouczaniu czytelników, jakie są cele zwyczajów całkowicie odmiennych od ich własnych. Właśnie za to szczególnie gorąco podziwiali Malinowskiego jego uczniowie.

Moim zdaniem, najbardziej przekonujący dowód swojej intuicji dostarczył Malinowski kilka lat po *Argonautach*, w pracy na temat relacji rodzic-dziecko, poddając próbie główne dogmaty psychologii Freudowskiej¹⁰. Dla Trobriandczyków ojciec jest postacią w najwyższym stopniu traktowaną z pobłażliwością, nie zaś autorytetem, którego kulturową uniwersalność sugerował Freud. To raczej brat matki chłopca jest tym właśnie autorytetem, ponieważ władza brata matki wypływa z zajmowanej przez niego pozycji starszego członka matrylinearnej grupy krewniczej, do której należy chłopiec. Zdaniem Malinowskiego, Trobriandczycy nie byli świadomi fizjologicznego ojcostwa, dlatego rola ojca była całkiem inna niż w społeczeństwach patrylinearnych, w których biologiczny związek między ojcem i synem jest uważany za podstawę ich relacji społecznej. O wiele później Radcliffe-Brown i Lévi-Strauss¹¹ rozpoczęli dyskusję o tej klasycznej wiązce relacji łączących chłopca z jego ojcem oraz chłopca z bratem jego matki. Tym, co czyni wkład Malinowskiego w problem „awunkulatu” szczególnie interesującym, jest to, że podstawą jego wywodów jest głęboka intuicja etnograficzna, a nie po prostu porównanie międzykulturowe. Być może to właśnie dało mu pewną przewagę, przynajmniej nad Freudem.

Kaberry¹², ogólnie rzecz ujmując, opisuje trzy poziomy abstrakcji w teorii funkcji Malinowskiego. Na pierwszym poziomie „funkcja” oznacza oddziaływanie jakiejś instytucji na inne instytucje, czyli relacje między instytucjami społecznymi. Ten poziom abstrakcji jest bliski pracom Radcliffe'a-Browna. Drugi poziom dotyczy rozumienia instytucji w kategoriach definiowanych przez członków danej

¹⁰ Zob. Bronisław Malinowski, *Pojęcie ojcostwa w psychologii pierwotnej* (wyd. oryg. 1927), tłum. Barbara Goida, w: *Dzieła*, t. 6: *Seks i stłumienie w społeczności dzikich oraz inne studia o płci, rodzinie i stosunkach pokrewieństwa*, Warszawa 1987, PWN, s. 233–275.

¹¹ Zob. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Brat matki w Afryce Południowej* (wyd. oryg. 1924), w: Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Wybór pism*, tłum. Annamaria Orla-Bukowska, Mariola Flis, w: Mariola Flis, *Antropologia społeczna Radcliffe'a-Browna. Z wyborem pism*, Kraków 2000, „Nomos”, s. 147–161; Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna* (wyd. oryg. 1958), tłum. Krzysztof Pomian, Warszawa 2000, Wydaw. KR, rozdz. 2: *Analiza strukturalna w językoznawstwie i w antropologii* (wyd. oryg. 1945), s. 35–54.

¹² Zob. Phyllis Kaberry, *Malinowski's contribution to field-work methods and the writing of ethnography*, w: *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, Raymond Firth (red.), London 1957, Routledge & Kegan Paul, s. 71–91.

społeczności. Trzeci poziom określa sposób, w jaki dana instytucja zwiększa ogólną spójność społeczną. Malinowski w publikacjach raczej nie wypowiadał się otwarcie na temat tych poziomów. Prawdopodobnie Kaberry wywnioskowała je z jego odosobnionych wypowiedzi w pismach etnograficznych. Jednak w rzadko ryzykowanych uwagach teoretycznych, przytaczanych przez Kaberry jako przykłady pierwszego poziomu abstrakcji, Malinowski dowodził, że zwyczaj jest „organicznie powiązany” z resztą kultury i że badacz terenowy musi szukać „niewidzialnych faktów”, które rządzą połączeniami różnych aspektów organizacji społecznej. Te, stwierdzał Malinowski¹³, są odkrywane za pomocą „metody indukcyjnej”.

Naukowa teoria kultury?

Gdy pod koniec życia Malinowski zabrał się do podsumowywania swojej perspektywy badawczej, zaczął wyjaśniać sprawy w nieco inny i naprawdę swoisty sposób. Sposób ten wyznacza drugą perspektywę, z której znany jest Malinowski.

Twierdził on, że podstawą jego podejścia jest zbiór siedmiu potrzeb biologicznych i odpowiadających im reakcji kulturowych (zob. tabela 4). Po zdefiniowaniu kultury¹⁴ przedstawia teorię „sekwencji życiowych”, które – jak stwierdza – są biologicznymi podstawami wcielonymi we wszystkie kultury. Istnieje jedenaście takich sekwencji, każda z nich jest złożona z „bodźca”, fizjologicznie skojarzonego z nim „działania” oraz „stanu zaspokojenia”, który wynika z tego działania. Na przykład bodziec senności jest skojarzony z działaniem polegającym na spaniu, skutkującym stanem zaspokojenia polegającym na „przebudzeniu się z nowymi siłami”¹⁵. Malinowski zastępuje ten jedenastoczęściowy paradygmat nieco prostszym, zbudowanym na relacjach między siedmioma „potrzebami podstawowymi” a odpowiadającymi im „reakcjami kulturowymi”¹⁶. Następnie przechodzi do czteroczęściowego paradygmatu wiążącego to, co ujmuje jako cztery – w zasadzie złożone – „imperatywy instrumentalne”, z odpowiadającymi im „reakcjami kulturowymi”. Te ostatnie obejmują gospodarkę, kontrolę społeczną, wykształcenie i organizację polityczną¹⁷. Na koniec zajmuje się „nakazami integratywnymi” i „instrumentalnie urzeczywistnioną sekwencją życiową”¹⁸.

Żaden z pomysłów zawartych w *Naukowej teorii kultury* nie znalazł przychylnego przyjęcia, choć w opublikowanej piętnaście lat po śmierci Malinowskiego pracy zbiorowej poświęconej jego pamięci¹⁹ niektórzy uczniowie próbowali do-

¹³ Zob. Bronisław Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Opis ogrodnictwa* (wyd. oryg. 1935), tłum. Antoni Bydłoń, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1986, PWN, s. 466.

¹⁴ Zob. Bronisław Malinowski, *Naukowa teoria kultury*, s. 90–97.

¹⁵ Ibid., s. 91. ¹⁶ Ibid., s. 101–125. ¹⁷ Ibid., s. 125–134. ¹⁸ Ibid., s. 134–144.

¹⁹ Zob. *Man and Culture*.

Tabela 4. Siedem potrzeb podstawowych i odpowiadających im reakcji kulturowych według Malinowskiego

potrzeby podstawowe	reakcje kulturowe
(1) przemiana materii	(1) zaopatrywanie się w żywność
(2) reprodukcja	(2) pokrewieństwo
(3) wymogi organizmu	(3) schronienie
(4) bezpieczeństwo	(4) ochrona
(5) ruch	(5) działanie
(6) rozwój	(6) trening
(7) zdrowie	(7) higiena

szukiwać się ich wartości. Jako ostateczne stanowisko Malinowskiego i jako najbardziej teoretyczne spośród wszystkich jego pism *Naukowa teoria kultury* zasługuje na to, by się w nią zagłębić. Jednak faktem jest, że jego uczniowie byli nią raczej zaintrygowani. Biologiczne założenia mają, jak się wydaje, niewiele wspólnego z kulturą, a wiele wypowiedzi Malinowskiego jest albo oczywistych (na przykład: „sen uśmierza zmęczenie”), albo niezrozumiałych (na przykład: „nakazy integratywne” i „instrumentalnie urzeczywistniona sekwencja życiowa”). Phyllis Kaberry²⁰, ulubiona uczennica Malinowskiego, zwróciła uwagę, że późne zainteresowania Malinowskiego potrzebami biologicznymi były mało zajmujące, dużo ciekawsze były jego wcześniejsze prace dotyczące instytucji społecznych. Problem polega na tym, że teksty Malinowskiego poświęcone instytucjom społecznym są zanurzone w jego erudycyjnej prozie etnograficznej i – w przeciwieństwie do też odnoszących się do potrzeb biologicznych – nigdy nie stały się przedmiotem teoretycznego uogólnienia.

Tymczasem stosunek tych dwu perspektyw został w pewnym sensie wskazany w napisanym przez Malinowskiego wstępie do pracy Herberta Iana Hogbina, jednego z jego uczniów: „Najważniejszą rzeczą dla badacza jest nie zapominać nigdy o żywym, pulsującym krwią organizmie człowieka, będącym zawsze najistotniejszym źródłem każdej instytucji”²¹. Siegfried F. Nadel komentuje to następująco:

Upraszczając nieco sprawy, można powiedzieć, że myśl Malinowskiego poruszała się tylko na dwóch poziomach – na poziomie konkretnego społeczeństwa, Trobriandów, gdzie przeprowadził on fundamentalne i wzorcowe badania terenowe; i na poziomie pierwotnego człowieka i społeczeństwa w ogóle, a tak naprawdę Człowieka i Społeczeństwa w ogóle. W bardziej ogólnych pismach Malinowski rzeczywiście odnosił się również do innych społeczeństw pierwotnych, ale na ogół robił to tylko ze

²⁰ Zob. Phyllis Kaberry, *Malinowski's contribution to field-work methods*, s. 83.

²¹ Bronisław Malinowski, *[Prawo i zwyczaj]* (wyd. oryg. 1934), tłum. Józef Obrębski, w: *Dzieła*, t. 8: *Jednostka, społeczność, kultura*, s. 251–252.

względem na pomocnicze obserwacje o wtórnej ważności. Nigdy nie myślał w kategoriach ściśle porównawczych. Jego uogólnienia przeskakują wprost od Trobriandczyków do Ludzkości, ponieważ bez wątpienia postrzegał Trobriandczyków jako swojego rodzaju szczególnie pouczający przykład Ludzkości jako takiej²².

W ostatecznej ocenie Malinowskiego, której dokonali jego uczniowie²³, prawie wszyscy wskazują na to, że Malinowski nie potrafił dostrzec doniosłej roli terminologii pokrewieństwa, zawiloci wymiany gospodarczej, brakowało mu precyzji wymaganej w pisaniu o prawie, nie doceniał też znaczenia porównania antropologicznego. Mimo to wciąż pamiętamy o nim jako o twórcy tradycji badań terenowych. Jeśli nawet jego analizy nie spełniają pokładanych w nich oczekiwań, to wzorcowe metody pracy terenowej i inspirujące nauczanie na seminariach w LSE w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku pozostają spuścizną, która jest esencją tradycji brytyjskiej.

Malinowski i Boas zmarli w 1942 roku w odstępach kilku miesięcy. Jednak rok ich śmierci ma w jakimś sensie mniejsze znaczenie symboliczne niż rok 1922, czyli data śmierci Riversa, która oznaczała kres poprzedzającej Malinowskiego tradycji pracy terenowej i odejście najbardziej poważanego brytyjskiego rzecznika dyfuzjonizmu. Być może w 1942 roku świat antropologów był zbyt zaabsorbowany okropnościami wojny, jednak duch Boasa nie opuścił antropologii amerykańskiej, a metodologia Malinowskiego i teoria Radcliffe'a-Browna pozostały przez pewien jeszcze czas ostoją tradycji brytyjskiej.

Funkcjonalizm strukturalny Radcliffe'a-Browna

Alfred Reginald Brown urodził się w Birmingham w 1881 roku. Idąc za przykładem starszego brata, około 1920 roku dodał do swojego nazwiska panieńskie nazwisko matki i przyjął nazwisko Alfred Radcliffe Brown, a po złożeniu formalnego oświadczenia w 1926 roku stał się Alfredem Reginaldem Radcliffe'em-Brownem. Wśród przyjaciół był znany jako Rex, R-B lub – w czasach uniwersyteckich – Brown Anarchista ze względu na skłonności polityczne. Rzeczywiście, znał anarchistycznego pisarza Piotra A. Kropotkina, którego wizja społeczeństwa jako samoregulującego się systemu, funkcjonującego dzięki wzajemnej pomocy i uwolnionego od państwa zapowiadała zainteresowania Radcliffe'a-Browna funkcjonowaniem instytucji społecznych²⁴.

²² Siegfried F. Nadel, *Malinowski on magic and religion*, w: *Man and Culture*, s. 190.

²³ Por. *Man and Culture*.

²⁴ Zob. Piotr Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju* (wyd. oryg. 1902), tłum. Jan Hempel, Łódź–Warszawa 1946, „Słowo”–Spółdzielczy Instytut Wydawniczy.

Licencjat w dziedzinie nauk humanistycznych uzyskał w Cambridge w roku 1904, tam też kontynuował dalsze studia. W latach 1906–1908 prowadził badania terenowe na Andamanach, a w latach 1910–1911 w Australii Zachodniej. Podczas I wojny światowej pracował jako inspektor oświaty w Królestwie Tonga. Później podróżował po świecie. Pracował w założonych przez siebie katedrach antropologii, kolejno w Kapsztadzie (1920–1925), Sydney (1926–1931), Chicago (1931–1937) i Oksfordzie (1937–1946). Uczył także przez krótki czas na innych uniwersytetach w Anglii oraz w Afryce Południowej, Chinach, Brazylii i Egipcie.

Przyrodnicza nauka o społeczeństwie?

Prace etnograficzne dotyczące Australii Radcliffe-Brown²⁵ napisał z punktu widzenia perspektywy porównawczej. Wyjaśniał w nich zróżnicowanie systemów pokrewieństwa aborygenów w kategoriach całokształtu ich struktury społecznej w określonym czasie. Jako indukcjonista był przekonany, że pewnego dnia antropologia odkryje dzięki porównaniom „naturalne prawa społeczeństwa” (choć on sam nie zaszedł w tych próbach daleko). Jako empiryk sprzeciwiał się spekulacjom o początkach systemów lub instytucji, które tworzą społeczeństwo, i dowodził, że antropologowie powinni badać po prostu to, na co się natkną. Spragniony był faktów, a te najłatwiej było uzyskać z teraźniejszości, nie z przeszłości. Najprostszym sposobem ich zdobycia było badanie społeczeństwa jako jednostki złożonej z żyjących, oddziaływających na siebie części²⁶.

Moją ulubioną pracę Radcliffe'a-Browna jest *A Natural Science of Society*. Początkowo była to seria wykładów wygłoszonych na uniwersytecie w Chicago w 1937 roku. Przepisano je z myślą o ewentualnym pośmiertnym wydaniu przez uczniów Radcliffe'a-Browna²⁷. Wykłady te zostały przygotowane po to, by przedstawić ideę jednej, zunifikowanej nauki społecznej. Radcliffe-Brown otwarcie odrzucał twierdzenia dominujących wówczas w Chicago nauk społecznych (psychologii, ekonomii itd.), jakoby to właśnie one miały być tą zunifikowaną nauką społeczną²⁸. Odrzucał również ideę „nauki o kulturze”²⁹ i pośrednio atakował Boasa za to, że kładł na nią nacisk. Istotne znaczenie miało dla niego to, że w antropologii Boasa, która wtedy górowała w Ameryce, „społeczeństwo” (ujmowane

²⁵ Zob. na przykład Alfred R. Radcliffe-Brown, *The social organization of Australian tribes*, „Oceania” 1930, t. 1, nr 1–3, s. 34–63, 206–256, 323–341; 1931, t. 1, nr 4, s. 323–330.

²⁶ Zob. na przykład Alfred R. Radcliffe-Brown, *O pojęciu funkcji w naukach społecznych* (wyd. oryg. 1935), tłum. Dariusz Niklas, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki (wyb.), Warszawa 1975, PWN, s. 190–198.

²⁷ Zob. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society*, Glencoe, IL 1957, The Free Press.

²⁸ Ibid., s. 45–50, 112–117.

²⁹ Ibid., s. 106–109, 117–123.

jako relacje między ludźmi) gubiło się w osobliwościach „kultury”, która nie poddaje się naukowej analizie. Aby jednak oddać sprawiedliwość Boasowi i jego następcom, trzeba powiedzieć, że dla Radcliffe’a-Browna pojęcie kultury było zasadniczo synonimem *enkulturacji* lub (trafniej) *socjalizacji*: procesu nabywania wiedzy o tym, jak żyć w społeczeństwie. Radcliffe-Brown nie mógł po prostu pojąć pragnienia Boasa, aby wysławiać istniejące między ludami różnice i najwyższą wartość przypisywać bogactwu doświadczenia ludzkiego.

Swoje wykłady poświęcone „przyrodniczej nauce o społeczeństwie” Radcliffe-Brown podsumował następująco:

PRZEDŁOŻYŁEM kilka tez. Pierwsza z nich głosi, że teoretyczna przyrodnicza nauka o społeczeństwie ludzkim jest możliwa. Druga teza głosi, że może istnieć tylko jedna taka nauka, trzecia, że tego rodzaju nauka jeszcze nie istnieje, poza jej najbardziej elementarnymi zaczątkami. Czwarta teza, która wydaje mi się najważniejsza, głosi, że rozwiązanie każdego z fundamentalnych problemów takiej nauki jest uwarunkowane systematycznym porównaniem wystarczającej liczby społeczeństw wystarczająco różnych typów. Ostatnia teza głosi, że rozwój tej nauki zależy teraz od stopniowego doskonalenia metody porównawczej i jej wysubtelnienia jako instrumentu analiz³⁰.

Decydujący był nacisk położony na obiektywność porównania. Radcliffe-Brown rzeczywiście wychwalał swoich ewolucjonistycznych poprzedników, ponieważ ich celem było właśnie porównanie, choć odrzucał ich opartą na domysłach metodę. Odrzucał też relatywistyczne cele współczesnych mu Amerykanów, choć nie znajdował niczego niewłaściwego w ich metodach obserwacji i opisu. Sprzeczność ta miała decydujące znaczenie dla jego wizji tej dyscypliny naukowej³¹.

Funkcja, struktura i forma strukturalna

W książce poświęconej wyspiarzom z Andamanów Radcliffe-Brown³² objaśniał rytuały w kategoriach pełnionych przez nie funkcji społecznych – ich wartości raczej dla społeczeństwa jako całości niż dla któregośkolwiek konkretnego, poje-

³⁰ Ibid., s. 141.

³¹ Zob. Edmund R. Leach, *Social Anthropology. A Natural Science of Society?*, Oxford 1976, Oxford University Press; Alan Barnard, *Through Radcliffe-Brown's spectacles. Reflections on the history of anthropology*, „History of the Human Sciences” 1992, t. 5, nr 4, s. 1–20.

³² Zob. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology*, Cambridge 1922, Cambridge University Press [fragmenty tej pracy, pt. *Organizacja lokalna*, w tłum. Zofii Sokolewicz i Krystyny Małkowskiej zostały opublikowane w: *Etnologia. Wybór tekstów*, Zofia Sokolewicz (red.), Warszawa: PWN 1969, s. 155–159].

dynczego jego członka. W swoich pracach koncentrował się na społeczeństwie, a nie na jednostce, co wpłynęło zarówno na zainteresowania teoretyczne, jak i na ujęcia etnograficzne następnego pokolenia antropologów. Jego najjaśniejsza wypowiedź dotycząca funkcji znajduje się w artykule, w którym zajmuje się diachronicznymi i synchronicznymi implikacjami „analogii organicznej”, odziedziczonej po Spencerze i Durkheimie³³. Konkretniej rzecz ujmując, atakuje tezy swoich amerykańskich krytyków głoszących, że istnieje sprzeczność między zainteresowaniami „historycznymi” i „funkcjonalistycznymi”. Według Radcliffe’a-Browna opozycja zachodzi raczej między tym, co historyczne, a tym, co socjologiczne, ponadto nie pozostają one, jego zdaniem, w konflikcie, lecz prezentują odmienne rodzaje badań. Nacisk kładzie na synchroniczne (socjologiczne) aspekty badania – sposobu, w jaki dane instytucje „funkcjonują” w obrębie systemu społecznego, a nie tego, jak zmieniały się w czasie.

W innej słynnej analogii Radcliffe-Brown porównał badanie społeczeństwa do badania muszli morskich³⁴. Każda muszla ma „strukturę”, ale struktura jednej może być podobna do struktury innej. Używając pojęć Radcliffe’a-Browna, o tych dwu muszlach powiedzielibyśmy, że mają wspólną „formę strukturalną”. Analogia polega na tym, że pojęcie *struktury społecznej* odnosi się do faktycznych obserwacji, czyli tego, co antropolog rzeczywiście widzi i co słyszy o konkretnych ludziach, podczas gdy pojęcie *formy strukturalnej* odnosi się do uogólnień, czyli wniosków dotyczących konkretnego społeczeństwa, które antropolog wyprowadza na podstawie przeprowadzonych przez siebie obserwacji jednostek. Przypuśćmy, że Edward jest wodzem. Przypuśćmy, że Jerzy jest innym wodzem tego samego ludu. Załóżmy, że Jerzy ma zająć miejsce Edwarda po jego śmierci. Antropolog obserwuje dwóch wodzów w działaniu, a relacje między każdym wodzem i jego ludźmi tworzą przykład struktury społecznej. Kiedy antropolog tworzy uogólnienia dotyczące roli „wodza” (raczej w ogóle niż w przypadku konkretnej osoby), opisuje formę strukturalną. Zdaniem Radcliffe’a-Browna, antropolog powinien być zainteresowany opisywaniem nie tyle konkretnych wodzów i ich konkretnych podwładnych (jak robiłby Boas), ile panującego wśród konkretnych ludzi rozumienia relacji zachodzących między typowym wodzem a jego typowym podwładnym, między typowym ojcem a jego typowym dzieckiem, między typowym wykładowcą a typowym studentem itd. Dzięki tej metodzie na późniejszym etapie analizy antropolog może porównać formę strukturalną jednego społeczeństwa z formą strukturalną innego, a wręcz nawet (Radcliffe-Brown miał taką nadzieję) odkryć ogólne prawa dotyczące sposobu działania społeczeństw.

³³ Zob. Alfred R. Radcliffe-Brown, *O pojęciu funkcji w naukach społecznych*.

³⁴ Zob. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Dravidian kinship terminology* (1953), w: *The Social Anthropology of ...*, Adam Kuper (red.), London 1977, Routledge & Kegan Paul, s. 42.

Istnieją dwie rozpowszechnione krytyki linii myślenia Radcliffe'a-Browna. Po pierwsze, Radcliffe-Brown wywołuje zamieszanie, używając określenia „forma strukturalna” na oznaczenie tego, co inni zazwyczaj nazywają „strukturą społeczną”, a określenia „struktura społeczna” w odniesieniu do tego, co inni nazywają po prostu „danymi”. Po drugie, co jest poważniejszym zarzutem, wydaje się, że w swoich badaniach obrał kierunek przeciwny do właściwego. Nie można odkryć uniwersalnych i ogólnych praw, sumując jakiegokolwiek przykłady. Można je odkryć jedynie dzięki rozumowaniu wychodzącemu z logicznych przesłanek (kwestię tę nie raz podnosili strukturaliści, między innymi Claude Lévi-Strauss).

Niemal żaden antropolog społeczny nie twierdzi dziś, że jest kontynuatorem Radcliffe'a-Browna. Niemniej jednak miał on rację co do podstaw problemu. Prawie każde badanie antropologiczne w pewnym sensie dotyczy relacji między rzeczami. Pogląd ten podzielają ewolucjoniści, strukturaliści, interpretacyjniści, a nawet, w swych najlepszych chwilach, badacze nastawieni antyteoretycznie (gdy relacje współzależności są zawarte *implicite* w ich opisach). Różnią się, jeśli chodzi o sposoby poszukiwania tych powiązań, o to, które ich rodzaje uznają za znaczące, i o analogie, których używają w celu ich wyjaśnienia.

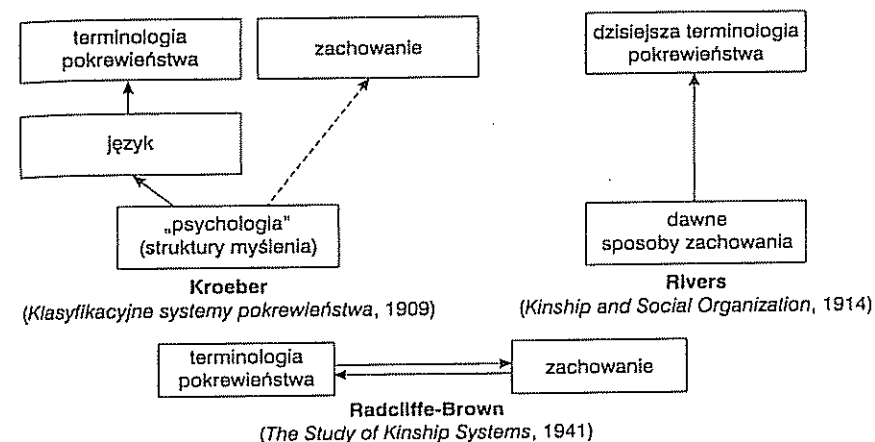
Przejdę teraz do paru przykładów zaczerpniętych z prac Radcliffe'a-Browna: terminologii pokrewieństwa i totemizmu. Wybrałem akurat te, ponieważ w przypadku terminologii pokrewieństwa ukazują one te aspekty funkcjonalizmu strukturalnego, które miały ostatnie słowo w sporze z współczesniejszymi podejściami, zaś w przypadku totemizmu dokonały przejścia od funkcjonalizmu strukturalnego do strukturalizmu.

Struktura semantyczna czy struktura społeczna?

Do czego służą terminy pokrewieństwa? Czy są po prostu niezależnymi od ukrytych znaczeń społecznych elementami języka, czy też są bliżej związane ze społeczeństwem, w którym występują? Odpowiedź ma doniosłe konsekwencje nie tylko dla pokrewieństwa, lecz także dla każdej dziedziny klasyfikacji. Zasadniczo istnieją trzy punkty widzenia, a ich klasyczne sformułowania przypisuje się Kroeberowi, Riversowi i Radcliffe'owi-Brownowi (zob. rysunek 2).

Zgodnie z poglądem Kroebera³⁵ terminologia pokrewieństwa nie odzwierciedla, jak przypuszczał Morgan i inni dziewiętnastowieczni teoretycy, społeczeństwa, lecz to, co Kroeber nazywał „psychologią”. Jego pojęcie „psychologii” nie odnosiło się do przedmiotu uniwersyteckiego określanego dziś za pomocą tego terminu. Przedmiotem szczególnych zainteresowań psychologii Kroebera były formalne właściwości myślenia ludzkiego, które Kroeber postrzegał przeważnie

³⁵ Zob. Alfred Louis Kroeber, *Klasyfikacyjne systemy pokrewieństwa* (wyd. oryg. 1909), w: *Istota kultury*, tłum. Piotr Sztompka, Warszawa 2000, Wydaw. Naukowe PWN, s. 227–235.



Rysunek 2. Zależności między terminologią pokrewieństwa a faktami społecznymi

w kategoriach opozycji binarnych, co zapowiadało podejście Lévi-Straussa. Kroeber sugerował, że te formalne właściwości lub zasady klasyfikacji mogą mieć implikacje społeczne, jednak otwarcie przeczył temu, że istnieje jakikolwiek bezpośredni związek między terminologią samą w sobie (ostatecznie również wywodzoną z tych zasad) a społecznymi implikacjami leżących u jej podstaw zasad „psychologicznych”. „Psychologia” determinuje pokrewieństwo za pośrednictwem języka, którego częścią jest terminologia. Niezależnie i tylko pośrednio determinuje ona zachowania społeczne. Formalne właściwości, które Kroeber zdefiniował, to: różnica pomiędzy osobami z tego samego pokolenia i z odrębnych pokoleń, różnica pomiędzy pokrewieństwem w linii prostej i w linii bocznej, różnica wieku w ramach jednego pokolenia, płeć krewnego, płeć mówiącego, płeć osoby, za której pośrednictwem zachodzi pokrewieństwo, odróżnienie pokrewieństwa, czyli związków na skutek małżeństwa (powinowactwo) oraz warunki życia osoby, za której pośrednictwem zachodzi stosunek pokrewieństwa (na przykład może to być osoba żyjąca lub zmarła, może być w stanie małżeńskim lub nie).

Reakcją Riversa³⁶ było ponownie sformułowanie poglądu wcześniej atakowanego przez Kroebera. Sformułowanie to stało się ekspozycją tradycyjnego poglądu głoszącego, że terminologia pokrewieństwa istotnie wywodzi się bezpośrednio z faktów społecznych, co pod koniec XIX wieku było panującą teorią. Dowodził, że ponieważ terminologia jest bardzo zachowawcza, ma tendencję do odzwierciedlania dawnych faktów społecznych, które zazwyczaj już zanikły. Można się więc nią posłużyć jako swojego rodzaju archeologią języka, aby zrozu-

³⁶ Zob. William H. R. Rivers, *Kinship and Social Organization* (1914), London 1968, The Athlone Press, s. 37–96.

mieć zmiany historyczne zachodzące w organizacji społecznej. Dokładnie to samo zrobił wcześniej Morgan³⁷. Rivers prezentuje się tu jako ostatni klasyczny ewolucjonista, choć faktycznie już wcześniej ogłosił, że porzuca ewolucjonizm na rzecz dyfuzjonizmu, a jego uczeń, Radcliffe-Brown, zbliżał się do koncepcji, której podstawę stanowiło odrzucenie historii opartej na domysłach.

Radcliffe-Brown³⁸ odrzucił tezę Kroebera głoszącą, że terminologia jest niezależna od zachowań społecznych i po prostu odzwierciedla język lub „psychologię”. Odrzucił także tezę Riversa, w myśl której stanowi ona odbicie jedynie dawnych faktów społecznych. Zdaniem Radcliffe'a-Browna, wartość terminologii wynika ze związku łączącego ją z istniejącymi faktami społecznymi – terminologia bez względu na to, jaka jest jej historia, musi zachować związek ze współczesnym społeczeństwem. Jeśli swojego ojca i brata ojca określa się za pomocą tego samego terminu, to trzeba ich traktować w ten sam sposób. Początek tego zwyczaju ginie w pomroce dziejów i może nigdy nie zostać odkryty, jednak jego znaczenie tkwi ciągle we współczesnym społeczeństwie. Stanowisko Radcliffe'a-Browna, który kładł nacisk na współczesną klasyfikację, a nie na historyczne spekulacje, niemal bez wyjątków dominuje dziś w antropologii.

Dwie teorie totemizmu

Radcliffe-Brown przedstawił nie jedną, lecz dwie teorie totemizmu. Kontrast między nimi ma znaczenie dla zrozumienia związków zachodzących między funkcjonalizmem strukturalnym Radcliffe'a-Browna a powstającym strukturalizmem, który przenikał jego drugą, stworzoną pod koniec życia teorię.

Pierwszy tekst Radcliffe'a-Browna poświęcony temu zagadnieniu nosi tytuł *Socjologiczna teoria totemizmu*³⁹. Jest to referat przygotowany na kongres, który odbył się w 1929 roku na Jawie. Radcliffe-Brown próbuje wyjaśnić w nim, jak australijscy aborygeni klasyfikują świat, a w szczególności, jak klasyfikują ludzi jako członków grup społecznych. Opiera się na koncepcji totemizmu Durkheima, z którym zgadza się co do tego, że funkcją totemów jest wyrażanie solidarności klanowej.

Jednak różni się od Durkheima, jeśli chodzi o związek zachodzący między gatunkiem roślinnym lub zwierzęcym a rytuałem. Durkheim dowodził, że skoro

³⁷ Zob. Lewis Henry Morgan, *Spółczesność pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości poprzez barbarzyństwo do cywilizacji* (wyd. oryg. 1877), tłum. [Aleksandra Bąkowska] A. B., Warszawa 1887, „Prawda”.

³⁸ Zob. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *The study of kinship systems* (1941), w: *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses* (1924–1949), London 1952, Cohen & West, s. 49–89.

³⁹ Zob. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Socjologiczna teoria totemizmu* (wyd. oryg. 1929), w: *Alfred Reginald Radcliffe-Brown. Wybór pism*, s. 131–146.

dane gatunki reprezentują grupy społeczne, stają się obiektami aktywności obrzędowej. Radcliffe-Brown twierdzi coś przeciwnego. Wybiera się jakiś gatunek, żeby przedstawić grupę, ponieważ gatunek ten ma już znaczenie obrzędowe. Ale gdy dokona się już wyboru gatunku, ważne stają się relacje między obrzędem, symboliką gatunku a solidarnością grupy. Według Radcliffe'a-Browna, totemizm jest szczególnym etapem rozwoju symboliki natury. Idee totemiczne spotyka się w wielu społeczeństwach, choć tylko w niektórych dochodzi do wyraźnego utożsamienia grup lokalnych z gatunkami totemicznymi.

Jak zauważył Radcliffe-Brown, dla totemizmu australijskiego charakterystyczne jest istnienie związków między czterema elementami: (1) patrylinearną grupą lokalną (lub „hordą” jak ją nazywa Radcliffe-Brown), (2) totemami (określonymi zwierzętami, roślinami, deszczem, słońcem, upałą i chłodną pogodą itd.), (3) określonymi świętymi miejscami w obrębie lokalnych terytoriów oraz (4) określonymi istotami mitycznymi, które uświęciły w epoce snu święte miejsca. Tym, czego Radcliffe-Brown nie doprowadził do końca, było połączenie tych relacji w jedną strukturę, skupił się bowiem na sporze z Durkheimem, relacjach zachodzących między grupami oraz na związku między grupą a jej gatunkiem totemicznym.

Radcliffe-Brown posunął się dalej w drugim tekście poświęconym totemizmowi, w *The comparative method in social anthropology*. Był to publiczny wykład wygłoszony w 1951 roku i opublikowany w roku 1952. Jego przedruki znajdują się w zbiorach prac Radcliffe'a-Browna, przygotowanych przez Mysore N. Srinivasa i Adama Kuper⁴⁰. Druga teoria nie opisuje już tylko tego, jak aborygeni klasyfikują ludzi jako członków grup społecznych, lecz również to, jak klasyfikują zwierzęta jako przedstawicieli gatunków. Dotyczy także związków między oboma systemami klasyfikacji. Porównując różne społeczeństwa (aborygenów australijskich i Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża) oraz formułując „ogólne prawa” oparte na koncepcji opozycji strukturalnych, Radcliffe-Brown zapowiada Lévi-Straussa.

Schemat ten oprócz struktury społecznej obejmuje również strukturę kosmologiczną. Radcliffe-Brown i idący jego śladem Lévi-Strauss doszli w ten sposób do pytania: Dlaczego właśnie te konkretne gatunki zostały uwzględnione w klasyfikacji? Na przykład jastrząb i wrona reprezentują moiety* w części Australii Zachodniej, a podobne ptaki, orzeł i kruk, reprezentują moiety u Haida, Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża. Pytanie brzmi nie tylko: „Dlaczego mają moiety i łączą je z gatunkami zwierząt?”, ale też: „Dlaczego orzeł? Dlaczego

⁴⁰ Zob. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *The comparative method in social anthropology* (1951, druk 1952), w: *Method in Social Anthropology. Selected Essays by ...*, Mysore N. Srinivas (red.), Chicago 1958, University of Chicago Press, s. 108–129 oraz w: *The Social Anthropology*, s. 53–69.

* Zob. przypis gwiazdkowy na s. 69 niniejszej książki – *przyp. red. nauk*.

krak?", a także: „Jaki jest związek symboliczny między orłem a krukiem?”. Odpowiedzi na to ostatnie pytanie można udzielić, odwołując się do odpowiednich mitów ludów, które czczą te gatunki, ponieważ mity wyjaśniają (między innymi) relacje „pokrewieństwa” łączące gatunki. Na przykład w Australii Zachodniej mityczny Jastrząb jest mitycznym bratem matki Wrony.⁴¹

Dla Lévi-Straussa, a sądzę, że również dla Radcliffe'a-Browna sprawa sięga jeszcze głębiej. Dlaczego tego rodzaju ptaki reprezentują egzogamiczne moiety zarówno w Australii, jak i w Ameryce Północnej? Czy dzieje się tak dlatego, że coś podobnego łączy tubylczych mieszkańców tych dwu kontynentów? Albo czy istnieje jakaś ogólna zasada lub wzór wpojony w umysł ludzki, który spotyka się wszędzie i którego śladem jest ta konkretna konfiguracja gatunków i moiet? Czy też może jest to uświadomiony przykład nieświadomych uniwersaliów? Jeśli Radcliffe-Brown myślał tak w 1951 roku, to rzeczywiście wykroczył poza swój paradygmat funkcjonalizmu strukturalnego i wszedł na obszar strukturalizmu Lévi-Straussa.

Oddziaływanie Malinowskiego i Radcliffe'a-Browna

Malinowski i Radcliffe-Brown wymagali od swoich uczniów lojalności. Wspólnymi siłami przekonali prawie wszystkich antropologów Brytyjskiej Wspólnoty Narodów, że dawne przedmioty zainteresowania antropologii (ewolucja i dyfuzja) nie są już właściwymi obszarami głównego nurtu badań. Większość antropologów brytyjskich i część amerykańskich poszła w ślady Radcliffe'a-Browna. Postrzegali oni antropologię jako dyscyplinę, której zadaniem jest uzupełnianie zgromadzonych przez etnografię szczegółowych informacji – jako dyscyplinę formułującą uogólnienia w odniesieniu do poszczególnych społeczeństw i porównującą je z innymi społeczeństwami, jako dyscyplinę, która nie uciekając się do domysłów, wyjaśnia, jak funkcjonuje system społeczny, jako dyscyplinę, która nie kładzie nacisku na indywidualne działania, lecz poszukuje bardziej ogólnych wzorów, i przede wszystkim jako dyscyplinę, która łączy ze sobą szczegóły, aby zobaczyć, jak elementy struktury społecznej funkcjonują we wzajemnych związkach.

Malinowski najmocniej oddziaływał w Wielkiej Brytanii, zwłaszcza na zapoczątkowaną przez niego tradycję „obserwacji uczestniczącej”. Wpływ Radcliffe'a-Browna był większy w Afryce Południowej i w Australii (istotnie, wielu znanych „brytyjskich” antropologów było w sensie urodzenia i edukacji Południowoafrykańczykami). W Stanach Zjednoczonych Radcliffe-Brown odcisnął swoje piętno przede wszystkim w Chicago dzięki pracom Sola Taxa, Freda Eggana i innych. Adolphus Peter Elkin i jego uczniowie kontynuowali tę tradycję w Sydney, a „an-

gielska” antropologia południowoafrykańska za sprawą Isaaca Schapery (który później wyemigrował do Wielkiej Brytanii i pracował z Malinowskim), Moniki Wilson (uczenicy Malinowskiego) i innych rozwijała się, by stać się ważną intelektualną, a w końcu polityczną siłą skierowaną przeciwko apartheidowi⁴². Siła przyciągania Radcliffe'a-Browna sięgnęła również Indii. Indyjski antropolog Mysore N. Srinivas napisał pracę doktorską u Radcliffe'a-Browna i Evansa-Pritcharda, a potem wykładał przez trzy lata w Oksfordzie. W 1951 roku Srinivas wrócił do swojego kraju i przyczynił się do zainicjowania empirycznej, choć zasadniczo funkcjonalnostrukturalnej tradycji w naukach społecznych.

Często mówi się, że początkowo Radcliffe-Brown oddziaływał raczej jako nauczyciel niż jako pisarz. Miał charyzmatyczną osobowość i był doskonałym wykładowcą, prowadzącym bez żadnych notatek wykłady na dowolny temat. Publikował stosunkowo niewiele. Ponieważ jego pisma były zazwyczaj opracowaniami publicznych wykładów, charakteryzuje je styl potoczny i niemal pozbawiony specjalistycznego żargonu. Analiza jego prac dowodzi, że przez mniej więcej cztery dekady zachował spójność teoretycznego punktu widzenia⁴³.

Jak na ironię, najistotniejszym i najmocniej kojarzonym z funkcjonalizmem strukturalnym wkładem w antropologię jest zagadnienie, o którym Radcliffe-Brown pisał niewiele⁴⁴. Jest nim „teoria pochodzeniowa”. Evans-Pritchard⁴⁵, Fortes⁴⁶ i inni jego następcy dowodzili, że zlokalizowane patrylinearne lub matrylinearne grupy pochodzeniowe tworzą podstawę wielu społeczeństw, zwłaszcza afrykańskich. Jednak koncepcja ta została zakwestionowana zarówno przez przeciwną „teorię aliansową” Lévi-Straussa (omawianą w rozdziale 8), jak i empiryczne sprawdziany jej ważności dokonywane przez dogłębną lekturę przypadków paradygmatycznych⁴⁶.

⁴¹ Zob. William David Hammond-Tooke, *Imperfect Interpreters. South Africa's Anthropologists, 1920–1990*, Johannesburg 1997, Witwatersrand University Press.

⁴² Zob. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*; Id., *Method in Social Anthropology*; Id., *The Social Anthropology* [zob. wybór pism w pracy Marioli Filis *Antropologia społeczna Radcliffe'a-Browna* (s. 93–220)]; zamieszczono w nim część prac, które weszły w skład dwóch pierwszych wymienionych tu zbiorów tekstów Radcliffe'a-Browna, zob. także przypisy 11, 26 i 39].

⁴³ Zob. jednak Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Patrilineal and matrilineal succession* (1935), w: *Structure and Function in Primitive Society*, s. 32–48.

⁴⁴ Zob. Edward E. Evans-Pritchard, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford 1940, Clarendon Press, s. 139–248 [fragmenty tej pracy, pt. *Wódz w lamparce skórze*, w tłum. Zofii Sokolewicz i Krystyny Malkowskiej zostały opublikowane w: *Etnologia*, s. 161–172].

⁴⁵ Zob. Meyer Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London 1945, Oxford University Press.

⁴⁶ Zob. Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London 1988, Routledge, s. 190–209.

Radcliffe-Brown nie cierpiał, gdy przyklejano mu etykietkę zwolennika jakiegoś „izmu”. Stwierdzał⁴⁷, że w „naukach” nie ma „izmów”, istnieją one tylko w filozofiach politycznych (komunizm, liberalizm, konserwatyzm itd.). Botanika zainteresowanego strukturą i funkcjami roślin nie nazywa się „funkcjonalistą strukturalnym”, dlatego więc miałoby się tak nazywać zainteresowanego podobnymi kwestiami antropologa. Jeszcze bardziej buntował się przeciw wrzucaniu go do „funkcjonalistycznego” worka razem z Malinowskim, którego teorii potrzeb biologicznych i reakcji kulturowych otwarcie się sprzeciwiał. Jednak outsiderzy, a także niektórzy przedstawiciele z tego nurtu także dzieło Radcliffe’a-Browna opatrzyli etykietką „funkcjonalistyczne”. Tym sposobem „antropologia funkcyjnalistyczna” pomimo znamion naukowości i ambiwalentnych stosunków między jej twórcami stała się z czasem „szkołą”. Chociaż nikt dziś nie twierdzi, że jest funkcyjnalistą, mimo sprzeciwów zwolenników procesualizmu, marksizmu i innych nowszych podejść, zarówno w badaniach terenowych, jak i porównaniach antropologicznych wciąż pozostaje coś z funkcyjnalizmem.

Podsumowanie

Początki funkcyjnalizmu wiążą się z myślą ewolucjonistyczną. Niezależną perspektywą antropologiczną stał się on częściowo dzięki wpływowi Durkheima (w epoce ewolucjonistyczno-funkcyjnalistycznego przelomu w myśleniu), ostatecznie jednak za sprawą prac Malinowskiego i Radcliffe’a-Browna. Rozstrzygające było to, że obaj badacze wyposażyli funkcyjnalizm w bazę instytucjonalną, a ich bezpośredni następcy nadali tej dyscyplinie światowy rozgłos.

Chociaż Malinowski osiągnął sukces i stworzył dużą grupę zwolenników, nie powiódł się mu najważniejszy wypadek na teren wielkiej teorii. Teoria „siedmiu potrzeb podstawowych i kulturowych odpowiedzi na nie” nigdy się nie przyjęła. Próbę sił na polu teorii lepiej przeszedł Radcliffe-Brown, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę nacisk na strukturę społeczną i poparcie dla porównań. Jednak jego wspaniała wizja „przyrodniczej nauki o społeczeństwie”, analogicznej do nauk biologicznych, nigdy nie przyniosła owoców.

Dalsze lektury

Dobłą historią tradycji socjologicznej jest *Short History of Sociological Thought* (Basingstoke Hants 1984, Macmillan) Alana Swingewooda oraz *Visions of the Sociological Tradition* (Chicago 1995, University of Chicago Press) Donalda N. Levine’a. Najlepszym

⁴⁷ Zob. na przykład Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Functionalism. A protest* (1949), w: *The Social Anthropology*, s. 49–52.

opracowaniem funkcyjnalizmu i funkcyjnalizmu strukturalnego (oraz ich pozostałości) w antropologii jest *Miedzy charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982* ([wyd. oryg. 1973], tłum. Katarzyna Kaniowska, Łódź 1987, Wydaw. Łódzkie) Adama Kupera.

Ocenę dzieła Malinowskiego dokonaną przez jego uczniów można znaleźć w *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* (Raymond Firth [red.], London 1957, Routledge & Kegan Paul). O metodach pracy terenowej Malinowskiego i innych badaczy można przeczytać w *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork* (George W. Stocking, Jr. [red.], Madison 1983, University of Wisconsin Press). Użyteczną oceną dzieła Radcliffe’a-Browna jest pośmiertne wspomnienie napisane przez Raymonda Firtha (*Alfred Reginald Radcliffe-Brown, 1881–1955*, „Proceedings of the British Academy” 1956, t. 62, s. 287–302).

Artykuły Alfreda Reginalda Radcliffe’a-Browna zostały opublikowane w trzech zbiorach: *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses* ([1924–1959], London 1952, Cohen & West), *Method in Social Anthropology. Selected Essays by A. R. Radcliffe-Brown* (Mysore N. Srinivas [red.], Chicago 1958, University of Chicago Press) oraz *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown* (Adam Kuper [red.], London 1977, Routledge & Kegan Paul) [zobacz także *Alfred Reginald Radcliffe-Brown. Wybór pism*, tłum. Annamaria Orla-Bukowska, Mariola Flis, w: Mariola Flis, *Antropologia społeczna Radcliffe’a-Browna. Z wyborem pism*, Kraków 2000, „Nomos”, s. 93–220]. Najlepsze przykłady etnografii funkcyjnalnostrukturalnej znajdują się w tomach *African Political Systems* (Meyer Fortes, Edward E. Evans-Pritchard [red.], London 1940, Oxford University Press for the International African Institute) oraz *African Systems of Kinship and Marriage* (Alfred Reginald Radcliffe-Brown, Daryll Forde [red.], London 1950, Oxford University Press for the International African Institute). Użytecznym wyborem tekstów dotyczących pokrewieństwa, zawierającym treściwy wybór z dyskusji Kroeber–Rivers, jest *Readings in Kinship and Social Structure* (Nelson Graburn [red.], New York 1971, Harper & Row).

Klasyczne funkcyjnalistyczne opracowania etnograficzne to: *Kinship and Marriage among the Nuer* (Oxford 1951, Clarendon Press) Edwarda E. Evansa-Pritcharda, *We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia* (London 1936, Allen & Unwin) Raymonda Firtha oraz *Dynamics of Clanship among the Tallensi* (London 1945, Oxford University Press) i *Web of Kinship among the Tallensi* (London 1949, Oxford University Press) [fragmenty tej pracy, pt. *Pokrewieństwo a system lineażu*, w tłum. Zofii Sokolewicz i Krystyny Malkowskiej zostały opublikowane w: *Etnologia. Wybór tekstów*, Zofia Sokolewicz (red.), Warszawa 1969, PWN, s. 102–108]) Meyera Fortesa. Zwrotem w stronę ekologii są: *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford 1940, Clarendon Press) [fragmenty tej pracy, pt. *Wódz w lamparciej skórze*, w tłum. Zofii Sokolewicz i Krystyny Malkowskiej zostały opublikowane w: *Etnologia*, s. 161–172]) Edwarda E. Evansa-Pritcharda oraz *Land, Labour, and Diet. An Economic Study of the Bemba Tribe* (London 1939, Oxford University Press) Audrey I. Richards. Zmiany społecznej dotyczy *Migrant Labour and Tribal Life. A Study of the Condition of the Bechuanaland Protectorate* (London 1947, Oxford University Press) Isaaca Schapery. Etnografią regionalno-porównawczą w tradycji funkcyjnalistycznej reprezentuje *Social Organization of the Western Pueblos* (Chicago 1950, University of Chicago Press) Freda Eggana.

6. Podejścia akcjonistyczne, procesualne i marksistowskie

Począwszy od lat pięćdziesiątych XX wieku podejmowano wiele prób zmiany orientacji antropologii z formalnych, skoncentrowanych na społeczeństwie paradygmatów, zwłaszcza takich jak funkcjonalizm strukturalny, na paradygmaty bardziej zindywidualizowane i skupiające się na działaniu. Należy do nich transakcjonizm Frederika Bartha, rozmaite powiązane ze sobą podejścia szkoły manchesterskiej i „procesualistyczne” odgałęzienia strukturalizmu, w tym większość prac Edmunda R. Leacha (zob. rozdziały 8 i 9).

Wcześniejsze koncepcje procesów społecznych i kulturowych obejmują socjologiczne teorie Georga Simmla i Maxa Webera, niektóre wnikliwe sądy Alfreda Louisa Kroebera na temat „wzorów i procesów kulturowych”¹ oraz brzemienne w skutki studium Arnolda van Gennepa poświęcone „obrzędom przejścia”². Dzieło to wykorzystywali szczególnie strukturalistyczni procesualiści, na przykład Edmund R. Leach i Victor W. Turner. W latach osiemdziesiątych XX wieku gwałtownie wzrosło zainteresowanie relacjami zachodzącymi między strukturami, procesami i zdarzeniami historycznymi, co uwidoczniło się w dyskusjach takich jak debaty między Marshalllem D. Sahlinem a Gananathem Obeyesekere o śmierci kapitana Cooka oraz między Richardem B. Lee a Edwinem N. Wilmsenem, które dotyczyły ekonomii politycznej pustyni Kalahari. Tymczasem rewolucja marksistowska z powodzeniem odwołała wielu badaczy od zainteresowań funkcjonalistycznych i strukturalistycznych na korzyść marksizmu – teorii procesualnej, której podstawą są społeczne stosunki produkcji.

Jednak pozycja marksizmu w antropologii jest niejednoznaczna: nosi w sobie elementy wielu innych stanowisk teoretycznych. Jako ogólny kierunek badań, historia ewolucyjna była mocno zakorzeniona w myśli Karola Marksa i późniejszych marksistów. Podobnie było z dyfuzjonizmem, czego przykład

¹ Zob. Alfred Louis Kroeber, *Anthropology. Culture Patterns and Processes* (1923), New York 1963, Harcourt, Brace & World.

² Zob. Arnold van Gennep, *Obrzędy przejścia* (wyd. oryg. 1909), tłum. Beata Biały, Warszawa 2006, PIW.

stanowi rozprzestrzenianie się dawnych i przyszłych rewolucji tak bardzo zajmujące Marksa i Engelsa. Jeszcze mocniejsze oparcie marksizm znajduje w funkcjonalizmie z jego ideą społeczeństw jako samoregulujących się systemów, w których mogą zachodzić rewolucyjne zmiany. Jest także luźno powiązany z relatywizmem w tym sensie, że różne sposoby produkcji uznaje się w nim za mające związek z ideologiami, które należy ujmować przez pryzmat ich własnych kategorii – mimo że są to kategorie „świadomości fałszywej”. Antropologia marksistowska zawiera także elementy strukturalistyczne. Wielu jej rzeczników, zwłaszcza we Francji, w okresie od lat sześćdziesiątych do osiemdziesiątych XX wieku tworzyło ze zwolennikami stanowisk strukturalistycznych wspólny front w ramach tradycyjnych obszarów badań, na przykład pokrewieństwa. Marksistowskie feministki przyczyniły się do utożsamienia świadomości klasowej ze świadomością płci kulturowej (*gender*) (zob. rozdział 9), a zainteresowania stosunkami władzy łączą marksizm z poststrukturalizmem i postmodernizmem.

Zaliczam marksizm do jednej grupy z podejściami procesualnymi, ponieważ w antropologii ich związki są najbliższe zarówno ze względu na historię, jak i na zakres rozważanych kwestii (choć być może nie tak bliskie jak w innych dyscyplinach). Podejścia procesualne, a także marksizm, zyskały znaczenie w antropologii zachodniej w latach siedemdziesiątych XX wieku. Mimo że badacze zaliczani do głównych nurtów funkcjonalizmu i marksizmu odrzuciliby łączenie tych perspektyw, i marksiści, i procesualiści uważali, że łączy ich przynajmniej wspólna podstawa argumentacyjna. W latach dziewięćdziesiątych, a nawet wcześniej obserwujemy schyłek marksizmu jako dominującego paradygmatu w antropologii. Na Zachodzie miał on niewiele wspólnego z rewolucyjnymi przemianami zachodzącymi w Europie Wschodniej i innych częściach świata. Więcej łączyło go z porzuceniem przez dawnych marksistów zainteresowań jawnie marksistowskich na rzecz zainteresowań stawiających ich w jednym szeregu z wcześniejszymi przeciwnikami – (postmodernistycznymi) relatywistami, którzy przez kilka minionych dekad zajmowali się takimi kwestiami, jak władza, ucisk oraz globalne związki polityczno-gospodarcze.

Podejścia akcjonistyczne i procesualne

Prekursorzy w socjologii

Spośród socjologów, których klasyczne ujęcia procesów społecznych i działań jednostkowych wpłynęły na koncepcje antropologiczne, wyróżniają się dwie postaci: Max Weber i Georg Simmel.

Simmel był niemieckim filozofem z przełomu XIX i XX wieku, autorem traktatów o zróżnicowaniu społecznym, filozofii historii, filozofii pieniądza, modzie, lite-

raturze, muzyce i o estetyce³. Mimo formalistycznego i wysoce teoretycznego podejścia Simmel przypisywał jednak jednostce duże znaczenie. Wprowadził pojęcie *Wechselwirkung* (wzajemne oddziaływanie, interakcja), które zapowiadało rozwiniętą niebawem teorię „daru” Maussa⁴. Simmel uważał, że społeczeństwo istnieje tylko wtedy, gdy dwoje lub więcej ludzi angażuje się we wzajemną interakcję i kiedy zachowanie jednej osoby jest postrzegane jako odpowiedź na zachowanie drugiej. Te diadyczne relacje doprowadziły Simmela do pojęcia opozycji strukturalnych, które są raczej dynamiczne niż statyczne i które koncentrują się w równym stopniu na jednostce, jak i na społeczeństwie.

Max Weber był niemieckim ekonomistą*, twórcą jednej z trzech wielkich tradycji w socjologii (poza Karolem Marksem i Émile'em Durkheimem). Pisał o gospodarce, historii gospodarczej, metodologii nauk społecznych, charyzmie, biurokracji, stratyfikacji społecznej, różnicach między społeczeństwami Wschodu i Zachodu, starożytnym judaizmem oraz religiach Chin i Indii. Jednak jego sławę ugruntowała przede wszystkim *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*⁵, praca, którą napisał między 1904 a 1905 rokiem. Weber zmarł w 1920 roku. Jego liczne studia zostały opublikowane w pośmiertnie wydanych dziełach zebranych. Angielskojęzyczny tom kluczowych rozpraw ukazał się w 1946 roku⁶.

Weber czerpał od Simmela i na pierwszy rzut oka to on był większym formalistą. Rozwijał antyempirystyczną koncepcję „typów idealnych” – naszych wyobrażeń pozwalających pojąć, jak coś się dzieje. Dowodził, że są one niezbęd-

³ Zob. Georg Simmel, *Socjologia* (wyd. oryg. 1903–1917), tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 2005, Wydaw. Naukowe PWN; *Essays on Sociology, Philosophy, and Aesthetics*, Kurt H. Wolff (red.), New York 1965, Harper & Row [tom zawiera wybór prac Simmela z lat 1901–1912 w tłum. Kurta H. Wolffa et al.].

⁴ Zob. Marcel Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych* (wyd. oryg. 1923–1924), tłum. Krzysztof Pomian, w: *Socjologia i antropologia*, Warszawa 2001, Wydaw. KR, s. 163–306.

⁵ Zob. Max Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (wyd. oryg. 1904–1905), tłum. Jan Miziński, Lublin 1994, Test.

⁶ Zob. Max Weber, *From ... Essays in Sociology*, Hans H. Gerth, Charles Wright Mills (wyb. i tłum.), New York 1946, Oxford University Press [zob. polskie przekłady prac Webera, które w całości lub w części weszły w skład tego tomu: *Polityka jako zawód i powołanie* (wyd. oryg. 1895–1919), Zdzisław Krasnodębski (wyb. i oprac.), tłum. Paweł Dybel, Andrzej Kopacki, Kraków–Warszawa 1987, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego; *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych* (wyd. oryg. 1916–1919), tłum. Tadeusz Zatorski, Grzegorz Sowiński, Dominika Motak, Kraków 2000, „Nomos”, 3 t.; *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej* (wyd. oryg. 1920), tłum. Dorota Lachowska, Warszawa 2002, Wydaw. Naukowe PWN].

* Studia uniwersyteckie Webera nosiły nazwę *Staatswissenschaften* (nauk o państwie) i obejmowały prawo, ekonomię, historię, filozofię oraz teologię (zob. Marian Holona, *Max Weber i jego dzieło*, w: Max Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Marian Holona [wyb. i tłum.], Poznań 2004, Wydaw. Poznańskie, s. 13) – przyp. red. nauk.

ne, aby zrozumieć konkretne zdarzenia zachodzące w systemie społecznym. Jego zdaniem, działanie społeczne powinno być głównym przedmiotem zainteresowania socjologii, ale kładł także nacisk na pojęcie ducha (*Geist*) obecnego w społeczeństwie. Na przykład w badaniach związków gospodarki feudalnej wiejskich Niemiec z rodzącą się gospodarką rynkową dowodził, że nie tylko oddziaływały na siebie, ale też, że każdą z nich kierował inny „duch”. W pracy o etyce protestanckiej przekonywał, że kalwinizm i nowoczesny kapitalizm cechuje ten sam „duch”, i dlatego kraje kalwińskie przodują w rozwoju gospodarki kapitalistycznej. Weber wniósł wkład w początki sporu o naturę „rozumienia” (*Verstehen*), a jego pisma dotyczyły wartości, obiektywności i wyjaśniania przyczynowego. Jego idee podjęli antropologowie w latach pięćdziesiątych XX wieku (w tym przedstawiciele szkoły manchesterskiej) i nadal wywierają one wpływ na antropologię. Korzenie istotnych elementów koncepcji zarówno transakcjonistów, jak i procesualistów sięgają socjologii Weberowskiej.

Prekursorzy w antropologii

Zmiana społeczna i kulturowa stały się również przedmiotem pewnych wypowiedzi, a nawet analiz funkcjonalnych w obrębie tradycji wywodzącej się od Boasa. Na przykład Kroeber⁷ stwierdził, że europejska moda kobieca przechodzi okresy stabilności i niestabilności. Na podstawie statystyk długości i szerokości spódnic oraz długości i szerokości staników dla ośmiu wybranych lat (między 1789 a 1935 rokiem) doszedł do wniosku, że stabilność mody jest skorelowana z okresami stabilności społeczno-politycznej, a jej niestabilność z okresami konfliktu i niepokoju wywołanymi na przykład przez rewolucję i wojnę światową.

Korzenie transakcjonizmu, podejścia podkreślającego wagę relacji między jednostkami a decyzjami, które te jednostki podejmują w działaniu społecznym, sięgają funkcjonalizmu Malinowskiego, szczególnie tej wersji, której bronił sir Raymond Firth, następcą Malinowskiego w London School of Economics⁸. Firth kładł większy nacisk na „organizację społeczną” (w kategoriach socjologicznych tworzą ją role, które ludzie odgrywają) niż na „strukturę społeczną” (statusy, które ludzie posiadają).

Innym prekursorem był amerykański antropolog Oscar Lewis. Powtórzył on badania terenowe w meksykańskiej wiosce Tepoztlán, które wcześniej przeprowadził Robert Redfield⁹. Wykorzystał koncepcję Boasa, funkcjonalizm, ewolucjonizm oraz niemiecką tradycję socjologiczną i skoncentrował się na regułach nor-

⁷ Zob. Alfred Louis Kroeber, *Anthropology*, s. 142–144.

⁸ Zob. na przykład Raymond Firth, *Elements of Social Organization* (1951), Boston 1961, Beacon Press.

⁹ Zob. Robert Redfield, *Tepoztlán. A Mexican Village*, Chicago 1930, University of Chicago Press.

matywnych, które – jak przypuszczał – rządzą zachowaniem społecznym. Lewis¹⁰ skupił się na samym zachowaniu i okazało się, że wcale nie stosuje się ono do zasad ustalonych przez Redfielda. Idealistyczny obraz Tepoztlan stworzony przez Redfielda jest portretem spokojnej miejscowości, której mieszkańcy żyją w pełnej spokoju harmonii. W opisie Lewisa dominującymi cechami charakterystycznymi są osobiste antagonizmy, pijaństwo i walka. Zmiana społeczna w opisywanej wiosce nie była tak głęboka, jak zmiana paradygmatu stosowanego przez tych dwóch bardzo różniących się etnografów.

Cechą charakterystyczną klasycznych monografii funkcjonalistycznych było to, że kończyły się podrozdziałem, rozdziałem lub nawet kilkoma rozdziałami poświęconymi „kontaktowi kulturowemu” lub „zmianie społecznej”¹¹. Od kiedy jednak zmianę społeczną zaczęto traktować jako coś normalnego, a dynamikę społeczną uznano za kwestię godną badania, pojawiły się nowe perspektywy koncentrujące się bezpośrednio na zmianie zarówno liniowej, jak i okresowej. Od lat pięćdziesiątych XX wieku antropologowie, czerpiąc obficie z funkcjonalizmu i strukturalizmu, zaczęli badać słabości przyjętych paradygmatów i przystosowywać je do swoich odkryć etnograficznych i archiwalnych. Począwszy od szkoły manchesterskiej, a skończywszy na dyskusji Leacha z Friedmanem oraz Sahlinsa z Obeyesekere (obydwie zostaną omówione w niniejszym rozdziale) widać wyraźnie, że korzenie dyskursu antropologicznego sięgają podejść funkcjonalistycznych i strukturalistycznych.

Transakcjonizm

Głównym rzecznikiem transakcjonalizmu był zawsze Fredrik Barth, Norweg, który kształcił się w Cambridge. Wykładał w Norwegii (w Oslo, a później w Bergen) i w Stanach Zjednoczonych (na Emory University i Boston University). Barth bez wątplenia znajdował się pod wpływem tradycji funkcjonalistycznej, a w szczególności swojego nauczyciela, Meyera Fortesa, ale już w najwcześniejszych pracach przeciwstawiał się temu, co uznawał za nadmierną równowagę modeli organizacji społecznej rozpowszechnionych w latach pięćdziesiątych XX wieku w antropologii brytyjskiej. Pracował na obszarach tak zróżnicowanych, jak Pakistan, Norwegia, Sudan, Bali i Papua-Nowa Gwinea. Stworzył podejście nadające znaczenie działaniu społecznemu, negocjowaniu tożsamości oraz tworzeniu wartości społecznych dzięki wzajemnym stosunkom i podejmowaniu decyzji.

W studium poświęconym zasadom sprawowania władzy u pakistańskich Pasztunów z Północno-Zachodniej Prowincji Pogranicznej dowodził, że pozycja

¹⁰ Zob. Oscar Lewis, *Life in a Mexican Village. Tepoztlan Restudied*, Urbana 1951, University of Illinois Press.

¹¹ Zob. na przykład *Cultures and Societies of Africa*, Simon Ottenberg, Phoebe Ottenberg (red.), New York 1960, Random House.

przywódców zależy od utrzymania wiernych stronników za pomocą transakcji i nieustającej „gry” oscylującej między konfliktem a przymierzem¹². Tę koncepcję rozwinął później w krótkiej monografii *Models of Social Organizations*¹³ oraz we wprowadzeniu do słynnej antologii *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, której jest autorem¹⁴. Barth okazał się spójny w myśleniu, jako że w jego najnowszych pracach, a także w pracach jego uczniów i uczniów jego uczniów pobrzmiwają echa wcześniejszych studiów. Modele Bartha okazały się szczególnie wartościowe dla badań nad etnicznością i nacjonalizmem, w których łatwo zauważalne jest negocjowanie tożsamości. Chociaż szczegóły jego etnografii Pasztunów zostały później zakwestionowane¹⁵, analityczna intuicja Bartha oparła się próbie czasu.

Transakcjonizm jest obecny między innymi w pracach czesko-brytyjskiego afrykanisty Ladislava Holého, brytyjsko-amerykańskiego specjalisty od Melanezji Andrew Stratherna, holenderskiego znawcy regionu Morza Śródziemnego Jeremy'ego Boissevain, amerykańskiego specjalisty od Azji Południowej Fredericka George'a Bailey'a i australijskiego znawcy tego regionu Bruce'a Kapferera. Każdy z nich wniósł własny, oryginalny wkład teoretyczny w ten paradygmat. Na przykład Holý interesował się związkami zachodzącymi między ludowymi modelami rzeczywistości, regułami normatywnymi a tworzeniem wyobrażeń¹⁶. Jego ostatnia książka¹⁷ dotyczy rozumienia tożsamości narodowej w ojczystych Czechach w momencie przejścia od komunistycznej Czechosłowacji do nowej Republiki Czeskiej. Holý czerpał także z poststrukturalistycznej tradycji Bourdieu, która jest podobna zarówno do podejść transakcjonalistycznych, jak i procesualistycznych (zob. rozdział 9). Choć zwolennicy każdej ze szkół, ze względu na przynależność

¹² Zob. Fredrik Barth, *Political Leadership among Swat Pathans*, London 1959, Athlone Press.

¹³ Zob. Fredrik Barth, *Models of Social Organization*, London 1966, Royal Anthropological Institute [rozdz. 1 tej pracy, pt. *O analitycznej ważności pojęcia «transakcja»*, w tłum. Ewy Nowickiej został opublikowany w: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, Marian Kempny, Jacek Szmatka (wyb. i red.), Warszawa 1992, Wydaw. Naukowe PWN, s. 324–342].

¹⁴ Zob. Fredrik Barth, *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych* (wyd. oryg. 1969), tłum. Małgorzata Głowacka-Grajper, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Marian Kempny, Ewa Nowicka (wyb.), Warszawa 2004, Wydaw. Naukowe PWN, s. 348–377.

¹⁵ Zob. Akbar S. Ahmed, *Millennium and Charisma among Pathans. A Critical Essay in Social Anthropology*, London 1976, Routledge & Kegan Paul.

¹⁶ Zob. Ladislav Holý, Milan Stuchlík, *Actions, Norms and Representations. Foundations of Anthropological Inquiry*, Cambridge 1983, Cambridge University Press.

¹⁷ Zob. Ladislav Holý, *The Little Czech and the Great Czech Nation. National Identity and the Post-Communist Social Transformation*, Cambridge 1996, Cambridge University Press.

do nich oraz tożsamość historyczną, narodową i pisarską, woleliby postrzegać je jako wyjątkowe, wszystkie te perspektywy łączą się w jedną całość.

Transakcjonizm nigdy w pełni nie stał się „szkołą myślową”, ale wciąż pozostaje skutecznym narzędziem analitycznym, które można stosować w kombinacji z innymi. Wśród dzisiejszych młodych antropologów ma gorących zwolenników i zwykłych użytkowników.

Szkola manchesterska

Szkola ta skupiała grupę blisko związanych ze sobą badaczy, głównie wykształconych w Oksfordzie, którzy później przenieśli się do University Manchester i do Rhodes-Livingstone Institute (RLI) w Livingstone w Rodezji Północnej (dziś Zambia). W Manchesterze jej szczytowy okres trwał od lat pięćdziesiątych do wczesnych lat siedemdziesiątych XX wieku, choć początki słusznie można wiązać z przybyciem Maxa Gluckmana do RLI w 1939 roku. Jak pokazują coroczne debaty poświęcone teorii antropologicznej organizowane od 1988 roku pod auspicjami tamtejszego wydziału antropologii¹⁸, antropologia w Manchesterze jest dziś o wiele bardziej eklektyczna. Jednak kiedyś termin „antropologia manchesterska” zakładał wierność zarówno grupie, jak i przyjętej linii badawczej, a w pewnym okresie nawet ulubionej drużynie piłkarskiej Gluckmana, Manchester United.

Osoby kojarzone albo z RLI w czasach kolonialnych, albo z Manchesterem w jego szczytowym okresie to: John Arundel Barnes, Arnold Leonard Epstein, Trude Scarlett Epstein, Elizabeth Colson, Clyde Mitchell, Godfrey Wilson i Monica Wilson, a współcześnie Richard Werbner, John Comaroff i Jean Comaroff. Każda z nich wniosła odmienny i oryginalny wkład, ale istniały także różnice w prezentowanych przez nie podejściach. Na przykład Clyde Mitchell i (w niektórych pracach) Arnold Leonard Epstein dawali pierwszeństwo „analizie sieciowej”, ukazującej społeczne i ekonomiczne interakcje jednostek oraz linie łączące te interakcje. To podejście ma wiele wspólnego z podejściem Bartha.

Jednak dwa nazwiska górują nad pozostałymi, zapewniając szkole manchesterskiej wyróżniający ją charakter: Maxa Gluckmana i Victora W. Turnera. Gluckman pochodził z Afryki Południowej, studiował antropologię i prawo. Przeprowadził badania terenowe wśród wielu grup etnicznych z Afryki Środkowej i Afryki Południowej, między innymi ludów Barotse, Tonga, Lamba i Zulusów. Koncentrował się na zmianie społecznej i relacjach między życiem „plemiennym” a „miejskim”. Wystąpił przeciw koncepcji Malinowskiego, że zmiana kulturowa zawsze wiąże się z kontaktem kulturowym, interesowała go złożona dynamika społeczeństwa afrykańskiego. Sprzeciwiał się również przyjmowanemu w funkcjonalizmie założeniu, że społeczeństwa afrykańskie są zasadniczo stabilne i zapoczątkował badanie działania społecznego, różnic między regulami a zachowaniem,

¹⁸ Zob. *Key Debates in Anthropology*, Tim Ingold (red.), London 1996, Routledge.

sprzeczności w normach społecznych, anatomii konfliktu i sposobów rozwiązywania sporów. W pracach o charakterze ogólnym, takich jak *Custom and Conflict in Africa*¹⁹ oraz *Politics, Law, and Ritual in Tribal Society*²⁰, a także w licznych szczegółowych opracowaniach etnograficznych śledził związki zachodzące między stabilnością a zmianą, sposoby, dzięki którym w społeczeństwach bezpaństwowym utrzymuje się porządek. Badał też rolę konfliktu w tworzeniu porządku. Jego poglądy na to ostatnie zagadnienie różnią się nieco w zależności od publikacji, ale klasyczne tezy z *Custom and Conflict in Africa* głoszą, że przecinające się ze sobą więzy lojalności wzmacniają porządek społeczny, że spójność społeczna jest wynikiem samego konfliktu, a nawet, że „cały system zależy od istnienia konfliktów w mniejszych podsystemach”²¹. Zainteresowania Gluckmana afrykańskim prawem tubylczym dotyczyły sposobów prowadzenia sporów, a antropologii społecznej dostarczyły nowych narzędzi metodologicznych – „poszerzone studium przypadku”.

Wbrew temu, co Gluckman głosił w swojej teorii konfliktu, jego charyzmatyczne przywództwo w Manchesterze najwyraźniej sprzyjało klimatowi intelektualnego zaangażowania i ogólnej zgodzie w kwestii głównych celów antropologii. Osoby z zewnątrz, przychodzące prezentować prace seminaryjne, obawiały się nieraz, że zostaną po prostu rozszarpane przez Gluckmana i jego zwolenników, którzy szczelnie wypełniali salę spotkań. To nastawienie przetrwało nawet śmierć Gluckmana w 1975 roku, a jego kontynuatorzy byli znani z tego, że zdarzało im się nawet kopać kosh na śmieci, by w ten sposób wyrazić dezaprobatę dla pomysłów goszczącego u nich mówcy.

Turner był Szkotem. Mieszkał kolejno w Anglii, Afryce Środkowej, a od 1964 roku w Stanach Zjednoczonych. Pod koniec życia interesował się zjawiskiem pielgrzymek w Meksyku, Brazylii i Irlandii. Najbardziej znany jest z badań nad symboliką i rytuałami Ndembu, ludu zamieszkującego tereny dzisiejszej Zambii. Książkę Turnera *Schism and Continuity in an African Society*²² określono jako „kluczową dla zrozumienia zasadniczych nurtów idei, orientacji i zainteresowań empirycznych szkoły manchesterskiej”²³. Została ona zbudowana wokół koncepcji „dramatu społecznego” i jego fazy przed- i pokrytycznej. Ta koncepcja, zapożyczona

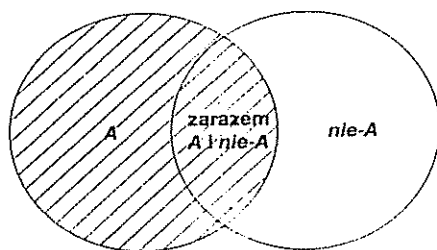
¹⁹ Zob. Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford 1955, Blackwell.

²⁰ Zob. Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford 1965, Blackwell [fragmenty tej pracy, pt. *Wodzowie i konflikty*, w tłum. Zofii Sokolewicz i Krystyny Małkowskiej zostały opublikowane w: *Etnologia. Wybór tekstów*, Zofia Sokolewicz (red.), Warszawa 1969, PWN, s. 174–179].

²¹ Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, s. 21.

²² Zob. Victor W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Manchester 1957, Manchester University Press for the Rhodes Institute.

²³ Zob. Richard P. Werbner, *The Manchester School in South-Central Africa*, „Annual Review of Anthropology” 1984, t. 13, s. 176.



Rysunek 3. Faza liminalna

w części ze słynnego studium Arnolda van Geneppa poświęconego obrzędowi przejścia²⁴, jest przewijającym się motywem w bogatym zbiorze pism o rytuałach Ndembu²⁵ i w jego późniejszych pracach poświęconych pielgrzymowaniu²⁶. Inni uczeni²⁷ rozwijali koncepcję dramatów społecznych, niemniej dzieło Turnera pozostaje klasyczną podstawą tego podejścia.

W procesie rytualnym uczestnik przechodzi przez *fazę liminalną* (jak nazwał ją van Genepp od łacińskiego słowa *limes* oznaczającego „próg”), charakteryzującą się stanem, który Turner nazwał *communitas*. *Communitas* jest „nie ustrukturyzowaną” sferą „struktury społecznej”, w której obrębie przypisane jednostkom miejsca w hierarchii lub ich symbole zostają często odwrócone. W kategoriach strukturalnych (a w pewnym sensie Turner był *najważniejszym* strukturalistą w szkole manchesterskiej) można sobie wyobrazić *communitas* jako obszar, w którym jednocześnie czymś się jest i zarazem nie jest (tak jak na diagramie Venna, zob. rysunek 3).

Odmienne zainteresowania Turnera i Gluckmana dały szkole manchesterskiej cały wachlarz celów. Złączyły ich jednak zainteresowania Afryką Środkową, a początkowo także więzy instytucjonalne, jak również wspólne przekonania. Przewodzili szkole, która postawiła przed antropologią brytyjską wyzwanie w chwili, kiedy ta antropologia najbardziej tego potrzebowała. O ile Gluckman skłaniał się w stronę funkcjonalizmu z minionej epoki, o tyle Turner zmienił swoje zainteresowania na typowo strukturalistyczne i zajął się systematycznymi relacjami między symbolicznymi aspektami kultury. Zupełnie niezależnie od domniemyanych sympatii komunistycznych między innymi Gluckmana w szkole manchesterskiej obecny był nawet marksizm. Zwłaszcza przeprowadzona przez Petera

²⁴ Zob. Arnold van Gennep, *Obrzędy przejścia*.

²⁵ Zob. Victor W. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967, Cornell University Press.

²⁶ Zob. Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978, Columbia University Press.

²⁷ Zob. Barbara Myerhoff, *Number Our Days*, New York 1978, Simon & Schuster.

Worsleya²⁸ ponowna analiza badań Meyera Fortesa²⁹ dotyczących organizacji rodowej u Tallensi w Ghanie kładła nacisk na nadzór starszyny nad wydajnością ziemi. Funkcjonalistyczna etnografia Fortesa – przeciwnie – bardziej podkreślała ciągłość rodów istniejącą dzięki związkom z przodkami w tej ziemi pogrzebanymi.

Podejścia marksistowskie

W latach sześćdziesiątych XX wieku pojawiła się nowa szkoła, szkoła marksistowska. Wywierała ona głęboki wpływ przez następne dwa dziesięciolecia szczególnie we Francji, a także w Wielkiej Brytanii, Afryce Południowej, Indiach, Holandii, Skandynawii, Kanadzie i Ameryce Łacińskiej. Z oczywistych względów politycznych miała mniejszy wpływ w Stanach Zjednoczonych. Nawet ewolucjonista Leslie A. White, choć pozostawał pod wpływem myśli marksistowskiej, debaty marksistowskie z reguły pomijał milczeniem.

Podczas gdy idee marksistowskie od lat dwudziestych ubiegłego wieku pozostawały ustaloną antropologiczną ortodoksją w Związku Radzieckim, bardziej liberalna wersja francuska oferowała coś odmiennego. Marksści francuscy podobnie jak rosyjscy byli często politycznie związani z komunistami, ale byli też zdecydowanie bardziej otwarci na teoretyczne idee oferowane przez francuski strukturalizm, brytyjski funkcjonalizm oraz niemarksistowskie podejścia materialistyczne, takie jak ekologia kulturowa Stewarda. Niektórzy pozostawali wierni Marksowi³⁰ i jego zainteresowaniom ziemią, pracą, kapitałem i temu podobnymi sprawami. Inni poszukiwali zastosowań Marksowskiego ducha w kwestiach, których on sam nigdy nie rozpatrywał. Na przykład jednym z przedmiotów sporu w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku było to, czy hierarchię płci i wieku w Afryce Zachodniej można analizować w taki sposób, w jaki klasyczny marksizm analizował hierarchię klasową³¹. Wydaje się, że marksści spirali

²⁸ Zob. Peter Worsley, *The kinship system of the Tallensi. A revaluation*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 1956, t. 86, s. 37–73.

²⁹ Zob. Meyer Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London 1945, Oxford University Press.

³⁰ Zob. Karol Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej (1857–1858, druk. 1939–1941)*, tłum. Zygmunt Jan Wyrozemski, Warszawa 1986, KiW; Karol Marks, *Fryderyk Engels, Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków (1845–1846, druk. 1932)*, tłum. Kazimierz Bleszyński, Salomon Filmus, w: *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1975, KiW, s. 9–619.

³¹ Zob. Emmanuel Terray, *Marxism and «Primitive» Societies. Two Studies* (wyd. oryg. 1969), tłum. Mary Klopfer, New York 1972, Monthly Review Press; Joel S. Kahn, *Marxist anthropology and segmentary societies. A review of the literature*, w: *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*, Joel S. Kahn, Josep R. Llobera (red.), London 1981, Macmillan, s. 57–88.

się między sobą o tego typu kwestie, tak jak spierali się z niemarksistami, których poziom argumentacji był jednak o wiele wyższy. Niemniej jednak pojawiło się wtedy wiele powszechnie zaakceptowanych idei, a niektóre z nich zachowały znaczenie nawet w naszej epoce postmarksistowskiej i odwołują się do nich zarówno antropologowie, którzy są zwolennikami niemarksistowskich podejść materialistycznych, jak i zainteresowani antropologią kolonializmu i imperializmu.

Główne pojęcia antropologii marksistowskiej

Najważniejszym pojęciem antropologii marksistowskiej jest *sposób produkcji*. Wywodzi się ono z koncepcji Karola Marksa zawartych w pierwszym tomie *Kapitału*³². Klasyczne uwagi dotyczące użycia tego pojęcia w tym znaczeniu przedstawili Barry Hindess i Paul Hirst³³. Definiują oni sposób produkcji jako „połączony układ stosunków produkcji i sił wytwórczych, którego cechy są zdeterminowane przez dominację stosunków produkcji”. Pojęcie „powiązanie” (*articulation*) odnosi się tu do wzajemnych oddziaływań między tymi elementami, chociaż w teorii marksistowskiej jest ono ogólniejsze i oznacza wzajemne oddziaływanie różnych sposobów produkcji. Hindess i Hirst³⁴ stwierdzają dalej, że stosunki produkcji „określają szczególnie sposób przyswajania sobie nadwyżki siły roboczej i szczególną formę społecznej dystrybucji środków produkcji odpowiadającą temu sposobowi przyswajania nadwyżki siły roboczej”. Ich zdaniem nadwyżka siły roboczej istnieje we wszystkich społeczeństwach, ale różne społeczeństwa „przyswajają” ją sobie w odmienny sposób. Na przykład w pierwotnych społeczeństwach komunistycznych i rozwiniętych społeczeństwach socjalistycznych przyswajają ją sobie ciała zbiorowe, a w społeczeństwach feudalnych i kapitalistycznych przyswajają ją sobie klasy niepracujące (czyli, odpowiednio, panowie feudalni i nowocześni kapitaliści). Siły wytwórcze wymagają „sposobów przyswajania sobie natury”³⁵. Środki produkcji są to po prostu te działania gospodarcze (zbieractwo, ogrodnictwo lub pasterstwo), w które angażują się jednostki. Hindess i Hirst podsumowują swoje definicje uwagą, że „nie istnieje definicja stosunków produkcji lub sił wytwórczych nie uwzględniająca sposobów produkcji, w których są one ze sobą połączone”³⁶.

Antropologowie marksistowscy spierali się na przykład o to, czy istnieje charakterystyczny „zbieracki” sposób produkcji, czy też zbieractwo jako sposób produkcji wchodzi w skład sposobów produkcji związanych z środkami produkcji

³² Zob. Karol Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, ks. 1: *Proces wytwarzania kapitału* (wyd. oryg. 1867), Ożjasz Szechter (oprac.), w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968, KiW.

³³ Zob. Barry Hindess, Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, London 1975, Routledge & Kegan Paul.

³⁴ Ibid., s. 9–10. ³⁵ Ibid., s. 10. ³⁶ Zob. ibid., s. 11.

dającymi podobne efekty³⁷. Zwolennicy tego ostatniego poglądu dowodzili więc, że to, co nazywali „domowym” sposobem produkcji, zgodnie z którym gospodarstwo domowe jest jednostką produkującą i dystrybuującą dobra, charakteryzuje nie tylko społeczeństwa zbierackie, ale też społeczeństwa ogrodnicze. Uważali też, że w zależności od stopnia wzrastania złożoności sposoby produkcji dzielą się na „rodowe”, „feudalne” i „kapitalistyczne”.

Marks wyróżnił *bazę (podstawę)* i jej *nadbudowę*³⁸. Baza składa się z elementów formacji społecznej (marksistowski termin oznaczający „społeczeństwo”), ściśle powiązanych z produkcją, takich jak techniki zdobywania środków utrzymania, wzory osadnictwa i związki wymiany. Nadbudowa to coś bardziej odległego od produkcji, na przykład rytuały i wierzenia religijne. Oczywiście może istnieć związek między produkcją a religią, ale zazwyczaj nie jest on tak bezpośredni jak, powiedzmy, między produkcją a polityką. Od lat siedemdziesiątych XX wieku, jeśli nie wcześniej, marksiści i ekolodzy kulturowi dochodzili w istocie do podobnych wniosków także w odniesieniu do wielu innych problemów. Steward³⁹ nazywał marksistowską bazę „jądrem kulturowym” (związanym z eksploatacją środowiska, w którym – jak dowodził – dokonuje się ewolucja kulturowa). Również jego pojęcie „kultura całkowita” (w której obrębie odbywa się dyfuzja kulturowa) przywodzi na myśl marksistowskie pojęcie nadbudowy.

Jeszcze innym podziałem rozpowszechnionym w antropologii marksistowskiej jest podział na *centrum* i *peryferie*. Centrum oznacza miejsce, w którym sprawuje się władzę, na przykład stolica kolonialna lub stolica kraju. Peryferie natomiast są przestrzenią kształtowaną przez decyzje podejmowane w centrum (na przykład obszary wiejskie, których produkcja jest przeznaczona na redystrybucję lub handel prowadzony z centrum). Według Immanuela Wallersteina⁴⁰, relacja centrum–peryferie charakteryzowała stosunki gospodarcze w skali światowej od końca XV wieku.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku wzrastało zainteresowanie *reprodukcją* społeczeństwa dzięki procesom rozwoju techniki i pracy⁴¹ oraz powiązaniem (lub wzajemnym oddziaływaniem) odmiennych spo-

³⁷ Zob. Richard B. Lee, *Is there a foraging mode of production?* (1980), „Canadian Journal of Anthropology” 1981, t. 2, s. 213–219.

³⁸ Zob. Maurice Godelier, *Modes of production, kinship, and demographic structures*, w: *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Maurice Bloch (red.), London 1975, MacLaby Press, s. 3–27.

³⁹ Zob. Julian H. Steward, *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana 1955, University of Illinois Press.

⁴⁰ Zob. Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, New York 1974–1989, Academic Press, 3 t.

⁴¹ Zob. Claude Meillassoux, *From reproduction to production*, „Economy and Society” 1972, t. 1, s. 93–105; id., *Maidens, Meat and Money. Capitalism and the Domestic Community* (wyd. oryg. 1975), tłum. z franc., Cambridge 1981, Cambridge University Press.

sobów produkcji⁴². Równie wielkie zainteresowanie budziły także spory o właściwe miejsce teorii marksistowskiej w antropologii⁴³.

Marksizm strukturalny Godeliera

Niemarksistowscy antropolodzy polityki dowodzili czasem, że ogólny kierunek ewolucji prowadzi od grupy, przez społeczeństwo klanowe, ustrój wodzowski do państwa, natomiast marksiści zawsze podkreślali znaczenie stosunków gospodarczych determinujących struktury polityczne. Tym, co różnicowało marksistów, był sposób, w jaki włączyli w obręb swoich zainteresowań zagadnienia natury nieekonomicznej, innymi słowy, jaką wagę przywiązywali do nadbudowy.

Marksiści strukturalni uważają, że nadbudowa jest zjawiskiem fundamentalnym. Niektórzy reinterpretują nawet elementy nadbudowy (takie jak religia lub pokrewieństwo), uznając je za należące do bazy ze względu na to, że postrzegają się je jako wbudowane w strukturę społeczno-gospodarczą, a nie jako nadbudowane nad nią. Najważniejszy przedstawiciel tej szkoły, Maurice Godelier, prowadził badania etnograficzne na wyspach Melanezji i przez długi czas podejmował i wspierał badania odnoszące się do tradycyjnych obszarów antropologii. Jego podejście jest zbliżone zarówno do konwencjonalnego strukturalizmu, jak i do marksizmu. W latach siedemdziesiątych XX wieku interesował się głównie opisem i analizą sposobów produkcji⁴⁴. Jak wspomniałem, podstawą marksizmu strukturalnego Godeliera była również ekologia kulturowa, Godelier dążył bowiem do zrozumienia związków zachodzących między środowiskiem, techniką a społeczeństwem. Różnica polegała na tym, że marksizm strukturalny kładł większy nacisk na stosunki produkcji (to znaczy stosunki społeczne) niż na technologię albo działania indywidualne. Jednostką analizy pozostało społeczeństwo jako oddzielny świat, nazywane jednak „formacją społeczną”. Podobnie kultura stała się „ideologią”, a gospodarka „sposobami produkcji”. Marksizm strukturalny miał również wiele wspólnego z funkcjonalizmem, ponieważ obydwa te podejścia kładły nacisk na synchronię i funkcjonalne właściwości obrzędu, organizacji rodowej itd.

Nawet główny nurt antropologii ekonomicznej pozostawał pod wpływem tego kierunku. Przykładem jest książka Marshalla D. Sahlinsa *Stone Age Econo-*

⁴² Zob. Jonathan Friedman, *Tribes, states, and transformations*, w: *Marxist Analyses*, s. 161–202.

⁴³ Zob. *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*; Maurice Bloch, *Marxism and Anthropology. The History of a Relationship*, Oxford 1983, Oxford University Press.

⁴⁴ Zob. Maurice Godelier, *Modes of production*; Id., *Perspectives in Marxist Anthropology* (wyd. oryg. 1973), tłum. Robert Brain, Cambridge 1977, Cambridge University Press.

*mics*⁴⁵. Sahlins, amerykański antropolog po pobycie we Francji dobrze obeznany z marksizmem, odrzucił w końcu tradycję marksizmu strukturalnego, ponieważ jego zdaniem marksizm w zbyt małym stopniu akcentował rolę kultury i w związku z tym słabo objaśniał, jak funkcjonują społeczeństwa przedkapitalistyczne⁴⁶. Jednak to właśnie za sprawą *Stone Age Economics* zostało spopularyzowane pojęcie „domowy sposób produkcji” (w myśl którego gospodarstwo domowe jest dominującą jednostką produkcji i wymiany).

Marvin Harris⁴⁷, kolejny Amerykanin, który pozostawał pod wpływem marksizmu, lecz przeciwstawiał się nowym kierunkom w antropologii marksistowskiej, swój protest przeciw marksizmowi strukturalnemu oparł na poglądzie głoszącym, że był on nazbyt strukturalny, natomiast niewystarczająco materialistyczny. „Materializm kulturowy” Harrisa, zakwestionowany przez Jonathana Friedmana⁴⁸ z pozycji marksistowskich i opatrzony etykietką „wulgarny”, poszukiwał sposobu redukcji kultury do czynników czysto materialnych. Harris dowodził, że materialną podstawę ma nawet tabu religijne, zabraniające w hinduskich Indiach zjadania krów. W tym przypadku jest nią wykorzystywanie tych zwierząt do orki. W ten sposób, twierdził Harris, przymus ekologiczny przeważa nad innymi przymusami, a kultura jest zasadniczo produktem czynników materialnych⁴⁹.

Marksizm „ziemi i pracy” Meillassoux

Claude Meillassoux krytykował strukturalizm Lévi-Straussa (i prawdopodobnie *implicit* marksizm strukturalny) za to, że pozostawiał na boku kwestię wyzysku i materialnych przyczyn przemian systemu pokrewieństwa. Wyróżniał społeczeństwa, dla których ziemia jest przedmiotem pracy (na przykład społeczeństwa rolnicze),

⁴⁵ Zob. Marshall D. Sahlins, *Stone Age Economics* (1972), London 1974, Tavistock Publications [rozdz. 1 tej pracy, pt. *Pierwotne społeczeństwo dobrobytu*, w tłum. Przemysław Niesiołowski został opublikowany w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Marian Kempny, Ewa Nowicka (wyb.), Warszawa 2003, Wydaw. Naukowe PWN, s. 275–306].

⁴⁶ Zob. Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago 1976, University of Chicago Press.

⁴⁷ Zob. Marvin Harris, *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*, New York 1979, Random House, s. 216–257 [rozdz. 1, pt. *Strategie badawcze a struktura nauki*, rozdz. 2, pt. *Epistemologia materializmu kulturowego*, i rozdz. 3, pt. *Teoretyczne podstawy materializmu kulturowego*, w tłum. Krzysztofa Jarosława Brozkiego zostały opublikowane w: Krzysztof Jarosław Brozi, *Materializm kulturowy i ekokulturalizm Marvina Harrisa*, Lublin 1994, Wydaw. UMCS, s. 71–95, 97–114, 115–147].

⁴⁸ Zob. Jonathan Friedman, *Marxism, structuralism and vulgar materialism*, „Man” (nowa seria) 1974, t. 9, s. 444–469.

⁴⁹ Zob. rozdział 3 niniejszej książki, zob. także Marvin Harris, *Cannibals and King. The Origins of Cultures*, New York 1977, Random House.

i takie, dla których jest ona narzędziem pracy (na przykład społeczeństwa przemysłowe). Jego zdaniem, gospodarka domowa zapewnia reprodukcję pracy i dlatego przyczynia się do istnienia struktury władzy. Władza zaś polega na sprawowaniu kontroli nad środkami reprodukcji (to znaczy nad kobietami), co jest ważniejsze od kontroli środków produkcji *per se*⁵⁰. Z tego powodu dzieło Meillassoux jest często przywoływane w antropologii feministycznej jako punkt wyjścia do dyskusji.

Jednak feministki skierowały wiele krytyk pod adresem Meillassoux⁵¹. W swoich rozważaniach na ogół nie dostrzega on kobiet, mimo że stanowią ich główny przedmiot. Tam, gdzie je widzi, tworzą kategorię homogeniczną i są wyjęte z ogólnego kontekstu pokrewieństwa, do którego należą („kobieta” jako żona jest kimś innym niż „kobieta” jako teściowa). Wydaje się także, że Meillassoux miesza ze sobą pojęcie reprodukcji biologicznej z pojęciem reprodukcji społecznej i, jak na ironię, zdaje się postrzegać kobiety przede wszystkim jako reproduktorki siły roboczej, a nie jako pracownice lub producentki⁵².

Jego marksizm zawierał elementy silnie funkcjonalistyczne. W takim samym stopniu polegał na technice jako czynniku określającym sposoby produkcji. Wywody Meillassoux w znacznie większej mierze odzwierciedlają prowadzone przez niego prace etnograficzne dotyczące ludu Gur z Wybrzeża Kości Słoniowej⁵³, niż są przykładem koncepcji marksistowskiej. Meillassoux dowodzi, że przedkapitalistyczne sposoby produkcji nie zostały zniszczone przez kapitalizm, lecz przetrwały dzięki powiązaniu z kapitalistycznymi sposobami produkcji.

Ekonomia polityczna i teoria globalizacji

Trzecią szkołą, nadal wpływową, jest szkoła ekonomii politycznej wywodząca się po części z teorii „systemu światowego” Immanuela Wallersteina⁵⁴ i z idei „niedorozwoju” André Gundera Franka⁵⁵. Marksizm strukturalny oraz zainteresowania zie-

⁵⁰ Zob. Claude Meillassoux, *From reproduction to production*; id., *Maidens, Meat and Money*.

⁵¹ Zob. Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology*, Cambridge 1988, Polity Press, s. 49–54 [rozdz. 2 tej pracy, pt. *Płeć kulturowa i status – wyjaśnienie sytuacji kobiet*, w tłum. Anny Ostrowskiej został opublikowany w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, s. 309–339].

⁵² Zob. Felicity Edholm, Olivia Harris, Kate Young, *Conceptualizing women*, „Critique of Anthropology” 1977, t. 3, nr 9/10, s. 101–130; Olivia Harris, Kate Young, *Engendered structures, some problems in the analysis of reproduction*, w: *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*, s. 109–147.

⁵³ Zob. Claude Meillassoux, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris 1964, Mouton.

⁵⁴ Zob. Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*.

⁵⁵ Zob. Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America. Historical Studies of Chile and Brazil*, New York 1967, Monthly Review Press.

mią, pracą i kapitałem w obrębie małych społeczeństw to przeważnie domena europejska. W Ameryce Północnej i w Trzecim Świecie jako szkoła myślowa dominowała ekonomia polityczna. Świadectwem oddziaływania tej szkoły w Wielkiej Brytanii jest widoczne w końcu lat siedemdziesiątych i w latach osiemdziesiątych XX wieku skupienie uwagi na rozległych „systemach regionalnych”⁵⁶. W przeciwieństwie do pozostałych szkół marksistowskich w obrębie antropologii szkoła ekonomii politycznej kładła nacisk na historię. Jej przedstawiciele sprzeciwiali się również poglądom zawartemu w pracach Meillassoux, że kapitalistyczne i przedkapitalistyczne sposoby produkcji mogą po prostu współistnieć w stanie „powiązania”.

Teoria „systemu światowego” łączącego gospodarki mniejszych społeczeństw w potężne gospodarki kapitalistyczne Zachodu i Dalekiego Wschodu okazała się teorią silnie oddziałującą. Związki między tymi gospodarkami są nierówne z tego względu, że zwiększają korzyści gospodarek kapitalistycznych kosztem innych. Teoria Wallersteina skłoniła antropologów do zwrócenia się w tym właśnie kierunku⁵⁷, a przedmiotem szeroko rozpowszechnionego zainteresowania stały się związki zachodzące między tym, co „globalne”, a tym, co „lokalne” – zarówno w sferze kultury, jak i gospodarki. Z punktu widzenia głównego nurtu antropologii problem polega na tym, że podejście polityczno-gospodarcze koncentruje się na outsiderach. „Centrum” jest oddalone od ludzi, którzy powinni być przedmiotem (jeśli nie faktycznym podmiotem) badania. Niektórzy przedstawiciele tradycji „badań nad podporządkowaniem” (*subaltern studies*)⁵⁸ skłaniają mnie do jeszcze mocniejszego sformułowania powyższej opinii.

Nie ulega wątpliwości, że światowy system kapitalistyczny wywierał globalny wpływ przez kilka ostatnich stuleci, ale nie ma też wątpliwości co do tego, że ten wpływ wzrasta. Komentatorzy są skłonni postrzegać to zjawisko w kategoriach marksistowskich lub – szerzej – ewolucjonistycznych, w myśl których system kapitalistyczny oznacza stadium dominacji tego typu społeczeństwa nad społeczeństwami świata rozwijającego się. Jednak teorię „systemu światowego” albo „teorię globalizacji” można także postrzec jako pogląd dyfuzjonistyczny. Jest to nowoczesna (w rzeczywistości „ponowoczesna”) wersja wielkiego dyfuzjonizmu, zgodnie z którą globalna kultura Zachodu pozostaje w takim stosunku do reszty świata, w jakim – jak byli przekonani Elliot Smith i Perry – kiedyś pozostawał Egipt (zob. rozdział 4). Jak na ironię, w archeologii zawiązuje się teraz spór o to, czy Wallerstein trafnie postrzegał system światowy jako rozwijający się

⁵⁶ Zob. Keith Hart, *The Development of Commercial Agriculture in West Africa*, Cambridge 1982, Cambridge University Press.

⁵⁷ Zob. Joel S. Kahn, *Minangkabau Social Formations. Indonesian Peasants and the World Economy*, Cambridge 1980, Cambridge University Press; Eric R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley 1982, University of California Press.

⁵⁸ Zob. *Selected Subaltern Studies*, Ranajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak (red.), New York 1988, Oxford University Press.

tylko przez kilka ostatnich stuleci, czy też lepiej jest wziąć pod uwagę także wpływy handlu prehistorycznego. Jak się przekonamy, aluzje do tego sporu pojawiają się również w dyskusji o pustyni Kalahari⁵⁹.

Trzy dyskusje etnograficzne

W obrębie antropologii procesualnej i marksistowskiej prowadzono wiele zagorzałych polemik. W tym miejscu omówię pokrótce trzy z nich, które moim zdaniem dostarczają pouczającej ilustracji oddziaływań między perspektywami teoretycznymi omówionymi w tym rozdziale.

Friedman kontra Leach. Ekonomia polityczna Kaczinów

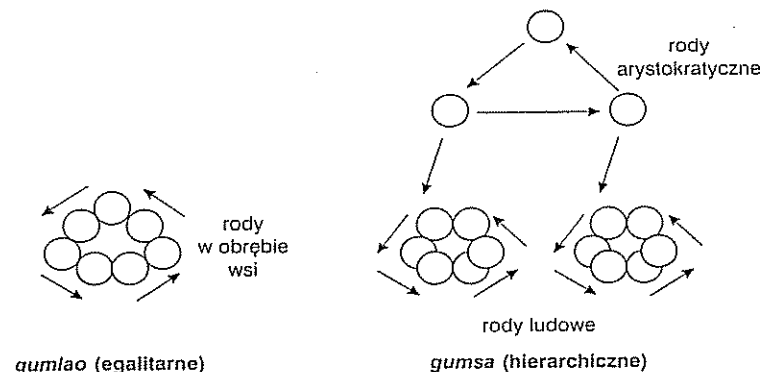
Sir Edmund R. Leach był intelektualnym ekscentrykiem, który w końcu przystał do establishmentu i inspirował młodych antropologów swojej epoki. Po zdobyciu wykształcenia inżynierskiego studiował u sir Raymonda Firtha i prowadził badania terenowe między innymi na Sri Lance i w Birmie⁶⁰. Zazwyczaj uważa się go za uczonego, który w pewnym momencie odszedł od funkcjonalizmu i wprowadził do antropologii brytyjskiej francuski strukturalizm. Jednak podobnie jak Turner był zwolennikiem łącznego ujmowania procesu i struktury jako czynników tworzących podstawy życia społecznego. Na tym właśnie polega jego procesualizm, na którym się tu skoncentrujemy.

Zajmijmy się pokrótce książką Leacha *Political System of Highland Burma* i związanym z nią pracom o Kaczinach⁶¹. Przed Leachem w przedfunkcjonalistycznych relacjach etnograficznych poświęconych Kaczinom opisywano ich kulturę i organizację społeczną jako zasadniczo jednolitą. Antropologia funkcjonalistyczna dominująca w czasie, gdy Leach pisał swoją książkę, zakładała istnienie stabilnej równowagi społecznej w obrębie jednego systemu społecznego, w którym etnograf prowadził badania. Leach zignorował te dwa założenia i skupił się na odmiennych porządkach strukturalnych w ramach systemów pokrewieństwa i polityki dwóch blisko ze sobą powiązanych zgrupowań klanów, z których jeden był

⁵⁹ Zob. Michael J. Shott, *On recent wends in the anthropology of foragers. Kalahari revisionism and its archaeological implications*, „Man” (nowa seria) 1992, t. 27, s. 843–871.

⁶⁰ Zob. Edmund R. Leach, *Pul Eliya, a Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge 1961, Cambridge University Press; id., *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, London 1954, The Athlone Press.

⁶¹ Zob. zwłaszcza Edmund R. Leach, *Jinghpaw kinship terminology. An experiment in ethnographic algebra* (1945), *The structural implications of matrilineal cross-cousin marriage* (1951), *Aspects of bridewealth and marriage stability among the Kachin and Lakher* (1961), w: *Rethinking Anthropology* (1945–1961), London 1961, The Athlone Press, s., odpowiednio, 28–53, 54–104, 114–123.



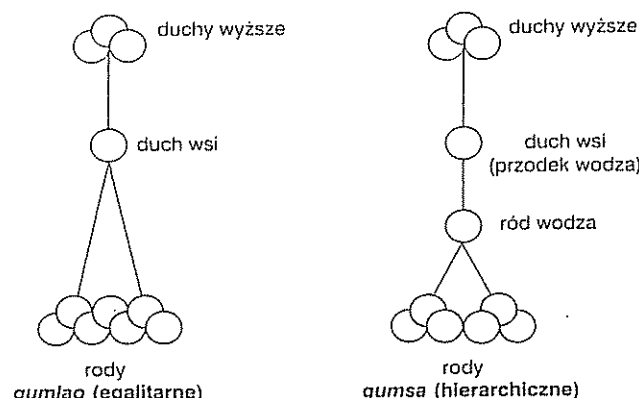
Rysunek 4. Alianse małżeńskie między rodami Kaczinów

egalitarny (*gumlao*), a drugi stanowił jego hierarchiczną odmianę (*gumsa*). Wkraczał w nie trzeci, także hierarchiczny, system tajsokajęzycznych Szanów.

Inną kwestią, którą należy wziąć pod uwagę, jeśli chodzi o pokrewieństwo, jest to, że *gumsa* jest systemem hipogamicznym (kobiety wychodzą za mąż za mężczyzn mających niższy status), a system Szanów jest hipergamiczny (kobiety wychodzą za mąż za mężczyzn o wyższym statusie). W *gumlao* małżeństwa zawiera się w kręgu, a każdy mężczyzna okazuje szacunek swoim powinowatym, choć żaden klan nie ma absolutnego pierwszeństwa w stosunku do innych. Ten porządek przekształca się w systemie *gumsa* w stosunki dominacji, ponieważ mężczyźni z grup o wyższym statusie oddają swoje siostry za żony członkom grup o statusie niższym. Wyidealizowany model jest przedstawiony na rysunku 4 (strzałki wskazują kierunek, w którym przemieszczają się kobiety w następstwie zawierania małżeństw). Skoro opłata za żonę przechodzi z rodziny pana młodego do rodziny panny młodej, mężczyźni z grupy o wyższym statusie kończą wymianę z mniejszą liczbą potencjalnych żon, ale z większym bogactwem (wydaje się, że bogactwo było ważniejsze niż status, do którego ono prowadzi). Niektórzy poślubiają należące do Szanów Chinki, inni zostają mnichami. Niektórzy Kaczinowie „stają się” nawet Szanami.

Zdaniem Leacha, pokrewieństwo, klasy, historia i ideologia współdziałają ze sobą w ramach złożonej całości, której nie mógłby jednak łatwo zrozumieć zwolennik Radcliffe'a-Browna czy nawet Malinowskiego. Leach podsumowuje swoje wysiłki następująco: „Nie interesowało mnie typowe zachowanie Kaczinów, interesowały mnie relacje zachodzące między rzeczywistym i idealnym zachowaniem Kaczinów. Pamiętając więc o tym, próbowałem przedstawić różnice w obrębie kultury Kaczinów jako odmienne formy kompromisu dwóch sprzecznych systemów etyki”⁶².

⁶² Edmund R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, s. 292.



Rysunek 5. Związki między Kaczinami a ich duchami opiekuńczymi

W klasycznym dziś artykule Jonathan Friedman⁶³ z perspektywy marksizmu strukturalnego ponownie analizuje dane etnograficzne zebrane przez Leacha. Zwraca szczególną uwagę na czynniki ekologiczne, które wywołują okresowe zmiany i przekształcenia struktury społecznej Kaczinów. Zamiast prostszej marksistowskiej koncepcji bazy i nadbudowy dostajemy bardziej złożony, czteropiętrowy model: ekosystem ograniczający siły wytwórcze, które z kolei nakładają ograniczenia na stosunki produkcji, a te uzyskują dominację zarówno nad ekosystemem, jak i nadbudową. Friedman kładzie nacisk na relacje między gospodarką, pokrewieństwem a religią i dowodzi, że skutkiem nadwyżki produkcji jest świętowanie i gromadzenie żon, co pociąga za sobą, odpowiednio, wzrost prestiżu i rodzenie dzieci, a to z kolei wyższą rangę, prowadzącą ostatecznie do osiągnięcia poprzednio zajmowanej pozycji i większej nadwyżki dóbr. Zamożna głowa rodu (*lineage*)* powinna organizować święta dla całej wsi, uważa się więc ją za posiadającą większy wpływ na świat duchów. Konsekwencją jest separacja takiego rodu (*lineage*), ponieważ zaczyna być uznawany za „bliższy” duchom poprzez swojego przodka (zob. rysunek 5). W ten sposób egalitarny system *gumla* przechodzi w system *gumsa* z powodu nieustannej kombinacji czynników środowiskowych, gospodarczych, religijnych i pokrewieństwa.

⁶³ Zob. Jonathan Friedman, *Tribes, states, and transformations*, por. id., *System, Structure, and Contradiction. The Evolution of «Asiatic» Social Formations* (1979), Walnut Creek, CA 1996, AltaMira Press.

* W Polsce pojęcie rodu (ang. *clan*) jest także stosowane na oznaczenie lineażu (ang. *lineage*), czyli „[...] grupy pochodzeniowej złożonej z osób wywodzących się od konkretnego i realnego przodka oraz połączonych poczuciem wspólnoty, podlegającej empirycznemu dowodowi” (*Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Zofia Staszczak [red.], Warszawa-Poznań 1987, PWN, s. 210) – przyp. red. nauk.

W modelu Friedmana opisany przez Leacha proces społeczny został spotęgowany, a przyjęta przez Leacha perspektywa strukturalno-procesualna otworzyła drogę ujęciom, w których o wiele większy nacisk kładzie się na władzę i stosunki produkcji. Leach odnosił się sceptycznie do dokonanego przez Friedmana marksistowskiego odczytania swojej pracy, ale uwypukliło ono możliwość wielorakich interpretacji, zwłaszcza analizę dynamicznych struktur społecznych, takich jak te w Birmie w okresie, który opisywał Leach (trwającym do II wojny światowej). Antropologia marksistowska zawsze przynosiła najlepsze efekty wtedy, gdy przedmiotem jej zainteresowań były realne przypadki historyczne i etnograficzne. Tutaj oddziaływanie marksizmu i procesualizmu okazało się istotne dla wglądu w społeczeństwo Kaczinów i działanie społeczne.

Wilmsen kontra Lee. Historia i etnografia pustyni Kalahari

Dyskusja na temat pustyni Kalahari dotyczyła tego, w jakim stopniu Buszmeni (czyli San) z Afryki Południowej są częścią regionalnego lub globalnego systemu gospodarczego. Tliła się ona od pewnego czasu, lecz na dobre wybuchła w odpowiedzi na książkę *Land Filled with Flies* Edwina N. Wilmsena⁶⁴, archeologa i antropologa zainspirowanego marksizmem. Pozostający pod wpływem marksizmu i myśli ekologicznej Richard B. Lee⁶⁵, a także i inni antropolodzy od dawna opisywali relacje między Buszmenami a mówiącymi językami bantu pasterzami bydła, nie uwypuklali ich jednak i relacje te umieszczali w kontekście „zmiany społecznej”. Rzeczywisty problem polega na tym, gdzie kończy się „tradycyjny sposób życia”, a zaczyna „zmiana społeczna”.

Rdzeń dyskusji stanowi seria artykułów i komentarzy opublikowanych w „Current Anthropology”⁶⁶ oraz artykuł z „History in Africa”⁶⁷. Kluczowe są tu jednak różnice założeń etnografii Lee i Wilmsena. Lee często przyznaje, że jego zainteresowania Buszmenami wynikają z dążenia do zrekonstruowania zbierackiego sposobu życia wczesnej ludzkości:

⁶⁴ Zob. Edwin N. Wilmsen, *Land Filled With Flies. A Political Economy of the Kalahari*, Chicago 1989, University of Chicago Press.

⁶⁵ Zob. Richard B. Lee, *The !Kung San, Men, Women, and Work in a Foraging Society*, Cambridge 1979, Cambridge University Press, s. 401–431.

⁶⁶ Zob. zwłaszcza Jacqueline S. Solway, Richard B. Lee, *Foragers, genuine or spurious? Situating the Kalahari San in history*, „Current Anthropology” 1990, t. 31, s. 109–146; Edwin N. Wilmsen, James R. Denbow, *Paradigmatic history of San-speaking peoples and current attempts at revision*, „Current Anthropology” 1990, t. 31, s. 489–524; Richard B. Lee, Mathias Guenther, *Oxen or onions? The search for trade (and truth) in the Kalahari*, „Current Anthropology” 1991, t. 32, s. 592–601.

⁶⁷ Richard B. Lee, Mathias Guenther, *Problems in Kalahari historical ethnography and the tolerance of error*, „History in Africa” 1993, t. 20, 185–235.

Zbieracki sposób życia przeważał w istotnym okresie historii ludzkiej. Obserwacja współczesnych zbieraczy dostarcza przesłanek pozwalających zrozumieć naturę tego sposobu życia, a jeśli zrozumiemy przeszłe przystosowanie, lepiej zrozumiemy obecne oraz podstawowy materiał ludzki wytwarzający ich obydwa rodzaje⁶⁸.

Lee z góry zakłada, że zbieractwo jest podstawowym i wynikającym z tradycji sposobem życia, które to założenie stanowi kamień obrazy dla zatwardziałych rewizjonistów. Przyjmuje także za oczywisty fakt, że społeczeństwo Buszmenów jest użyteczną jednostką analizy pomimo obecności członków innych grup w obrębie ich terytoriów i zbiorników wodnych. Chociaż Buszmeni i ich pasterscy sąsiedzi wchodzić we wzajemne stosunki, są tu postrzegani jako grupy zajmujące odmienne nisze ekologiczne.

Wilmsen⁶⁹ dowodzi, że najlepszą jednostką analizy jest ekonomia polityczna pustyni Kalahari i że ta jednostka jest konstruktem znaczącym od czasu, gdy tysiąc lat temu na obrzeżach pustyni Kalahari po raz pierwszy pojawiły się zwierzęta domowe. Twierdzi, że pozorna izolacja Buszmenów, którą zaobserwowali Lee i inni, jest wytworem dominacji białych w Afryce Południowej od końca XIX wieku:

To, że przypominają lud zbieracki, jest wynikiem zepchnięcia ich do niższej klasy w procesie historycznym rozpoczętym przed obecnym tysiącleciem. Jego kulminacja nastąpiła we wczesnych dziesięcioleciach tego [to znaczy XX] stulecia. Izolacja, w której – jak się twierdzi – zostali odkryci, to wytwór naszych zapatrywań, a nie historii, jaką przeszli⁷⁰.

Tradycjoniści, tacy jak Lee, kładą nacisk na kulturową ciągłość i integralność grup Buszmenów. Postrzegają Buszmenów jako spadkobierców dawnej tu-byłczej wiedzy dotyczącej środowiska, technik łowieckich, praktyk pokrewieństwa, wierzeń religijnych itd. Rewizjoniści, tacy jak Wilmsen, przenoszą akcent z tych aspektów na integrację południowoafrykańskich struktur polityczno-gospodarczych ujmowanych jako całość. Jak na ironię, obie strony legitymują się we własnym przekonaniu intelektualnym powinowactwem z Marksem i uważają, iż tylko ich podejścia wyjaśniają procesy społeczne.

Obeyesekere kontra Sahlins. Śmierć kapitana Cooka

Trzeci spór skupił się na intrygującym problemie historycznym: dlaczego 14 lutego 1779 roku hawajscy wojownicy zabili kapitana Jamesa Cooka, gdy powrócił na wyspy. Obaj adwersarze, Marshall D. Sahlins i Gananath Obeyesekere, po-

⁶⁸ Richard B. Lee, *The IKung San*, s. 433.

⁶⁹ Zob. Edwin N. Wilmsen, *Land Filled With Flies*.

⁷⁰ Ibid., s. 3.

święcili temu problemowi ponad pół tuzina publikacji⁷¹, a w dyskusję włączyli się też inni uczestnicy i komentatorzy⁷².

Sahlins, senior antropologii amerykańskiej, specjalizujący się w Polineezji, przyjmuje zasadniczo strukturalistyczny (lub strukturalistyczno-procesualistyczny) punkt widzenia. Dowodzi, że Cook padł ofiarą mylnej identyfikacji i został złożony w rytualnej ofierze. Cook po raz pierwszy przybył na wyspy w szczytowym momencie dorocznych uroczystości ku czci boga płodności Lono w styczniu 1778 roku. Powrócił rok później. Zdaniem Sahlinsa, Hawajczycy wzięli go za Lono i należycie uhonorowali jako swojego boga. Niedługo potem Cook odjechał, aby kontynuować wyprawę, ale sztorm zmusił go do powrotu. Tym razem jego przybycie było zdecydowanie nieoczekiwane. Co ważniejsze, nastąpiło dokładnie w okresie niepomyślnym dla boga. Skutkiem było tabu i zmiana cyklu obrzędowego, król zaś odszedł w głąb łądu. Przybycie Cooka i poszukiwania króla doprowadziły do potyczek między marynarzami i wyspiarzami oraz do śmierci jednego z lokalnych wodzów. Takie działanie było wyraźnym odwróceniem hawajskiego rytuału, zatem Lono musiał umrzeć.

Zdaniem Obeyesekerego, antropologa religii ze Sri Lanki pracującego w Princeton, podstawą wywodów Sahlinsa jest imperialistyczny mit Zachodu. Dowodzi, że Hawajczycy traktowali Cooka jak wodza, a nie jak boga. Dla Obeyesekerego Cook był „cywilizatorem”, który przekształcił się w „dzikusa”, gdy zaczęły się problemy z wyprawą. Co więcej, Obeyesekere uważa, że Sahlins jest mitotwórcą opierającym swój mit Cooka na błędnym założeniu, że Hawajczyków charakteryzowała umysłowość odpowiadająca gustom strukturalistów, tymczasem faktycznie byli oni pragmatycznymi racjonalistami. Podobnie jak Sahlinsa Obeyesekere interesują związki między kulturą a procesem historycznym, jednak skupia się na zupełnie innej kwestii. W pewnym sensie koncentruje się na kulturze Zachodu oraz procesie wyzysku i kolonizacji, podczas gdy Sahlinsa zdecydowanie interesują hawajska kultura i procesy obrzędowe.

W grę wchodzi tu nie tylko fakt historyczny ani to, jak interpretować obserwacje, aby przedstawić „prawidłową” retrospektywną etnografię osiemnastowiecznych Hawajów. Na sedno sprawy składają się dwie kwestie: przeciwieństwo „nas” i „ich”, które Obeyesekere próbuje przelamać, oraz problem, kto

⁷¹ Zob. Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor 1981, University of Michigan Press; id., *Islands of History*, Chicago 1985, University of Chicago Press, s. 104–135; id., *How «Natives» Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago 1995, University of Chicago Press; Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Myth-making in the Pacific*, Princeton 1992, Princeton University Press.

⁷² Zob. Robert Borofsky, *Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins*, „Current Anthropology” 1997, t. 38, s. 255–282; Adam Kuper, *Kultura. Model antropologiczny* (wyd. oryg. 1999), tłum. Izabela Kolbon, Kraków 2005, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 152–171.

i w czym imieniu ma tu prawo się wypowiadać. Czy Obeyesekere ma legitymację, żeby mówić „tubylczym głosem”, ponieważ wywodzi się z kultury będącej – tak jak kultura hawajska – przedmiotem ucisku kolonialnego? Czy też posunął się on za daleko, kwestionując wiedzę Sahlinsa, który w sposób ewidentny oparował literaturę przedmiotu i mógł wystąpić z kompetentną analizą?

Pytania te, ujęte znacznie szerzej, tworzą przedmiot krytyki postmodernistycznej, która w latach osiemdziesiątych XX wieku zajęła miejsce marksizmu jako najważniejszego podejścia kwestionującego tradycyjną linię badań. Pytania te stanowią fundament jednej z najbardziej znaczących dyskusji w antropologii naszych czasów. Wielu antropologów mogłoby twierdzić, że jest to *jedyna* istotna dyskusja antropologiczna. Czy antropologia może dać obiektywny wgląd w obcą kulturę i jej społeczne działanie, czy też dyscyplina ta jest zawsze skazana na ukrytą subiektywność, którą należy po prostu ujawnić?

Podsumowanie

Perspektywy akcjonistyczne, procesualne i marksistowskie są szczytowym punktem rozwoju tradycji „społecznej” w antropologii. Zawierają elementy (w szczególności marksizm) wszystkich poprzedzających je koncepcji. Na przykład korzenie transakcjonizmu w równym stopniu sięgają koncepcji Malinowskiego dotyczących organizacji społecznej, jak i socjologii Simmla oraz Webera. Różne podejścia w obrębie marksizmu w odmienny sposób kładą nacisk na ewolucję społeczną, dyfuzjonizm (globalizację), funkcję, strukturę, a nawet refleksyjność. Co do tej ostatniej kwestii, Hindess i Hirst w swojej „autokrytyce”⁷³ sugerują, że teorie istnieją tylko w kontekście, w którym powstały – ich koncepcje marksistowskie faktycznie są wytworem pisania o nich.

Oczywiście transakcjonizm, procesualizm i rozmaite odgałęzienia marksizmu to złożone perspektywy. Nawet „szkołę manchesterską” tworzy mieszanka idei i różnorodnych zainteresowań, począwszy od procesów obrzędowych do procesów prawnych, od struktury symbolicznej do relacji między białymi i czarnymi w koloniach brytyjskich w Afryce Południowej i Środkowej.

W pozostałych rozdziałach będą nas interesowały tradycje „kulturowe”, a nie tradycje „społeczne”. Naturalnie nie ma między nimi absolutnych różnic. Rozbieżność dotyczy tego, na co jest położony nacisk: czy na rozumienie społeczeństwa, co powinno być naszym głównym celem, czy na zrozumienie myśli, świata symbolicznego, komunikacji, czy może na miejsce antropologa i stosunek jego poglądu na świat do światopoglądu odległych „innych”.

⁷³ Zob. Barry Hindess, Paul Hirst, *Mode of Production and Social Formation. An Auto-Critique of Pre-Capitalist Modes of Production*, London 1977, Macmillan Press.

Dalsze lektury

Klasyczną monografią transakcjonistyczną jest *Political Leadership among Swat Pathans* (London 1959, Athlone Press) Fredrika Bartha. Przykładami zróżnicowania prac etnograficznych szkoły manchesterskiej są *Custom and Conflict in Africa* (Oxford 1955, Blackwell) Maxa Gluckmana oraz *Schism and Community in an African Society. A Study of Ndembu Village Life* (Manchester 1957, Manchester University Press for the Rhodes Institute) Victora W. Turnera. Doskonałym przykładem etnografii z zakresu marksizmu strukturalnego jest *The Making of Great Men. Male Domination and Power among the New Guinea Baruya* ([wyd. oryg. 1982], tłum. Rupert Swyer, Cambridge–Paris 1986, Cambridge University Press–Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme) Maurice'a Godellera.

Przegląd dokonań szkoły manchesterskiej można znaleźć w artykule *The Manchester School in South-Central Africa* („Annual Review of Anthropology” 1984, t. 13, s. 157–185) Richarda P. Werbnera. Ważne prace zbiorowe transakcjonistów i marksistów to: *Transaction and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior* (Bruce Kapferer [red.], Philadelphia 1976, Institute for the Study of Human Issues) oraz *Marxist Analyses and Social Anthropology* (Maurice Bloch [red.], London 1975, Malaby Press). Komentarze poświęcone dyskusji o pustyni Kalahari można znaleźć na przykład w artykułach Adama Kuperera (*Post-Modernism, Cambridge and the Great Kalahari Debate*, „Social Anthropology” 1992, t. 1, s. 57–71) i Michaela J. Shotta (*On recent wends in the anthropology of foragers. Kalahari revisionism and its archaeological implications*, „Man” [nowa seria] 1992, t. 27, s. 843–871). Na temat „dyskusji hawajskiej” pisze Robert Borofsky (*Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins*, „Current Anthropology” 1997, t. 38, s. 255–282).

Wyczerpującym przeglądem rozwoju teoretycznego antropologii od lat sześćdziesiątych do osiemdziesiątych XX wieku, obejmującym również rozwój antropologii marksistowskiej, jest artykuł Sherry B. Ortner *Theory in anthropology since sixties* („Comparative Studies in Society and History” 1984, t. 26, s. 126–166). *Marxism and Anthropology. The History of a Relationship* (Oxford 1983, Oxford University Press) Maurice'a Blocha jest historią koncepcji marksistowskich w antropologii społecznej. Artykuł Bridget O'Laughlin (*Marxist approaches in anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 1975, t. 4, s. 341–370) stanowi przegląd podejść w tradycji marksistowskiej, natomiast przeprowadzona przez Dominique Legros (*Chance, necessity, and mode of production. A Marxist critique of cultural evolutionism*, „American Anthropologist” 1977, t. 79, s. 26–41) krytyka ewolucjonistycznej ekologii kulturowej dobrze obrazuje różnice między marksistowskim a niemarksistowskim rozumieniem sił wytwórczych.

7. Od relatywizmu do kognitywistyki

Melford E. Spiro¹, jeden z krytyków współczesnego relatywizmu kulturowego, wyróżnia relatywizm deskryptywny (opisowy), normatywny i epistemologiczny. Jest to użyteczna klasyfikacja, więc każdy typ relatywizmu pokrótce tu opiszę.

Truizmem jest teza, że kultury różnią się od siebie. Od końca XIX wieku antropolodzy ze zmiennym entuzjazmem byli „deterministami kulturowymi” utrzymującymi, że to kultura sama w sobie (nie zaś po prostu biologia) reguluje sposoby postrzegania świata przez ludzi. Wniosek jest taki, że zróżnicowanie kulturowe będzie wytwarzać u różnych ludów odmienne społeczne i psychologiczne sposoby myślenia. To stanowisko nazywa się *relatywizmem deskryptywnym* (opisowym). W zasadzie przedstawiciele wszystkich szkół w antropologii akceptują istnienie relatywizmu opisowego lub przynajmniej jego słabej postaci.

Relatywizm normatywny idzie krok dalej. Jego zwolennicy twierdzą, że skoro każda kultura dokonuje oceny zgodnie z własnymi standardami, nie istnieją żadne uniwersalne standardy oceniania innych kultur. W obrębie relatywizmu normatywnego można wyróżnić dwie logicznie odmienne formy: *relatywizm poznawczy* i *relatywizm moralny*. Relatywizm poznawczy odnosi się do zdań opisowych, takich jak: „Księżyc jest zrobiony z zielonego sera” czy „Muzyka pop powoduje bóle głowy”. W myśl tego rodzaju relatywizmu pod względem prawdy i fałszu wszystkie twierdzenia o świecie są kulturowo uwarunkowane i dlatego twierdzenia kulturowo nie uwarunkowane po prostu nie istnieją. Innymi słowy – każda nauka jest etnonauką. Relatywizm moralny odnosi się do zdań oceniających, takich jak: „Koty są piękniejsze od psów” albo „Nie należy jeść warzyw”. W wypadku tego rodzaju relatywizmu sądy estetyczne i etyczne należy wydawać w kategoriach konkretnych wartości kulturowych, a nie uniwersalnych. Prowadzi to do sytuacji, że w kategoriach społecznych i psychologicznych właściwe za-

¹ Zob. Melford E. Spiro, *Relatywizm kulturowy i przyszłość antropologii kulturowej* (wyd. oryg. 1992), tłum. Grzegorz Pożarlik, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Marian Kempny, Ewa Nowicka (wyb.), Warszawa 2004, Wydawn. Naukowe PWN, s. 27–53.

chowanie oraz proces myślenia (to znaczy racjonalność) także należy oceniać poprzez odniesienie do wartości kulturowych. Boas i jego zwolennicy oraz, w mniejszym stopniu, Evans-Pritchard oraz jego naśladowcy opowiadali się za relatywizmem normatywnym, a zwłaszcza poznawczym.

Punktem wyjścia *relatywizmu epistemologicznego* jest najmocniejsza z możliwych postać relatywizmu opisowego. Łączy on skrajną postawę determinizmu kulturowego z poglądem, zgodnie z którym zróżnicowanie kulturowe jest tak naprawdę nieograniczone. W tym miejscu należy dokonać podziału na *ogólny determinizm kulturowy* (głoszący, że istnieje uniwersalny, jedyny w swoim rodzaju wzór kultury ludzkiej, wewnątrz którego kultury się zmieniają, istnieje więc „jedność psychiki” ludzkiej) i *partykularystyczny determinizm kulturowy* (w tym wypadku głosi się, że niczego takiego nie ma). Relatywiści epistemologiczni są zwolennikami tego drugiego. Dowodzą oni, że natura ludzka i umysł ludzki są kulturowo zmienne. Twierdzą więc, że zarówno uogólnienia odnoszące się do kultury, jak i ogólne teorie kultury są fałszywe.

W niniejszym rozdziale będziemy się zajmować przede wszystkim tym, jak termin „relatywizm” był rozumiany, zanim powstał postmodernizm, jego odgałęzieniami, czyli antropologią kognitywną, i niektórymi wątkami antyrelatywizmu. Pierwszym wielkim relatywistą w antropologii był Franz Boas, którego koncepcja była zasadniczo formą relatywizmu opisowego. Jego naśladowca, językoznawca amator Benjamin Lee Whorf, stał się zwolennikiem pewnej postaci relatywizmu poznawczego, tak jak później zwolennicy antropologii kognitywnej i etnolinguistyki. Wczesna antropologia psychologiczna szkoły kultury i osobowości w charakterystyczny sposób łączyła się z relatywizmem moralnym. Relatywizm epistemologiczny, silny w dzisiejszej antropologii, tworzyli różni myśliciele w różnych krajach przez mniej więcej ostatnie trzydzieści lat. Clifford J. Geertz jest prawdopodobnie jego najbardziej znanym rzecznikiem, ale inni antropolodzy interpretacyjni i postmodernistyczni bronią bardziej radykalnych poglądów. Do skrajnego relatywizmu epistemologicznego powrócimy w rozdziale 10.

Boas i powstanie relatywizmu kulturowego

Klasyczny relatywizm kulturowy powstał na bazie prac Franza Boasa i jego uczniów. W pierwszej połowie XX wieku był to dominujący paradygmat antropologii amerykańskiej. Niektórzy jego zwolennicy (w tym Boas) podkreślali bogactwo kultur powszechnie uznawanych wtedy za „pierwotne”, a wielu innych (znów włączając Boasa) wykorzystywało ideologię relatywizmu w zarzutach kierowanych przeciwko rasizmowi, antysemityzmowi i nacjonalistycznemu fanatyzmowi. Część z nich rozwijała swoje koncepcje za pomocą analizy związków zachodzących między językiem a kulturą, inni zaś dzięki badaniom psychologicznym aspektów kultury.

Boas urodził się w Westfalii w 1858 roku. Studiował fizykę i geografię w Heidelbergu i Bonn, doktorat obronił w Kilonii w 1881 roku. Mówi się, że badania dotyczące koloru wody, które prowadził przed doktoratem, doprowadziły go do zainteresowań subiektywnością spostrzeżeń. W 1883 roku rozpoczął badania terenowe wśród Eskimosów (czyli Inuit) z Ziemi Baffina. Chciał porównać ich środowisko naturalne mierzone „obiektywnie” z wiedzą Eskimosów o tym środowisku. Wkrótce zdał sobie sprawę z doniosłości kultury jako siły determinującej postrzeganie i w konsekwencji odrzucił przyjęte na początku badań stanowisko determinizmu środowiskowego. Rozpoczął również naukę skomplikowanego języka mieszkańców Ziemi Baffina, zapisywał folklor i inne aspekty ich kultury, a w końcu opublikował po niemiecku i angielsku sprawozdania ze swojej pracy. W roku 1884 wrócił do Niemiec. Rok później rozpoczął badanie kultur północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej, pierw na podstawie niemieckich kolekcji muzealnych, a potem (od 1886 roku) badań terenowych na wybrzeżu północno-zachodnim.

Boas wykładał na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku od 1896 do 1936 roku, a jego wydział szybko stał się centrum *par excellence* badań antropologicznych w Stanach Zjednoczonych. Sprzeciwiał się ewolucjonizmowi głównie z tego względu, że zadaniem antropologa powinno być zdobycie wiedzy o innych kulturach z pierwszej ręki, a nie snucie spekulacji na temat ich przeszłości. Oponował również przeciwko idei wyższości rasowej i kulturowej obecnej w pismach ewolucjonistów. Przeciwstawiał się im, domagając się od etnografów prowadzenia pracy terenowej w języku tubylczym, by dzięki temu uzyskać wgląd w badaną kulturę z punktu widzenia jej uczestnika.

Tytuł jego najslawniejszej książki, *The Mind of a Primitive Man*², prawdopodobnie sprawia dziś wrażenie ewolucjonistycznego i seksistowskiego, ale książka ta wyrosła z niezgody na rodzący się w Ameryce i na świecie rasizm. Boas dowodził, że „rasa biała” nie stoi intelektualnie wyżej, lecz po prostu jako bardziej uprzywilejowana (*advantaged*), znajduje się w korzystniejszej pozycji niż inne „rasy”. Powoływał się na fakt, że wiele narodów wniosło wkład w początki cywilizacji światowej. Mimo że w swojej wizji „postępu kultury” Boas na pozór akceptował pewne elementy ewolucjonizmu, w ogóle odrzucał istnienie jakiegokolwiek biologicznej podstawy kultury. W jego koncepcji kultura jest jeszcze bardziej niezależna od „rasy” niż język. Zwracał również uwagę na brak możliwości porównywania danych, którymi posługiwał się ewolucjonizm. Definiował swoich „pierwotnych” ludzi, nie oceniając ich: „Ludźmi pierwotnymi są ci, których formy życia są proste i jednolite, a składniki i forma kultury są skromne i intelektualnie niespójne”³. Ciągając swój wywód, wskazywał, że różne ludy są pierwotne lub zaawansowane pod różnymi względami. Kultura materialna australijskich aboryge-

² Zob. Franz Boas, *The Mind of Primitive Man* (1911), New York 1938, Macmillan.

³ Ibid., s. 197.

nów jest uboga, ale mają oni złożoną strukturę społeczną. Indianie z Kalifornii wykonują przepiękne dzieła sztuki, lecz ich kulturze brakuje złożoności pod innymi względami. Porównywał tego rodzaju różnice z różnicami między bogatymi a ubogimi w Ameryce i Europie. Dodawał, że nie ma ludzi nietkniętych przez obce wpływy i wyciągał stąd wniosek, że zaliczanie całych kultur do jednolitej kategorii „pierwotne” lub „cywilizowane” jest całkowicie chybione.

Większość prac Boasa była bardziej szczegółowej natury i dotyczyła tematów takich jak sztuka, mitologia i język, jednak Boas często kierował swoje wypowiedzi do szerokiej publiczności. Jego wpływ był wielki częściowo z powodu początkowego monopolu, który miał w Ameryce Północnej na nauczanie studentów na poziomie magisterskim i doktoranckim, a częściowo dlatego, że pisał dużo i prostym angielskim. Opublikował niewiele książek, wołał krótkie artykuły, których napisał ponad sześćset. Najlepsze i najsilniej oddziałujące są zawarte w dwóch zbiorach. Jeden został wydany za życia Boasa⁴, a drugi, opracowany przez jednego z jego wielbicieli pośmiertnie, po wielu latach⁵. Boas zmarł 21 grudnia 1942 roku podczas lunchu wydanego na jego cześć. Ostatnie słowa, które wypowiedział, brzmiały: „Mam nową teorię rasy...”. Zanim zdolał skończyć, osunął się i zmarł na rękach siedzącego koło niego wielkiego francuskiego strukturalisty Claude’a Lévi-Straussa.

Kultura i osobowość

Od czasów Boasa do czasów Geertza kultura stale była przedmiotem ogólnego zainteresowania antropologii amerykańskiej (która później odeszła od statycznej abstrakcji na korzyść podejścia bardziej dynamicznego). Nie znaczy to, że zawsze panowały jednolite poglądy na to, czym jest „kultura”. Alfred Louis Kroeber i Clyde Kluckhohn⁶ w znanym opracowaniu dokonują przeglądu ponad stu definicji sformułowanych przez antropologów, filozofów, krytyków literackich i innych. Dzielią definicje antropologiczne na sześć grup: opisowe (oparte na treści kultury), historyczne (kładące nacisk na tradycję), normatywne (akcentujące normy), psychologiczne (dotyczące uczenia się lub rozwiązywania problemów), strukturalne (mające do czynienia ze wzorami) i genetyczne (na przykład kultura jako produkt bycia człowiekiem albo po prostu jako to, czego nie mają zwierzęta). Moim zdaniem, z ich przeglądu wynika, że istnieje wyjątkowe bogactwo poglądów na temat tego, co może składać się na kulturę. Wydzwitek ironiczny ma

⁴ Zob. Franz Boas, *Race, Language, and Culture*, New York 1940, Macmillan.

⁵ Zob. Franz Boas, *A ... Reader. The Shaping of American Anthropology, 1883–1911*, George W. Stocking, Jr. (red.), Chicago 1974, University of Chicago Press.

⁶ Zob. Alfred Louis Kroeber, Clyde Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, MA 1952, Peabody Museum.

tu fakt, że nie jest to koncepcja Boasa i jego następców, którą pamięta większość studentów antropologii, lecz (opisowa) definicja kultury sformułowana przez Tylora: „[...] jest to pojęcie* obejmujące wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i inne zdolności i przyzwyczajenia, zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”⁷.

Definicja Tylora pozostawała w centrum abstrakcyjnych rozważań nad kulturą, ale przełomem, dzięki któremu pojęcie kultury zyskało pozycję fundamentalnego terminu w antropologii, okazała się koncepcja Ruth Benedict. Kluczowym tekstem są jej *Wzory kultury*⁸ napisane bez wątpienia z inspiracji Franza Boasa. Jednak o wiele większy nacisk jest tu położony na aspekty psychologiczne, a nie na dzieło Boasa. Benedict studiowała literaturę i z początku przedmiotem jej zainteresowania była poezja. W 1919 roku zaczęła zajmować się antropologią. W krótkim czasie doszła do wniosku, że jej koledzy posługiwali się złymi porównaniami. Dowodziła, że skoro poezję powinno się analizować w jej kontekście kulturowym, tak samo rozmaite aspekty kultury należy ujmować w świetle kultury jako całości. Nad porównania terminologii pokrewieństwa albo technik garncarskich przedkładała porównywanie całych kultur postrzeganych przez pryzmat ich szczególnych, „dominujących skłonności”. We *Wzorach kultury* porównuje trzy ludy: Indian Zuni z Nowego Meksyku (badanych przez Ruth Bunzel, Franka Cushinga i innych), Kwakiutłów z wyspy Vancouver (których badał Boas) i Dobu z wysp Melanezji (ich badaniem zajmował się Reo Fortune). Jej zdaniem to, co jest normalnym zachowaniem w jednej kulturze, nie jest normalne w innej. Nawet stany psychiczne są zdeterminowane kulturowo.

Zuni są ludem nader przywiązanym do rytuałów. Cenią wstrzemięźliwość i brak agresywności. Wykształcili sobie kultury czarowników-uzdrowicieli, Słońca, świętych fetyszów, wojny, zmarłych itd. Każdy z nich ma swoich urzędowych kapłanów, którzy przewodzą rozmaitym ceremoniom zgodnie z kalendarzem sezonowym. Szczegóły tych ceremonii są istotne. Jeśli cokolwiek pójdzie źle, mogą mieć skutki przeciwne do zamierzonych: jeśli kapłan nieprawidłowo wypowie modlitwę o deszcz, należy się spodziewać, że będzie gorąco i słonecznie.

Wszystko to bardzo różni się od tego, z czym można się zetknąć u większości rdzennych ludów Ameryki Północnej. Benedict kontrastowo zestawia z nimi Indian Zuni. Posługuje się rozróżnieniem Friedricha W. Nietzschego, dziewiętnastowiecznego filozofa i krytyka literackiego, charakteryzującym dwa podstawowe nurty kultury greckiej: „apoliński” i „dionizyjski”. Aspekt apoliński oznacza

⁷ Edward B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów* (wyd. oryg. 1871), tłum. Zofia A. Kowerska, t. 1, Warszawa 1896, „Głos”, s. 15.

⁸ Zob. Ruth Benedict, *Wzory kultury* (wyd. oryg. 1934), tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 2002, Muza.

* W oryginale jest tu *that complex whole*, czyli „złożona całość” – przyp. red. nauk.

umiarkowanie, powściągliwość i harmonię, a aspekt dionizyjski emocjonalność, żywiołowość i nieumiarkowanie. Zdaniem Nietzschego, w tragedii greckiej są zawarte obydwa aspekty. Benedict uważa, że kultury Indian amerykańskich cechuje jeden lub drugi.

Zuni nazywa apolińczykami. Ich życie jest uporządkowane. Wszystko robią precyzyjnie. Nie ulegają przyływowi entuzjazmu, nie wpadają w trans ani nie miewają halucynacji. Po prostu odprawiają swoje obrzędy, tak jak robili to zawsze. Nie ufają indywidualizmowi. Ponadnaturalna moc przychodzi dzięki wcześniejszemu udziałowi w kulcie, a nie dzięki indywidualnemu doświadczeniu. Nawet w zaletach istnieją bezwzględne i raczej nudne reguły dotyczące tego, co i jak mówić. Zgodnie z tradycją między mężem a żoną nie istnieją jakieś głębokie uczucia, po prostu stosują się oni do reguł właściwego zachowania. Zuni – przynajmniej w relacji Benedict – nie odróżniają też wyraźnie „dobra” od „zła”. Mówią, że rzeczy po prostu są takie, jakie są.

Kwakiutłów Benedict opisuje jako przeciwieństwo Zuni. Są oni przykładem kultury dionizyjskiej. Podczas odprawianych ceremonii religijnych główny tancerz wpada w głęboki trans. Z ust leci mu piana, gwałtownie drży i zazwyczaj jest uwiązany na czterech linach, które trzymają cztery osoby, aby powstrzymać go przed dokonaniem jakichś zniszczeń. W przeszłości najbardziej świętym ze wszystkich kultowych bractw Kwakiutłów było Bractwo Ludożerców. Według relacji Boasa i innych, kanibale w trakcie zjadania ciał niewolników, specjalnie w tym celu zabitych, śpiewali pieśni i tańczyli. Opisy głoszą, że gdy nie było niewolników, po prostu odgryzali kęsy z ramion widzów, a później nimi wymiotowali.

Kwakiutłowie mają skłonność do prowadzenia gospodarki według zasad dionizyjskich za sprawą instytucji znanej jako potłacz. W XIX wieku istniał zwyczaj polegający na tym, że wódz, którego wody i ziemie przynosiły w danym roku obfite żniwo, urządzał wielkie święta w celu rozdawania żywności i innych rzeczy. Dzięki temu uzyskiwał większy prestiż niż inni wodzowie, a zarazem rozciągał swoją pomyślność na członków innych klanów. W okresie gdy potłacz osiągnął najbardziej skrajną formę (mniej więcej na przełomie XIX i XX wieku), Kwakiutłowie za pośrednictwem swoich wodzów marnowali kolosalne ilości środków utrzymania wskutek wymiany na miedziane bransoletki i derki. Nie mogli ich jednak rozdać, jak robili poprzednio – mogli je jedynie zniszczyć. Im więcej ktoś rozdawał, tym większy miał prestiż. A jeśli można było zniszczyć rzeczy, które skrupulatnie liczone, zyskiwało się prestiż jeszcze większy. Lepiej nawet, albowiem niszczenie rzeczy znieważało obecnych przy tym gości. Wodzowie wraz ze swą żoną śpiewali nawet „hymny samouwielbienia”, gdy niszczyli swoje bogactwa.

Dobu są jeszcze inni. Największymi zaletami, jak sugeruje Benedict, są dla nich wrogość i zdrada. Na przykład małżeństwo zaczyna się od zdrady ze strony przyszłej teściowej młodego mężczyzny. Chłopiec śpi kolejno z kilkoma dziewczętami. Pewnego ranka, gdy się obudzi, matka dziewczyny, z którą właśnie spał, będzie stała w drzwiach chaty. Matka da chłopcu motykę i zmusi go do

pracy, a to oznacza, że jest żonaty! Właściwie nie ma to zbyt wielkiego znaczenia, ponieważ wydaje się, że prawie każdy Dobu dopuszcza się zdrad małżeńskich. Gdy wychodzi to na jaw, następują gwałtowna kłótnia, tłuczenie garnków i próby samobójcze. Istnieją również czary. Jeśli komuś obrodziły słodkie ziemniaki (*yam*), zakłada się, że używał czarów skierowanych przeciwko osobie, której nie rosły one dobrze. Dobu żyją w stanie nieustannego strachu przed sobą i (jak twierdzi Benedict) traktują to jako coś najzupełniej normalnego.

A zatem to, co jest normalne dla Zuni, nie jest normalne dla Kwakiutłów. To, co jest normalne dla typowego mieszkańca Stanów Zjednoczonych, nie jest normalne dla Dobu i na odwrót. W kategoriach zachodniej psychiatrii możemy uważać Indian Zuni za neurotyków, Kwakiutłów za megalomanów, a Dobu za paranoików. Dla Dobu „paranoja” jest czymś normalnym. Oczywiście, poprzestając tu na najciekawszych fragmentach z relacji Benedict, prawdopodobnie przedstawiłem jej wywody jako bardziej radykalne, niżby sama chciała. Jednak przyjmowane przez nią założenie, że kultura determinuje zarówno to, co jest uważane za zachowanie właściwe, jak i to, co jest uważane za normalny stan psychiczny, pozostaje jedną z najmocniejszych tez relatywizmu w antropologii.

Zgodnie z tym samym podejściem Benedict badała podczas II wojny światowej japońskich imigrantów w Stanach Zjednoczonych⁹. Wielu innych antropologów poszło w jej ślady, zwłaszcza Margaret Mead, nieco młodsza koleżanka z Uniwersytetu Columbia z lat dwudziestych XX wieku, która swoją pierwszą pracę terenową opublikowała wcześniej niż Benedict¹⁰. Clyde Kluckhohn był inną dobrze znaną postacią, która w swojej etnografii¹¹ zastosowała koncepcje Benedict odnoszące się do psychicznych aspektów kultury. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ich prace znalazły się pod ostrzałem, w szczególności prace Mead poświęcone rzekomej swobodzie seksualnej, którą cieszyły się na Samoa dziewczęta w okresie dojrzewania¹². Mead stwierdziła, że na Samoa seks przedmałżeński pozbawiony miłosnej więzi był uważany za coś normalnego, że okres dojrzewania nie był naznaczony emocjonalnym stresem i że nie istniał tam bunt nastolatków, a zatem seks nie jest koniecznym rezultatem biologicznych faktów zachodzących w okresie dojrzewania płciowego. Odmienny pogląd przedstawił Derek Freeman. Sugerował, że wszystkie te uogólnienia są fałszywe.

⁹ Zob. Ruth Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej* (wyd. oryg. 1946), tłum. Ewa Klekot, Warszawa 2003, PIW.

¹⁰ Zob. Margaret Mead, *Dojrzewanie na Samoa* (wyd. oryg. 1928), w: *Trzy studia*, tłum. Ewa Życieńska, t. 1, Warszawa 1986, PIW, s. 7–232, zob. także id., *Dorastanie na Nowej Gwinei* (wyd. oryg. 1930), w: *Trzy studia*, t. 1, s. 235–504.

¹¹ Zob. Clyde Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Cambridge, MA 1944, Peabody Museum; Clyde Kluckhohn, Dorothea Leighton, *The Navaho* (1946), Cambridge, MA 1974, Harvard University Press.

¹² Zob. Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of Anthropological Myth*, Cambridge, MA 1983, Harvard University Press.

Moim zdaniem bardziej tu liczy się fakt, że dzięki swoim badaniom prowadzonym na Samoa i gdzie indziej, Mead uzyskiwała wgląd w kulturę amerykańską. Chociaż pisma Mead mniej otwarcie poruszały kwestię „osobowości” niż pisma Benedict, niemniej jednak stała się ona najbardziej znaną przedstawicielką szkoły kultury i osobowości. Jej prace wyznaczają początek antropologii psychologicznej, jaką dziś znamy¹³.

Myślenie pierwotne?

Czy ludzie, którzy żyją w różnych kulturach, myślą odmiennie? Jeśli tak, to czy są jakieś sposoby myślenia bardziej pierwotne od innych? Czy możemy powiedzieć, że niektóre kultury są bardziej pierwotne niż inne? Pojęcie „myślenie pierwotne” istnieje przynajmniej od końca XIX wieku, ale w wieku XX otrzymało nowe znaczenie. Do zadawanych w ubiegłym wieku pytań należą: „Jeśli «myślenie pierwotne» istnieje, to czy istnieje tylko wśród «ludów pierwotnych», czy też jest powszechne, ale ukryte głęboko we wszystkich kulturach?” „Czy można zrównać «myślenie pierwotne» z «myśleniem racjonalnym», czy też są to kategorie odmienne?” „Czy naprawdę myślenie pierwotne jest *bardziej* racjonalne niż zachodnie myślenie naukowe (jak głosili najbardziej radykalni kontynuatorzy Boasa)?”

Aby zbadać te kwestie, przyjrzyjmy się pracom Lévy-Bruhla i Whorfa, którzy działali w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku. Ich koncepcje nie mają ze sobą nic wspólnego, ale przedstawiali je w intrygujący i pouczający sposób. Później zajmiemy się krótko inną stroną relatywizmu – „dyskusją o racjonalności”, która trwała mniej więcej od końca lat sześćdziesiątych do początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku.

Antyrelatywizm Lévy-Bruhla

Najważniejszym uczonym poruszającym problem „myślenia pierwotnego” był Lucien Lévy-Bruhl, francuski filozof i badacz społeczny. Odrzucił on koncepcję jedności psychiki ludzkiej i dowodził, że myślenie pierwotne jest jakościowo inne od logicznego. Nie jest odmienne dlatego, że jest nielogiczne, ale dlatego, że jest – jego zdaniem – *prelogiczne*. Prelogiczną naturę owego myślenia definiuje się po prostu jako założenie nieodróżniania przyczyny od skutku. Chociaż Lévy-Bruhla zalicza się do szkoły „L'année sociologique”, a jego podejście jest pod pewnymi względami funkcjonalistyczne, najlepiej scharakteryzować je jako ewolucjonistyczne i antyrelatywistyczne zarazem.

¹³ Zob. Philip K. Bock, *Continuities in Psychological Anthropology. A Historical Introduction*, San Francisco 1980, Freeman; id., *Rethinking Psychological Anthropology. Continuity and Change in the Study of Human Action*, San Francisco 1988, Freeman.

Lévy-Bruhl jest autorem sześciu książek poświęconych „myśleniu pierwotnemu”, a także książek i artykułów na tematy filozoficzne i polityczne. Szczegóły biograficzne nie są zbyt ważne, ale francuskie tytuły jego prac o „myśleniu pierwotnym” są interesujące ze względu na zawarte w nich aluzje do poglądów autora dotyczących właśnie pojęcia pierwotności. Są to: *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych* (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* [1910]), *La mentalité primitive* (Umysłowość pierwotna [1922]), *L'âme primitive* (Dusza pierwotna [1927]), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (Nadnaturalne i natura w myśleniu pierwotnym [1931]), *La mythologie primitive* (Nadnaturalne i natura w myśleniu pierwotnym [1931]), *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et de Papous* (Mitologia pierwotna, Świat mityczny aborygenów australijskich i Papuasów [1935]) i *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (Doświadczenie mistyczne i symbole u ludów pierwotnych [1949]).

W *Czynnościach umysłowych w społeczeństwach pierwotnych* Lévy-Bruhl¹⁴ podzielił myślenie ludzkie tylko na dwie kategorie: „umysłowość pierwotną” i „umysłowość wyższą”. Człowiek „pierwotny” myśli wystarczająco logicznie w sytuacjach codziennych, ale nie potrafi myśleć logicznie w kwestiach abstrakcyjnych. Na przykład w kulturach „pierwotnych” dusza może zostać utożsamiona z cieniem. Człowiek „pierwotny” na ogół boi się zjawisk takich jak cień, ponieważ – stwierdza Lévy-Bruhl – nie może odróżnić przedmiotu od tego, co ten przedmiot symbolicznie lub mistycznie reprezentuje. Australijski aborygen nie zna pojęcia własności, skoro nie może wyobrazić sobie siebie samego jako oddzielonego od swojej ziemi. A gdy Indianin z Ameryki Południowej mówi, że jest papugą, nie ma na myśli tego, że (jak byśmy dziś powiedzieli) należy do totemu papugi. Ma na myśli to, że istnieje tożsamość między nim a ptakiem. Najwyraźniej w mniemaniu Indianina naprawdę jest on papugą.

Według Lévy-Bruhla „myślenie pierwotne” różni się od logicznego także tym, że jest wytworem myślenia zbiorowego, a nie indywidualnego. Podobnie jak inni francuscy antropolodzy jego czasów często odwoływał się do *représentations collectives* (wyobrażeń zbiorowych). Durkheim, Mauss i Lévy-Bruhl sprzeciwiali się tezie, że działanie zbiorowe można zredukować do działań jakiejś liczby jednostek albo kulturę jako całość zredukować do idei jej pojedynczego nosiciela. Jednak w przypadku Lévy-Bruhla sprzeciw ten dotyczył tylko, lub przynajmniej zasadniczo, kultur przedpiśmiennych, ponieważ uważał on umysłowość kultur posiadających pismo za bardziej indywidualistyczną. Tak prezentuje się treść książek Lévy-Bruhla, jednak jego prywatne notatniki zawierają coś innego.

Gdziekolwiek się udawał, zabierał ze sobą cienkie, poliniowane oprawione w czarną ceratę notatniki. Każda część miała tytuł, a u dołu każdej strony były za-

¹⁴ Zob. Lucien Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych* (wyd. oryg. 1910), tłum. Bella Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992, Wydaw. Naukowe PWN.

pisane data i miejsce sporządzenia notatki. Na szczęście notatniki z ostatniego roku jego życia (od roku 1938 do 1939) przetrwały II wojnę światową i ukazują interesującą metamorfozę teorii Lévy-Bruhla. Nie zarzuca koncepcji umysłowości pierwotnej, ale znacząco zmienia jej definicję. Na przykład 29 sierpnia 1938 roku w swoim oprawionym w ceratę notesie zanotował, co następuje:

niech nam będzie wolno skorygować to, co uważałem za słuszne w 1910 roku: nie istnieje umysłowość pierwotna, którą od innych odróżniają dwie właściwe jej cechy charakterystyczne (mistyczność i prelogiczność). Istnieje umysłowość mistyczna, która wyraźniej zaznacza się i o wiele łatwiej daje się zaobserwować u „ludów pierwotnych” niż w naszym społeczeństwie, ale jest ona obecna w każdym umyśle ludzkim¹⁵.

Innymi słowy, to nie logika jest inna, lecz wiedza. Kultury nie różnią się rodzajem, ale tylko stopniem.

Chronologicznie rzecz ujmując, pomysły Lévy-Bruhla rozwijały się równolegle z pomysłami Boasa, Benedict i Mead – wszystkich łączyła romantyczna więź z obcymi kulturami. Pisma Lévy-Bruhla stanowią wyzwanie dla tego romantyzmu. Narzuciły one również antropologii spór filozoficzny, jednak antropolodzy tych czasów ani nie mieli odpowiednich narzędzi, aby go rozstrzygnąć, ani – w wielu przypadkach – nie byli chętni do jego podjęcia. Jednak idee Lévy-Bruhla zmusiły antropologów do myślenia. Spoglądając na nie z dzisiejszej perspektywy, możemy ujmować je w świetle prac autorów o wiele późniejszych, takich jak Lévi-Strauss. W pewien sposób idzie on śladem Lévy-Bruhla (na przykład wtedy gdy dostrzega głębokie różnice istniejące między kulturami przedpiśmiennymi i piśmiennymi), ale pod innym względem reprezentuje stanowisko przeciwne (na przykład wtedy gdy mówi o jedności psychiki ludzkiej i odwołuje się do pojęcia *esprit humain**).

Lévy-Bruhl wciąż ma sporo wielbicieli, choć nie naśladowców. Christopher Hallpike pisze w tym samym stylu. Dowodzi on¹⁶, że prace Lévy-Bruhla byłyby jeszcze bardziej wartościowe, gdyby ich autor zdawał sobie sprawę z możliwości psychologii kognitywnej. Sam Hallpike porównał „myślenie pierwotne” do procesów myślowych zachodzących u dzieci, które wypracowują poprawne rozumienie świata. Podstawowe pomysły czerpie on od szwajcarskiego psychologa Jeana Piageta, ale zgodnie ze swoim sposobem rozumienia antropologii za pomocą analizy wyobrażeń zbiorowych rozwija pojęcie „myślenie pierwotne”.

¹⁵ Zob. Lucien Lévy-Bruhl, *The Notebooks on Primitive Mentality* (wyd. oryg. 1949), tłum. Peter Rivière, Oxford 1975, Blackwell & Mott, s. 100–101.

¹⁶ Zob. Christopher R. Hallpike, *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford 1979, Clarendon Press, s. 50–51.

* *Esprit humain* to dosłownie „duch (umysł) ludzki”. W języku polskim wytworzyła się tradycja przekładania terminologii Claude’a Lévi-Straussa w postaci też o „jedności umysłu ludzkiego” lub „podobieństwie struktur umysłu ludzkiego” – *przyp. red. nauk*.

Relatywizm językowy Whorfa

Utajonym założeniem kryjącym się za całym dziełem Lévy-Bruhla (włączając notatniki) jest to, że „ludy pierwotne” stoją intelektualnie niżej niż ludzie tacy jak „my”. Przyjmijmy jako dane te dwie kategorie i rozważmy następujące możliwości:

(1) „Ludy pierwotne” są intelektualnie takie same jak „my”.

(2) „Ludy pierwotne” są intelektualnie odmienne, ale nie stoją ani niżej, ani wyżej.

(3) „Ludy pierwotne” stoją intelektualnie wyżej niż „my”.

Pierwsze dwie możliwości są wyrazem poglądów leżących pośrodku, między stanowiskiem ewolucjonistycznym a skrajnie relatywistycznym. Bardziej interesująca od pozostałych jest trzecia możliwość, reprezentowana przez skrajny relatywizm ujmowany jako przeciwieństwo ewolucjonizmu, ponieważ ostro kontrastuje ze szczególną gałęzią ewolucjonizmu propagowaną przez Lévy-Bruhla. Pogląd ten najlepiej przedstawił Benjamin Lee Whorf, inżynier chemik i amator językoznawca antropologiczny nawiązujący do Boasa.

Przed Boasem sądzono, że wszystkie języki są bardzo podobne. Jeśli zna się grekę i łacinę, można opisać każdy język na świecie. Antropologowie z kręgu Boasa wykazali, że pod wieloma względami tak nie jest. Języki Eskimosów i Indian amerykańskich są o wiele bardziej złożone niż greka albo łacina. Niektóre mają ni mniej, ni więcej tylko siedemnaście „rodzajów”, które mogą służyć do układania kalamburów i do tego, by badających je antropologów wprowadzić w niekończącą się konfuzję. Whorf uznał, że ludzie, którzy mówią takimi językami, mają odmienne sposoby patrzenia na świat od ludzi mówiących językami prostszymi, takimi jak angielski.

„Hipoteza Sapira-Whorfa”, pod którą to nazwą ta idea stała się znana, nosi imię Whorfa i jego mentora. (Edward Sapir był uczniem Boasa i prowadził badania z zakresu kultury i osobowości oraz językoznawczo-antropologiczne). Ogólnie rzecz biorąc, hipoteza ta sugeruje, że nie istnieją tylko dwie formy myślenia – „nasza” i „ich”, lecz różnorodność form myślenia, z których każda jest związana z językiem ludzi partycypujących w danej formie myślenia. Jednak w praktyce Whorf miał skłonność do mówienia o dwóch podstawowych przykładach, które można traktować jako przykłady bardziej ogólnych wzorów, o myśleniu wyrażanym w języku angielskim i o myśleniu wyrażanym w językach rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej.

Podobieństwa i różnice między Lévy-Bruhlem a Whorfem stają się czytelne dzięki porównaniu drugiej części *Czynności umysłowych w społecznościach pierwotnych*¹⁷, która traktuje o gramatyce i liczeniu, oraz dwóch artykułów z tomu *Język, umysł i rzeczywistość*¹⁸ dotyczących relacji między wyraża-

¹⁷ Zob. Lucien Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe*, s. 172–271.

¹⁸ Zob. Benjamin Lee Whorf, *Model uniwersum Indian* (ok. 1936, druk. 1950) oraz *Rozważania lingwistyczne nad myśleniem w społecznościach pierwotnych* (1936, druk

niem a myśleniem w „społecznościach pierwotnych”. Lévy-Bruhl i Whorf zgadzają się, jeśli chodzi o dane. Ich koncepcje są zbieżne również pod tym względem, że obydwaj rozumieją konkretną złożoność gramatyki języków tak zwanych ludów pierwotnych. Natomiast różnią się znacząco w głębszej interpretacji tych zjawisk.

Ten sam przykład może wspierać obie strony sporu. Posłużmy się poniższym przykładem (parafrazą z Lévy-Bruhla¹⁹). Przedstawią on przedrostki i przyrostki czasownikowe w języku Melanezyjczyków z wysp Kiwai:

<i>rudo</i>	dwa podmioty działają na dwa przedmioty w przeszłości,
<i>rumo</i>	wiele podmiotów działa na wiele przedmiotów w przeszłości,
<i>durudo</i>	dwa podmioty działają na wiele przedmiotów w teraźniejszości,
<i>durumo</i>	wiele podmiotów działa na wiele przedmiotów w teraźniejszości,
<i>amadurudo</i>	dwa podmioty działają na dwa przedmioty w teraźniejszości,
<i>amarudo</i>	dwa podmioty działają na dwa przedmioty w przeszłości,
<i>amarumo</i>	wiele podmiotów działa na dwa przedmioty w przeszłości,
<i>ibidurudo</i>	wiele podmiotów działa na trzy przedmioty w teraźniejszości,
<i>ibidurumo</i>	wiele podmiotów działa na trzy przedmioty w przeszłości,
<i>amabidurumo</i>	trzy podmioty działają na dwa przedmioty w teraźniejszości.

Według Lévy-Bruhla, w konkretności tych form odzwierciedla się „pierwotny” sposób myślenia – brak myślenia abstrakcyjnego. Według Whorfa, takie konstrukcje zakładają wielkie wyrafinowanie językowe. W naszym przykładzie każde słowo można podzielić na morfemy, czyli najmniejsze jednostki językowe posiadające znaczenie, które można łączyć ze sobą, aby utworzyć dłuższe słowa (*ru*, *-do*, *-mo*, *du*- itd.). Zdaniem zwolenników Whorfa, realna konkretność tkwi w tych pojedynczych morfemach, a możliwość ich łączenia pociąga za sobą myślenie abstrakcyjne. Inną różnicą między tymi badaczami jest sposób prezentowania rozumienia kierunkowości w relacji między językiem a myśleniem. Obydwaj byli przekonani, że język i myślenie są ze sobą związane. Zdaniem Lévy-Bruhla, myślenie znajduje odbicie w języku. U ludzi „pierwotnych” kategorie gramatyczne są skonstruowane na bazie „myślenia pierwotnego”. Jednak zdaniem Whorfa, myślenie odzwierciedla istniejące uprzednio kategorie językowe. Ludzie myślą tylko w tych kategoriach, a nigdy niezależnie od nich.

Whorf zdawał sobie sprawę z tego, że jest możliwe, iż kategorie języka angielskiego niekoniecznie są lepsze od kategorii innych języków. Faktycznie poszedł o krok dalej. Zazdrościł Indianom Hopi możliwości myślenia w sposób bardziej „zaawansowany” niż jego własny. Dowodził, że gramatyka języka hopi

1956), w: *Język, umysł i rzeczywistość* (1927–1942), tłum. Teresa Holówka, Warszawa 2002, Wydaw. KR, s. 75–84 oraz 85–114.

¹⁹ Zob. Lucien Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe*, s. 177.

bardziej nadaje się do wyrażania idei naukowych niż gramatyka angielska²⁰. Szczególnie metafizyka leżąca u podstaw języka angielskiego zakłada dwie kosmiczne formy: przestrzeń i czas. Przestrzeń jest nieskończona, trójwymiarowa i statyczna. Czas płynie w jednym kierunku i jest podzielony na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Metafizyka leżąca u podstaw języka hopi zakłada dwie zupełnie odmienne formy kosmiczne: obiektywną (ujawniane) i subiektywną (ujawniające się). Ta pierwsza obejmuje fizyczny wszechświat doświadczany przez zmysły oraz przeszłość i teraźniejszość. Ta druga obejmuje to, co istnieje w umyśle, w tym Umysł Kosmosu, a także to, co język angielski opisałby jako czas przyszły.

Krytyka koncepcji Whorfa

Czy jednak koncepcja Whorfa jest rozwiązaniem? Czy Whorf naprawdę wyjaśnił związki między językiem a kulturą oraz różnice między odmiennymi sposobami myślenia? Rzeczywiście, krytykowano go z różnych punktów widzenia. Pozwolę sobie odnieść się do kilku z nich.

Po pierwsze, niektóre z opublikowanych pomysłów Whorfa dotyczących związków między językiem a kulturą są po prostu nazbyt uproszczone. (Whorf część swoich najbardziej skrajnych stwierdzeń przedstawił w czasopismach takich jak „Technology Review”, popularyzatorskim periodyku Instytutu Technologicznego Massachusetts, a nie w czasopismach językoznawczych czy antropologicznych, więc mógł zdawać sobie z tego sprawę). Łatwo jest odrzucić uproszczony pogląd Whorfa, że myślenie jest zdeterminowane przez język. Osoby, których kultura jest niemal identyczna, mówią niekiedy bardzo odmiennymi językami. Ludzie mówiący po baskijski są kulturowo podobni do swoich francusko- i hiszpańskojęzycznych sąsiadów. Jednak ci, którzy mówią blisko spokrewnionymi językami, mogą się wywodzić z całkiem odmiennych kultur. Nawahowie i Apacze mówią językami z grupy południowoatapaskańskiej, ale Nawahowie (znajdujący się pod kulturowym, ale już nie językowym wpływem Indian Hopi) mieszkają w stałych, rozrzuconych osiedlach i w okresie wczesnych kontaktów Europejczyków z rdzennymi Amerykanami byli przeważnie nastawieni pokojowo. Korzenie ich słynnych dzieł sztuki sięgają sztuki Hopi. Apacze byli bardziej koczowniczy, ich gospodarka opierała się na łowiectwie, zbieractwie, trochę na uprawie roli i łupiestwie. Żadna grupa nie miała scentralizowanej władzy politycznej, ale Apacze rozwinęli hierarchię wodzostwa dla celów łupiestwa i wojny. Ich kultury były odmiennie, ale czy aby na pewno naprawdę myśleli podobnie dlatego, że mówili blisko spokrewnionymi językami? Ta kwestia pozostaje otwarta.

Po drugie, idee Whorfa nadmiernie uwypuklają różnice językowe. Whorf

²⁰ Zob. Benjamin Lee Whorf, *Model uniwersum Indian oraz Rozważania lingwistyczne*.

i Sapir²¹ należeli do pierwszych uczonych prowadzących systematyczne badania języków Indian amerykańskich, którzy nie posługiwali się eurocentrycznymi kategoriami jako podstawą analizy, i prawdopodobnie dlatego zaliczają się do pierwszych outsiderów doceniających wielkie bogactwo ekspresji tych języków. W językoznawstwie nastąpiła jednak diametralna zmiana. Od lat sześćdziesiątych XX wieku językoznawcy mają skłonność do podkreślania uniwersalnych aspektów języka. Na przykład: wszyscy ludzie mówią zdaniami, a te z definicji składają się z frazy rzeczownikowej i frazy czasownikowej. Język nutka* może więc nie być tak bardzo odmienny od angielskiego, jak myślał Whorf, a – podążając za jego hipotezą – ludzie mówiący językiem nutka i angielskim mogą nie różnić się aż tak znacznie od siebie sposobem myślenia.

Po trzecie, jakie tak naprawdę mamy dowody, że myślenie jest zdeterminowane przez język? Dowody przedstawione na rzecz tego poglądu przez Whorfa są w całości dedukcyjne i opierają się na języku jako takim, rzadko lub wcale poddają język sprawdzianowi przez konfrontację z poznaniem. Dowód hipotezy Sapira-Whorfa może być trudny do przeprowadzenia, chociaż językoznawcy obecnie nad nimi pracują²².

Po czwarte, jeśli wzory myślenia powiązane bezpośrednio z różnymi językami są tak różne, jak sugerował Whorf, to czy nie-Hopi może kiedykolwiek zrozumieć, jak myśli Hopi? Jeśli nie, to jak w ogóle możemy porównywać sposoby myślenia? Choć „słaba” wersja hipotezy Sapira-Whorfa pozostaje zdaniem wielu antropologów prawdziwa, jej „mocnej” wersji, której zapamiętałe bronił Whorf, nie można było utrzymać. W swojej istocie przeczy ona możliwości porównania antropologicznego.

Dyskusja o racjonalności

Od końca lat sześćdziesiątych XX wieku sporadycznie powracało zainteresowanie kwestią „myślenia pierwotnego” albo, trafniej, kwestią racjonalności „ludów pierwotnych”. Wielu filozofów, socjologów i antropologów uczestniczyło w dyskusji, która toczyła się na rozmaitych konferencjach i uwidaczniała w różnych pracach zbiorowych. Najważniejsze z nich to: *Rationality* pod redakcją Bryana R. Wilsona²³ oraz *Rationality and Relativism*, której redaktorami są Martin Hollis i Steven Lukes²⁴. Ta pierwsza składa się głównie z artykułów opublikowanych po

²¹ Zob. Edward Sapir, *Gramatyka i jego język* (wyd. oryg. 1924), w: *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje (1924–1934)*, tłum. Barbara Stanosz, Roman Zimand, Warszawa 1978, PIW, s. 96–110.

²² Zob. John A. Lucy, *Language Diversity and Thought. A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge 1992, Cambridge University Press.

²³ Zob. *Rationality*, Bryan R. Wilson (red.), Oxford 1970, Blackwell.

²⁴ Zob. *Rationality and Relativism*, Martin Hollis, Steven Lukes (red.), Oxford 1982, Blackwell.

* Jest to język z grupy języków Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża – przyp. red. nauk.

raz pierwszy w latach sześćdziesiątych XX wieku, a druga zawiera przede wszystkim teksty specjalnie napisane jako uzupełnienie i wzmocnienie wymowy artykułów z tomu Wilsona. W tej pierwszej pracy wykorzystano dane etnograficzne, głównie afrykańskie i „klasyczne”, w drugiej analizowano ten problem również w odniesieniu do przednowoczesnej nauki zachodniej.

Odniosę się tylko do dwóch artykułów, Dana Sperbera i Ernesta Gellnera, z drugiego ze wzmiankowanych tomów jako przykładów podejść, które na pytanie o racjonalność udzielają odpowiedzi wychodzącej poza prostą odpowiedź „tak” lub „nie”.

Sperber²⁵ klasyfikuje szeroko rozumiane relatywistyczne tradycje w antropologii społecznej jako „intelektualistyczne” lub jako „symbolistyczne”²⁶. Tradycje intelektualistyczne dowodzą, że pozornie nieracjonalne przekonania nie są jednak aż tak irracjonalne, są raczej po prostu błędne. Na przykład: ludzie są przekonani, że ziemia jest płaska, ponieważ doświadczają jej jako płaskiej. Tradycje symbolistyczne dowodzą, że mity, obrzędy itp. są irracjonalne tylko na dosłownym (i powierzchownym) poziomie. Jako metafory wartości moralnych albo jakichkolwiek innych mogą być w zupełności racjonalne. Sperber we wcześniej wydanej książce, *Rethinking Symbolism*²⁷, przypuścił atak na ujęcia symbolistyczne (Victora W. Turnera, Claude’a Lévi-Straussa itd.). Najprościej rzecz ujmując, dowodzi w niej, że symbolizm jest twórczym mechanizmem, który wytwarza znaczenie poza powszechnie przyjętymi strukturami rozumienia, a tworząc je, pomaga rozwijać te właśnie struktury. W artykule z 1982 roku postępuje prawie tak samo w stosunku do poglądu skrajnie relatywistycznego. Pozornie irracjonalne przekonania w ogóle nie są „przekonaniami”, ponieważ wywołują inne stany psychiczne. Co więcej, nie są one irracjonalne, często są (jego zdaniem) po prostu sposobami mówienia o świecie. Jest czymś całkowicie racjonalnym mówienie o świecie w taki sam sposób, jak inni członkowie własnej kultury.

Gellner²⁸, zagorzały antyrelatywista, dowodzi, że relatywizm i uniwersalia ludzkie są ze sobą niewspółmierne. Definiuje relatywizm jako „doktrynę w teorii wiedzy [która] głosi, że nie ma jedynej prawdy”²⁹. Bierze sobie za cel twierdzenia relatywizmu kognitywnego i moralnego oraz przedstawia argumenty epistemologiczne i socjologiczne przeciwko utożsamianiu relatywizmu z różnorodno-

²⁵ Zob. Dan Sperber, *Apparently irrational beliefs*, w: *Rationality and Relativism*, s. 149–180.

²⁶ Zob. John Skorupski, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge 1976, Cambridge University Press.

²⁷ Zob. Dan Sperber, *Rethinking Symbolism* (wyd. oryg. 1974), tłum. Alice L. Morton, Cambridge 1975, Cambridge University Press.

²⁸ Zob. Ernest Gellner, *Relativism and universals* (1981), w: *Rationality and Relativism*, s. 181–200.

²⁹ Ibid., s. 183.

ścią przekonań. Jego wywód jest złożony. Utrzymuje, że zasadniczym problemem relatywizmu jest to, czy istnieje tylko jeden świat, tymczasem problem uniwersaliów jest filozoficznie odmienny. Co więcej, samo poszukiwanie uniwersaliów nie jest uniwersalne, lecz określone kulturowo (nie spotyka się go u wszystkich ludów, lecz – na przykład – u tego rodzaju ludzi, którzy mogliby przeczytać tę książkę). Jednak ich poszukiwania *mogą się* podjąć wszystkie istoty ludzkie i może się rozprzestrzeniać (dzisiejsi teoretycy użyliby słowa „globalizacja”).

W praktyce większość relatywistów w antropologii była bardziej zainteresowana zróżnicowaniem kulturowym niż uniwersaliami. Lévi-Strauss w takim stopniu, w jakim jest – jak twierdzą jego niektórzy krytycy – relatywistą, może być tu wyjątkiem (zob. rozdział 8). Dzięki swoim przełomowym artykułom Sperber i Gellner doprowadzili do tego, że odsunięto na bok filozoficzną kwestię relatywizmu, ponieważ ukazali jej nieistotność dla słabego relatywizmu cechującego pisarstwo antropologiczne. Fakt, że inne kultury patrzą na świat inaczej niż czyjaś kultura, nie jest sam w sobie powodem, aby wszystkie obce sposoby rozumienia postrzegać jako albo „irracjonalne”, albo wyrażające obowiązujące alternatywne „prawdy”. Istnienie uniwersaliów nie powoduje, by relatywizm można było zakwestionować, a zróżnicowanie ludzi między sobą nie sprawia, aby można było go podtrzymać.

W stronę kognitywistyki

Po przedwczesnej śmierci Whorfa w 1941 roku antropologowie przestali się zajmować podejmowanymi przez niego tematami. Gdy w latach pięćdziesiątych znów pojawiło się zainteresowanie językowymi aspektami kultury, w językoznawstwie teoretycznym punkt ciężkości przeniósł się z kwestii opisowych (zapoczątkowanych przez Boasa i Sapira) na strukturalne. Idee zaczerpnięte z językoznawstwa strukturalnego docierały do antropologii zarówno dzięki strukturalizmowi, jak i dzięki bardziej relatywistycznym zainteresowaniom antropologów zajmujących się różnymi aspektami klasyfikacji. Naszą uwagę zajmie teraz druga droga przenikania koncepcji językoznawczych.

Semantyka strukturalna

Posłużmy się znanymi przykładami z pracy duńskiego językoznawcy Louisa Hjelmsleva³⁰: ciemnymi kolorami i zbiorami drzew. Nazwy kolorów w języku walijskim różnią się od nazw kolorów w języku polskim, ponieważ walijski ma mniej

³⁰ Zob. Louis Hjelmslev, *Prolegomena do teorii języka* (wyd. oryg. 1943), tłum. Halina Kurkowska, Adam Weinsberg, w: *Językoznawstwo strukturalne. Wybór tekstów*, Halina Kurkowska, Adam Weinsberg (red.), Warszawa 1979, PWN, s. 44–137.

Tabela 5. Przybliżone odpowiedniości między słowami „drzewo”, „niewielki las” i „duży las” w językach duńskim, niemieckim i francuskim

język duński	język niemiecki	język francuski
trae (drzewo, drzewa)	Baum (drzewo)	arbre (drzewo)
	Holz (niewielki las)	bois (las, niewielki las, obszar zalesiony)
skov (niewielki las, obszar zalesiony, duży las)	Wald (obszar zalesiony, duży las)	forêt (duży las)

nazw. Walijskie słowo *gwyrd* obejmuje więcej odcieni niż polska nazwa koloru zielony. Walijski *glas* obejmuje część odcieni klasyfikowanych przez język polski jako zielony, wszystkie jako niebieski i część jako szary. *Llwyd* obejmuje część odcieni klasyfikowanych jako szary i część jako brązowy³¹.

Jeśli porównamy słowa „drzewo” (*tree*), niewielki las (*woods*) i „las” (*forest*) w językach duńskim, niemieckim i francuskim, spostrzeżemy brak dokładnej odpowiedniości nawet między niemieckim a francuskim, które mają tę samą liczbę nazw. Zostało to przedstawione w tabeli 5. Francuska kategoria *bois* (z grubsza „las” [*wood*], „niewielki las” [*woods*], „obszar leśny” [*woodland*]) jest szersza niż niemiecka *Holz* (z grubsza „las” [*wood*] lub „niewielki obszar zalesiony” [*small wooded area*]). Francuska kategoria *forêt* (oznaczająca „duży las” [*forest*]) jest węższa niż niemiecka *Wald* (obszar leśny [*woodland*] lub nieduży las [*small forest*]). Aby powiedzieć „duży las” we francuskim i angielskim sensie tego słowa, język niemiecki zazwyczaj precyzuje: *großer Wald* („większy las” [*larger forest*]).

Żaden język nie klasyfikuje wszystkiego. W przypadku kolorów byłoby to niemożliwe, skoro istnieje nieskończony stopień naturalnej zmienności zarówno długości fali świetlnej (od czerwonego do fioletowego), jak i intensywności światła (od ciemnego do jasnego). Języki tworzą znaczenie, tworząc strukturę – kultury postępują tak samo. Czasem struktura ta jest wyraźnie językowa, tak jak w przypadku klasyfikacji kolorów lub słów oznaczających rzeczy, które mają coś wspólnego z drzewami. Innym razem tak nie jest, czego przykładem są reguły etykiety lub odpowiedni styl ubioru.

³¹ Zob. Edwin Ardener, *Social anthropology and language* (1971), w: *The Voice of Prophecy and Other Essays* (1970–1987), Malcolm Chapman (red.), Oxford 1989, Blackwell, s. 9–12.

Antropologia kognitywna

Amerykański językoznawca Kenneth L. Pike w 1954 roku dokonał wielkiego przełomu, gdy opublikował pierwszą część liczącej w ostatecznej wersji siedemset sześćdziesiąt dwie strony pracy zatytułowanej *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*³². Uznał, że istnieje związek między dźwiękami (fonetyką) a konkretnymi jednostkami dźwięku (fonemiką) oraz postulował istnienie bardziej ogólnego związku między jednostkami dowolnego rodzaju (*etic*) a konkretnymi jednostkami dowolnego rodzaju (*emic*). Fonetyka rozwija badania wszystkich dźwięków, które mogą wydawać ludzie. Fonemika (fonologia) interesuje się dźwiękami odróżnianymi od innych dźwięków w danym języku dzięki przeciwieństwom, jakie między nimi zachodzą. A zatem teorię, która tłumaczy różnice między zbiorami dźwięków na przykład w hiszpańskim i portugalskim, można zastosować do różnic istniejących między zbiorami słów w hiszpańskim i portugalskim albo do innego poziomu zjawisk językowych lub kulturowych.

Ujmując to w inny sposób, *etic* jest poziomem uniwersaliów albo poziomem rzeczy, którym może się przyglądać „obiektywny” obserwator. *Emic* jest poziomem znaczących przeciwieństw w obrębie konkretnego języka lub kultury. Możemy wyjaśniać rozróżnienia *etic* w kategoriach różnych ram czy siatek. Klasyczne przykłady obejmują taksonomię Linneusza, choroby, mierzenie długości fali świetlnej, skalę chromatyczną w muzyce, a przede wszystkim siatkę genealogiczną. Chociaż niektórzy skrajni relatywiści kwestionowali uniwersalność tych siatek, niemniej jednak ich domniemana egzystencja uwypukla różnice zachodzące między postulowanym pozakulturowym uniwersalem a ramami naszej własnej kultury traktowanymi (błędnie) jako uniwersalne³³.

Precyzyjne znaczenie terminu *emic* długo było przedmiotem sporu. Harris³⁴ rozumiał to pojęcie jako równoważność twierdzeń informatorów, natomiast Pike³⁵ podkreślał strukturalny charakter systemu *emic*. Tak jak informatorzy z konieczności nie potrafili opisać reguł gramatycznych leżących u podstaw używanego przez nich języka, tak samo mogą nie być w stanie opisać systemu *emic*, który stanowi fundament ich kulturowego sposobu rozumienia i praktyk kulturowych. Odkrycie tego systemu jest zadaniem prowadzącego analizę antropologa, a nie informatora.

Po ukazaniu się pionierskiej pracy Pike’a antropolodzy próbowali sformalizować relacje zachodzące między kategoriami *emic* i *etic*. Rozwijano i rozważano

³² Zob. Kenneth L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, The Hague 1967, Mouton.

³³ Zob. *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate*, Thomas N. Headland, Kenneth L. Pike, Marvin Harris (red.), Newbury Park 1990, Sage Publications.

³⁴ Zob. Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, New York 1968, Crowell, s. 568–604.

³⁵ Zob. Kenneth L. Pike, *Language in Relation*, s. 37–72.

złożone metodologie. Idąc śladem słynnej rozprawy Warda H. Goodenougha³⁶ poświęconej relacyjnej terminologii pokrewieństwa mieszkańców mikronezyjskich wysp Truk (Chuuk), wielu badaczy zwróciło uwagę na zagadnienie pokrewieństwa. Struktury *emic* są prawdopodobnie bardziej przejrzyste w relacyjnych terminologiach pokrewieństwa niż w jakiegokolwiek innej dziedzinie kultury. Można w nich łatwo wyróżnić „denotaty” (elementy, które tworzą daną klasę, w tym przypadku genealogiczne punkty odniesienia), „sygnifikaty” lub „składniki” (zasady, które wyróżniają tę klasę), „konotaty” (zasady, które są luźno skojarzone z klasą, choć jej nie definiują), „desygnaty” (nazwy klas) oraz samą klasę albo klasy.

Opierając się na przykładzie języka polskiego, posłużmy się klasą pokrewieństwa, której ludzie mówiący po polsku nadają nazwę *wuj*. Desygнатem jest tu samo słowo *wuj*. Denotatami są genealogiczne punkty odniesienia BrOj, BrMa, MzSiOj, MzSiMa itd. (to znaczy brat ojca, brat matki, mąż siostry ojca i mąż siostry matki – denotaty zazwyczaj skraca się w ten sposób). Każdą klasę można zdefiniować po prostu przez wyliczenie wszystkich jej członków, ale trudno to uznać za zadowalające rozwiązanie. O wiele wygodniejsze jest zrozumienie zasad klasyfikacji, których wskaźnikami są sygnifikaty lub składniki. Dla klasy desygnowanej przez słowo *wuj* składnikami są „mężczyzna” (odróżnia wuja od ciotki), „pierwsze pokolenie wstępne” (odróżnia wuja od siostrzeńca i bratanka), „krewny albo małżonek krewnego” (odróżnia wuja od teścia), „linia boczna” (odróżnia wuja od ojca). Przez wyszczególnienie tych wszystkich czterech składników definiujemy, co to znaczy być *wujem*. Jednak poza tego rodzaju sygnifikacją czasami dobrze jest rozważyć konotacje (konotaty) bycia wujem, na przykład cechy „wujaszkowatego” zachowania, cokolwiek miałyby to konkretnie oznaczać. Nie są one częścią właściwej analizy składnikowej, ale ukazują pośrednio jej ograniczenia.

Innym ograniczeniem analizy składnikowej jest to, że możemy przeprowadzić więcej niż jedną poprawną analizę każdego zbioru terminów. Ilustruje to tabela 6. Pokazuje ona dwie różne analizy angielskich terminów oznaczających krewnych (to znaczy osoby, które łączą więzy krwi).

Te dwie analizy składnikowe różnią się technicznym ujęciem podziału na krewny linearny–krewny kolateralny, czyli krewny w linii prostej–krewny w linii bocznej, oraz hierarchią cech różnicujących pokolenia. Pierwsze przedstawienie związków pokrewieństwa (luźno nawiązujące do analizy, którą przeprowadzili Wallace i Atkins³⁷) jest być może bardziej poprawne pod względem formalnym. Jednak, moim zdaniem, precyzyjny podział na „krewnych liniarnych” (definiowanych jako ego i jego lub jej przodkowie oraz zstępni), „krewnych kolinearnych” (rodzeństwo krewnych liniarnych) i „krewnych ablinearnych” (zstępni rodzeństwa krewnych liniarnych) wydaje się nadmiernie pedantyczny. Drugie (oparte na analizie Romneya i D'Andrade'a³⁸) zostało okrzyknięte w swoim czasie psychologicznie „realnym” przedstawieniem związków pokrewieństwa, czyli takim, które ujmuje w formalnych rozróżnieniach procesy myślowe zachodzące u ludzi mówiących po angielsku, kiedy klasyfikują swoich krewnych. Jednak dla

Tabela 6. Dwie analizy składnikowe angielskich terminów pokrewieństwa

analiza pierwsza				
krewny linearny		krewny kolinearny		krewny ablinearny
mężczyzna	kobieta	mężczyzna	kobieta	
+2	<i>grandfather</i> (dziadek)	<i>grandmother</i> (babka)		
+1	<i>father</i> (ojciec)	<i>mother</i> (matka)	<i>uncle</i> (wuj)	<i>aunt</i> (ciotka)
0	EGO	<i>brother</i> (brat)	<i>sister</i> (siostra)	<i>cousin</i> (kuzyn)
-1	<i>son</i> (syn)	<i>daughter</i> (cóрка)	<i>nephew</i> (siostrzeniec lub bratanek)	<i>niece</i> (siostrzenica lub bratanica)
-2	<i>grandson</i> (wnuk)	<i>granddaughter</i> (wnuczka)		
analiza druga				
krewny w linii prostej		krewny w linii bocznej		
mężczyzna	kobieta	mężczyzna	kobieta	
pokolenie 2	+	<i>grandfather</i> (dziadek)	<i>grandmother</i> (babka)	
	-	<i>grandson</i> (wnuk)	<i>granddaughter</i> (wnuczka)	
pokolenie 1	+	<i>father</i> (ojciec)	<i>mother</i> (matka)	<i>uncle</i> (wuj)
	-	<i>son</i> (syn)	<i>daughter</i> (cóрка)	<i>nephew</i> (siostrzeniec lub bratanek)
				<i>niece</i> (siostrzenica lub bratanica)
pokolenie 0		<i>brother</i> (brat)	<i>sister</i> (siostra)	<i>cousin</i> (kuzyn lub kuzynka)

nych” (rodzeństwo krewnych liniarnych) i „krewnych ablinearnych” (zstępni rodzeństwa krewnych liniarnych) wydaje się nadmiernie pedantyczny. Drugie (oparte na analizie Romneya i D'Andrade'a³⁸) zostało okrzyknięte w swoim czasie psychologicznie „realnym” przedstawieniem związków pokrewieństwa, czyli takim, które ujmuje w formalnych rozróżnieniach procesy myślowe zachodzące u ludzi mówiących po angielsku, kiedy klasyfikują swoich krewnych. Jednak dla

³⁶ Zob. Ward H. Goodenough, *Componential analysis and the study of meaning*, „Language” 1956, t. 32, s. 195–216.

³⁷ Zob. Anthony F. C. Wallace, John Atkins, *The meaning of kinship terms*, „American Anthropologist” 1960, t. 62, s. 58–80.

³⁸ Zob. Antone Kimball Romney, Roy Goodwin D'Andrade, *Cognitive aspects of English kin terms*, „American Anthropologist” 1964, t. 66, nr 3, 146–170.

osoby, której językiem ojczystym jest angielski, podział na kategorię dziadków i wnuków, rodziców i dzieci oraz osobnego „pokolenia 0” ma mniejszy sens niż rozmieszczenie pokoleń od starszych do młodszych.

Warianty przykładu przedstawionego w tabeli 6 pokazują, że w analizie składnikowej zawsze istnieje element nieokreśloności będącej skutkiem tego, że większym zaufaniem darzy się struktury leksykalne niż spostrzeżenia osób działających. Chociaż w pewnym sensie może być to ograniczenie, nie musi konieczne być bardzo problematyczne dopóty, dopóki jesteśmy gotowi zaakceptować (jak czynią to postmoderniści relatywiści), że różni ludzie nawet w obrębie tej samej kultury myślą inaczej. W językoznawstwie wielu uczonych wciąż wyznaje pogląd, że najlepszą analizą gramatyczną jest analiza najprostsza, niezależnie od tego, czy w opinii osób posługujących się danym językiem jako ojczystym jest ona trafna. Możliwy jest pogląd alternatywny, że najlepszą analizą jest właśnie ta, która jest bardziej sensowna dla ludzi posługujących się danym językiem jako ojczystym (oczywiście, jeśli jest także poprawna pod względem formalnym). Jeśli ludzie mówiący danym językiem nie zgadzają się co do tego, która interpretacja jest bardziej sensowna, to tak już musi zostać. Konsekwencją tego zagadnienia była dyskusja nazywana dyskusją „boska prawda kontra hokus-pokus”, przy czym zwolennicy boskiej prawdy chcą szukać rzeczywistości poznawczej, a ci, którzy stoją po stronie hokus-pokus, pozostają sceptyczni wobec samej tej możliwości. Dyskusja toczyła się na łamach „American Anthropologist” między 1960 a 1965 rokiem, a najważniejsze artykuły weszły w skład *Cognitive Anthropology*³⁹, pracy zbiorowej pod redakcją Stephena A. Tylera.

Etnonauka

W myśli relatywistycznej w obrębie antropologii istnieją obecnie dwa zupełnie odmienne wątki. Dla wygody można je nazwać perspektywami modernistycznymi i postmodernistycznymi. Perspektywa modernistyczna wiąże się z wcześniejszymi zainteresowaniami formalnymi właściwościami myślenia, takimi jak zainteresowania antropologii kognitywnej w latach sześćdziesiątych XX wieku. Tym samym zakłada ona formalistyczną metodologię (szukającą formy lub wzoru w sposobach myślenia) i dominuje w badaniach myślenia naukowego kultur tradycyjnych, między innymi w etnozoologii i etnobotanice. Perspektywa postmodernistyczna całkowicie odrzuca metodologię formalistyczną na rzecz metodologii interpretacyjnej, która skupia się na interpretacjach dokonywanych przez jednostki i negocjowaniu kategorii kulturowych (zob. rozdział 10).

Żywy dziś nurt modernistyczny jest kulminacją postawy Whorfa. W latach sześćdziesiątych rzecznicy antropologii kognitywnej nawiązali do jego zaintereso-

³⁹ Zob. *Cognitive Anthropology*, Stephen A. Tyler (red.), New York 1969, Holt, Rinehart and Winston, s. 343–432.

sowania związkami zachodzącymi między nowoczesną nauką zachodnią a badaniami przez nich światopoglądami tubylczymi. Nazwali swoją dziedzinę nauki „etnonauką”. Termin ten oznaczał niekiedy to samo, co „antropologia kognitywna” (tak niektórzy naukowcy nadal postrzegali swoje przedsięwzięcie), „analiza składnikowa” (która pozostawała ich główną metodologią) i „nowa etnografia” (modne określenie ukute w latach sześćdziesiątych po to, aby porównać ich prace z „nową archeologią” Lewisa Binforda). Jednak dziś można zaobserwować tendencję do nazywania „etnonauką” raczej specjalizacji niż perspektywy teoretycznej – wyspecjalizowanych zainteresowań tubylczymi systemami wiedzy, takich jak etnobotanika, etnozoologia czy etnomedycyna⁴⁰. Z tego powodu dawne określenie „nowa etnografia” jest ostatnimi czasy używane w odniesieniu do perspektyw postmodernistycznych.

Charles O. Frake, czołowy rzecznik etnonauki w jej najszerszym sensie, badał zarówno kwestie niecodzienne, jak i powszednie. Jego prace dotyczą systemów ekologicznych, interpretacji choroby, koncepcji prawa, tego, jak wchodzi się do domu i jak prosi się o coś do picia u Subano, Yakan i w innych kulturach Filipin⁴¹. Jak pokazują te przykłady, etnonauka Frake’a obejmuje zarówno działanie społeczne, jak i statyczne kategorie dyskursu etnonaukowego, a także strategię działań i podejmowanie decyzji. Podobnie wygląda stworzona przez niego metodologia, jako że otwarcie ujawnia techniki badawcze, którymi się posługuje. Przybliżyła to Frake’a do przedstawicieli niektórych koncepcji postmodernistycznych. Jednak jego podejście rozwinięte w latach sześćdziesiątych XX wieku, długo przed wkroczeniem postmodernizmu do antropologii, różni się od postmodernizmu uznaniem rozpowszechnionych w danej kulturze tubylczych kategorii, które muszą zostać „odkryte” przez etnografa dzięki starannemu przepytaniu informatorów.

Chociaż niektórzy badacze związani z tą tradycją jako punkt odniesienia przyjmują naukę zachodnią, inni (włączając Frake’a) wolą badać sposoby klasyfikacji stosowane w społeczeństwach tradycyjnych i nie zawsze opierać się na tej podstawie. Niektórzy jako tradycję kulturową badali nawet samą naukę zachodnią. Badania Scotta Atrana dotyczące „ludowej biologii”, bazujące na historii naturalnej od Arystotelesa do Darwina, są tego dobrym przykładem⁴². W najwcześniejszym okresie etnonauka była blisko związana z językoznawstwem, ale pod wpływem później-

⁴⁰ Zob. Brent Berlin, *Ethnobiological Classification. Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton 1992, Princeton University Press; Roy F. Ellen, *The Cultural Relations of Classification. An Analysis of Nuulu Animal Categories from Central Scram*, Cambridge 1993, Cambridge University Press.

⁴¹ Zob. Charles O. Frake, *Language and Cultural Description. Essays by ...*, Anwar S. Dil (wyb.), Stanford 1980, Stanford University Press.

⁴² Zob. Scott Atran, *Cognitive Foundations of Natural History. Towards an Anthropology of Science*, Cambridge 1990, Cambridge University Press.

szych badaczy stopniowo przesuwala się coraz bardziej w kierunku psychologii kognitywnej i obecnie istnieje niebezpieczeństwo, że stanie się częścią zainteresowań bliskich szkole kultury i osobowości, z którą długo była kojarzona⁴³.

Jedyną perspektywą, która uznaje istnienie prawdy w nauce, ale mimo to dopuszcza również społeczne i kulturowe determinanty w jej obrębie, jest dominująca perspektywa antropologii medycznej. Cecil G. Helman, autor doskonałego przeglądu tej dziedziny⁴⁴, przytacza setki badań z zakresu medycyny i antropologii, aby przedstawić i kulturową, i biologiczną konstrukcję stresu, bólu, zaburzeń psychicznych oraz epidemiologii. Jeśli chodzi o ten ostatni przypadek, to na przykład psychiatrzy północnoamerykańscy są bardziej skłonni do stwierdzania „schizofrenii” niż psychiatrzy brytyjscy. Lekarz z Ameryki Północnej zdiagnozuje „rozedmę płuc”, a lekarz z Wielkiej Brytanii odczyta te same symptomy jako „chroniczny bronchit”. Podobne różnice ujawniły badania porównawcze obejmujące Europę⁴⁵. Nie znaczy to, że nowoczesna medycyna jest błędna (sam Helman jest praktykującym lekarzem), lecz że kultura znajduje się wszędzie – można ją wykryć nawet w „obrzędach”, które chirurdzy odprawiają na sali operacyjnej⁴⁶.

Podsumowanie

Boas położył podwaliny nowej antropologii, której zasady były głównie relatywistyczne lub przynajmniej podkreślały różnicowanie kulturowe i moralną wartość odmiennych sposobów rozumienia świata. Podobnie jak funkcjoniści zakwestionował on stary porządek, ale antropologia, która pojawiła się w Ameryce za czasów Boasa, była (do czasu) zupełnie odmienna od tej, która powstała w Wielkiej Brytanii za czasów Malinowskiego i Radcliffe'a-Browna. Bardziej zdecydowanymi rzecznikami relatywizmu byli, w różnym sensie, antropolodzy ze szkoły kultury i osobowości oraz zwolennicy hipotezy Sapira-Whorfa. Jednak różniły ich zarówno zainteresowania (psychologia i język), jak i stanowiska teoretyczne.

Jednym z wątków antropologii wywodzącej się od Boasa były zainteresowania poznawczymi aspektami klasyfikacji. Zainteresowania te silnie uwydatniają wyraźną różnicę między Boasem kładącym nacisk na kulturę jako sposób myślenia a Radcliffe'em-Brownem, który podkreślał, że stanowi ona niewielki dodatek do struktury społecznej. W tych kategoriach można postrzegać dyskusję między Kro-

eberem, Riversem a Radcliffe'em-Brownem dotyczącą terminów pokrewieństwa, omówioną w rozdziale 5. Stanowisko Kroebera mieści się w tradycji Boasa i Sapira i zapowiada zainteresowanie kategorią *emic* w pracach Pike'a, Goodenougha i Frake'a oraz najnowszych zwolenników etnonauki. Jak zobaczymy w następnym rozdziale, strukturalizm Lévi-Straussa był połączeniem elementów podejść kognitywnych i społeczno-strukturalnych. Ale w przeciwieństwie do Boasowskiego partykularyzmu kulturowego po raz kolejny położony nacisk na uniwersalia.

Dalsze lektury

Ważne prace wywodzące się z tradycji Boasa to: *The Mind of Primitive Man* ([1911], New York 1938, Macmillan) oraz *Race, Language, and Culture* (New York 1940, Macmillan) samego Franza Boasa, *Primitive Society* ([1920], New York 1947, Liveright) Roberta H. Lowiego, *Anthropology. Culture Patterns and Processes* ([1948], New York 1963, Harcourt, Brace & World) Alfreda Louisa Kroebera oraz *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge, MA 1952, Peabody Museum) Alfreda Louisa Kroebera i Clyde'a Kluckhohna. Klasycznym dziełem dotyczącym kultury i osobowości pozostają *Wzory kultury* ([wyd. oryg. 1934], tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 2002, Muza) Ruth Benedict. Krytyczne uwagi na temat szkoły Boasa oraz szkoły kultury i osobowości można znaleźć w: *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality* (George W. Stocking, Jr. [red.], Madison 1986, University of Wisconsin Press), a także w: *After Tylor. British Social Anthropology, 1888–1951* (George W. Stocking, Jr. [red.], London 1996, The Athlone Press). Boas, Lowie, Kroeber, Benedict i Mead doczekali się współczesnych im lub późniejszych opracowań biograficznych.

Dobrym przeglądem myśli relatywistycznej zawierającym odniesienie do „dyskusji o racjonalności” jest wstęp Martina Hollisa i Stevena Lukesa do *Rationality and Relativism* (Martin Hollis, Steven Lukes, *Introduction*, w: *Rationality and Relativism*, Martin Hollis, Steven Lukes [red.], Oxford 1982, Blackwell, s. 1–20). *Relativism and the Social Sciences* (London 1985, Cambridge University Press) Ernesta Gellnera jest również ważną pozycją i zawiera omawiany tu jego artykuł *Relativism and universals* (w: *Rationality and Relativism*, s. 181–200). Dwie inne prace, noszące tytuł *Modes of Thought*, ale opublikowane w odstępie blisko ćwierćwiecza, dają wgląd w zmiany, które zaszły w ujmowaniu sposobów myślenia. Są to: *Modes of Thought* (Ruth Finnegan, Robin Horton [red.], London 1973, Faber) oraz *Modes of Thought. Explorations in Culture and Cognition* (David R. Olson, Nancy Torrance [red.], Cambridge 1996, Cambridge University Press).

Klasycznym zbiorem z zakresu antropologii kognitywnej jest *Cognitive Anthropology* (Stephen A. Tyler [red.], New York 1969, Holt, Rinehart and Winston [zob. wybór polskich przekładów ważniejszych prac z tego nurtu w: *Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, Michał Buchowski [wyb. i red.], tłum. Joanna Dankowska et al., Warszawa 1993, Instytut Kultury]). Względnie nowe przemyślenia dotyczące hipotezy Whorfa można znaleźć w *Language Diversity and Thought. A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis* (Cambridge, Cambridge University Press) Johna A. Lucy'ego. Doskonałym przeglądem jest również *The Development of Cognitive Anthropology* (Cambridge 1995, Cambridge University Press) Roya D. Andrade'a.

⁴³ Zob. Maurice Bloch, *Language, anthropology and cognitive science*, „Man” (nowa seria) 1991, t. 26, s. 183–198; Roy D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge 1995, Cambridge University Press.

⁴⁴ Zob. Cecil G. Helman, *Culture, Health and Illness* (1984), Oxford 1994, Butterworth-Heinemann.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 270.

⁴⁶ Zob. Pearl Katz, *Ritual in the operating room*, „Ethnology” 1981, t. 20, s. 335–350.

8. Strukturalizm. Od językoznawstwa do antropologii

Określenie „strukturalizm” odnosi się do tych perspektyw teoretycznych, które dają pierwszeństwo wzorom w stosunku do treści. Zdaniem strukturalisty, znaczenie powstaje dzięki wiedzy o tym, jak rzeczy łączą się ze sobą, a nie przez zrozumienie ich w izolacji.

Między strukturalizmem a funkcjonalizmem strukturalnym zachodzą pewne podobieństwa – obydwa podejścia są zainteresowane relacjami między rzeczami – jednak istnieją między nimi ważne różnice. Funkcjonalizm strukturalny odnajduje porządek w obrębie relacji społecznych. Strukturalistów na ogół ciekawi zarówno struktura myślenia, jak i struktura społeczeństwa. Co więcej, funkcjonalizm strukturalny Radcliffe'a-Browna opierał się głównie na rozumowaniu indukcyjnym. Wychodzi się od danych i sprawdza, jakich uogólnień można dokonać na ich podstawie. Strukturaliści często posługują się metodą, która jest przede wszystkim dedukcyjna, to znaczy oparta na określonych przesłankach. Mogą podążać za tymi przesłankami i sprawdzać, do czego prowadzą, czyli na dobrą sprawę tak jak się to robi w algebrze lub geometrii. Często wolą najpierw opracować logiczne możliwości, a potem skontrolować, czy pasuje do nich „rzeczywistość”. W oczach prawdziwego strukturalisty jedyną istniejącą rzeczywistością jest rzeczywistość związków między rzeczami.

Claude Lévi-Strauss interesował się zarówno wewnętrzną logiką kultury, jak i relacją tej logiki do struktur poza kulturą – strukturą wszystkich możliwych struktur jakiegoś szczególnego rodzaju. Dotyczy to zwłaszcza jego prac poświęconych pokrewieństwu¹, najbardziej ustrukturyzowanej dziedziny kultury. Chociaż

¹ Zob. na przykład Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (wyd. oryg. 1949), tłum. James Harle Bell, John Richard von Sturmer, Rodney Needham, Boston 1969, Beacon Press, s. 4–5 [rozdz. 5, pt. *Zasada wzajemności*, rozdz. 10, pt. *Wymiana małżeńska*, i rozdz. 27, pt. *Cykle wzajemności*, tej pracy w tłum. Kazimierza Koraba zostały opublikowane w: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, Marian Kempny, Jacek Szmatka (wyb. i red.), Warszawa 1992, Wydaw. Naukowe PWN, s. 107–130, 282–298, 299–323]; id., *The Future of Kinship Studies*, London 1965, Royal Anthropological Institute.

Lévi-Strauss jest najbardziej znanym i najbardziej charakterystycznym strukturalistą, myślenie strukturalne ma zakres znacznie szerszy. Przeszło do antropologii z językoznawstwa, a między innymi dzieło Ferdinanda de Saussure'a stanowi ważną zapowiedź przedsięwzięcia strukturalistycznego w antropologii. Myśl strukturalistyczna z antropologii przedostała się także do krytyki literackiej, ale ta ostatnia dziedzina nie będzie nas tu interesować.

Strukturalizm francuski cechuje zainteresowanie strukturą wszystkich możliwych struktur, natomiast strukturalizm holenderski skupia się bardziej na regionach i na analizie regionalno-strukturalnej (zob. także rozdział 4). Strukturalizm brytyjski, przynajmniej na początku, zajmował się konkretnymi społeczeństwami. O tych tradycjach narodowych wspomnimy pod koniec niniejszego rozdziału.

De Saussure i językoznawstwo strukturalne

Można uznać, że szwajcarski językoznawca Ferdinand de Saussure jest najważniejszą postacią wśród strukturalistów. Jednak teoria, z którą się go kojarzy, nie jest tą, o której *pisał*. Znamy ją raczej dzięki wykładom, zebranych i opublikowanym w 1916 roku – trzy lata po śmierci uczonego. W świecie anglojęzycznym wolno zdobywał wpływ, a jego wykłady ukazały się po angielsku dopiero w roku 1959. Tutaj będę się odwoływał do ich wydania drugiego, z poprawkami².

De Saussure

Ferdinand de Saussure urodził się w Genewie w 1857 roku. Początkowo studiował fizykę i chemię (w Genewie), następnie językoznawstwo porównawcze (w Lipsku). Zanim w 1891 roku wrócił do rodzinnego miasta, wykładał w Paryżu. Za życia był znany przede wszystkim z badań porównawczych i historycznych nad indoeuropejskimi systemami samogłoskowymi. Niektóre jego prace wydają się zapowiedzią strukturalizmu. Późniejsi komentatorzy³ podkreślają, że nawet w rekonstrukcjach historycznych de Saussure zwracał uwagę na związki między elementami języka, traktując je jako klucz do analizy językoznawczej. Podobnie jak prawie współczesny mu Durkheim był zainteresowany zarówno diachronią, jak i synchronią i zasadniczo to właśnie on wymyślił to rozróżnienie. Mimo że w swoich publikacjach zachowywał tradycyjne, historyczne ujęcie języka, w prywatnych wykładach antycypował podejście Boasa, Malinowskiego i Radcliffe'a-Browna, uwypuklając synchroniczne oraz relacyjne elementy podejmowanych zagadnień.

² Zob. Ferdinand de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego* (wyd. oryg. 1916), tłum. Krystyna Kasprzyk, Warszawa 2002, Wydaw. Naukowe PWN.

³ Zob. Jonathan Culler, *Saussure*, Glasgow 1976, Fontana/Collins.

Wykłady, które de Saussure prowadził w Genewie między rokiem 1906 i 1911, stały się znane jako *Kurs językoznawstwa ogólnego* lub po prostu jako *Kurs*. Stanowi on (wraz z niektórymi pracami Edwarda Sapira) najwcześniejszy przypadek podejścia akcentującego synchroniczną, strukturalną analizę w badaniach nad językiem. De Saussure stworzył również podstawy semiologii czy też semiotyki (badanie znaczenia za pośrednictwem „znaków”) i strukturalizmu. Napomyka o szerszych, semiologicznych konsekwencjach swojej pracy, ale jego zainteresowania wyraźnie skupiały się na języku. O korzystaniu z językoznawstwa w rekonstruowaniu na przykład historii ras i psychologicznej struktury grup etnicznych wypowiada się tam z pewnym lekceważeniem⁴.

Podstawowe pojęcia językoznawstwa de Saussure'a

De Saussure wprowadził wiele podziałów rozpowszechnionych obecnie w językoznawstwie i naukach społecznych, rozróżnił diachronię i synchronię, *langue* i *parole*, relacje syntagmatyczne i relacje asocjacyjne (paradygmatyczne) oraz oznaczające i oznaczane.

Rozróżnienie diachronicznego i synchronicznego badania języka⁵ było najbardziej znaczącym zerwaniem de Saussure'a z jego współczesnymi. Znaczenie badania synchronicznego (badanie języka w konkretnym momencie czasu) jest w *Kursie* przynajmniej takie samo jak badania diachronicznego, tymczasem ówczesni językoznawcy mieli skłonność do zajmowania się tylko diachronią (język zmieniający się w czasie). W rozdziale 1 opisałem ewolucjonizm i dyfuzjonizm jako diachroniczne perspektywy antropologiczne, a większość szkół antropologii jako zasadniczo synchroniczne, jako pośrednie uwzględniłem jednak perspektywy interakcyjne. Dla prawdziwych zwolenników de Saussure'a nie ma niczego pośredniego. Podział synchroniczne–diachroniczne jest ich zdaniem absolutny.

Langue i *parole* (de Saussure używa czasami określeń *langue* i *langage*) to po francusku „język” i „mówienie”⁶. Francuskich terminów często używa się w celu wyrażenia tej dystynkcji, zwłaszcza w jej metaforycznym sensie. *Langue* to „język” w sensie struktury językowej lub gramatyki, a przez analogię może to być i gramatyka kultury, i gramatyka języka. *Parole* znaczy „mówienie” w sensie konkretnych wypowiedzi i przez analogię odnosi się także do społecznych zachowań realnych jednostek. Badacz terenowy, czy to językoznawca, czy to antropolog, przechodzi od poziomu *parole* do poziomu *langue*, to znaczy od mówienia albo działania jakiegoś człowieka do ogólnego opisu właściwego zachowania językowego lub społecznego.

⁴ Zob. Ferdinand de Saussure, *Kurs*, s. 249–254.

⁵ Ibid., s. 113–115, 167–170. ⁶ Ibid., s. 35–43.

Trzeci podział dotyczy relacji syntagmatycznych i asocjacyjnych⁷. Za Loui-sem Hjelmslevem większość strukturalistów ostatnich dekad nazywała te ostatnie „paradygmatycznymi”. Relacje syntagmatyczne to dosłownie relacje w obrębie zdania. Na przykład zdanie „Jan kocha Marię” zawiera trzy słowa: podmiot „Jan”, czasownik „kocha” i przedmiot (miłości Jana), „Marię”. Jeśli zamiast Marii podstawimy „Annę” lub „Zofię”, będziemy mogli powiedzieć, że relacja asocjacyjna lub paradygmatyczna zachodzi między słowami „Maria”, „Anna” i „Zofia”. Albo światła drogowe – nagminnie przytaczany przykład kulturowy. Kolory zielony, żółty i czerwony pozostają w relacji syntagmatycznej do siebie nawzajem, tak jak odpowiadające im znaczenia kulturowe: „naprzód”, „uwaga”, „stój”. Relacje paradygmatyczne istnieją zaś między skojarzonymi elementami tych dwóch syntagm albo „zdań”. Czerwony i „stój” są częścią tego samego paradygmatu – czerwone światło drogowe oznacza „stój”. Ten przykład ilustruje relacyjny charakter elementów w gramatyce kulturowej. Czerwony nie znaczy „stój” w żadnym absolutnym sensie, ale tylko w tych konkretnych ramach. W kontekście politycznym czerwony oznacza na przykład brytyjskich laburzystów (rozetki, które noszą, są czerwone, w odróżnieniu od niebieskich rozetek konserwatystów i żółtych rozetek liberalnych demokratów) albo komunistów (ich flagi są czerwone, w przeciwieństwie do flag anarchistów, które są czarne). (Powinienem być może dodać, że użycie terminu „paradygmat” w tej części rozdziału jest odmienne od użycia stosowanego przez Kuhna, zob. rozdział 1; jak przypominają nam zwolennicy de Saussure'a, słowa czerpią swoje znaczenie także z kontekstu.)

To prowadzi nas do ostatniego podziału de Saussure'a, na oznaczające (słowo lub symbol, które coś zastępują) i oznaczane (rzecz, którą słowo lub symbol zastępuje). Te dwa elementy tworzą to, co nazywał on „znakiem”⁸, którego najistotniejszą cechą jest arbitralność. Rozumiemy przez to, że nie istnieje żaden naturalny związek między fonologicznymi właściwościami słowa a jego znaczeniem. Jeśli mówię po włosku, nazywam czworonożnego, szczekającego rodzinnego ulubieńca *il cane*. Jeśli mówię po niemiecku, powiem *der Hund*. Jeśli mówię po angielsku – *the dog*. [Po polsku powiem *pies*]. Fonetyczny układ słowa w każdym przypadku zależy od tego, którym językiem decyduję się mówić. (Nawet odgłosy wydawane przez zwierzęta są w pewnym zakresie arbitralne: włoski pies szczeka *bau-bau*, francuski *oua-oua*, brytyjskie i amerykańskie psy *woof-woof* albo *bow-wow* [a polski *hau, hau*]). Również symboliczne elementy kultury otrzymują znaczenie w zależności od danej kultury (powiedzmy, francuskiej lub brytyjskiej) i w zależności od kontekstu w obrębie danej kultury. Jak zwykł mówić sir Edmund R. Leach, korona może oznaczać władzę królewską (przez metonimię: część zamiast całości) albo rodzaj piwa (przez metaforę: marka X – „król piw”).

⁷ Ibid., s. 147–152.

⁸ Ibid., s. 89–102.

Szkoła praska

Po de Saussurze inni językoznawcy rozwijali kolejne koncepcje we wskazanym przez niego kierunku. Centrum tej działalności była Praga, gdzie osiedlił się rosyjski uchodźca Roman Jakobson⁹. Spośród innych uczonych ze szkoły praskiej szczególnie na uwagę zasługuje rosyjski książę Nikołaj S. Trubieckoj¹⁰. Ci „funkcjonalistyczni” językoznawcy, jak ich niekiedy nazywano, rozwijali złożone teorie relacji zachodzących w obrębie struktur fonologicznych. Jednak z naszego punktu widzenia ważne jest wprowadzone przez nich pojęcie „cechy dystynktywne”, które są tym, co antropologowie nazwali opozycjami strukturalnymi albo binarnymi.

Przedstawię tu w uproszczeniu podstawy tych teorii. Różnicę między dwoma dźwiękami w konkretnym języku można zdefiniować przez obecność lub nieobecność określonych cech. Posłużmy się przykładem słowa *pin* i *bin* w języku angielskim. *P* i *b* są artykulowane dokładnie w tej samej części ust (na wargach) i osoba niesłysząca, która czyta z ust, nie może zazwyczaj rozpoznać tych dwu słów. Obcokrajowiec obdarzony dobrym słuchem, ale mówiący językiem, w którym nie rozróżnia się *p*–*b*, może także nie być w stanie „usłyszeć” różnicy. Bardzo technicznie rzecz ujmując, język angielski rozróżnia dźwięczną dwuwargową głoskę zwartą, którą językoznawcy zapisują jako [b], i bezdźwięczną dwuwargową głoskę zwartą, zapisywaną jako [p]. Różnicą jest dźwięczność. Mówiąc „bin”, osoba posługująca się językiem angielskim używa głosu w dźwięku początkowym, ale nie robi tego, gdy mówi „pin”. (Inna subtelna różnica polega na tym, że w języku angielskim [p] na początku słowa jest dodatkowo aspirowane, czyli wymawiane z przydechem, podczas gdy [b] nie jest, to jednak nie będzie nas tu interesować).

Strukturalną relację tych dwu głosek zwartych i innych angielskich „głosek zwartych” (spółgłoski, w których przepływ powietrza przez usta zostaje zatrzymany) pokazuje tabela 7. Różnica między *p* i *b* powtarza się w różnicy między *k* i *g*. Tym, co w każdej parze odróżnia pierwszą głoskę od drugiej, jest brak dźwięczności. Jednak tym, co odróżnia *p* od *k* lub *d* od *g*, jest miejsce artykulacji: przedniojęzykowe i tylnojęzykowe.

Strukturalizm sprowadza się w gruncie rzeczy do rozpoznania binarnej natury podziału bezdźwięczna–dźwięczna (to znaczy brak lub obecność cechy „dźwięczności”) oraz rozpoznania miejsca tego podziału w szerszym systemie (w tym przypadku fonologicznym). Jak zobaczymy, prace Lévi-Straussa poświę-

⁹ Zob. Roman Jakobson, *Selected Writings*, t. 1: *Phonological Studies*, The Hague 1962, Mouton oraz t. 2: *Word and Language*, The Hague–Paris 1971, Mouton [zob. także Roman Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism* (1928–1982), Maria Renata Mayenowa (wyb. i red.), tłum. Maria Renata Mayenowa et al., Warszawa 1989, PIW, 2. t.].

¹⁰ Zob. Stephen R. Anderson, *Phonology in the Twentieth Century. Theories of Rules and Theories of Representations*, Chicago 1985, University of Chicago Press; Mikołaj S. Trubiecki, *Podstawy fonologii* (wyd. oryg. 1939), tłum. Adam Heinz, Warszawa 1970, PWN.

Tabela 7. Angielskie głoski zwarte dźwięczne i bezdźwięczne

	bezdźwięczne	dźwięczne
dwuwargowe	p	b
dźwięczne	t	d
welarne (tylnojęzykowe)	k	g

cone pokrewieństwu, symbolice, mitologii itd. są oparte na podobnych zasadach. Lévi-Strauss, francuski Żyd, spędził II wojnę światową na wygnaniu w Nowym Jorku, dokąd udali się także członkowie szkoły praskiej uciekający przed nazistowskim prześladowaniem. Niektóre rozdziały *Antropologii strukturalnej* Lévi-Straussa¹¹ zdradzają silne wpływy tej szkoły, a pierwszy z nich, noszący tytuł *Analiza strukturalna w językoznawstwie i w antropologii*, został opublikowany w 1945 roku w pierwszym tomie periodyku szkoły praskiej na uchodźstwie „Word. Journal of the Linguistic Circle of New York”.

Lévi-Strauss i antropologia strukturalna

Lévi-Strauss urodził się w 1908 roku jako syn artysty. Okazał się utalentowanym muzykiem amatorem, ale wykształcenie akademickie zdobył w zakresie prawa i filozofii. Jak stwierdził, w tym okresie najbardziej wpłynęła na niego geologia, psychologia Freudowska i teoria marksistowska. W 1934 roku opuścił Francję i udał się do Brazylii, aby wykładać socjologię. Tam przeczytał po angielsku opublikowane w 1920 roku pierwsze wydanie *Primitive Society* Roberta H. Lowiego, co znalazło swój finał w postaci badań terenowych nad Indianami Bororo.

Interesujący jest kontrast między słynnym końcowym paragrafem *Primitive Society* Lowiego¹² a antropologią Lévi-Straussa. Lowie kończy książkę opisem „cywilizacji” jako „pozbawionego planu galimatiasu, czegoś złożonego ze strzępów i skrawków”, i oczekuje dnia, gdy „ten bezkształtny twór” (czy też „chaotyczna mieszanina”) zostanie wpisany w racjonalny schemat. Paragraf ten wywołał liczne dyskusje i w przedmowie do wydania z 1947 roku Lowie¹³ oświadczył, że nie ma to „nic wspólnego z teorią antropologiczną”. Jednak Lévi-Straussowi mia-

¹¹ Zob. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna* (wyd. oryg. 1958), tłum. Krzysztof Pomian, Warszawa 2000, Wydaw. KR, rozdz. 2: *Analiza strukturalna w językoznawstwie i w antropologii* (wyd. oryg. 1945), rozdz. 3: *Język i społeczeństwo* (wyd. oryg. 1951), rozdz. 4: *Językoznawstwo i antropologia* (wyd. oryg. 1952), rozdz. 5: *Postówie do rozdziałów III i IV* (1956, druk. 1958), s., odpowiednio, 35–54, 55–64, 65–76, 77–90.

¹² Zob. Robert H. Lowie, *Primitive Society* (1920), New York 1947, Liveright Publishing Company, s. 441.

¹³ Ibid., s. IX.

ło się udać to, na co Lowiemu nie starczyło odwagi – odkrycie (lub stworzenie) najbardziej racjonalnego ze wszystkich antropologicznych schematów. Według Lévi-Straussa, istotą kultury jest jej struktura. Jest to prawda zarówno w odniesieniu do konkretnych kultur z ich specyficznymi konfiguracjami, jak i w odniesieniu do kultury światowej w tym sensie, że konkretne kultury stanowią części systemu wszystkich możliwych systemów kulturowych. Stwierdzenie to jest najtrafniejsze w stosunku do *Les structures élémentaires de la parenté*. Maszynopis książki Lévi-Straussa był gotowy w lutym 1947 roku, dokładnie pięć miesięcy przed ukazaniem się drugiego wydania *Primitive Society* Lowiego z nową przedmową.

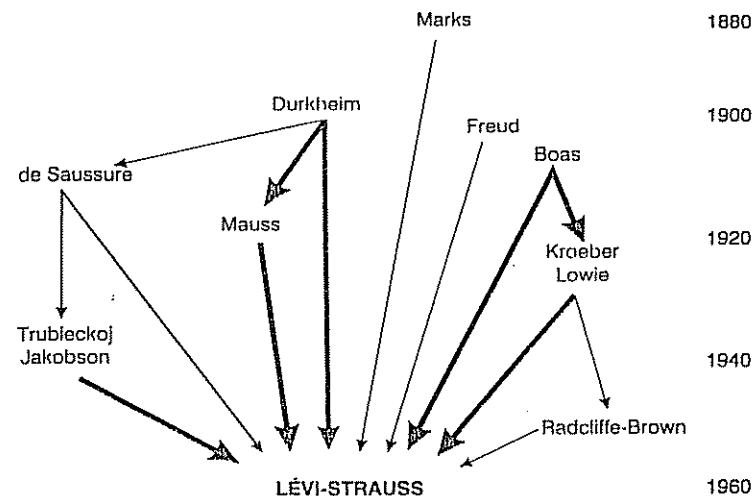
Lévi-Strauss wrócił do Francji w 1939 roku. Przyłączył się do ruchu oporu, ale jego zwierzchnicy uznali, że, jako Żyd, postąpiłby mądrzej, wyjeżdżając do Nowego Jorku. Od przebywających tam językoznawców z Europy Środkowej zapożyczył idee, które rozwijali oni w obrębie swojej dyscypliny, i zastosował do danych antropologicznych. Warto jednak przypomnieć, że wiele jego pomysłów wywodzi się od Durkheima i Maussa, którego *Szkieł o darze* wpłynął na koncepcję Lévi-Straussa dotyczącą pokrewieństwa jako wymiany małżeńskiej. Ważne jest też, aby postrzegać go jako otwartego na idee antropologiczne z innych krajów, szczególnie amerykańskie, wywodzące się od Boasa (który, pozwolę sobie przypomnieć, umarł na jego rękach), Lowiego i Kroebera. Sieć wpływów, które oddziaływały na myśl Lévi-Straussa do mniej więcej 1960 roku, jest przedstawiona na rysunku 6.

Krótko po wojnie Lévi-Strauss wraca do Francji i zapoczątkowuje nową tradycję badawczą. W 1949 roku publikuje *doctorat d'état* (doktorat państwowy) poświęcony „elementarnym strukturalizm pokrewieństwa”. Drugie, poprawione wydanie tej pracy ukazało się w 1967 roku i zostało w końcu przetłumaczone na angielski dwa lata później¹⁴. Po *Les structures élémentaires de la parenté* przyszła kolej na powszechnie czytany *Smutek tropików*¹⁵ (utrzymany w poetyce odczytu z wyprawy, okraszony przeżroczkami, oparty częściowo na badaniach terenowych w Brazylii), dwa olśniewające przyczynki do badań nad klasyfikacją (*Totemizm* i *Myśl nieoswojona*)¹⁶, trzy zbiory esejów, prace o języku i sztuce oraz cztery tomy znane pod wspólnym tytułem *Mythologiques*. Te osobiście zatytułowane tomy zostały opublikowane między 1964 a 1971 rokiem (po angielsku między rokiem 1970 a 1981). Są to: *Le cru et le cuit* (Surowe i gotowane), *Du miel aux cendres* (Od miodu do popiołu), *L'origine des manières de table* (Pochodzenie manier przy stole) oraz *L'homme nu* (Nagi człowiek).

¹⁴ Zob. przypis 1 na s. 170 niniejszej książki.

¹⁵ Zob. Claude Lévi-Strauss, *Smutek tropików* (wyd. oryg. 1955), tłum. Aniela Steinsberg, Łódź 1992, Opus.

¹⁶ Zob. Claude Lévi-Strauss, *Totemizm* (wyd. oryg. 1962), tłum. Aniela Steinsberg, Warszawa 1998. Wydaw. KR; id., *Myśl nieoswojona* (wyd. oryg. 1962), tłum. Andrzej Zajączkowski, Warszawa 2001, Wydaw. KR.



Rysunek 6. Wpływy, którym podlegał Lévi-Strauss do mniej więcej 1960 roku

W tych rozprawach o „mitologicznych” lub „nauce o mie” (jest to najdokładniejszy z możliwych przekładów) Lévi-Strauss szczegółowo przedstawia i analizuje osiemset trzynaście mitów Indian amerykańskich zamieszkujących obszar od nizin Ameryki Południowej do północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej. Esencję ich treści zawiera piękna, niewielka książeczka oparta na rozmowach radiowych przeprowadzonych z Lévi-Straussem w Kanadzie w 1977 roku, *Myth and Meaning*¹⁷. Ponieważ jej podstawą są rozmowy, a oryginał jest po angielsku, a nie po francusku, jest ona łatwiejsza do zrozumienia niż niektóre inne prace. Wiele z nich napisał ciężką, akademicką francuszczyzną, a jego tłumacze prawie zawsze przekładają je bardzo dosłownie. *Myth and Meaning* oraz *Smutek tropików* czyta się bez trudu. *Myśl nieoswojona* jest chyba książką najbardziej inspirującą, ukazuje perspektywę teoretyczną Lévi-Straussa, a *Les structures élémentaires de la parenté* stanowi skrajną postać antropologii strukturalnej. W późniejszych latach Lévi-Strauss pisał kolejne książki o mitologii Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża, a także intrygujące teksty poświęcone wrażliwości estetycznej człowieka badanej za pomocą strukturalnej analizy dzieł sztuki i muzyki¹⁸.

¹⁷ Zob. Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning. Cracking the Myth of Culture*, London 1978, Routledge & Kegan Paul.

¹⁸ Zob. Claude Lévi-Strauss, *Look, Listen, Read* (wyd. oryg. 1993), tłum. Brian C. J. Singer, New York 1997, Basic Books; id., *Spojrzenie z oddali* (wyd. oryg. 1983), tłum. Wincenty Grajewski et al., Warszawa 1993, PIW.

Strukturalizm, wzór oraz idee

Przedmiotem zainteresowania strukturalizmu w najszerszym sensie tego słowa jest wzór – jak rzeczy, które na pierwszy rzut oka wydają się ze sobą nie powiązane, w rzeczywistości tworzą część systemu powiązanych części. W teorii strukturalistycznej całość postrzega się jako coś więcej niż sumę części, a całości można zazwyczaj podzielić dzięki odwołaniu się do pojęcia cech dystynktywnych albo opozycji binarnych. Obecność lub nieobecność jednej konkretnej cechy zarówno w kulturze, jak i w języku może bardzo wiele wyjaśnić. Strukturalizm w „najczystszej” postaci nadanej przez Lévi-Straussa dzieli ten pogląd z językoznawstwem strukturalnym (lub funkcjonalnym), a także z antropologią kognitywną, która rozwijała się w Ameryce Północnej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku z tradycji Boasowskiej (zob. rozdział 7). Wkład Lévi-Straussa w antropologię polegał na poszukiwaniu struktury wszystkich możliwych struktur. Jego antropologia stanowi punkt kulminacyjny zasady jedności psychiki ludzkiej lub, jak to nazywał, *esprit humain**, czyli – jak niekiedy się tłumaczy – „nieświadomości zbiorowej” (przeciwieństwo „świadomości zbiorowej” Durkheima).

Strukturalizm antropologiczny interesuje się nie tylko strukturą społeczną lub formą strukturalną, w sensie, który nadał tym pojęciom Radcliffe-Brown, ale też strukturą pojęć. Zwłaszcza w pracach Lévi-Straussa jest mowa o tym, że struktury są raczej konstrukcjami racjonalnymi, a nie empirycznymi. Oznacza to, że zwolennik Lévi-Straussa najpierw analizuje możliwości logiczne, a dopiero później poszukuje przykładów w etnografii. Posłużmy się jedną z analogii przywoływanych przez Lévi-Straussa, strukturą kryształu¹⁹. Kiedy fizyk bada matematyczne właściwości kryształu, prawdopodobnie nie jest zainteresowany konkretnym, realnym kryształem (który będzie miał skazy), lecz raczej pewnym idealnym, doskonałym kryształem. Tworzenie się realnego kryształu zależy od skutków zmian temperatury i ciśnienia, obecności ciał obcych itd. W naturze można nie znaleźć absolutnie doskonałego kryształu, znajdzie się go jednak w umyśle. Tak więc Lévi-Strauss jest zainteresowany idealną strukturą społeczeństwa i to w dwojakim sensie: (1) w sensie tego, co znajduje się w jego umyśle i (2) w sensie tego, co znajduje się w umysłach ludzi, z którymi pracuje etnograf. Nie jest czymś zaskakującym, że inni antropologowie nie przywiązywali większej wagi do struktury społeczeństwa w omawianym tu znaczeniu, brali natomiast pod uwagę drugie. Jednak to właśnie pierwsze z nich jest bardziej interesujące. Zdaniem Lévi-Straussa, dla antropologa ważne jest, aby jego poglądy na temat społeczeństwa uwzględniały każdą możliwość logiczną.

Nie sposób nie zauważyć, że twórczość Lévi-Straussa jest różnorodna, złożona i często niezrozumiała dla niewtajemniczonych, ale jego wkład w antropo-

¹⁹ Zob. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, s. 16.

* Zob. przypis gwiazdkowy na s. 155

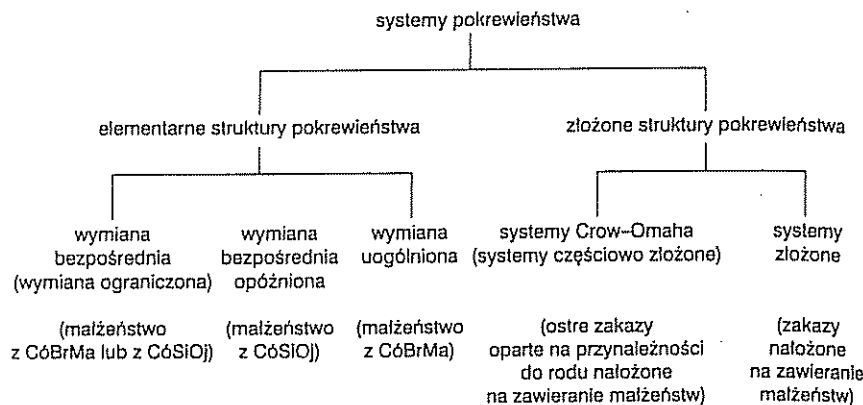
logię przedstawię na trzech klasycznych przykładach: elementarnych struktur pokrewieństwa, trójkąta kulinarnego i mitu Edypa.

Elementarne struktury pokrewieństwa

W swojej wczesnej pracy, czyli w *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss zajmował się tym, jak reguły rządzące zawieraniem małżeństw wpływają na strukturę społeczną, a nawet ją tworzą. Jego „teoria aliansowa” (*alliance* jest francuskim słowem oznaczającym małżeństwo) była skierowana przeciwko rozpowszechnionemu wówczas w antropologii brytyjskiej akcentowaniu „teorii pochodzeniowej” i, jak się można było spodziewać, poszukiwał wyjaśnienia tego, w jaki sposób grupy pochodzeniowe tworzą nie podstawę społeczeństwa, ale człony w istniejących między tymi grupami związkach wymiany małżeńskiej.

W rozdziale 3 była mowa o tym, że w *Les structures élémentaires de la parenté* Lévi-Strauss dowodzi, iż tabu kazirodztwa jest istotą kultury i faktycznie utożsamia je z regułami rządzącymi małżeństwem. Następnie definiuje relacje zachodzące między wszystkimi systemami pokrewieństwa ludzkiego, częściowo na podstawie badania natury systemów „elementarnych”, a częściowo uciekając się do metod, dzięki którym etnograficzne detale systemów „złożonych” można ująć jako odbicie „elementarnych” zasad pokrewieństwa. Zasadniczo struktury elementarne są strukturami pokrewieństwa mającymi pozytywne reguły małżeńskie (ktoś musi lub powinien poślubić kogoś należącego do konkretnej klasy pokrewieństwa, na przykład klasy kuzynów przeciwnych), a struktury złożone to struktury pokrewieństwa, których reguły małżeńskie są negatywne (ktoś nie może lub nie powinien poślubić kogoś należącego do konkretnej klasy pokrewieństwa, takiej jak bliscy krewni albo członkowie własnego klanu). Nie ma znaczenia, czy mówimy o „realnych”, czy „klasyfikacyjnych” kuzynach przeciwnych, ponieważ są to struktury wyobrażone. Podobnie, niewielkie znaczenie ma to, czy ludzie rzeczywiście zawierają małżeństwa w sposób, w jaki wyobrażają sobie, że to robią. Lévi-Strauss zainteresował się „systemem systemów”, który łączy wszystkie logiczne możliwości, i formalnymi, prawie matematycznymi związkami systemu z innymi systemami. Nie był zainteresowany funkcjonowaniem realnych systemów pokrewieństwa, ponieważ żadne społeczeństwo nigdy nie osiąga poziomu doskonałości opisanego w tym schemacie (kwestia nie zauważona przez jego brytyjskich lub wykształconych w Wielkiej Brytanii zwolenników, którzy później stali się krytykami²⁰). Ogólnie rzecz biorąc, strukturalizm Lévi-Straussa dotyczy przede wszystkim kultury jako abstrakcji –

²⁰ Zob. Claude Lévi-Strauss, *The Future of Kinship Studies*, London 1965, Royal Anthropological Institute, s. 13–22; Francis Korn, *Elementary Structures Reconsidered. Lévi-Strauss on Kinship*, London 1973, Tavistock Publications; Rodney Needham, *Pre-scription*, „Oceania” 1973, t. 42, s. 166–181.



Rysunek 7. Klasyfikacja systemów pokrewieństwa według Lévi-Straussa

wyidealizowanych wzorów, do których ludzie się zbliżają, a nie do ich rzeczywistych zachowań.

Rysunek 7 pokazuje relacje zachodzące między systemami pokrewieństwa w teorii aliansowej Lévi-Straussa. Jest to uproszczone przedstawienie sedna tej koncepcji, które najbardziej mi odpowiada. Diagramy Lévi-Straussa przedstawiające związki zachodzące między pochodzeniem a rezydencją²¹ oraz cykle wymiany²² są nieco inne.

Struktury elementarne obejmują systemy wymiany bezpośredniej (wymiany ograniczonej). Członkowie grupy mogą „brać” żony z tej samej grupy, której „oddają” żony. Najprostszym systemem jest tu system pociągający za sobą małżeństwo między mężczyzną a córką brata jego matki (C6BrMa) lub córką siostry ojca (C6SiOj), jak w niektórych częściach Ameryki Południowej i Australii. Struktury elementarne obejmują także systemy wymiany bezpośredniej opóźnionej. Powtarzające się małżeństwa z córką siostry ojca powinny, jeśli w realnym społeczeństwie trwałoby to długo, wytworzyć taką strukturę. Jednak, jak pokazał Rodney Needham²³, główny krytyk Lévi-Straussa wśród zwolenników teorii aliansowej, takie społeczeństwa, jeśli w ogóle istnieją, są etnograficznymi wyjątkami. Dzieje się tak z powodów na dobrą sprawę technicznych – między innymi dlatego, że ze względów demograficznych jest nieprawdopodobne, by istnieli ludzie orientujący się w zawiłościach pofragmentowanego rodu i przebiegu związków pokoleniowych, jeśli nie przynosiłoby to żadnych korzyści ani im, ani ich spo-

czeństwu. Natomiast systemy wymiany uogólnionej, takie jak systemy pociągające za sobą małżeństwo z córką brata matki, są bardzo rozpowszechnione w niektórych częściach Azji. Nie ma tu konieczności orientowania się w pokoleniach, ponieważ można powtarzać małżeństwo swoich rodziców. Na przykład, gdybym ja jako członek grupy A zawarł małżeństwo z kobietą z grupy B, to mój syn (także należący do grupy A za sprawą pochodzenia patrylinearnego) mógłby także zawrzeć małżeństwo z kobietą z grupy B (taką jak rzeczywista córka brata jego matki lub którąkolwiek kobietą tak sklasyfikowaną).

Struktury złożone obejmują systemy pokrewieństwa w Europie, Japonii, w znacznej części Afryki itd., w których nie sposób odnaleźć żadnych tego rodzaju „elementarnych” wzorów. Można zawrzeć małżeństwo z każdym, pod warunkiem że on lub ona nie jest bliskim krewnym albo krewną. Jednak niektóre społeczeństwa, w szczególności rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej i Afryki Zachodniej, mają tak obszerny zbiór negatywnych reguł małżeńskich, że z punktu widzenia jednostki (ale nie rodu) ich systemy zaczynają przypominać systemy wymiany uogólnionej. Na przykład w plemieniu Samo z Burkina Faso mężczyźni nie wolno poślubić kobiety należącej do jego własnej grupy patrylinearnej lub grupy jego matki, lub grupy matki jego ojca, lub patrylinearnej grupy matki jego matki. Te systemy „częściowo złożone” lub systemy „Crow-Omaha” (których nazwa pochodzi od dwóch tubylczych ludów Ameryki Północnej) znajdują się między bardziej typowymi systemami złożonymi a systemami elementarnymi²⁴.

Prace Lévi-Straussa poświęcone pokrewieństwu miały rozległe konsekwencje dla antropologii brytyjskiej z okresu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku, gdy Leach, Needham i inni uczeni poszukiwali zastosowania jego metod w badaniach konkretnych systemów pokrewieństwa opartych na powinowactwie. Strukturaliści brytyjscy sprzeciwili się zarówno Lévi-Straussowi, odrzucając jego abstrakcyjne poszukiwania uniwersalnych wzorów, jak i zwolennikom funkcjonalizmu strukturalnego, i położyli nacisk na powinowactwo, a nie na pochodzenie²⁵. Chociaż tylko nieliczni brytyjscy i północnoamerykańscy badacze zaakceptowali, że Lévi-Strauss zwracał uwagę na uniwersalne struktury pokrewieństwa istniejące w umyśle ludzkim, empiryczne podstawy jego teorii były przedmiotem licznych kontrowersji²⁶.

²⁴ Zob. Françoise Héritier, *L'exercice de la parenté*, Paris 1981, Gallimard, s. 73–136.

²⁵ Zob. Alan Barnard, Anthony Good, *Research Practices in the Study of Kinship*, London 1984, Academic Press.

²⁶ Zob. Lester Richard Hiatt, *Gidjingali marriage arrangements*, w: *Man the Hunter*, Richard B. Lee, Irvén DeVore (red.), Chicago 1968, Aldine, s. 165–175; Claude Lévi-Strauss, *The concept of primitiveness*, w: *Man the Hunter*, s. 349–352.

²¹ Zob. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, s. 216.

²² Zob. Claude Lévi-Strauss, *Cykle wzajemności*, s. 319.

²³ Zob. Rodney Needham, *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*, Chicago 1962, University of Chicago Press.

Trójkąt kulinarny

Jedną z najbardziej znamienitych dygresji Lévi-Straussa na temat uniwersalności umysłu ludzkiego jest nasz drugi przykład – „trójkąt kulinarny” oparty na „trójkącie spółgłoskowym” i „trójkącie samogłoskowym” Jakobsona. Pomyśl pojawił się po raz pierwszy w artykule Lévi-Straussa opublikowanym w 1965 roku²⁷, potem temat pojawił się w innych rozważaniach, zwłaszcza w zakończeniu trzeciego tomu *Mythologiques*²⁸.

Lévi-Strauss stwierdza, że o ile relacje zachodzące między spółgłoskami *p*, *t* oraz *k* i między samogłoskami *u*, *i* oraz *a* można zdefiniować na podstawie ich względnej głośności (skupiona–rozproszona) i wysokości (ciemna–jasna), o tyle relacje zachodzące między stanami substancji jadalnych a stylami warzenia pokarmów można zdefiniować na podstawie stopnia przetworzenia i interwencji kultury. Wywód jest niejasny, ale interesujący. W „formie pierwotnej” w ramach dwóch osi nieprzetworzone–przetworzone oraz kultura–natura rozróżnia się jedzenie surowe, warzone i zgniłe (zob. rysunek 8). W „formie rozwiniętej” w ramach tych samych osi rozróżnia się jedzenie pieczone, wędzone i gotowane. W kategoriach sposobu przetwarzania jedzenia pieczenie i wędzenie są procesami naturalnymi, a gotowanie procesem kulturowym, ponieważ wymaga wody oraz naczynia. W kategoriach skutków pieczenie i gotowanie są naturalne (gotowanie jest procesem podobnym do gnicia), a wędzenie jest kulturowe (warzone jako przeciwieństwo surowego i zgniłego). Gotowanie i pieczenie mięsa są dalej przeciwstawione ze względu na to, że gotowanie zachowuje wszystkie soki (i dlatego jest z natury plebejskie), a pieczenie niszczy część mięsa (i w społeczeństwach hierarchicznych kojarzy się z wysokim statusem – zamożni mogą sobie pozwolić na marnotrawstwo). Mimo że trójkąt kulinarny jest jednym z najbardziej znanych przykładów interpretacji strukturalnej w antropologii, podejmowane przez Lévi-Straussa próby uogólnień dotyczących egalitaryzmu i hierarchii wywołały niestety kontrowersje i naraziły go na śmieszność²⁹.

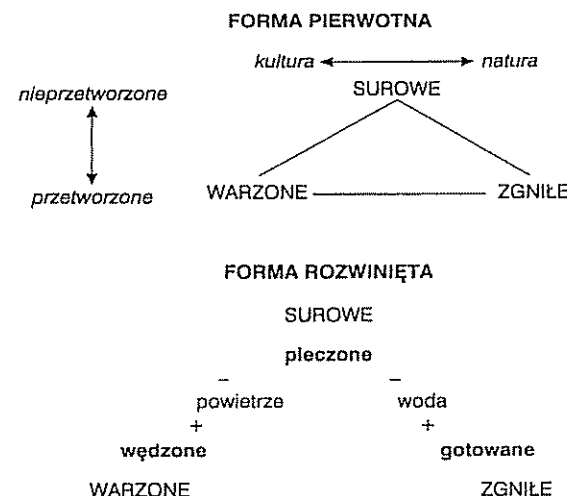
Leach³⁰ w ten sam sposób analizował elementy ubioru i symbolikę kolorów, ale istnieje zasadnicza różnica między jego myśleniem a myśleniem Lévi-Straussa. Wywód Lévi-Straussa był pomyślany jako powszechnie obowiązujący. Wywód Leacha jest porównawczy i dotyczy konkretnych kultur. Na przykład w In-

²⁷ Zob. Claude Lévi-Strauss, *Trójkąt kulinarny* (wyd. oryg. 1965), tłum. Stanisław Cichowicz, „Twórczość” 1972, nr 2, s. 71–80.

²⁸ Zob. Claude Lévi-Strauss, *The Origin of Table Manners* (wyd. oryg. 1968), tłum. John Weightman, Doreen Weightman, London 1978, Cape.

²⁹ Zob. Edmund R. Leach, *Lévi-Strauss* (wyd. oryg. 1970), tłum. Piotr Niklewicz, Warszawa 1998, Prószyński, s. 33–49.

³⁰ Zob. Edmund Leach, *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej* (wyd. oryg. 1976), tłum. Michał Buchowski, w: Edmund Leach, Algirdas Julien Greimas, *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989, PWN, s. 21–98.

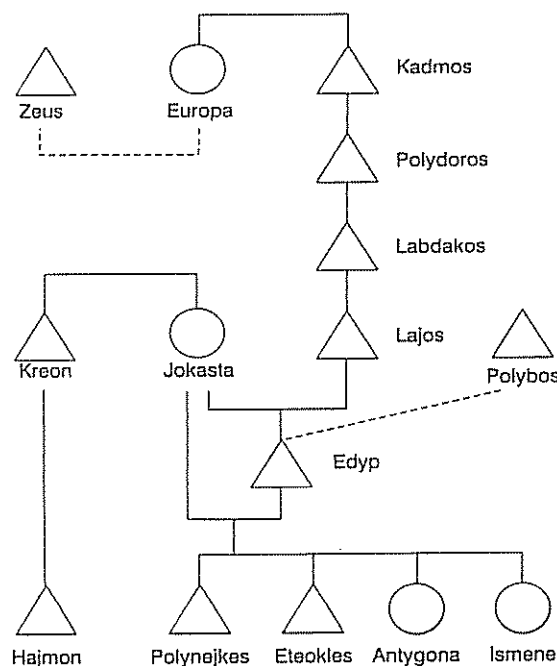


Rysunek 8. Trójkąt kulinarny

diach panna młoda wkłada wielokolorowe sari, a wdowa nosi sari białe. Na Zachodzie zgodnie z tradycją panna młoda ubiera się w białą suknię, a wdowa w czarną. Role kulturowe są odmienne, choć w każdym przypadku kolor symbolizuje określone czynności czy stany. Co więcej, nie możemy po prostu powiedzieć, że w kulturze Zachodu traktowanej jako całość biały jest związany z małżeństwem i życiem, a czarny ze śmiercią. W niektórych kościołach chrześcijańskich ksiądz lub pastor wkłada biały lub kolorowy ubiór, gdy angażuje się w działalność obrzędową, a czarny w kontekstach nieobrzędowych. W innych kościołach chrześcijańskich pełniąc tę samą funkcję osoba może nosić się na czarno, gdy angażuje się w działalność rytualną, a kiedy indziej nosić zwykle, wielokolorowe ubrania. W tych przypadkach noszenie czarnego albo białego ubrania jest nie tylko kulturowo uwarunkowane, ale też zależne od bardzo specyficznych, kulturowo znaczących działań. W tym miejscu strukturalizm brytyjski, który kładzie nacisk zarówno na różnicowanie kulturowe, jak i na międzykulturowe wspólne cechy struktur społecznych i symbolicznych, rozmija się ze strukturalizmem Lévi-Straussa podkreślającym doniosłość uniwersaliów kulturowych osadzonych w jedności psychiki ludzkiej.

Mit Edypa

Naszym trzecim przykładem jest zanalizowany przez Lévi-Straussa mit Edypa. Istnieje oczywiście duża liczba rozmaitych wersji tej historii oraz wiele powiązanych ze sobą mitów, które w stylu typowym dla *Mitologiques* można następnie



Rysunek 9. Związki pokrewieństwa między postaciami w micie Edypa

rozpatrywać jako permutacje mitu kluczowego. Dobrze znana jest interpretacja Leacha³¹. Tutaj przedstawię wersję Lévi-Straussa³² i w uproszczeniu jego wyjaśnienie.

Główne postaci są ze sobą spokrewnione (zob. rysunek 9). Kadmos jest synem króla Fenicji. Jego siostrę, Europę, porywa Zeus, król bogów, więc Kadmos zostaje wysłany na jej poszukiwanie. Jednak wyrocznia delficka powstrzymuje go i rozkazuje, by poszedł w ślad za krową, a następnie zbudował miasto w miejscu, gdzie krowa się położy. Tak też robi. Tam, gdzie zwierzę się ułożyło, zakłada miasto Teby. Później Kadmos zabija smoka i sieje jego zęby. Z ziemi wyrastają zrodzeni z zębów Spartowie (*spartio*, czyli Ludzie Posiani). Pięciu spośród nich pomaga Kadmosowi zbudować Teby. Potem Spartowie wymordowują się.

Kadmos dokonuje następnie bohaterskich czynów, poślubia boginię i ma z nią pięcioro dzieci, wśród nich Polydorosa, który zostaje królem Teb. Polydoros ma syna o imieniu Labdakos, który obejmuje po nim tron. Labdakos ma syna

o imieniu Lajos. Lajos poślubia Jokastę. Wyrocznia przepowiada Lajosowi, że będzie miał syna, który go zabije, więc gdy rodzi się Edyp (jego syn), Lajos porzuca go na szczycie wzgórza ze stopą przywiązaną do ziemi. Następnie pasterz znajduje Edypa i zabiera go ze sobą. Polybos, król Koryntu, adoptuje Edypa. Później wyrocznia przepowiada Edypowi, że zabije ojca, więc ślubuje nigdy już nie wracać do Koryntu. Uduje się do Teb.

W drodze do Teb spotyka Lajosa (prawdziwego ojca), sprzecza się z nim i zabija go. Później spotyka Sfinksa, który ma zwyczaj zadawać przechodniom zagadkę i zabijać ich, jeśli nie znajdą rozwiązania. Żaden z nich, z wyjątkiem Edypa, go nie znajduje. A zagadka była następująca: „Co to jest: mówi jednym głosem, wpierw staje się czworonożne, potem dwunożne, a potem trzynożne?”. Rozwiązanie, które Edyp znalazł, brzmiało: „człowiek” – który zaczyna życie jako „czworonożne” dziecko, później chodzi na dwóch nogach, a w końcu w podeszłym wieku chodzi o kij. I to Edyp zabija Sfinksa, a nie Sfinks Edypa. (W niektórych wersjach Sfinks sam się zabija).

Nagrodą dla Edypa za zabicie Sfinksa jest ręka owdowiałej królowej Teb, którą w rzeczywistości jest jego matka, Jokasta. Imię Edyp znaczy „nabrzniata stopa” i Jokasta zdaje sobie sprawę, że Edyp jest „dzieckiem, które stało się dorosłe” – rozwiązaniem zagadki Sfinksa. Uświadomiwszy sobie również, że dopuściła się z nim kazirodztwa, popełnia samobójstwo. Wtedy Edyp oślepią się i staje się „starym człowiekiem” z zagadki. Oddał się i ostatecznie zostaje pochłonięty przez ziemię, a Teby dostają się pod rządy nowego króla, Kreona, brata Jokasty. Jokasta i Edyp mieli wcześniej czworo dzieci: Polynejkesa, Eteoklesa, Antygonę i Ismene. Antygonia i Ismene odchodzą, aby wyprowadzić Edypa poza miasto, a kiedy wracają, ich bracia toczą ze sobą walkę – Eteokles broni swojej korony, a Polynejkes oblega miasto. Ostatecznie obydwaj bracia giną, a brat ich matki, Kreon, zostaje królem. Teraz, gdy Eteokles zabił swojego brata Polynejkesa, do którego Antygonia była bardzo przywiązana, Kreon, nowy król, zakazuje Antygonie pogrzebać ciało Polynejkesa, ponieważ próbując odebrać koronę Eteoklesowi, posunął się do zdrady. Odbывается uroczysty pogrzeb Eteoklesa, Polynejkesowi zaś odmawia się pochówku. Jednak Antygonie udaje się wymknąć i sekretnie pogrzebać Polynejkesa. (Za karę Kreon grzebie Antygonę żywcem, zamurując ją w grocie, jednak mimo to udaje się jej odebrać sobie życie. Jej ukochany kuzyn Hajmon i jego matka także popełniają samobójstwo, a opowieść toczy się dalej).

Lévi-Strauss³³ próbuje wyjaśnić zawilosci mitu Edypa za pomocą prostego diagramu, którego główne elementy są przedstawione w tabeli 8. Kolumna (1) to przypadki pogwałcenia tabu, zwłaszcza tabu kazirodztwa i tabu grzebania krewnego lub w myśl określenia Lévi-Straussa „przeceniania więzi pokrewieństwa”. W kolumnie (2) znajdują się przypadki „niedoceniania więzi pokrewieństwa”, czy-

³¹ Zob. Edmund R. Leach, *Lévi-Strauss*, s. 71–101.

³² Zob. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, rozdz. 11: *Struktura mitów* (wyd. oryg. 1955), s. 185–208.

³³ Zob. *ibid.*, s. 192.

Tabela 8. Analiza mitu Edypa przeprowadzona przez Lévi-Straussa

(1)	(2)	(3)	(4)
Kadmos szuka Europy porwanej przez Zeusa		Kadmos zabija smoka	
	Spartowie wymordowują się		Labdakos = „kulawy” Lajos = „niezgrabny”
	Edyp zabija Lajosa	Edyp zabija Sfinksa	Edyp = „nabrzmiata stopa”
Edyp żeni się z Jokastą pomimo tabu	Eleokles zabija Polynejesa		
Antygona grzebie Polynejesa pomimo tabu			

li przypadki „odwróconego” pogwałcenia tabu: bratobójstwa i ojcobójstwa. Kolumna (3) obejmuje przypadki zabicia potwora przez człowieka. Smok był potworem męskim, który został zabity po to, żeby rodzaj ludzki narodził się z ziemi. Sfinks był potworem żeńskim, który chciał pozbawiać ludzi życia. Według określenia Lévi-Straussa ta kolumna to przedstawienie „negacji autochtonicznego początku ludzi” (innymi słowy, negacji pierwotnego skojarzenia rodzaju ludzkiego z ziemią). W kolumnie (4) są podane znaczenia imion niektórych postaci. Wszystkie stanowią aluzję do trudności z prostym chodem lub stanem prosto. Wynika z nich, że ludzie, którzy noszą te imiona, są nadal związani z ziemią. Spartowie zrodzili się z ziemi bez pomocy ludzkiej, a Edyp, przeciwnie, został po urodzeniu porzucony i przywiązany do ziemi. Z tego powodu jego stopa spuchła, a on (choć urodzony przez kobietę) nie całkiem oddzielił się od ziemi. Ta kolumna, twierdzi Lévi-Strauss, wskazuje więc na „trwałość autochtonicznego początku człowieka”. Innymi słowy, kolumna (4) pozostaje w opozycji do kolumny (3). Co więcej, kolumna (3) pozostaje do kolumny (4) w takim samym stosunku jak kolumna (1) do (2).

Sednem tych wywodów jest to, że mity składają się z elementów nazywanych „mitemami” (przez analogię do fonemów), które twórcy mitów układają i przestawiają, często nieświadomie, aby stworzyć znaczenie. Mity nie opowiadają po prostu historii – wyrażają one symboliczne prawdy, niekiedy specyficzne dla kultur lub arealów kulturowych, a czasami uniwersalne. Te same mitemy można spotkać w różnych mitach. Można je przenieść do mitów, które występują w innych kulturach. W każdym opowiadaniu da się je „odczytać” albo diachro-

nicznie (z góry na dół, w jednej kolumnie lub we wszystkich kolumnach na raz), albo synchronicznie (w poprzek kolumn, ukazując relacje między kolumnami). Lévi-Straussa zawsze zadowalała analiza mitu jako taka, chociaż mogła dostarczyć wskazówek odnoszących się do innych aspektów kultury. Faktycznie znalazła zastosowanie także w analizie snów i ich sekwencji³⁴.

Strukturalizm i tradycje narodowe w antropologii

Chociaż wygodnie jest traktować Lévi-Straussa jako strukturalistę paradygmatycznego, a jego uniwersalistyczne zainteresowania jako wzorzec teorii strukturalistycznej, myśl Lévi-Straussa oddziaływała na antropologów strukturalistycznych opierających się na innych założeniach, a także znajdowała paralele w ich koncepcjach. Wielu z nich nie mogło zaakceptować tego, że Lévi-Strauss kładł nacisk na jedność psychiki ludzkiej. Oni woleli skupiać się na kwestiach regionalnych lub konkretnych kulturach.

Strukturalizm holenderski wyłonił się na początku XX wieku z badań nad językiem, kulturą i społeczeństwem prowadzonych przez naukowców i urzędników państwowych w Holenderskich Indiach Wschodnich (dzisiejsza Indonezja). Zwolennicy tej odmiany strukturalizmu, którą opisałem w rozdziale 4, kładą nacisk na struktury charakterystyczne tylko dla poszczególnych kulturowych arealów lub regionów³⁵. Jan P. B. de Josselin de Jong i inni wcześnie strukturaliści holenderscy rozwijali swoje koncepcje częściowo niezależnie od Lévi-Straussa, a nawet antycypowali jego pomysły, zwłaszcza w badaniach nad pokrewieństwem. Późniejsi antropologowie holenderscy wykorzystywali metody Lévi-Straussa i powielali jego badania nad mitologią i symboliką na ogół w ramach regionalnych. Tego rodzaju podejście regionalne było przez kilka dziesięcioleci cechą charakterystyczną antropologii lejdejskiej.

Chociaż Lévi-Strauss, podobnie jak Lévy-Bruhl, często wypowiadał się o podziałach na struktury „elementarne” i „złożone”, społeczeństwa „zimne” i „gorące” (określenia odnoszące się do względnej „temperatury” zmian historycznych) oraz na społeczeństwa, dla których typowe jest myślenie „konkretne”, i społeczeństwa, dla których typowe jest myślenie „abstrakcyjne”, jego podejście jest oparte na rozumowaniu prowadzącym od ogółu do szczegółu. Strukturaliści brytyjscy zwykli podążać w przeciwnym kierunku i właśnie dlatego nawet ci, którzy byli pod silnym wpływem prac Lévi-Straussa, przylapali się na tym, że na pozio-

³⁴ Zob. Adam Kuper, *A structural approach to dreams*, „Man” (nowa seria) 1979, t. 14, s. 645–662.

³⁵ Zob. Jan P. B. de Josselin de Jong, *The Malay Archipelago as a field of ethnological study* (oryg. 1935), w: *Structural Anthropology in the Netherlands*, Patrick E. de Josselin de Jong (red.), The Hague 1977, Nijhoff, s. 166–182.

mie fundamentalnym odrzucają przyjętą przez niego metodologię. W pewnym stopniu dotyczy to Edmunda R. Leacha, w znacznym zaś Rodneya Needhama³⁶ i jego prac na temat pokrewieństwa. Needham, w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku profesor antropologii społecznej w Oksfordzie, produkował teksty poświęcone językowi, religii, klasyfikacji symbolicznej, uczuciu i temu, co najlepiej byłoby nazwać filozofią antropologiczną. Niestety, od czasu sprzeczek z Lévi-Straussem rzadko kiedy odwoływał się do jego późniejszych koncepcji, które nie dotyczyły już pokrewieństwa. W niektórych pracach Needham nadal posługuje się teorią strukturalistyczną³⁷, w innych zaś kryje się z nią lub porzuca dla emocjonalnej zmienności interpretacjonizmu, będącej niemal unikatową cechą jego antropologii³⁸.

Do innych krajów strukturalizm docierał między latami pięćdziesiątymi a siedemdziesiątymi różnymi drogami, ale tradycje holenderska i brytyjska są najlepszymi przykładami jego odmian regionalnych i konkretnokulturowych. Antropologia belgijska wykazuje pewne paralele z antropologią holenderską. Belgijski strukturalista Luc de Heusch zastosował metodologię regionalno-strukturalną w badaniach nad procesami politycznymi, przekształcaniami pokrewieństwa, mitem, ofiarą i symboliką w Afryce Środkowej³⁹, a także szerzej, w Afryce⁴⁰. Roy Willis, brytyjski antropolog i tłumacz de Heuscha oraz Lévi-Straussa, prowadził podobne badania w Afryce Środkowej⁴¹ i twierdził, że istnieje wspólna strukturalna podstawa (uwzględniająca jednak zasadnicze różnice w stosunku do konkretnych kultur) symboliki zwierząt w społeczeństwach afrykańskich spoza tego regionu Afryki⁴². W rozdziale 4 była mowa o tym, że sir Edmund R. Leach i Marshall D. Sahlins także stosowali podejście strukturalistyczne w badaniach przemian społecznych. Wszyscy ci uczeni wprowadzili historyczny wymiar do strukturalizmu Lévi-Straussa i przyczynili się do powstania teorii przemian społecznych, które oddziaływały na procesualizm oraz antropologię marksistowską i czerpały z nich od lat pięćdziesiątych do lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku.

Tymczasem we Francji Louis Dumont, uczeń Maussa i współpracownik Evansa-Pritcharda w Oksfordzie, doskonalili odmienny, ale owocny regionalno-

-strukturalny sposób rozumienia hierarchii społecznej w Indiach⁴³. Jego dzieło znalazło kontynuatorów i krytyków we wszystkich krajach, w których rozwija się badania subkontynentu indyjskiego. W Stanach Zjednoczonych badania z dziedziny etnonauki i antropologii kognitywnej prowadzono dzięki zbliżonemu do właściwego „strukturalizmu” zainteresowaniu uniwersaliami ludzkimi, modelami językowymi i strukturami semantycznymi konkretnych kultur. Lévi-Strauss często chwalił Amerykanów spoza tej tradycji strukturalistycznej, którą zazwyczaj mamy na myśli, za ich wkład w jego teorie. W Australii, a także w Ameryce Południowej „przyrodzony” strukturalistyczny sposób myślenia tubylców dobrze się przysłużył rozwojowi koncepcji strukturalistycznych wśród miejscowych antropologów.

Innych francuskich antropologów interesowały różne tropy myślowe, w większości strukturalistyczne, ale też nieco słabiej związane z tym nurtem. Ponadto sama struktura francuskich wyższych uczelni, oparta na zespołach (*équipes*) badawczych, a nie na ogólnych wydziałach, sprzyjała tworzeniu się zróżnicowanych mikrotradycji etnograficznych oraz teoretycznych. Lévi-Strauss i Dumont byli głównymi postaciami skupiającymi na sobie uwagę, ale swoją obecność zaznaczali też między innymi teoretycy marksistowscy, tacy jak Maurice Godelier i Claude Meillassoux (zob. rozdział 6).

Podsumowanie

Strukturalizm kładł większy nacisk na formę niż na treść i w pewnym sensie przeoczył, jakoby mogła istnieć treść pozbawiona formy. Struktury⁶ w języku na każdym jego poziomie (to znaczy fonologicznym, morfologicznym, syntaktycznym) znajdują potencjalne analogie w prawie każdej sferze kultury (na przykład pokrewieństwo, przyrządzanie jedzenia, mitologia). Z tego względu strukturalizm z językoznawstwa de Saussure’a i szkoły praskiej został łatwo przyswojony w antropologii Lévi-Straussa i jego kontynuatorów.

Chociaż wpływ Lévi-Straussa zawsze pozostawał dominujący, trzeba pamiętać, że antropologia strukturalna jest tradycją złożoną. Postawy teoretyczne były zawsze w części określane zainteresowaniami narodowymi, jednak granice narodowe nigdy nie były w stanie przeszkodzić rozprzestrzenianiu się idei dobrych lub rzeczywiście złych, a strukturalizm w toku całej historii zawsze pozostawał zjawiskiem międzynarodowym i interdyscyplinarnym.

⁴³ Zob. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications* (wyd. oryg. 1967), tłum. Mark Sainsbury, Louis Dumont, Basia Gulati, Chicago 1980, University of Chicago Press [załącznik A do tej pracy, pt. *Homo hierarchicus: Kasta, rasizm i «stratyfikacja»*. *Przemyślenia antropologa społecznego*, w tłum. Wojciecha Polcia został opublikowany w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Marian Kempny, Ewa Nowicka (wyb.), Warszawa 2004, Wydaw. Naukowe PWN, s. 329–347].

³⁶ Zob. Rodney Needham, *Structure and Sentiment*.

³⁷ Zob. Rodney Needham, *Symbolic Classification*, Santa Monica, CA 1979, Good-year.

³⁸ Zob. Rodney Needham, *Circumstantial Deliveries*, Berkeley 1981, University of California Press.

³⁹ Zob. Luc de Heusch, *The Drunken King, or the Origin of the State* (wyd. oryg. 1972), tłum. Roy Willis, Bloomington 1982, Indiana University Press.

⁴⁰ Zob. Luc de Heusch, *Sacrifice in Africa. A Structuralist Approach* (wyd. oryg. 1982), tłum. Linda O'Brien, Alice Morton, Manchester 1985, Manchester University Press.

⁴¹ Zob. Roy Willis, *A State in the Making. Myth, History, and Social Transformation in Pre-Colonial Ufipa*, Bloomington 1981, Indiana University Press.

⁴² Zob. Roy Willis, *Man and Beast*, London 1974, Hart-Davis-MacGibbon.

Dalsze lektury

Prace Jonathana Cuillera (Saussure, Glasgow 1976, Fontana/Collins) i Edmunda R. Leacha (Lévi-Strauss [wyd. oryg. 1970], tłum. Piotr Niklewicz, Warszawa 1998, Prószyński) są dobrymi wprowadzeniami do koncepcji de Saussure'a i Lévi-Straussa. Jednak najlepszym źródłem zgłębienia kluczowych pomysłów Ferdinanda de Saussure'a jest sam *Kurs językoznawstwa ogólnego* ([wyd. oryg. 1916], tłum. Krystyna Kasprzyk, Warszawa 2002, Wydaw. Naukowe PWN).

Dwa tomy dzieł wybranych Romana Jakobsona (*Selected Writings*, t. 1: *Phonological Studies*, The Hague 1962, Mouton oraz t. 2: *Word and Language*, The Hague-Paris 1971, Mouton [zobacz także Roman Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism* [1928–1982], Maria Renata Mayenowa [wyb. i red.], tłum. Maria Renata Mayenowa et al., Warszawa 1989, PIW, 2 t.] dają wyobrażenie o wpływie, jaki Jakobson wywarł na Lévi-Straussa. *The Prague School. Selected Writings, 1929–1946* (Peter Steiner [red.], tłum. John Burbank et al., Austin 1982, University of Texas Press [zobacz także *Praska szkoła strukturalna w latach 1926–1948. Wybór materiałów*, tłum. Wojciech Górny, Maria Renata Mayenowa [red.], Warszawa 1966, PWN]) jest innym użytecznym źródłem.

Istnieje duża liczba biograficznych i analitycznych studiów poświęconych Lévi-Straussowi. Są to między innymi prace Jamesa A. Boona (*From Symbolism to Structuralism. Lévi-Strauss in a Literary Tradition*, Oxford 1973, Blackwell), Christophera R. Badcocka (*Lévi-Strauss. Structuralism and Sociological Theory*, London 1975, Hutchinson), Dana Sperbera (*Rethinking Symbolism* [wyd. oryg. 1974], tłum. Alice L. Morton, Cambridge 1975, Cambridge University Press) i Marcela Hénaffa (*Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology* [wyd. oryg. 1991], tłum. Mary Baker, Minneapolis 1998, University of Minnesota Press). Zobacz także: *Z bliska i z oddali* ([wyd. oryg. 1988], tłum. Krzysztof Kocjan, Łódź 1994, Opus) Claude'a Lévi-Straussa i Didier'a Eribona, *Claude Lévi-Strauss and His Critics. An International Bibliography of Criticism (1950–1976)* (New York 1977, Garland) François H. Lapointe'a i Claire Lapointe oraz dwutomowy zbiór artykułów zadedykowany Lévi-Straussowi *Echanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^{ème} anniversaire* (Jean Pouillon, Pierre Maranda [red.], The Hague 1970, Mouton). *The Structural Study of Myth and Totemism* (Edmund R. Leach [red.], London 1967, Tavistock Publications) także jest interesującą lekturą. Zawiera przeprowadzoną przez Lévi-Straussa słynną analizę mitu o Asdiwalu (mitu z północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej, którego cztery wersje zanotował Boas; zobacz Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II* [wyd. oryg. 1973], tłum. Maciej Falski, Warszawa 2001, Wydaw. KR, rozdz. 9: *Czyiny Asdiwala* [wyd. oryg. 1958], s. 161–216) oraz krytyki dzieła Lévi-Straussa.

Przyjemnym w czytaniu wprowadzeniem do strukturalizmu w antropologii jest *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej* ([wyd. oryg. 1976], tłum. Michał Buchowski, w: Edmund Leach, Algirdas Julien Greimas, *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989, PWN, s. 21–98) Edmunda R. Leacha. Ogólne zrozumienie strukturalizmu dzięki kluczowym tekstom umożliwia *The Structuralists. From Mauss to Lévi-Strauss* (Richard T. De George, Fernande M. De George [red.], Garden City, NY 1972, Doubleday). Odwołania do prac poststrukturalistów i przedstawicieli podejść interpretacyjnych krytykujących strukturalizm znajdują się w rozdziałach 9 i 10.

9. Poststrukturaliści, feministki i (inni) niezależni badacze

Poststrukturalistów, feministki i niezależnych badaczy opisanych w tym rozdziale łączy dążenie do przejścia od formalistycznych podejść funkcjonalistycznych i strukturalistycznych do bardziej swobodnego, choć jeszcze bardziej od nich złożonego sposobu rozumienia relacji zachodzących między kulturą a działaniem społecznym. Rosnące zainteresowanie problematyką władzy jest również obecne w wielu omówionych tutaj pracach.

Pozycja poststrukturalizmu w antropologii jest niejednoznaczna. Z jednej strony, jest on w zasadzie krytyką myśli strukturalistycznej przeprowadzoną w gruncie rzeczy w kategoriach strukturalistycznych. Oznacza to, że poststrukturaliści, których polem działania są z reguły dziedziny zewnętrzne w stosunku do antropologii społecznej (filozofia, krytyka literacka, historia i socjologia), zgłosili krytykę pod adresem Lévi-Straussa i innych zadeklarowanych strukturalistów. Z drugiej strony, poststrukturaliści ci wskazali zarazem sposób objaśnienia działania, władzy oraz dekonstrukcji autora jako twórcy dyskursów. Poststrukturaliści poruszają więc kwestie pozostające w polu zainteresowań transakcjonistów, marksistów i feministek, a także postmodernistów. Z grubsza rzecz biorąc, poststrukturalizm w antropologii jest odmianą postmodernizmu, tak jak strukturalizm jest podstawową postacią „późnego modernizmu” (zob. rozdział 10).

Korzenie feminizmu sięgają przede wszystkim konkretnych (czyli przeciwstawionych kwestiom ogólnoteoretycznym) zagadnień dotyczących funkcji płci biologicznej (*sex roles*) i symboliki płci kulturowej (*gender symbolism*). Jednak w ciągu ostatnich dwudziestu lat feminizm nie tylko na obszarze faktycznie objętym przez badania nad płcią kulturową (*gender studies*), ale też w ogóle w antropologii osiągnął status jednego z paradygmatów teoretycznych. Od zainteresowania kobietami i podporządkowaniem kobiet przeszedł do bardziej ogólnych wypowiedzi na temat stosunków władzy, skojarzeń symbolicznych i innych aspektów społeczeństwa, a następnie rozszerzył swoje zainteresowania na zagadnienia takie jak refleksyjność czy płeć kulturowa etnografa, to znaczy miejsce zajmowane przez etnografa w antropologicznym badaniu terenowym. W ten sposób zachowuje on również bliskie związki z wieloma problemami wchodzącymi

w skład programu badawczego postmodernizmu, choć nie wszystkie feministki twierdzą, że są zwolenniczkami postmodernizmu ani też nie wszyscy postmoderniści deklarują się jako feminiści.

Pojawia się często pokusa uproszczonego postrzegania antropologii w kategoriach wielkich idei, konkurujących ze sobą paradygmatów i szkół myślowych. Choć reprezentują one istotną część „teorii antropologicznej”, jak się ją powszechnie rozumie, niemniej jednak jest w niej także miejsce dla niezależnych badaczy. Dotyczy to głównie peryferii myśli strukturalistycznej, twórców, którzy próbują połączyć pojęcia struktury i działania. Victor W. Turner i sir Edmund R. Leach z pewnością mogliby współzawodniczyć ze sobą o status „niezależnych eklektyków” (zob. rozdział 6), podobnie jak mogliby to robić Rodney Needham (zob. rozdział 8), David M. Schneider i Ernest Gellner (zob. rozdział 10). Jednak moim zdaniem, to właśnie Gregory Bateson i Mary Douglas są postaciami, które wyjątkowo tu pasują. Tym, co ich łączy ze sobą i z większością poststrukturalistów oraz z ruchami feministycznymi, jest zastosowanie strukturalnych (choć dynamicznych) modeli w wyjaśnianiu działania społecznego jako wpisanego w kulturę.

Poststrukturalizm i antropologia

Poststrukturalizm, podobnie jak strukturalizm, jest głównie francuską perspektywą teoretyczną, która przekracza granice dyscyplin naukowych. Jej zwolennicy czerpią niekiedy obficie ze strukturalizmu, choć granice między tymi dwoma perspektywami nie zawsze są wyraźne. Moim zdaniem, najbardziej uderzającą cechą poststrukturalizmu jest niechęć do zaakceptowania rozróżnienia podmiotu i przedmiotu, które jest przyjmowanym *implicite* założeniem myśli strukturalistycznej, w szczególności koncepcji de Saussure’a.

Idea „poststrukturalizmu” jest najsilniej kojarzona z krytyką literacką Jacques’a Derridy. Pisma Derridy zawierają pewne wątki bezpośredniej krytyki (i „dekonstrukcji”) de Saussure’a i Lévi-Straussa¹. Inni, których można by nazwać poststrukturalistami, to psychoanalityk Jacques Lacan, marksistowski filozof Louis Althusser oraz socjolog i antropolog Pierre Bourdieu. Zalicza się do nich także filozof i historyk Michel Foucault, który wraz z Bourdieu wywarł głęboki wpływ na antropologię społeczną w ciągu ostatnich dwudziestu lub więcej lat.

Derrida, Lacan i Althusser

Idee Derridy, Lacana i Althussera, mimo że obecnie mają dla antropologii mniejsze znaczenie niż idee Bourdieu czy Foucaulta, silnie oddziaływały w sferach,

¹ Zob. na przykład Jacques Derrida, *O gramatologii* (wyd. oryg. 1967), tłum. Bogdan Banasiak, Warszawa 1999, Wydaw. KR.

które były przedmiotem zainteresowań tych myślicieli. W obrębie antropologii ich wpływ bardziej zaznaczył się w teoriach feministycznych i marksistowskich.

Jacques Derrida² porzucił strukturalizm, usiłując przedstawić to, co uważał za błąd każdej analizy akceptującej totalność tekstu jako jednostki owej analizy. Dowodził, że każdy tekst opiera się na sprzecznościach. Wprowadzone przez de Saussure’a pojęcie „różnica” (które późniejsi strukturaliści ujmowali w kategoriach cech dystynktywnych lub opozycji binarnych) przekształca się tu w złożone pojęcie „różnia”, które znaczy zarówno „różny” (od *différence*, „różnica”), jak i „opóźniony” (od *différance* [*sic!*]), neologizm stworzony przez Derridę dla oznaczenia tego zjawiska). Zdaniem Derridy, podwójne znaczenie francuskiego słowa *différer* („różnić się” albo „opóźniać”) wychwytyuje sprzeczności związane z każdą synchroniczną analizą znaczenia oraz z pierwszeństwem mówienia w stosunku do pisanie w koncepcji de Saussure’a. Zerwanie Derridy ze strukturalizmem było również w pewnym sensie zerwaniem z nowoczesną myślą Zachodu w ogóle i charakterystycznym dla niej poszukiwaniem uniwersalnego zrozumienia. Teksty odnoszą się po prostu do innych tekstów, a nie do czegokolwiek poza nimi. Pojęcie intertekstualności lub relacji między tekstami ma konsekwencje dla antropologii dostrzegalne zwłaszcza w następstwach wywołanych ukazaniem się słynnego tomu *Writing Culture*³, który będzie omawiany szczegółowo w następnym rozdziale. Wprowadzona przez Derridę metoda dekonstruowania tekstów wpłynęła także na podejmowane przez feminizm próby zrozumienia różnicowania kulturowego w postrzeganiu mężczyzn i kobiet.

Większy bezpośredni wpływ na feminizm i antropologię feministyczną miało jednak dzieło Jacques’a Lacana⁴. Lacan podkreśla między innymi doniosłą rolę języka w definiowaniu tożsamości oraz złożoność tożsamości płciowej (*sexual identity*), wywołaną uzupełniającymi się nawzajem wyobrażeniami mężczyzny i kobiety oraz matki i dziecka. Dwie jego słynne koncepcje zarówno zainspirowały, jak i zaalarmowały kręgi feministyczne: „kobieta nie istnieje” (nie istnieje ostateczna istota kobiety) i „kobieta nie jest cała” (kobiecie brakuje penisa, co z kolei jest symbolem społecznego statusu kobiet oraz tego wszystkiego, czego brakuje w męskiej ideologii).

Pisma Louisa Althussera, zwłaszcza *Czytanie «Kapitału»*⁵, prezentują osobliwą mieszankę strukturalizmu i marksizmu. Althusser dowodzi, że należy odróż-

² Zob. na przykład *ibid.*, a także *Pismo i różnica* (wyd. oryg. 1967), tłum. Krzysztof Kłosiński, Warszawa 2004, Wydaw. KR.

³ Zob. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford, George E. Marcus (red.), Berkeley 1986, University of California Press.

⁴ Zob. Jacques Lacan, *Écrits. A Selection* (wyd. oryg. 1966), tłum. Alan Sheridan, London 1977, Tavistock Publications.

⁵ Zob. Louis Althusser, Étienne Balibar, *Czytanie «Kapitału»* (wyd. oryg. 1968), tłum. Wiktor Dłuski, Warszawa 1975, PIW.

nić czytanie Marksa „powierzchowne” od czytania „objawowego”. Ten drugi sposób lektury zapewnia głębsze i bardziej trafne zrozumienie intencji Marksa. Althusser dowodzi również, że dzięki czytaniu „objawowemu” możemy uzyskać lepszy wgląd w naturę sposobów produkcji. Ta oswobodzająca koncepcja była ważna dla antropologii marksistowskiej, ponieważ pozostawiła antropologom większe możliwości uwzględniania słów Marksa, pozwalając im jednocześnie utrzymać przesłankę nakazującą odczytywanie ich w zgodzie z jego intencjami. W *Pour Marx*⁶ Althusser rozważa, jak dyskurs i władza umożliwiają odtwarzanie się sposobów produkcji w kolejnych pokoleniach. W tym miejscu jego dzieło znów dało dowód swojej przydatności dla antropologów próbujących uporać się z relacjami zachodzącymi między pokrewieństwem, płcią kulturową (*gender*) i produkcją⁷. Chociaż prawdopodobnie Althusser był bardziej strukturalistą niż poststrukturalistą, skłonił przynajmniej niektórych antropologów marksistowskich do konfrontacji z tekstami (Marksa), a marksistom strukturalnym wyper-swadował ukryte zainteresowania koncepcjami Lévi-Straussa (zob. rozdział 6).

Teoria praktyki Bourdieu

Pierre Bourdieu był profesorem socjologii w Collège de France. W początkach kariery prowadził, jako część służby wojskowej, wykłady w Algierii (przypadkowo miejscu urodzenia Derridy i Althussera). Skłoniło go to do podjęcia badań etnograficznych Kabylów, berberyjskiego ludu zamieszkującego północne, góryste wybrzeże tego kraju. Przez długi czas jego zainteresowania badawcze obejmowały dwa odmienne zagadnienia: edukację i klasy społeczne w społeczeństwie francuskim oraz pokrewieństwo i organizację rodzinną w społeczeństwie Kabylów. Niektóre prace Bourdieu, zwłaszcza wczesne, zawierały krytykę nadużyć, których dopuszczali się władze państwowe. Jednak w kręgach antropologicznych największą sławę zapewniły mu teoretyczne zainteresowania „praktyką”, których przykładem są jego wypowiedzi o małżeństwie patrylateralnych kuzynów równoległych, o obrzędach oraz o cyklu sezonowym w kulturze Kabylów. To, że Bourdieu skupia się na różnorodnych kwestiach, prawdopodobnie odzwierciedla jego własną „praktykę” naukową zarówno jako socjologa badającego własne społeczeństwo, jak i jako antropologa badającego obcą kulturę⁸.

⁶ Zob. Louis Althusser, *For Marx* (wyd. oryg. 1965), tłum. Ben Brewster, Harmondsworth 1969, Penguin Books.

⁷ Zob. Claude Meillassoux, *From reproduction to production*, „Economy and Society” 1972, t. 1, s. 93–105; Id., *Maidens, Meat and Money. Capitalism and the Domestic Community* (wyd. oryg. 1975), tłum. z franc., Cambridge 1981, Cambridge University Press.

⁸ Zob. Deborah Reed-Donahay, *The Kabyle and the French. Occidentalism in Bourdieu's theory of practice*, w: *Occidentalism. Images of the West*, James G. Carrier (red.), Oxford 1995, Oxford University Press, s. 61–84.

Kluczowymi pracami z zakresu teorii praktyki są *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*⁹ oraz *Le sens pratique*¹⁰. Wywód zawarty w obu książkach jest taki sam. Obiektywne rozumienie nie chwytą istoty praktyki, którą jest sposób rozumienia rzeczywistości przez osobę działającą. Strukturaliści od de Saussure'a do Lévi-Straussa pozostają na poziomie modelu, natomiast Bourdieu domaga się zainteresowania dziedziną wykonania. Odrzuca też podziały takie jak system–zdarzenie, reguła–improwizacja, synchroniczne–diachroniczne oraz *langue–parole* na rzecz nowego porządku opartego na tym, co nazywa *habitusem* (łacińskie słowo oznaczające ogólnie „środowisko” albo „stan przyzwyczajenia”, zwłaszcza ciała). Zdaniem Bourdieu, przeanalizowanie ich powinno umożliwić antropologowi zrozumienie natury władzy, kapitału symbolicznego, „daru” Maussa i innych kwestii.

Bourdieu zasadniczo wypowiada się przeciwko statycznemu pojmowaniu struktury. Istotne jest to, że *habitus* jest czymś pomiędzy tym, co obiektywne, a tym, co subiektywne, między tym, co zbiorowe, a tym, co jednostkowe. Jest on zdefiniowany kulturowo, lecz osadzony w umyśle jednostki, to swego rodzaju struktura działania społecznego urzeczywistnianego przez kulturowo kompetentnego wykonawcę. *Habitus* jest pojęciem analogicznym do pojęcia „kompetencji” językowej Noama Chomsky'ego¹¹, idei głoszącej, że osoba, dla której dany język jest językiem ojczystym (*native speaker*), ma w swoim umyśle intuicyjny model tworzący „wykonanie” w akcie mowy. *Habitus* składa się z „dyspozycji”, nie zaś z instytucji społecznych, a uczestnik kultury ma intuicyjną wiedzę dotyczącą tego, jak się nimi posłużyć. Jednostki wybierają, kiedy i zgodnie z jakimi dyspozycjami postąpić, w zależności od określonego przez *habitus* sposobu ich rozumienia oraz od tego, jak pojmują swoje miejsce w systemie zdarzeń.

Bourdieu definiuje *habitus* na rozmaite sposoby, jako „trwale wbudowaną generatywną zasadę regulowanych improvisacji”¹² lub

jako system trwałych i dających się przetransponować dyspozycji, ustrukturyzowanych struktur funkcjonujących jako struktury strukturujące, tzn. jako zasady generujące i organizujące praktyki oraz reprezentacje, które mogą być obiektywnie dopasowane do celów, jednak bez świadomego ich zakładania oraz wyraźnego władania operacjami koniecznymi do ich osiągnięcia, obiektywnie „regulowanymi” i „regular-

⁹ Zob. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (wyd. oryg. 1972), tłum. Richard Nice, Cambridge 1977, Cambridge University Press.

¹⁰ Zob. Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (wyd. oryg. 1980), tłum. Richard Nice, Cambridge 1990, Polity Press [rozdz. 3 pierwszej książki tej pracy, pt. *Struktury, habitus, praktyki*, w tłum. Lucyny Kopciewicz został opublikowany w: *Socjologia. Lektury*, Piotr Sztompka, Marek Kucia (red.), Kraków 2005, Znak, s. 546–558].

¹¹ Zob. Noam Chomsky, *Zagadnienia teorii składni* (wyd. oryg. 1965), tłum. Ireneusz Jakubczak, Wrocław 1982, Ossolineum.

¹² Zob. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, s. 78.

nymi", nie będącymi w żadnej mierze rezultatem poddania się regułom. Tak więc choć są zbiorowo aranżowane, to jednak nie są wytworem „aranżerskich” działań żadnego dyrygenta¹³.

Bourdieu chodzi o przesunięcie obszaru zainteresowań nauki społecznej z reguł na teorię praktyki. Jednak struktura jest wciąż w niej obecna i albo niezbyt krępuje jednostki, albo wręcz tworzy możliwości (dla tych, którzy wiedzą, jak jej użyć).

Jednak nie wszystkie jednostki mają równy dostęp do procesów podejmowania decyzji. W tym właśnie miejscu pojawia się władza. Teoria władzy Bourdieu zawiera *implicite* w jego teorii praktyki głosi, że ludzie, którzy mogą narzucić innym swoją „praktyczną taksonomię” świata, z definicji dzierżą władzę¹⁴. Narzucenie innym swojej „praktycznej taksonomii” może nastąpić poprzez uczenie młodzieży, za sprawą dominacji kulturowej lub przez użycie „przemocy symbolicznej”, na przykład wtedy, gdy powierzamy naszą własność ludziom nam podporządkowanym (wskutek tego wpajamy im własne wartości). Bourdieu był jednak krytykowany za to, że nie posunął się wystarczająco daleko w uznaniu świadomości jednostkowej. Zdaniem Jean Comaroff¹⁵, w podejściu Bourdieu osoby działające „wydają się z góry skazane na bezmyślne reprodukcje swojego świata, a jego sprzeczności nie pozostawiają żadnego śladu w ich świadomości – przynajmniej do czasu, gdy kryzys (w postaci kontaktu kulturowego lub wyłonienia się podziałów klasowych) nie zainicjuje procesu otwartej walki”.

Pomimo tego rodzaju krytyk Bourdieu stał się jedną z najczęściej cytowanych i najbardziej podziwianych postaci w naszej dziedzinie nauki. Sama Jean Comaroff, która zajmuje się wzajemnymi oddziaływaniami zdarzeń, kultury, struktury, przekształceń i świadomości, wykorzystuje pomysły Bourdieu w takim samym stopniu, w jakim bada ich słabości. Nie da się ukryć, że wszyscy badacze terenowi dążą dziś do połączenia metodologicznych podstaw wywodzących się od Malinowskiego czy Boasa (obserwacja uczestnicząca, posługiwanie się tubylnym językiem, odkrywanie związków i gromadzenie szczegółowych obserwacji przez długi czas) z poszukiwaniem habitusu, który mógłby wyjaśnić działania ich informatorów. W pewnym sensie Bourdieu odnosi sukces tam, gdzie zawiedli marksiści. Skierował on badania antropologiczne ku zainteresowaniu praktyką, zachowując jednak milczące uznanie zróżnicowania kulturowego jako przynajmniej jednego z elementów składających się na istotną treść kondycji ludzkiej.

¹³ Pierre Bourdieu, *Struktury, habitus, praktyki*, s. 547, zob. także Id., *Outline of a Theory of Practice*, s. 72.

¹⁴ Zob. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, s. 159–197.

¹⁵ Zob. Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago 1985, University of Chicago Press, s. 5.

Teoria wiedzy i władzy Foucaulta

Michel Foucault był profesorem Katedry Historii Systemów Myślenia w Collège de France. Jego prace są poświęcone głównie historii medycyny (w szczególności psychiatrii), karaniu i seksualności. Przedstawiał spójne argumenty przeciwko prostemu strukturalistycznemu podejściu, chociaż w miarę rozwoju jego kariery zmieniały się kwestie teoretyczne, na których się skupiał. W latach sześćdziesiątych XX wieku Foucault kładł nacisk na nieobecność porządku w historii i głosił uprzywilejowanie de Saussure'owskiej *parole* w stosunku do *langue*¹⁶. Innymi słowy, struktura pierwotnie nie istnieje, a dyskurs powinien być ważniejszy niż gramatyka kulturowa. Co więcej, porządek tworzą historycy i specjaliści od nauk społecznych, którzy piszą o zdarzeniach, a nie osoba działająca w danym czasie i miejscu.

W następnej dekadzie Foucault skupił się na sposobach powiązania władzy i wiedzy¹⁷. Władza nie jest czymś, co można posiadać, jest to raczej możliwość manipulowania systemem. Innymi słowy, nie powinno się zakładać z góry ani struktur społecznych, ani symbolicznych, nie powinno się też postrzegać ich jako schematów, w odniesieniu do których w danej kulturze panuje jednomyślność, a wszyscy członkowie społeczeństwa rozumieją je tak samo. Pojęciem pokrewnym jest stosowane przez Foucaulta pojęcie „dyskurs”. Mimo że w językoznawstwie pojęcie to ma na ogół ustalone znaczenie (odnosi się do „ciągłego” mówienia, którego analogią może być na przykład paragraf lub dłuższa część tekstu pisanego), Foucault rozszerza jego użycie. W tym wypadku odnosi się ono do sposobów, jakimi ludzie mówią lub piszą o czymś, albo do korpusu zakładanej przy tym wiedzy, albo do użytku czynionego z tej wiedzy przez struktury władzy, co było przedmiotem niegasnącego zainteresowania Foucaulta.

Władza budzi żywą i stale rosnącą ciekawość antropologów, a wpływ Foucaulta jest tu bardzo duży. Jego koncepcję dyskursów władzy można zastosować w teorii feministycznej, ma także znaczny wpływ na badania nad kolonialną i postkolonialną dominacją Zachodu w krajach Trzeciego i Czwartego Świata¹⁸. Jak stwierdził Bruce M. Knauft: „W antropologii było i jest modne powoływanie się na Foucaulta jako niezawodnego i uniwersalnego krytyka epistemologicznej dominacji Zachodu”¹⁹. Koncepcje Foucaulta wywołały odzew zwłaszcza ze stro-

¹⁶ Zob. Michel Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* (wyd. oryg. 1966), tłum. Tadeusz Komendant, Anna Tatarkiewicz, Gdańsk 2005, słowo/obraz terytoria, 2 t.; Id., *Archeologia wiedzy* (wyd. oryg. 1969), tłum. Andrzej Siemek, Warszawa 2002, De Agostini–Altaya.

¹⁷ Zob. Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* (wyd. oryg. 1975), tłum. Tadeusz Komendant, Warszawa 1998, Aletheia.

¹⁸ Zob. *The Anthropology of Power*, Angela Chatter (red.), London 1999, Routledge.

¹⁹ Zob. Bruce M. Knauft, *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*, New York 1996, Routledge, s. 143.

ny takich antropologów, jak James Clifford, George E. Marcus, a także innych uczonych, którzy wnieśli swój wkład w zjawisko *Writing Culture* lub pozostają pod jego wpływem. Wpływ Foucaulta, tak jak oddziaływanie Bourdieu, zmienił kierunek badań terenowych oraz przedmiot zainteresowań analizy teoretycznej w antropologii.

Feminizm w antropologii

Krytyka feministyczna interesuje się zarówno relacjami między płciami kulturowymi w konkretnych społeczeństwach, jak i pojęciem płci kulturowej jako zasadą strukturyzującą społeczeństwo w ogóle²⁰. O ile pierwszą kwestię można uznać za zagadnienie zasadniczo niezależne, o tyle drugie zagadnienie jest problemem teoretycznym i dlatego zasługuje na takie samo traktowanie jak na przykład marksizm, poststrukturalizm czy postmodernizm, które to perspektywy są w antropologii powiązane z feminizmem.

Od badań nad płcią kulturową do antropologii feministycznej

W doskonałym przeglądzie antropologii feministycznej Henrietta L. Moore²¹ w bardzo obszerny sposób dowodzi, że chociaż impulsem dla rozwoju antropologii feministycznej mogła być i jest nadal kwestia pomijania kobiet jako obiektu wnikliwego badania etnograficznego, to prawdziwym problemem jest dla niej problem przedstawień. Kobiety przez długi czas przedstawiano jako „nieme” (jak ujął to Edwin Ardener), jako to, co świeckie, jako obiekt wymiany małżeńskiej itd., a nie jako odgrywające pierwszoplanowe role w centrum życia społecznego.

Antropolożki były i są obecne w naszej dziedzinie nauki od początku XX wieku, ale przez większość tego stulecia występowały w roli „honorowych mężczyzn”, mogąc prowadzić badania terenowe w małych społecznościach jedynie w roli „surogatów mężczyzn”. W miarę jak stopniowo w tej dyscyplinie coraz lepiej rozumiano znaczenie kobiet w społeczeństwie, coraz więcej etnografek podejmowało się opisywania ról odgrywanych przez kobiety w takich formach aktywności, jak zdobywanie środków utrzymania i (kobiece) obrzędy. Od początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku coraz lepiej poznawano męskie uprzedzenia, w tym uprzedzenia kultur, które badano, kultury samego antropologa

²⁰ Zob. Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology*, Cambridge 1988, Polity Press, s. VII [rozdz. 2 tej pracy, pt. *Płeć kulturowa i status – wyjaśnienie sytuacji kobiet*, w tłum. Anny Ostrowskiej został opublikowany w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Marian Kempny, Ewa Nowicka (wyb.), Warszawa 2003, Wydaw. Naukowe PWN, s. 309–339].

²¹ Zob. na przykład *ibid.*, s. 1.

i kultury Zachodu w ogóle²². Antropolożki feministyczne uznały za swoje zadanie dekonstrukcję tych rozmaitych form męskich uprzedzeń. Antropologia feministyczna wyrosła więc z „antropologii kobiet”. Zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że antropologia feministyczna jest teorią relacji zachodzących między płciami kulturowymi, a nie przede wszystkim tego, co robią kobiety, co jest główną kwestią dla przedsięwzięcia feministycznego²³. Jak to ujmuje Moore: „Zamiast pytać, jak poprzez kulturę doświadczą się płci kulturowej i ją strukturyzuje, antropologia feministyczna [...] formułuje swoje teoretyczne pytania raczej w kategoriach tego, jak przez płeć kulturową doświadczą się gospodarki, pokrewieństwa oraz rytuału i jak się je strukturyzuje²⁴.”

Jedną z kluczowych postaci wczesnego okresu rozwoju antropologii feministycznej był mężczyzna, Edwin Ardener²⁵. Dowodził on, że grupy dominujące w społeczeństwie zachowują kontrolę nad ekspresją. Z tego powodu „nieme”, jak je określa, grupy zachowują względne milczenie. Kobiety są najbardziej znaczącą tego rodzaju grupą w każdym społeczeństwie, zarówno liczebnie, jak i pod innymi względami. Jeśli nawet kobiety, dosłownie, mają głos, ich ekspresję hamuje to, że nie mówią tym samym „językiem”, co grupa dominująca – kobiety i mężczyźni mają różne światopoglądy. Ardener sugeruje dalej, że sama antropologia w subtelny sposób jest zdominowana przez mężczyzn. Antropologowie na ogół są mężczyznami albo (w przypadku antropolożek) ich wykształcenie jest związane z przesyconą męskimi przesadami dyscypliną naukową, która jest wytworem męskiej kultury.

Feministyczni autorzy w antropologii zwracali uwagę na trudności, jakie wiążą się z postulatem uprzywilejowania kobiet w etnografii kobiet²⁶. Moore²⁷ analizuje te problemy, dzieląc je na trzy grupy: gettoizacja, założenie istnienia „uniwersalnej kobiety” oraz etnocentryzm lub rasizm. Pierwsza grupa zagadnień wiąże się z traktowaniem antropologii kobiet jako niemal dyscypliny szczegółowej. Zdaniem Moore, jest to krytyka całej dyscypliny naukowej jako uniwersalnej perspektywy teoretycznej, a nie jej wyspecjalizowanej gałęzi.

Druga grupa wyróżniona przez Moore dotyczy błędnego założenia, że kobiety są wszędzie prawie takie same, jak gdyby sama różnica biologiczna wystarczyła, aby powstały uniwersalne różnice kulturowe między mężczyznami a ko-

²² Zob. *ibid.*, s. 1–2.

²³ Zob. *ibid.*, s. 186–198.

²⁴ *Ibid.*, s. 9.

²⁵ Zob. Edwin Ardener, *The «problem» of women revisited* (1975), w: *The Voice of Prophecy and Other Essays* (1970–1987), Malcolm Chapman (red.), Oxford 1989, Blackwell, s. 127–133.

²⁶ Zob. Kay Milton, *Male bias in anthropology*, „Man” (nowa seria) 1979, t. 14, s. 40–54; Marilyn Strathern, *Culture in a netbag. The manufacture of a subdiscipline in anthropology*, „Man” (nowa seria) 1981, t. 16, s. 665–688; *id.*, *An awkward relationship. The case of feminism and anthropology*, „Signs” 1987, t. 12, s. 276–292.

²⁷ Zob. Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology*, s. 5–10.

bietami. Moore sugeruje, że kategoria „kobieta” wymaga staranniejszego, szczegółowego zbadania, a prosty fakt, że obiekt badań etnografki jest, tak jak ona, kobietą, nie wystarczy, aby założyć, że pojęcie „kobieta” obie ujmują w ten sam sposób. Krótko mówiąc, antropologia feministyczna powinna być zależna od etnografii, a nie od słabych, choć wyrazistych założeń.

Trzecia grupa problemów jest związana z feministycznym pojęciem doświadczenia. Tak jak „gospodarki, pokrewieństwa i rytuału doświadczą się [...] za pośrednictwem płci kulturowej”²⁸, tak samo doświadczą się etniczności i rasy. Tożsamości ludzkie mają wiele wymiarów, jednak nie są od siebie oddzielone, lecz wzajemnie powiązane. Na przykład czarna kobieta z Londynu nie jest po prostu Murzynką, kobietą i mieszkanką Londynu. Jej tożsamość jest złożona z zawitych i równoczesnych kontekstualizacji tych i innych statusów. Taki pogląd stanowi kontrast, choćby subtelny, w stosunku do pojęcia kompleksu wielorakich, choć oddzielonych od siebie tożsamości, choćby w rozumieniu tradycyjnej antropologii funkcjonalistycznej, na przykład antropologii Radcliffe’a-Browna:

[...] istota ludzka jako osoba jest zespołem relacji społecznych. Jest ona np. obywatelem Anglii, mężem i ojcem, murarzem, członkiem kongregacji metodystów, wyborcą w jakimś okręgu wyborczym, członkiem związku zawodowego, zwolennikiem Partii Pracy itd.²⁹

Płeć kulturowa jako konstrukcja symboliczna

Antropologowie piszący o płci kulturowej ujmowali swój przedmiot z dwu perspektyw (które nie muszą wzajemnie się wykluczać): płeć kulturowa jako konstrukcja symboliczna i płeć kulturowa jako złożony zbiór relacji społecznych³⁰. Ten pierwszy pogląd jest kojarzony na przykład z artykułami Edwina Ardenera *Belief and problem of women*³¹ i Sherry B. Ortner *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak «natura» do «kultury»?*³².

Przeanalizujemy ten drugi artykuł. Ortner twierdzi, że kobiety wszędzie się kojarzą z naturą. Sądzi, że skojarzeniem tym obdarza je biologiczny fakt, że to ko-

biety, a nie mężczyźni rodzą dzieci. Ortner uważa, że skoro każda kultura dokonuje symbolicznego podziału na naturę i kulturę, mężczyźni powinni być kojarzeni z kulturą. Stwierdza następnie, że reprodukcyjna rola kobiet skłania do zamykania ich w sferze domowej. Zatem kobiety (i do pewnego stopnia dzieci) reprezentują naturę (i to, co prywatne), a mężczyźni reprezentują kulturę (i to, co publiczne). Należy jednak zaznaczyć, że Ortner nie głosi nigdzie, iż kobiety są w jakiś przyrodzony sposób przypisane do natury. Przekonanie to raczej ma charakter powszechnika kulturowego i opiera się na strukturalnej opozycji między naturą a kulturą. W ten sposób Ortner oddziela samą siebie od własnej analizy.

Chociaż artykuł Ortner nie jest podstawą całej antropologii feministycznej, stał się głównym katalizatorem sporu. Tak naprawdę wiele feministek było krytycznie nastawionych wobec jej modelu, a niektóre zdołały skonfrontować go z etnograficznymi przykładami, które do niego nie pasowały. Pierwszym z nich są „społeczeństwa proste” opisane przez Jane F. Collier i Michelle Z. Rosaldo³³. Zwróciły one uwagę, że zbieracko-łowicze społeczności w Afryce Południowej, Australii i na Filipinach nie kojarzą rodzenia dzieci i macierzyństwa z „naturą”. Nie kojarzą też kobiet po prostu z reprodukcją i jej następstwami. Społeczności te są zasadniczo egalitarne, a kobiety wychowują dzieci wspólnie z mężczyznami.

Płeć kulturowa jako złożony zbiór relacji społecznych

Perspektywę Collier i Rosaldo charakteryzuje ujmowanie płci kulturowej jako kompleksu relacji społecznych. Tego rodzaju perspektywy przywiązują większą wagę do tego, co społeczne, niż do tego, co kulturowe, i często poszukują granicy oddzielającej społeczeństwa egalitarne od społeczeństw zdominowanych przez mężczyzn. Wiąże się z tym oczywiście kwestia domniemanego powszechnego podporządkowania kobiet, jeśli bowiem istnieją społeczeństwa egalitarne, to kobiety nie zawsze są podporządkowane. W przeglądzie poświęconym kobietom, kulturze i społeczeństwu Rosaldo³⁴ w przystępny sposób dowodzi, że to raczej skojarzenie ze sferą domową niż z naturą czyni kobiety podporządkowanymi.

O wiele mocniej akcentowały tę kwestię feministki marksistowskie³⁵. Eleanor Leacock³⁶ posunęła się nawet do stwierdzenia, że wcześniejsze pisarki zignorowały

³³ Zob. Jane F. Collier, Michelle Z. Rosaldo, *Politics and gender in simple societies*, w: *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Sherry B. Ortner, Harriet Whitehead (red.), Cambridge 1981, Cambridge University Press, s. 275–329.

³⁴ Zob. Michelle Z. Rosaldo, *Woman, culture and society. A theoretical overview*, w: *Woman, Culture and Society*, Michelle Z. Rosaldo, Louise Lamphere (red.), Stanford 1974, Stanford University Press, s. 17–42.

³⁵ Zob. Karen Sacks, *Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality*, Westport, CT 1979, Greenwood Press.

³⁶ Zob. Eleanor Leacock, *Women's status in egalitarian society. Implications for social evolution*, „Current Anthropology” 1978, t. 19, s. 247–275.

²⁸ Ibid., s. 9.

²⁹ Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *O strukturze społecznej* (wyd. oryg. 1940), w: *Alfred Reginald Radcliffe-Brown. Wybór pism*, tłum. Annamaria Orla-Bukowska, Mariola Flis, w: Mariola Flis, *Antropologia społeczna Radcliffe’a-Browna. Z wyborem pism*, Kraków 2000, „Nomos”, s. 196.

³⁰ Zob. Henrietta L. Moore, *Płeć kulturowa i status – wyjaśnienie sytuacji kobiet*.

³¹ Zob. Edwin Ardener, *Belief and problem of women* (1972), w: *The Voice of Prophecy*, s. 72–85.

³² Zob. Sherry B. Ortner, *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak «natura» do «kultury»?* (wyd. oryg. 1974), w: *Nikt nie rodzi się kobietą*, Teresa Holówka (wyb. i tłum.), Warszawa 1982, Czytelnik, s. 112–141.

waly historię, a w szczególności fakt, że kolonializm i światowy kapitalizm zniekształcały relacje między mężczyznami a kobietami. W dobrze uargumentowanej rozprawie sugeruje ona, że rozróżnienie tego, co publiczne, i tego, co prywatne, było nieobecne w społeczeństwach zbierackich w czasach poprzedzających kontakt z innymi społeczeństwami, a podporządkowanie kobiet pojawiło się dopiero wraz z pomnożeniem własności prywatnej. Jej badania nad historią i etnografią Indian Montagnais-Naskapi z Labradoru ukazują liczne zmiany zachodzące we władzach politycznych, poczynwszy od najwcześniejszych, siedemnastowiecznych sprawozdań. Dalsze badania miały pokazać, że tak jest również w innych częściach świata, u australijskich aborygenów.

Podjęmowano wiele prób wyjaśnienia uniwersalnej męskiej dominacji, a niektóre z nich łączyły ujęcie płci kulturowej jako konstrukcji symbolicznej z ujęciem płci kulturowej jako osadzonej w relacjach społecznych. Jedną z najbardziej interesujących ze względu na swój radykalizm jest próba Salvatore Cucchiariego³⁷. Podobnie jak Knight (zob. rozdział 3), Cucchiari twierdzi, że można zrekonstruować prehistorię stosunków między płciami kulturowymi. Jego model jest oparty na bardzo prostym założeniu, że na początku istniała nie tylko równość płci biologicznych (sex), ale nie brakowało też rozróżnienia płci kulturowych (biseksualizm był normą). Najwcześniejszy podział dotyczył kategorii „zbieracz” i „niańka”, a nie „męski” i „żeński”. Jednak w miarę jak ludzie coraz bardziej zdawali sobie sprawę z przysługującej wyłącznie „protokobietom” zdolności rodzenia dzieci i opieki nad nimi, czynili z „protokobiet” kategorię sakralną. Niańki stały się protokobietami. W ślad za tym pojawiły się heteroseksualność (jako ideał), seksualna zazdrość i kontrola seksualna, co ostatecznie doprowadziło do powszechnej męskiej dominacji.

Chociaż większość feministek wołała powstrzymać się od tego rodzaju spekulacji, poszukiwanie początków kultury jest wciąż na porządku dziennym w antropologii płci kulturowej. Tego rodzaju doniosłe kwestie, jak pojawienie się hierarchii płci kulturowych, jest związane z feministycznymi zainteresowaniami ujawnianiem relacji wszelkiego rodzaju władzy, również tych, które opierają się na rozróżnieniu płci kulturowych. Feminizm w antropologii przyczynił się także do ponownego ukięrowania wielu zagadnień w badaniach nad pokrewieństwem, zwłaszcza w świetle krytyki marksistowskiej³⁸. Jednak w szeroko rozumianej antropologii feministycznej wiele razy kwestionowano obraz męskiej dominacji przedstawiany w tradycyjnych sprawozdaniach etnograficznych, a nowe metody opisu etnograficznego dały rezultat w postaci całkiem odmiennych obrazów życia społecznego, na przykład takiego, jaki przedstawiła Lilia Abu-

³⁷ Zob. Salvatore Cucchiari, *The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band. The origins of gender hierarchy*, w: *Sexual Meanings*, s. 31–79.

³⁸ Zob. Claude Meillassoux, *Maidens, Meat and Money*.

-Lughod pisząca o beduinkach³⁹. Etnografka ta, przytaczając głosy feministycznych krytyków i mieszaińców (*halfies*), to jest autorów, „których tożsamość narodowa lub kulturowa uległa obcym wpływom wskutek migracji, zagranicznego wykształcenia lub pochodzenia”⁴⁰, dowodzi, że owa krytyka czyni problematycznym samo pojęcie kultury. Sugeruje też, że antropolodzy powinni pisać „przeciwko kulturze”, po to aby walczyć przeciwko hierarchiom, które ona zakłada.

Wpisanie w ciało

Z teorii feministycznej oraz z zainteresowań Foucaulta wywodzi się nowe podejście, które skupia się na ciele jako źródle tożsamości. Komplikuje ono logicznie oddzielenie płci biologicznej (sex) od kulturowej (*gender*). W istocie podział na płeć biologiczną i płeć kulturową odtwarza niektóre rozróżnienia, których zakwestionowaniu służył⁴¹.

„Wpisanie w ciało”, pomijając związki z płcią kulturową, jest obszarem rosnącego zainteresowania. Thomas J. Csordas⁴² oparł się na poglądzie Maurice’a Merleau-Ponty’ego⁴³ głoszącym, że wpisanie w ciało jest nie zdeterminowane. Jego pogląd jest znacznie bardziej skrajny niż zwolenników podejścia „antropologia ciała”, które pojawiło się w latach siedemdziesiątych XX wieku. Ciało to nie tylko suma części. Co więcej, można mieć „ciało zwielokrotnione”, na przykład fizyczne i społeczne⁴⁴, albo ciało jednostkowe, społeczne lub polityczne (odpowiednio ciało jako „ja”, ciało jako symbol, na przykład natury, i zewnętrzna kontrola ciała⁴⁵).

³⁹ Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments. Honour and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley 1986, University of California Press.

⁴⁰ Zob. Lila Abu-Lughod, *Writing against culture. Recapturing anthropology*, w: *Working in the Present*, Richard G. Fox (red.), Santa Fe 1991, School of American Research, s. 137.

⁴¹ Zob. Sylvia Yanagisako, Jane Collier, *Toward a unified analysis of gender and kinship*, w: *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*, Jane Collier, Sylvia Yanagisako (red.), Stanford 1987, Stanford University Press, s. 14–50.

⁴² Zob. Thomas J. Csordas, *Embodiment as a paradigm for anthropology*, „Ethos” 1990, t. 18, s. 5–47, zob. także *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture a Self*, Thomas J. Csordas (red.), Cambridge 1994, Cambridge University Press.

⁴³ Zob. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji* (wyd. oryg. 1962), tłum. Malgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Warszawa 2001, Fundacja Aletheia.

⁴⁴ Zob. Mary Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii. Z nowym wprowadzeniem* (wyd. oryg. 1969), tłum. Ewa Dzurak, Kraków 2004, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

⁴⁵ Zob. Nancy Scheper-Hughes, Margaret Lock, *The mindful body. A prolegomenon to future work in medical anthropology*, „Medical Anthropology Quarterly” 1987, t. 1, s. 6–41.

Andrew Strathern i Pamela J. Stewart⁴⁶ porównali wpisanie w ciało i komunikację jako sposoby rozumienia obrzędu. W myśl przyjętych przez nich kategorii perspektywa „wpisanie w ciało” kładzie nacisk na przypuszczalne skutki obrzędu dla jego wykonawców, natomiast perspektywa komunikacyjna podkreśla społeczny kontekst oraz kontekst związany z duchowymi mocami, do których obrzęd jest skierowany. Definicja Stratherna i Stewart jest całkiem prosta: „Najogólniej mówiąc, termin «wpisanie w ciało» stosujemy w odniesieniu do zakorzenienia określonych wartości i dyspozycji społecznych w ciele i poprzez ciało [...]»⁴⁷. Inni antropolodzy wykorzystali to pojęcie w celu zbadania przejawów nie tylko władzy i płci kulturowej, ale nawet gatunków. Zdaniem Donny Haraway⁴⁸, zarówno płeć kulturowa, jak i feminizm są więc związane z wpisaniem w ciało. Wpisanie w ciało jest i jednostkowe, i zbiorowe – zbiorowe w tym sensie, że określa zbiorowość, na przykład wszystkie kobiece ciała ludzi (lub prymatów).

Dwoje niezależnych eklektyków

W ostatnim podrozdziale skupię się tylko na dwojgu uczonych, którzy zyskali status niezależnych badaczy. Status ten potęguje fakt, że koniec ich kariery nie był związany ani z konwencjonalnym pisarstwem antropologicznym, ani nawet z wydziałami antropologii. Niemniej jednak twórczość Gregory'ego Batesona i Mary Douglas to doskonałe przykłady wkładu teorii antropologicznej w myśl społeczną. Oboje pozostają znaczącymi postaciami w naszej dyscyplinie naukowej, chociaż nie wysuwali się na czoło i nie podążali za modami swoich czasów.

Struktura i konflikt. Bateson o charakterze narodowym

Bateson był jedną z najbardziej fascynujących postaci dwudziestowiecznej nauki. Nie stworzył dla siebie instytucjonalnej kontynuacji, nie zdobył nawet zwykłego uznania bliskich współpracowników i studentów. Był jednak wpływową postacią, ponieważ wszyscy, od Radcliffe'a-Browna do postmodernistów, podziwiali jego umiejętność nadawania sensu temu, co dla innych było po prostu wybrykiem kulturowym.

Ojciec Gregory'ego Batesona, William Bateson, był twórcą nowoczesnej genetyki, a początkowe zainteresowania Gregory'ego także dotyczyły biologii. Stu-

⁴⁶ Zob. Andrew Strathern, Pamela J. Stewart, *Embodiment and communications. Two frames for the analysis of ritual*, „Social Anthropology” 1998, t. 6, s. 237–251.

⁴⁷ Ibid., s. 237.

⁴⁸ Zob. Donna Haraway, *Situated knowledges. The science question in feminism and the privilege of partial perspective*, „Feminist Studies” 1988, t. 14, s. 575–599; id., *Symians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, New York 1991, Routledge.

diował zoologię i antropologię w Cambridge. W 1927 roku wyjechał na Nową Gwineę, aby badać lud latmul. Tam spotkał Margaret Mead, którą w końcu poślubił i z którą później prowadził badania terenowe na Bali. Podobnie jak William H. R. Rivers, Bateson praktykował jako psychiatrę, zajmował się zwłaszcza alkoholikami i schizofrenikami. Większość późniejszego życia spędził na badaniu delfinów. Był także mocno związany z ruchem Zielonych i radykalnym podejściem do edukacji na wszystkich jej poziomach.

Poczynając od badań etnograficznych nad ceremonią *naven* ludu latmul⁴⁹, rozwijał umiejętność rozumienia osobliwości kulturowych za pomocą analizy formy w relacji do działania. Ceremonia ta doskonale nadawała się do tego rodzaju ogólnie strukturalnego podejścia, ponieważ wymagała transwestytyzmu, obrzędowego homoseksualizmu oraz celowego i (w kontekście obrzędowym) dozwolonego pogwałcenia tabu, które w innych kontekstach regulowały relacje pokrewieństwa i płci kulturowych. Przykład, którym się tu przede wszystkim zajmę, zaczerpnąłem z artykułu Batesona *Morale and national character*⁵⁰ opartego na przeprowadzonym podczas II wojny światowej porównaniu aspektów kultury niemieckiej, rosyjskiej, angielskiej i amerykańskiej. Przyjrę się jednemu z tych porównań – Anglików i Amerykanów, rozważając jak on, Anglik pracujący w Ameryce, porównanie to konstruował.

Zasadniczo problem wygląda tak: jeśli Amerykanin znajdzie się w pokoju razem z Anglikiem, Amerykanin weźmie cały ciężar rozmowy na siebie. Co więcej, Amerykanin będzie mówił głównie o sobie (przypuśćmy, jak to czyni Bateson, że te dwie postaci są płci męskiej). Anglik uzna Amerykanina za chępliwego i poczuje się tym dotknięty. Amerykanin poczuje się urażony faktem, że Anglik zdaje się nie wносить żadnego wkładu do rozmowy. Jeśli Anglik mówi już o sobie, to wyraża się powściągliwie. Będzie usiłował być skromny, ale doprowadzi tylko do tego, że Amerykanin uzna, że jest on skromny fałszywie albo arogancki. Należy dodać, że i Amerykanin, i Anglik zachowują się we własnym przekonaniu we właściwy sposób. Jednak Anglik postrzega Amerykanina jako chępliwego, a Amerykanin Anglika jako aroganckiego.

Dlaczego tak się dzieje? Odpowiedź Batesona opiera się na dwóch przeciwstawieniach: dominacja–podległość oraz pokazywanie się–przyglądanie się. Twierdzi on, że pierwsze przeciwstawienie niesie ze sobą wyrażne skojarzenia z pozycją rodzica (dominacja) i pozycją dziecka (podległość), natomiast drugie jest zmianne w zależności od tego, jak rzutuje na dominację i podległość (zob. tabela 9).

⁴⁹ Zob. Gregory Bateson, *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* (1936), Stanford 1958, Stanford University Press.

⁵⁰ Zob. Gregory Bateson, *Morale and national character* (1942), w: *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*, St. Albans 1973, Paladin, s. 62–79.

Tabela 9. Zaproponowane przez Batesona rozwiązanie kwestii charakteru narodowego

działanie	interpretacja angielska	interpretacja amerykańska
pokazywanie się	dominacja (zachowywanie się jak rodzic)	podległość (zachowywanie się jak dziecko)
przyglądanie się	podległość (zachowywanie się jak dziecko)	dominacja (zachowywanie się jak rodzic)

W dalszych wyjaśnieniach sugestie Gregory'ego Batesona są następujące. W Anglii (przynajmniej w rodzinach przedstawicieli wyższej klasy średniej z początku XX wieku) ojciec po przyjściu do domu z pracy rozmawia z dziećmi. Dzieci siedzą i słuchają. Toteż pokazywanie się (branie na siebie całego ciężaru rozmowy) sygnalizuje rolę typu rodzicielskiego, innymi słowy – dominację. Przyglądanie się (tylko słuchanie) sygnalizuje rolę typu dziecięcego, innymi słowy – podległość. W Ameryce, twierdzi Bateson, jest zupełnie odwrotnie. Gdy ojciec wraca do domu z pracy, słucha swoich dzieci, które i jemu, i matce opowiadają, czego dowiedziały się w szkole. Rodzice siedzą i słuchają. W Ameryce pokazywanie się kojarzy się więc z zachowaniem podobnym do zachowania dziecka, a przyglądanie się z zachowaniem podobnym do zachowania rodzica. Te skojarzenia przenoszą się na późniejsze życie. Zatem, gdy dorosły Amerykanin płci męskiej spotyka swojego angielskiego rówieśnika, próbuje popisać się całą swoją wiedzą, wszelkimi zdolnościami, zdrowiem i czym tam jeszcze. Amerykanin, być może podświadomie, postrzega siebie jako uległego i podobnego do dziecka. Traktuje Anglika jako kogoś w rodzaju rodzica, co w obu kulturach jest sposobem okazywania uprzejmości. Dla Anglika pokazywanie się jest znakiem dominacji i jest błędnie przekonany, że Amerykanin próbuje dominować.

W całym tym wywodzie ukrywa się rozróżnienie dwu pojęć, które Bateson nazywał za pomocą greckich słów *eidos* i *ethos*. Kultura składa się z obydwu⁵¹. Dla Batesona *eidos* jest tym, co bardziej ogólnie nazywamy „formą” lub „strukturą”⁵². Zbiór opozycji, które opisuje w swoim studium charakteru narodowego (przyglądanie się – pokazywanie się, dominacja – podległość), to części eidosu kultury amerykańskiej i angielskiej. *Ethos* odnosi się do zwyczajów, tradycji, a także uczuć, zbiorowych emocji albo danej kultury, albo danego zdarzenia, które jest definiowane zgodnie z normami kulturowymi. Konkretniej rzecz ujmując, *ethos* odnosi się do specyficznego charakteru czy też ducha kultury. Te pojęcia są ze sobą powiązane, a – przynajmniej w owym studium charakteru narodowego – pojęcie *ethosu* jest uzależnione od przyjętej przez Batesona międzykulturowej definicji opartej na związku zachodzącym między eidosem jednej kultury a eidosem drugiej.

⁵¹ Zob. Gregory Bateson, *Naven*, 123–151, 198–256.

⁵² Zob. Alfred Louis Kroeber, *Anthropology. Culture Patterns and Processes* (1923), New York 1963, Harcourt, Brace & World, s. 100–103.

Metody, których używał Bateson, wydają się szczególnie odpowiednie do analizy konfliktu i konfliktu potencjalnego, a zbliżone podejście rozwijał on, aby rozumieć konflikt występujący między na przykład mężczyznami a kobietami ludu latmul oraz między Wschodem a Zachodem w wyścigu zbrojeń nuklearnych. Kanadyjski antropolog Elliott Leyton⁵³ w podobny sposób analizował konflikt w Irlandii Północnej – stosując kategorie bezpośrednich, ejdetycznych opozycji między aspektami *ethosu* kultury nacjonalistów i unionistów (lub katolików i protestantów). Jednak antropolog z Irlandii Północnej krytykuje Leytona za to, że dopuścił się zbyt daleko idących uproszczeń, co z pewnością uczynił też Bateson w stosunku do Amerykanów i Anglików, ale sedno tego rodzaju analizy tkwi w tym, że konflikt jest często bardziej zrozumiały w kategoriach struktur i procesów wzajemnego oddziaływania niż w kategoriach jedynie szczegółów etnograficznych.

Struktura i działanie. Douglas o siatce i grupie

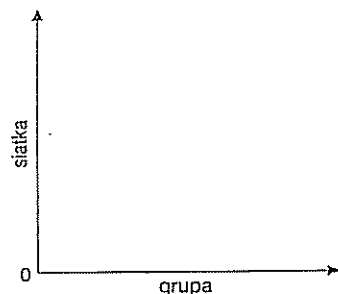
Podejście Mary Douglas jest zasadniczo strukturalistyczne, zostało jednak ujęte w dynamiczne ramy. Podobnie jak Batesona i Bourdieu, Douglas interesują relacje zachodzące między działaniem jednostkowym a kulturowymi ramami, w których obrębie interpretuje się to działanie. Douglas studiowała filozofię, nauki polityczne i ekonomię w Oksfordzie, a następnie antropologię pod kierunkiem Evansa-Pritcharda (zob. rozdział 10). Prowadziła badania terenowe wśród ludu Lele z prowincji Kasai w Zairze. Wiele lat była związana z University College London. Później została dyrektorem Russell Sage Foundation w Nowym Jorku, a z nim przeszła na emeryturę w Londynie, wykładała w Princeton i Wisconsin.

Wczesne prace Douglas nie były skomplikowane. Dotyczyły one przede wszystkim gospodarki i religii. Ta ostatnia doprowadziła ją do badań nad czystością i zmażą u Lele, u starożytnych Hebrajczyków i w Wielkiej Brytanii. Jej pierwszą sławną książką (choć nie pierwszą w ogóle) była *Purity and Danger*⁵⁴. Interesowały ją tu takie pojęcia, jak „czystość” i „nieczystość” [rytualna], pisała też o formie analizy, którą miała wkrótce rozwinąć w *Natural Symbols*. W tej pracy i w większości licznych kolejnych publikacji korzysta z ramy teoretycznej, którą nazywa „analizą w kategoriach siatki i grupy”⁵⁵.

⁵³ Zob. Elliott Leyton, *Opposition and integration in Ulster*, „Man” (nowa seria) 1974, t. 9, 185–198.

⁵⁴ Zob. Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966, Routledge & Kegan Paul.

⁵⁵ Zob. także Mary Douglas, *Cultural Bias*, London 1978, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland [rozdz. 1 tej pracy, pt. *Profile kultury*, w tłum. Ewy Klekot został opublikowany w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, s. 149–169]; Id., *Introduction to grid/group analysis*, w: *Essays in the Sociology of Perception*, Mary Douglas (red.), London 1982, Routledge & Kegan Paul, s. 1–8; Id., *Thought Styles. Critical Essays on Good Taste*, London 1996, Sage Publications.



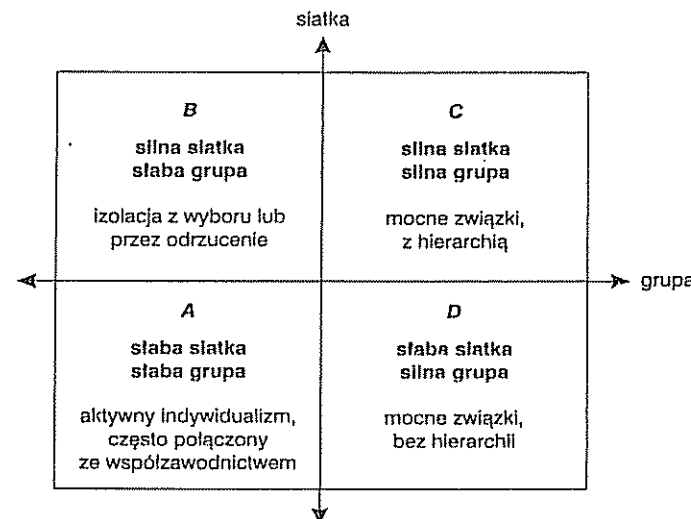
Rysunek 10. Oś siatki i oś grupy

Analiza w kategoriach siatki i grupy jest metodą opisywania i klasyfikowania kultur i społeczeństw, aspektów kultury lub społeczeństwa, sytuacji społecznych jednostki, działań jednostkowych lub nawet preferencji jednostkowych. Zasadą jest to, że właściwie wszystko, co chciałoby się sklasyfikować, można odmierzyć na dwóch osiach – osi siatki i osi grupy (zob. rysunek 10). Jednak Douglas i jej naśladowcy są mniej zainteresowani pomiarem ilościowym, bardziej zaś opozycją strukturalną, innymi słowy, presją silnej siatki albo grupy lub brakiem presji.

Wymiar *siatki* jest miarą „izolowania” lub „skrępowania” narzuconego przez izolację jednostki, a nie przez spójność grupy. Znajdować się nisko na skali siatki, to mieć wolność działania albo swobodę wzajemnego oddziaływania z innymi jako równymi sobie; być wysoko, to być izolowanym albo skrępowanym w podejmowaniu decyzji przez system społeczny. Wymiar *grupy* jest miarą jej spójności – czy ludzie w grupie robią wszystko razem (silna grupa), czy też działają indywidualnie (słaba grupa). Zainteresowania Douglas dotyczą raczej określenia i wyjaśnienia względnej obecności albo nieobecności cech silnej siatki i silnej grupy niż ustalenia precyzyjnych współrzędnych na obu osiach. Istnieją więc tylko cztery logiczne możliwości. Każda z nich została przedstawiona za pomocą innej „komórki” (zob. rysunek 11). Douglas umownie oznacza komórki literami od A do D, choć oznaczenia, niestety, różnią się w zależności od publikacji (jest ich aż trzy). Przedstawiony tutaj system został opisany w książeczce *Cultural Bias* – publikacji, która pozostaje najlepszym wprowadzeniem do jej teorii.

Douglas twierdzi, że jej metodę można spożytkować w badaniu wszystkiego, od czarów do preferencji kulinarnych (by zaczerpnąć przykłady, odpowiednio, z jej wczesnych i najnowszych tekstów). Jak sądzę, przykład środowiska pracy badaczy naukowych pozwoli szczególnie jasno wyłożyć tę teorię⁵⁶. Nie ma wielkiego znaczenia, czy mówimy o astronomach, czy zoologach, ale założmy, że wszyscy naukowcy zajmują się tą samą dyscypliną, powiedzmy, badaniami

⁵⁶ Zob. Celia Bloor, David Bloor, *Twenty industrial scientists. A preliminary exercise*, w: *Essays in the Sociology of Perception*, s. 83–102.



Rysunek 11. Diagram siatki i grupy

medycznymi. Różnice między naukowcami dotyczą pozycji strukturalnych, które zajmują w swojej subkulturze lub w swojej „socjologii” (jak czasami określa to Douglas). Mogą się oni różnić także tym, jak postrzegają swoje środowisko pracy, swoją „kosmologię”. Protagonistów nazwiemy Alicją, Bogdanem, Celiną i Danielem (odpowiednio komórki A, B, C i D).

Alicja jest badaczką niezależną. Chodzi do pracy wtedy, kiedy chce, i bierze urlop, gdy zechce. Otrzymuje płacę według ilości wykonanej pracy i pracuje nad tymi projektami, nad którymi zechce. Nie jest skrępowana przez siły zewnętrzne, dlatego znajduje się w *słabej siatce*. Jest także w *słabej grupie*, ponieważ nie jest skrępowana przez konformizm grupowy. Należy do rozmaitych stowarzyszeń zawodowych, a także do różnych klubów nie związanych z jej zawodem. Czasami wybiera samotność, czasami włącza się w działanie grupowe. I w jednym, i w drugim przypadku nie idzie za tłumem. Z równą swobodą włącza się w jakąś grupę albo się nie włącza.

Bogdan jest w silnej siatce i słabej grupie. Pracuje dla firmy farmaceutycznej. Ma pięcioletni kontrakt, który ma mu umożliwić wynalezienie lekarstwa na rzadką chorobę. Każdego tygodnia musi przedkładać firmie sprawozdanie, podając szczegółowo, co zrobił. Musi ściśle, minuta po minucie, notować swoje czynności. Oczekuje się od niego, że poświęci pracy dokładnie czterdzieści osiem godzin w tygodniu. Jest z tego powodu skrępowany silną siatką swojego kłopotliwego położenia. Jest także w słabej grupie. Może to oznaczać, że nikt inny z nim nie pracuje. Ograniczenia czasowe powstrzymują go przed przyłącza-

niem się do grup czy to formalnych, czy to nieformalnych. W przeciwieństwie do Alicji, nie jest w słabej grupie z wyboru. Narzuca mu ją typ jego pracy. Podczas gdy inne komórki mają swoich naturalnych beneficjentów, komórka *B* jest „nieprzyjazna” (termin Douglas) dla prawie każdego typu osobowości, a Bogdan nie jest szczęśliwy.

Celina jest w silnej siatce i w silnej grupie. Pracuje na zhierarchizowanym wydziale uniwersyteckim. Podobnie jak Bogdana, krępuje ją ścisły rozkład zajęć. Jednak w przeciwieństwie do Bogdana jest zasadniczo członkiem grupy. Poziom, który zajmuje w obrębie systemu, nie ma znaczenia, ponieważ jest skrępowana przez system sam w sobie. Choćby nawet była dziekanem wydziału medycznego, będą ją ograniczać pieniądze, które dostaje od uniwersytetu lub rad badawczych, tych nigdy nie jest wystarczająco dużo. Ponieważ jest w silnej grupie, ma mnóstwo zajęć związanych z główną grupą, do której należy – swoim wydziałem. Jeśli, założmy, jest zwierzchnikiem wydziału, może musiała prowadzić zebrania, organizować badania i wykladać, spotykać się z odwiedzającymi uniwersytet naukowcami, prawdopodobnie leczyć pacjentów i nadzorować działalność personelu. Celina może łączyć obowiązek z przyjemnością, co jest charakterystyczne dla silnej grupy. Będzie się od niej oczekiwać sędziowania międzywydziałowych meczów rozgrywanych w każdą sobotę lub zapraszania na obiad raz w miesiącu kolejno każdej osoby z jej personelu.

Daniel jest w słabej siatce i silnej grupie. On także pracuje na wydziale uniwersyteckim, ale na takim, który działa na egalitarnych, demokratycznych zasadach. Może być profesorem albo młodszym asystentem. Nie ma to tak naprawdę znaczenia, ponieważ w tym przypadku profesorowie i asystenci uczą się od siebie, przeprowadzają wspólnie eksperymenty, a także razem myją próbówki i kubki do kawy. Jest w słabej siatce, ponieważ jego grupa jest egalitarna i demokratyczna. W przeciwieństwie do Alicji jest także w silnej grupie, w sytuacji pełnego skrępowania zorientowanego na grupę. Alicja należy do wielu różnych stowarzyszeń. Daniel jest związany tylko ze swoim silnie zorientowanym na grupę wydziałem. Podobnie jak Celina spędza wiele czasu na czynnościach wynikających z pracy na wydziale, a wszyscy robią to, czego zechce grupa (jego wydział).

Mary Douglas i jej uczniowie w ten właśnie sposób porównywali różnorodne sytuacje. Jej metoda działa najlepiej wtedy, gdy rzeczy porównywane są jednego rodzaju, tak jak w dopiero co opisanym przypadku. Jednak przyjęte przez nią początkowo założenie, głoszące możliwość porównywania całych społeczeństw, nie przyniosło rezultatów. Ani nie ma szczególnego znaczenia myślenie w kategoriach pustelników i taksówkarzy należących do komórki *A*, więźniów należących do komórki *B*, żołnierzy należących do komórki *C* i członków kultów religijnych lub komun hippisowskich należących do komórki *D* – chociaż są to zbiorowości, które Douglas opisała. Może być jednak użyteczne w porównaniach różnych komun hippisowskich, z których każda będzie we względnie silniejszej siatce albo grupie niż kolejna. Innymi słowy, jeśli w społeczeństwie Za-

chodu wszystkie komuny hippisowskie są we względnie słabej siatce i silnej grupie, to zestaw małych komórek dla komun hippisowskich (od *A* do *D*) można sobie wyobrazić jako znajdujący się w obrębie większej komórki *D* w diagramie siatki i grupy społeczeństwa Zachodu jako całości.

Analiza w kategoriach siatki i grupy była interesującym pomysłem i pozostaje nim dla wielu naukowców spoza głównego nurtu antropologii, którzy zajmują się społeczeństwem. Jednak może być ona także ideą (jak komuny hippisowskie), której czas nastał i minął, zanim zdążyła się rozpowszechnić. Jeszcze się okaże, czy powstanie jakieś nowe ognisko badawcze w obrębie tego paradygmatu. Przypuszczalnie mogą nim być ukryte w tym paradygmacie aluzje do poststrukturalizmu i postmodernizmu, które z pewnością dałyby wgląd w relacje na przykład między badaczem terenowym a jego obiektami.

Podsumowanie

Poststrukturaliści, feministki i niezależni badacze wypracowali różnorodne perspektywy badawcze. Jednak perspektywy te są połączone zarówno korzeniami sięgającymi myśli strukturalistycznej, jak i tym, że stanowią wyzwanie pod adresem głównego nurtu antropologii, w szczególności za sprawą prób połączenia struktury z działaniem i wyjaśnienia relacji władzy. Funkcjonalizm i strukturalizm są bezpiecznymi koncepcjami antropologicznymi, a okres ich dominacji to spokojne czasy dla naszej dyscypliny. Okres panowania strukturalizmu był epoką, w której antropologia stanowiła główne źródło idei dla innych dyscyplin naukowych, w tym dla krytyki literackiej. Poststrukturalistyczne, feministyczne oraz (jak zobaczymy w następnym rozdziale) interpretacyjne i postmodernistyczne koncepcje miały natomiast zakwestionować autorytet sprawozdania etnograficznego oraz metody analizy charakterystyczne dla antropologii strukturalnej i poprzedzających ją nurtów.

Bateson i Douglas to antropologowie, których myśli i zainteresowania dryfują z dala od wąskich perspektyw badawczych ich czasów, natomiast poststrukturaliści są badaczami wywodzącymi się z dziedzin pozaetnologicznych, których intuicje doprowadziły do zmian w obrębie naszej dyscypliny.

Pod niektórymi względami interpretacjonizm stanowi opozycję wobec strukturalizmu, jako że odrzuca znaczenie zakorzenione w strukturze na rzecz znaczenia tworzonego intuicyjnie lub w interakcjach. Pod innymi względami jest logicznym rozwojem poststrukturalizmu, z typowym dla niego burzeniem tradycyjnych konstrukcji i wyznaczaniem nowych kierunków działania dla antropologii dzięki związkom z krytyką literacką i teorią społeczną. W ostatnich dwóch dziesięcioleciach byliśmy świadkami wielkich zmian zachodzących w sposobach postrzegania w antropologii, ale są one nie większe niż zmiany, które zaszły w latach dwudziestych i pięćdziesiątych XX wieku. Następny rozdział zawiera przegląd naj-

nowszych ruchów w historycznym kontekście szeroko rozumianej antropologii interpretacyjnej.

Dalsze lektury

Użyteczne komentarze poświęcone czołowym postaciom omówionym w tym rozdziale to: *About Bateson. Essays on Gregory Bateson* (John Brockman [red.], New York 1977, Dutton), *Mary Douglas. An Intellectual Biography* (London 1998, Routledge) Richarda Fardona, *Pierre Bourdieu* (London 1992, Routledge) Richarda Jenkinsa oraz *Michel Foucault* (London 1985, Routledge) Barry'ego Smarta.

Dobrym wprowadzeniem do poststrukturalizmu jest praca Madana Sarupa (*An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism* (New York 1988, Harvester Wheatsheaf), będąca również wprowadzeniem do postmodernizmu. Artykuły Sherry B. Ortner *Theory in anthropology since the sixties* („Comparative Studies in Society and History” 1984, t. 26, 126–166) i *Resistance and the problem of ethnographic refusal* („Comparative Studies in Society and History” 1995, t. 37, s. 173–193) oraz praca *Genealogies for the present* (New York 1996, Routledge) Bruce'a M. Knaufy są znakomitym przeglądem wpływu, jaki na antropologię wywiera feminizm, poststrukturalizm itd.

Najlepszym przeglądem antropologii feministycznej jest *Feminism and Anthropology* (Cambridge 1988, Polity Press [rozd. 2 tej pracy, pt. *Płeć kulturowa i status – wyjaśnienie sytuacji kobiet*, w tłum. Anny Ostrowskiej został opublikowany w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Marian Kempny, Ewa Nowicka [wyb.], Warszawa 2003, Wydaw. Naukowe PWN, s. 309–339]) Henrietty L. Moore, a jej *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender* ([1993–1994], Cambridge 1994, Polity Press) kryje bogactwo zagadnień, które dotyczą bieżących sporów. Zobacz także artykuł Marilyn Strathern *An awkward relationship. The case of feminism and anthropology* („Signs” 1987, t. 12, s. 276–292).

10. Podejścia interpretacyjne i postmodernistyczne

W antropologii brytyjskiej po śmierci Radcliffe'a-Browna w 1955 roku rozwijały się cztery odmienne kierunki badań. Niektórzy uczeni z następnego pokolenia obrali po prostu linię Radcliffe'a-Browna (Fortes i w pewnym zakresie Goody). Inni, tak jak Firth, zaczęli zwracać większą uwagę na działanie jednostkowe, a nie na strukturę społeczną – podejście zaczerpnięte po części z wczesnej wersji funkcjonalizmu Malinowskiego opartej na badaniach terenowych (zob. rozdział 5). Z tej linii myślenia wywodzą się takie teorie jak procesualizm i transakcjonizm (zob. rozdział 6). Jeszcze inni antropolodzy przejęli przynajmniej część strukturalistycznych pomysłów Lévi-Straussa (zob. rozdział 8), często przystosowując je do nowych zainteresowań, obejmujących procesy społeczne. Wielu badaczy zaczęło więc naśladować Evansa-Pritcharda, odrzucając koncepcję antropologii jako nauki na rzecz podejścia interpretacyjnego, które trwale wpisało antropologię w obręb humanistyki.

W Stanach Zjednoczonych Clifford Geertz zaczął wypracowywać swój własny styl interpretacjonizmu. Antropologia w jego wydaniu (i w wydaniu Evansa-Pritcharda) odwoływała się do nieco zmienionej analogii językowej. Kultury przestały być metaforycznymi „gramatykami”, które należy zrozumieć i opisać, stały się natomiast „językami”, które należy przełożyć na pojęcia zrozumiałe dla członków innych kultur – najczęściej kultury antropologa.

We Francji strukturalizm spoza antropologii stał się obiektem ataku jako ostatni bastion „modernizmu”. Filozofowie i krytycy literaccy we Francji i ich naśladowcy w Ameryce Północnej rozwijali nowe, „postmodernistyczne” sposoby patrzenia na świat. W dużym stopniu wywodziły się one z przekonania, że w świecie dokonała się cicha rewolucja. Świat przeszedł od modernizmu z uznaną przez niego hierarchią wiedzy do fazy, w której nie ma miejsca na jakąkolwiek wielką teorię (*grand theory*)*, z wyjątkiem, jak powiedziałby sceptyk, samego postmodernizmu.

* Jest to zapewne aluzja do tak zwanych *grandes récits* (wielkich opowieści) Jeana-François Lyotarda, czyli metaopisów, do których porzucenia namawiają badacze ponowocześni – *przyp. red. nauk*.

Idee te przenikały do antropologii w końcu lat siedemdziesiątych i początku osiemdziesiątych XX wieku. W obrębie naszej dyscypliny zachodziły również zmiany, czyniące ją bardziej otwartą na koncepcje postmodernistyczne. Za ich podstawę posłużył interpretacjonizm, który zaznaczył już swoją obecność w antropologii, podobnie jak w przypadku późniejszych ataków na przypisywaną jej kolonialną mentalność i imperialistyczne podstawy. W tym samym czasie rosła w siłę antropologia feministyczna, nieustannie ujawniająca modele androcentyczne, zaś refleksyjność stała się synonimem metody etnograficznej. Teoretycznego znaczenia w nowej, literacko uświadomionej antropologii nabrało pisanie i czytanie. Punktem kulminacyjnym wszystkich tych zjawisk było opublikowanie pracy zbiorowej pod redakcją Jamesa Clifforda i George'a E. Marcusa *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*¹, a zdaniem niektórych antropologów dyscyplina ta narodziła się wówczas po raz kolejny.

W niniejszym rozdziale skupię się na tych właśnie zróżnicowanych wątkach myślowych. Choć Evansa-Pritcharda można traktować jako w pełni modernistycznego antropologa, niemniej jednak jego koncepcje zapowiadały interpretacjonizm. Ostateczny zwrot w kierunku postmodernizmu, który dokonał się za sprawą Edwina Ardenera i innych antropologów z Oksfordu, dawnego uniwersytetu Evansa-Pritcharda, mieści się w obrębie tradycji lub przynajmniej dokonał się w duchu, który Evans-Pritchard mógłby uznać za własny (zob. rozdział 9). *Writing Culture* stała się natomiast sygnałem, że pisarstwo etnograficzne koncentruje się na „poetyce i polityce”. Tym, co łączy oba te wątki, jest wizja antropologii jako dyscypliny odrzucającej metodę naukową i uznającej znaczenie pisanie, a także jako próby uzyskania wglądu dzięki zrozumieniu ludzi, nie zaś dzięki formalnym metodom badania i analizy. Mimo różnic całkiem trafne jest ujmowanie wszystkich tych wątków myśli interpretacyjnej i ponowoczesnej* jako części jednego, wielkiego ruchu w obrębie antropologii – ruchu, którego wpływowi ulegamy wszyscy, choć niektórzy z nas mogą chcieć się od niego zdystansować.

¹ Zob. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford, George E. Marcus (red.), Berkeley 1986, University of California Press.

* Zjawisko postmodernizmu (*postmodernism*), zespół radykalnych postulatów w dziedzinie epistemologii i kultury (konstruktywizm, perspektywizm, dyskursywizacja, narratywizacja), odróżnia się od ponowoczesności (*postmodernity*), które to określenie opisuje epokę w historii kultury charakteryzującą się narastającą krytyką nowoczesności w sensie, jaki nadaje temu pojęciu na przykład Anthony Giddens (zob. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, Warszawa 2002, Wydaw. Naukowe PWN) czy Zygmunt Bauman, gdy mówi o „płynnej nowoczesności” (*liquid modernity*) – przyp. red. nauk.

Interpretacyjne podejście Evansa-Pritcharda

Edward Evan Evans-Pritchard studiował u Charlesa G. Seligmmana i Bronisława Malinowskiego w London School of Economics. Odbił sześć dużych wypraw terenowych do Sudanu i Brytyjskiej Afryki Wschodniej: do Azande (Zande), Nuerów, Anuak, Szyluków i Luo. Opublikowane przez niego relacje dotyczące czarów u Azande² oraz polityki i pokrewieństwa u Nuerów³ stały się zarówno wzorem dla ówczesnej antropologii brytyjskiej, jak i inspiracją dla następnych pokoleń, aczkolwiek bardziej na poziomie teorii niż opisu etnograficznego. Ostatnio niektóre jego prace o Nuerach, będące rezultatem trwającego blisko rok pobytu wśród tego ludu, krytykowano za przypisywanie rodom nadmiernego znaczenia w sprawach politycznych⁴. Jednak *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* oraz *Nuer Religion*⁵ są oceniane lepiej. Obie książki stanowiły próbę zrozumienia i zrelacjonowania procesów myślowych zachodzących w umysłach badanych ludzi.

Witchcraft, Oracles, and Magic jest etnograficznym opisem procesów myślowych typowych dla ludu Azande. Autor twierdzi, że Azande mają tak wielką obsesję na punkcie czarów, że jeśli zrozumie się ich wiarę w czary i to, jak ową wiarę wykorzystuje się do wyjaśniania przyczyn i skutków, zrozumie się też ich społeczeństwo. Jeśli pleciony spichlerz służący do przechowywania zboża zawalił się i zabije kogoś siedzącego pod nim, jedną z przyczyn wypadku może być chociażby to, że termyty zjadły podpory, ale odpowiedź na pytanie, dlaczego zawalił się właśnie w tym czasie na tę właśnie osobę, musi wyjaśnić, czyje czary mają związek z tym wypadkiem⁶.

Nuer Religion dotyczy, obok innych kwestii, definicji słowa *kwoth*. Podobnie jak łacińskie *spiritus*, greckie *pneuma*, hebrajskie *ruah* oznacza ono również *technienie*. W metaforycznym sensie może się ono odnosić do wielu rodzajów duchów, w tym także do występującej w wierzeniach Nuerów istoty, której nazwę Evans-Pritchard tłumaczy jako „Bóg”. Cała książka angażuje czytelnika w ówi-

² Zob. Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford 1937, Clarendon Press.

³ Zob. Edward E. Evans-Pritchard, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford 1940, Clarendon Press [fragmenty tej pracy, pt. *Wódz w lamparciej skórze*, w tłum. Zofii Sokolewicz i Krystyny Małkowskiej zostały opublikowane w: *Etnologia, Wybór tekstów*, Zofia Sokolewicz (red.), Warszawa 1969, PWN, s. 161–172]; id., *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford 1951, Clarendon Press.

⁴ Zob. Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London 1988, Routledge, s. 194–201.

⁵ Zob. Edward E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956, Clarendon Press.

⁶ Zob. Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic*, s. 69–72.

czenia z przedstawiania istoty wiary Nuerów i wczuwania się w nią za pośrednictwem słów, symboliki i obrzędów stanowiących cechy charakterystyczne systemu, o którym mowa w tytule. Warto jednak pamiętać, że „religia Nuerów” nie jest pojęciem przez nich używanym, jest to pojęcie, którym posługuje się antropolog⁷. Monografia Evansa-Pritcharda oraz podobne studium autorstwa jego współpracownika, Ronalda Godfreya Lienhardta⁸, poświęcone religii sąsiadujących z Azande Dinków tworzą podstawy antropologicznych badań nad wiarą religijną. Obaj autorzy skupiają się również na przekładzie, zarówno w sensie dosłownym, jak i metaforycznym. Co ciekawe, Evans-Pritchard mówi o „Bogu” i „duchach”, a także często stosuje określenia używane przez Nuerów, Lienhardt zaś właśnie po to, aby odejść od bezpośredniości dobrze znanych terminów angielskich, woli angielskie *divinity* („bóstwo”) i *divinities* („bóstwa”). Warto także odnotować, że ci dwaj antropolodzy z Oksfordu nawrócili się na rzymski katolicyzm, co, jak wolno sądzić, mogło odegrać pewną rolę w podobnym podejściu do interpretacji wiary i praktyk religijnych.

Evans-Pritchard uprawiał swoją antropologię w ogólnych ramach teoretycznych wypracowanych przez Radcliffe’a-Browna. Odrzucał jednak przyjętą przez Radcliffe’a-Browna koncepcję tej dyscypliny jako nauki i dowodził, że antropologia jest jedną z dziedzin humanistyki⁹. Różni to zasadniczo antropologię Evansa-Pritcharda od głównego nurtu antropologii brytyjskiej, z którym się ona rozeszła. W późniejszym wieku Evans-Pritchard rozwijał koncepcję antropologii jako „przekładu kultur”, a określenie to stało się obiegowe i pojawiło się w pracach wielu jego uczniów. W myśl tej koncepcji antropolodzy docierają możliwie najbliżej do zbiorowej świadomości badanych ludzi, a potem „przekładają” odkryte przez siebie obce pojęcia na te, które w obrębie kultury są równoważne. Nie jest to oczywiście to samo, co realny, językowy przekład. Jest to tylko pewna analogia, tak jak muszle morskie Radcliffe’a-Browna i kryształy Lévi-Straussa (zob. rozdziały 5 i 8). Evans-Pritchard odrzucił zaproponowaną przez Lévi-Straussa koncepcję „gramatyki” kultury i opowiedział się za „znaczeniem” bardziej subtelnego, codziennego dyskursu kultury. Trudności z przekładem (niezależnie od tego, czy chodzi o przekład dosłowny, czy idiomatyczny) mają ściśle analogie w etnografii. Jeśli pojęcia Nuerów lub Azande przekładamy za dosłownie, to nikt spoza ich kultury ich nie zrozumie. Jeśli tłumaczymy je zbyt swobodnie, nie zdołamy uchwycić istoty myśli Nuerów lub Azande. Zdaniem Evansa-Pritcharda, antropologia zawsze boryka się z dylematem przekładu.

⁷ Zob. Edward E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, s. 311–322.

⁸ Zob. Ronald Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford 1961, Clarendon Press.

⁹ Zob. Edward E. Evans-Pritchard, *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology* (1928–1963), London 1965, Faber and Faber.

Social Anthropology, podręcznik z 1951 roku, którego podstawą jest seria sześciu wykładów dla radia BBC¹⁰, stanowi przegląd zakresu antropologii społecznej, jej historii, metod i teorii oraz możliwości jej zastosowań. Evans-Pritchard¹¹ pod wieloma względami krytykuje porównanie antropologii do „nauk przyrodniczych” i oferuje w zamian wizję antropologii, której przedmiotem jest całość systemów moralnych i symbolicznych, jego zdaniem zupełnie niepodobnych do jakichkolwiek systemów odkrywanych w przyrodzie. Nie rządzą nimi prawa naturalne, chociaż rzeczywiście tworzą one struktury społeczne i wzory kulturowe. Czy Evans-Pritchard był zakamuffowanym funkcjonalistą strukturalnym w epistemologii? Czy był filozofem i historykiem uwięzionym w kaftanie dogmatów funkcjonalistycznych, z którego próbował uwolnić się w latach pięćdziesiątych? Czy też po prostu zmienił zdanie i w toku kariery przeszedł od historii do funkcjonalizmu, a następnie do epistemologii?

Mary Douglas¹² sugeruje, że w rozwoju myśli Evansa-Pritcharda można dostrzec jeden, spójny program badawczy, zawsze ujmowany w kategoriach interpretacji. Adam Kuper uważa natomiast, że z funkcjonalizmu wycofał się w latach czterdziestych, a swoje podejście ugruntował w latach pięćdziesiątych¹³. Na poparcie stanowiska Douglasa można przytoczyć wiele fragmentów z *Witchcraft, Oracles, and Magic* i wskazać na to, że *Nuer Religion* jest zbiorem artykułów napisanych i opublikowanych dziesięć lat przed ukazaniem się tej książki. Jednak etnograficzne prace Evansa-Pritcharda nie różnią się tak bardzo od prac współczesnych mu antropologów. Odmienności nie świadczą o tym, że podejście metodologiczne Evansa-Pritcharda lub jego sposób rozumienia społeczeństwa są jedyne w swoim rodzaju. Świadczą raczej o jego żądzy innowacji, zwłaszcza w zainteresowaniach systemami wierzeń. Radcliffe-Brown uważał, że Evans-Pritchard jest ulepiony z tej samej gliny, co on, obawiał się natomiast, że buntownikiem mógłby zostać Meyer Fortes. Jednak to właśnie Fortes kultywował tradycję Radcliffe’a-Browna w Cambridge, gdzie ubiegała się o względy studentów w konkurencji ze strukturalizmem Leacha i procesualizmem. Niezależnie od tego, które elementy dzieła Evansa-Pritcharda poprzedzają *Nuer Religion*, publikacja tej książki wyznacza moment przejścia od funkcjonalizmu strukturalnego do nowego typu myślenia o naturze przekonań religijnych. Evans-Pritchard częściej odwoływał się do Durkheima niż do Radcliffe’a-Browna, ale nacisk kładł na postrzeganie świata duchowego, w sposób, w jaki robią to Nuerowie, i wyjaśnianie tak, jak gdyby chodziło o zachodnich słuchaczy wykształconych w teologii, nie zaś o ukazywanie związków między wiarą a strukturą społeczną.

¹⁰ Zob. Edward E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, London 1951, Cohen & West.

¹¹ Zob. *ibid.*, s. 62, 116–117.

¹² Zob. Mary Douglas, *Evans-Pritchard*, Glasgow 1980, Fontana/Collins, s. 29–38.

¹³ Zob. Adam Kuper, *Między charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982* (wyd. oryg. 1973), tłum. Katarzyna Kaniowska, Łódź 1987, Wydaw. Łódzkie, s. 128–129.

Jedną z najbardziej zdecydowanych wypowiedzi Evansa-Pritcharda przeciwko funkcjonalizmowi można znaleźć w *Social anthropology. Past and present*, wykładzie z 1950 roku opublikowanym w pierwszym zbiorze jego artykułów¹⁴. Evans-Pitchard dowodzi, że słabością antropologii społecznej od czasów oświecenia było i jest nadal to, że wzoruje się na naukach przyrodniczych. Sugeruje też, że lepiej postrzegać ją jako należącą do nauk historycznych lub, ogólniej, jako gałąź humanistyki. Nie martwi go, że zagadnienia rozważane przez historyków są zwykle diachroniczne, a zagadnienia antropologów synchroniczne. Wspólny cel syntezy zdarzeń i łączącego je w jedną całość opisu (*integrative description*) wystarcza mu, aby stwierdzić ich metodologiczne podobieństwo. Twierdzi, że opis formy strukturalnej nie jest sprzeczny ani z historią, ani z antropologią: „Historia nie jest następstwem zdarzeń, są nią więzy, które istnieją między nimi”¹⁵.

Wpływ Evansa-Pritcharda zaznaczył się przede wszystkim w Oksfordzie, gdzie od 1946 do 1970 roku kierował katedrą antropologii społecznej. Tamtejszy Institute of Social and Cultural Anthropology wciąż znajduje się pod jego urokiem. To właśnie jego popiersie, a nie Radcliffe'a-Browna albo Tylora zdobi bibliotekę tego instytutu i jego dzieło tradycja oksfordzka troskliwie kontynuuje do dziś. W latach siedemdziesiątych XX wieku, kiedy w antropologii oksfordzkiej zaznaczyły się różnice między Needhamem z jego ukrytym strukturalizmem a Ardenerem z jego rodzącym się postmodernizmem, obu stronom przynosiły pociechę prace Evansa-Pritcharda¹⁶. Zmagania Needhama z relacjami między angielskim słowem *belief*, stanami wewnętrznymi, które ono opisuje, oraz z międzykulturową stosownością tego pojęcia, można w dużej mierze przypisać oddziaływaniu *Nuer Religion*.

Interpretacjonizm Geertza

Chociaż Evans-Pritchard wskazał drogę do interpretacjonizmu, niemniej jednak trudniej usprawiedliwić używanie tej nazwy w odniesieniu do jego podejścia niż do podejścia Geertza. Antropologia Evansa-Pritcharda była w znacznym stopniu skierowana przeciwko funkcjonalizmowi strukturalnemu, podczas gdy antropol-

¹⁴ Zob. Edward E. Evans-Pritchard, *Social anthropology. Past and present* (1950), w: *Essays in Social Anthropology* (1932–1961), London 1962, Faber & Faber, s. 13–28.

¹⁵ Edward E. Evans-Pritchard, *Anthropology and history* (1961), w: *Essays in Social Anthropology*, s. 48.

¹⁶ Zob. Rodney Needham, *Belief, Language, and Experience*, Oxford 1972, Blackwell, s. XIV, 14–31; Edwin Ardener, *Social anthropology and language* (1971), w: *The Voice of Prophecy and Other Essays* (1970–1987), Malcolm Chapman (red.), Oxford 1989, Blackwell, s. 35–39.

gię Geertza wyróżnia pozytywny ruch ku zrozumieniu szczegółów kultury traktowanemu jako cel sam w sobie.

Clifford Geertz pracuje w Princeton. Kształcił się na Harvardzie, wykładał w Berkeley i Chicago. Prowadził badania terenowe na Jawie i Bali oraz w Maroku. Jego prace etnograficzne są zróżnicowane pod względem zakresu i sposobu podejścia. Na przykład *The Religion of Java*¹⁷ jest książką całkiem konwencjonalną, natomiast w *Kinship in Bali*¹⁸ kwestionuje on ideę pokrewieństwa jako niezależnego systemu, rozumianego z punktu widzenia innej kultury, i argumentuje za włączeniem go w sferę symboliczną. W przeciwieństwie do obu poprzednich *Agricultural Involution*¹⁹ mieści się w ogólnych ramach antropologii ekologicznej Stewarda, a jego niektóre pozostałe prace poświęcone zmianie społecznej w Indonezji należą do dziedziny historii społecznej. W *Islam Observed*²⁰ Geertz skupia uwagę na porównaniu, próbuje zrozumieć islam w kontekście dwóch krajów, które obejmuje jego doświadczenie etnograficzne: Indonezji i Maroka. W przeciwieństwie do Evansa-Pritcharda²¹ „metody porównawczej” nie uznaje tu za niemożliwość.

Jednak jądrem jego antropologii interpretacyjnej jest koncepcja zawarta w pierwszym rozdziale książki *Interpretacja kultur*, która została ukończona i opublikowana w 1973 roku – roku śmierci Evansa-Pritcharda²². Geertz określa w nim swoje podejście jako „opis gęsty”. Antropologia jest czymś w rodzaju przekopywania się przez warstwy utrwalone w konkretnej kulturze i ukazywania ich za pomocą warstw opisu. Nie ma to związku z poznaniem, jak zrozumieli amerykańscy antropologowie, i niekoniecznie z porównaniem w skali globalnej. Krytycy²³ zwracali uwagę zarówno na dwuznaczność definicji „opisu gęstego” (jako szczegółowego i warstwowego), jak i na słabość niektórych jego tekstów etnograficznych (również na to, że Geertz rzadko podaje dokładne źródła swoich uogólnień). Niemniej interpretacyjne wyzwanie, które rzucił on antropologii, jeśli nawet

¹⁷ Zob. Clifford Geertz, *The Religion of Java*, New York 1960, The Free Press.

¹⁸ Zob. Hildred Geertz, Clifford Geertz, *Kinship in Bali*, Chicago 1975, University of Chicago Press.

¹⁹ Zob. Clifford Geertz, *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley 1963, University of California Press.

²⁰ Zob. Clifford Geertz, *Islam Observed. Religious Developments in Morocco and Indonesia*, New Haven 1968, Yale University Press.

²¹ Zob. Edward E. Evans-Pritchard, *The comparative method in social anthropology* (1963), w: *The Position of Women*, s. 13–36.

²² Zob. Clifford Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje* (1957–1973), tłum. Maria M. Piechaczek, Kraków 2005, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego, rozdz. 1: *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury* (wyd. oryg. 1973), s. 17–47.

²³ Zob. Adam Kuper, *Kultura. Model antropologiczny* (wyd. oryg. 1999), tłum. Izabela Kolbon, Kraków 2005, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

z podanych względów jest problematyczne, głębiej wchodzi w etnograficzne szczegóły i jest bogatsze w metafory niż u Evansa-Pritcharda.

W dwóch najważniejszych zbiorach swoich artykułów Geertz²⁴ forsuje obraz społeczeństwa jako podobnego do tekstu, co, zdaniem Kuper²⁵, jest „metaforą umykającą samej sobie”. Geertz opowiada się za antropologią jako rozumieniem tego, co „lokalne”, w napiętej interakcji z tym, co „globalne”; za uwydatnieniem drobnych szczegółów, a nawet tego, co w kulturze jest najbardziej blade; za kulturą jako systemem symbolicznym, ale takim, w którym swoje miejsce ma działanie społeczne, a także takim, który wytwarza władzę polityczną. W stylu, którego potoczność jest naprawdę niezrównana, dekonstruuje on powszechnie znane pojęcia antropologiczne – „kultura”, „światopogląd”, „sztuka”, „zwyczaj” i „prawo zwyczajowe”. Gdyby był złym pisarzem, niewątpliwie wywarłby wpływ mniejszy, a ponieważ jest pisarzem dobrym, konsekwencje jego wysiłków burzenia dobrego samopoczucia i zwalczania tendencji pozytywistycznych były i są dalekosiężne. Zbiory jego artykułów są prawdopodobnie równie popularne poza naszą dyscypliną, jak i w jej obrębie, toteż w oczach wielu wyznaczają one – na dobre i na złe – paradygmat całej tej dziedziny wiedzy.

W niektórych późniejszych pracach Geertz zapuścił się jeszcze dalej w interpretacjonizm i zreinterpretował etnograficzne dzieła innych badaczy. W nagrodzonej książce *Dzieło i życie*²⁶ bada pisma Evansa-Pritcharda, Malinowskiego, Lévi-Straussa i Benedict. Analizując sposób obrazowania i metafor stosowanych przez wybranych autorów, dowodzi, że antropologia jest po prostu „odmianą pisarstwa”. Jest to wielkie postmodernistyczne wyzwanie rzucone tej dyscyplinie, które w ostatnich dwóch dziesięcioleciach znajduje powszechny oddźwięk w pracach amerykańskich i francuskich antropologów²⁷. Jonathan Spencer²⁸ dowodzi, że Geertz i jego naśladowcy mylą się, głosząc pogląd, że teksty antropologiczne są jedynie utworami literackimi. Zwraca uwagę na to, że antropologia jest także „rodzajem pracy”, i pokazuje logikę wprowadzania do tekstu zarówno punktu widzenia etnografa, jak i różnicowanych punktów widzenia prezentowanych przez informatorów. Jednak niezależnie od tego, czy nacisk, który Geertz

²⁴ Zob. Clifford Geertz, *Interpretacja kultur*; id., *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej* (1974–1983), tłum. Dorota Wolska, Kraków 2005, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

²⁵ Zob. Adam Kuper, *Kultura*, s. 96.

²⁶ Zob. Clifford Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor* (wyd. oryg. 1988), tłum. Ewa Dżurak, Sławomir Sikora, Warszawa 2000, Wydaw. KR.

²⁷ Zob. *Writing Culture*; Dan Sperber, *On Anthropological Knowledge. Three Essays* (wyd. oryg. 1982), tłum. z franc., Cambridge–Paris 1985, Cambridge University Press–Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

²⁸ Zob. Jonathan Spencer, *Anthropology as a kind of writing*, „Man” (nowa seria) 1989, t. 24, s. 145–164.

kładzie na pisanie, jest przesadny, czy nie, z pożytkiem skupił uwagę na antropologii jako twórczym dążeniu.

Geertz pozostaje dziś jednym z najbardziej wpływowych antropologów, nie tylko w obrębie tej dziedziny, ale także poza nią. Jego interpretacjonizm niewątpliwie ukształtował drogę antropologii postmodernistycznej. Niektórzy twierdzą, że jest nie tylko prekursorem tego nurtu, lecz także, że do niego należy. Zanim zabniemy w niuanse właściwego postmodernizmu, skupmy się na innych jego podstawach, zwłaszcza na nowych koncepcjach i obszarach zainteresowań poza tymi, które prezentuje sam Geertz.

Antropologia w niespokojnych czasach

Postmodernistyczne wyzwanie rzucone antropologii zrodziło nowe pojęcia i związane z nimi nowe obszary badań. Do najważniejszych z nich należą refleksyjność i orientalizm. Rozważmy je w odniesieniu do okcydentalizmu i globalizacji, powiązanych z nimi pojęć antropologii refleksyjnej (która wymaga położenia teoretycznego nacisku na refleksyjność).

Refleksyjność i refleksywizm

Wszyscy antropolodzy przeprowadzają takie czy inne porównania. Ci, którzy pracują z dala od domu, mogą dokonywać porównań klasycznych przypadków antropologicznych, takich jak społeczeństwa Nuerów lub Trobriandczyków. Inni dowodzą, że lepszego rodzaju porównaniem jest porównanie społeczeństw, które są zbliżone pod względem technologii, geografii lub języka (zob. rozdział 4). Ci, którzy badają społeczeństwa blisko związane z ich własnymi (czy to geograficznie, czy to kulturowo), mają skłonność do dosyć wyraźnych porównań ze swoim społeczeństwem. Przypadkiem skrajnym jest porównanie własnej kultury, opisywanej z perspektywy „ja” traktowanego egzemplarycznie, z inną kulturą, opisywaną dzięki nałożeniu na nią „ja” [w charakterze narzędzia badawczego]. W tym przypadku opisywana kultura może stać się po prostu tłem dla prowadzonego przez antropologa badania jego własnej kultury i tożsamości społecznej. Jest to przypadek skrajnej refleksyjności.

Refleksyjność ukształtowała dużą część projektów postmodernistycznych powstających w obrębie antropologii od lat siedemdziesiątych XX wieku. Prawdopodobnie pierwszą publikacją napisaną wyraźnie w tym stylu jest artykuł Judith Okely *The self and scientism*²⁹, którego pierwodruk ukazał się w jednym

²⁹ Zob. Judith Okely, *The self and scientism* (1975), w: *Own or Other Culture* (1975–1996), London 1996, Routledge, s. 27–44.

z początkowych numerów „Journal of the Anthropological Society of Oxford”. Jednak korzenie antropologii refleksyjnej sięgają jeszcze głębiej. Dziennik Malinowskiego z czasów badań terenowych obszernie komentowany przez Okely jest najbardziej znanym przykładem tego typu antropologii. Mimo że Malinowski najwyraźniej zamierzał zapisywać w nim tylko swoje prywatne myśli, dwadzieścia pięć lat po jego śmierci trafił do druku³⁰ i znacznie się różni od jego sprawozdań etnograficznych. Malinowski wyjawia w dzienniku swoje fantazje seksualne, zamiłowanie do narkotyków, awersję do niektórych przejawów kultury trobriandzkiej i to, jak bardzo nudził się na Wyspach Trobrianda. Jomo Kenyatta, student Malinowskiego, a później pierwszy prezydent Kenii, włączył refleksyjne komentarze do pracy etnograficznej poświęconej własnemu ludowi³¹, ale większość kontynuatorów Malinowskiego i Boasa wystrzegała się tego. W *Smutku tropików*³² znalazły się duże fragmenty autobiografii Lévi-Straussa, jednak wyrażenie zostały oddzielone od etnograficznych i teoretycznych komentarzy. Tym, co sprawia, że wysiłki większości postmodernistycznych pisarzy są zasadniczo odmienne, jest głoszona przez nich teza, że refleksyjność sama w sobie jest etnografią lub co najmniej jej trzonem i że etnografia stanowi przynajmniej większą część teorii antropologicznej³³.

Refleksyjność łączy silne związki z antropologią feministyczną. Antropologia feministyczna i badania nad płcią kulturową (*gender studies*) mają wspólny przedmiot badań, ale ich podejścia są nieco odmienne. Henrietta L. Moore³⁴ uważa, że antropologia płci kulturowej „bada tożsamość płci kulturowej i jej kulturową konstrukcję”, a antropologia feministyczna „bada płć kulturową jako zasadę życia społecznego ludzi” (zob. rozdział 9). Przez kilka ostatnich dziesięcioleci antropologowie zajmujący się badaniami nad płcią kulturową zdecydowanie odeszli od „badań nad płcią kulturową” i zainteresowali się podejściami akcentującymi pozycję kobiety jako zarówno etnografki, jak i informatora lub obiektu

³⁰ Zob. Bronisław Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Grażyna Kubica (oprac.), Kraków 2002, Wydaw. Literackie [są to zapiski z lat 1908–1918, część z nich (z okresu 1914–1918) w tłum. Norberta Gutermanna ukazała się Londynie w 1967 roku].

³¹ Zob. Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*, London 1938, Secker & Warburg.

³² Zob. Claude Lévi-Strauss, *Smutek tropików* (wyd. oryg. 1955), tłum. Aniela Steinsberg, Łódź 1992, Opus.

³³ Zob. Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley 1977, University of California Press.

³⁴ Zob. Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology*, Cambridge 1988, Polity Press, s. 49–54 [rozd. 2 tej pracy, pt. *Płć kulturowa i status – wyjaśnienie sytuacji kobiet*, w tłum. Anny Ostrowskiej został opublikowany w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Marian Kempny, Ewa Nowicka (wyb.), Warszawa 2003, Wydaw. Naukowe PWN, s. 309–339].

badań. Ponieważ refleksyjność zyskała przychylną w kręgach postmodernistycznych, a zwłaszcza w szeroko pojętych kręgach feministycznych i ostatecznie zyskała przychylną w całej antropologii, w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku dla antropolożki nie było niczym niezwykłym przedstawianie siebie jako głównego przedmiotu dyskursu antropologicznego³⁵. Nacisk kładziony na „ja” sprzyjał jednak traceniu z oczu „innego”, a skrajna refleksyjność stawiała się w najlepszym razie samoistną perspektywą teoretyczną (refleksywizm), w najgorszym zaś – fetyszem.

Zwiastunem kolejnego zwrotu w tego rodzaju badaniach była sytuacja, w której antropolożka, czerpiąc z własnych doświadczeń, wypowiada się w imieniu szerszej społeczności uciskanych lub chce poprzez własną wypowiedź udzielić im głosu. Pisarki z tej tradycji czasami czerpią inspirację z poststrukturalizmu, z feministycznej teorii literatury Gayatri Chakravorty Spivak oraz „badań nad podporządkowaniem” prowadzonych przez jej współpracowniczkę³⁶. W tym samym stylu są też utrzymane niektóre teksty Lili Abu-Lughod na temat Beduinek³⁷. W myśl tej koncepcji „podporządkowane” czy też podległe grupy mają ze sobą coś wspólnego, niezależnie od tego, czy podstawą podporządkowania jest płć kulturowa, klasa, etniczność czy historia niesprawiedliwości kolonialnej. Sherry B. Ortner³⁸ zwraca uwagę na Geertzowską „cienkość” (*thinness*)* pracujących tym tropem, cienkość wywodzącą się z niechęci do wchodzenia w zawiłości polityki wewnętrznej, a także z problemów związanych z tytułem do reprezentowania „innego” czy też podporządkowanego „ja”.

Inne nurty ostatniej dekady były i są bardziej umiarkowane. Dopuszczają osobistą refleksyjność w połączeniu z refleksją poświęconą teorii albo tropią refleksyjne doświadczenie tradycyjnych przedmiotów etnografii. Przykładem tej pierwszej tendencji jest przeprowadzona przez Kirsten Hastrup³⁹ błyskotliwa krytyka założeń i kierunków antropologii. Przykładem drugiej jest sporządzony

³⁵ Zob. na przykład *Anthropology and Autobiography*, Judith Okely, Helen Callaway (red.), London 1992, Routledge.

³⁶ Zob. *Selected Subaltern Studies*, Ranajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak (red.), New York 1988, Oxford University Press.

³⁷ Zob. Lila Abu-Lughod, *The romance of resistance. Tracing transformations of power through Bedouin women*, „American Ethnologist” 1990, t. 17, s. 4.

³⁸ Zob. Sherry B. Ortner, *Resistance and the problem of ethnographic refusal*, „Comparative Studies in Society and History” 1995, t. 37, s. 173–193.

³⁹ Zob. Kirsten Hastrup, *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, London 1995, Routledge [rozd. 3, pt. *O ugruntowywaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii*, w tłum. Marty Bucholc został opublikowany w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Marian Kempny, Ewa Nowicka (wyb.), Warszawa 2004, Wydaw. Naukowe PWN, s. 87–99].

* Owa „cienkość” jest aluzją do opozycji kategorii *thin-thick*, czyli cienkie (rozrzedzone)–gęste (zagęszczone), Clifforda Geertz – *przyp. red. nauk*.

przez Pat Caplan⁴⁰ zapis przyjaźni z „Mohammedem”, jednym z jej informatorów (Caplan przez trzydzieści lat pracowała wśród ludu Suahili z Tanzanii). Większa część jej książki składa się z cytatów, a „głos” informatora można usłyszeć równocześnie z wyznaniem etnografki. Jednak są tam również „fakty”, szczególnie te związane z kultem duchów, a w całej książce została zachowana delikatna równowaga między etnografią a autobiografią.

Istnieje jeszcze inny rodzaj refleksyjności, choć prawdopodobnie słabiej rozpoznawany. Są to badania refleksyjne zgłębiające „ja” zbiorowe, a nie jednostkowe: antropologię jako całość lub grupę antropologów, których łączą wspólne zainteresowania czy też region etnograficzny. Mam na myśli ten rodzaj badań, który zgłębia wspomniane zbiorowe „ja” we wzajemnym oddziaływaniu nie z jednostkowymi informatorami, lecz z kulturą konstruowaną zarówno z wydarzeń realnych, jak i przedstawień, których dostarcza etnografia. Dobrym przykładem są przeprowadzone przez Alcide R. Ramos⁴¹ badania etnograficzne nad Indianami Yanomami z Brazylii. Zauważa ona, że antropologowie, którzy pracowali z nimi, opisywali ich rozmaicie – jako „gwałtownych”, nacechowanych erotycznie, „intelektualnych” albo po prostu „egzotycznych”. W pewien sposób wszystkie te opisy jakoś się do nich odnoszą, niemniej jednak razem utworzyły wokół Yanomami potężną zaporę wyobraźni. Ramos zauważa, że napór mediów do tego stopnia wyolbrzymił opis etnograficzny tego plemienia, że niektórzy etnografowie, na przykład Napoleon A. Chagnon, znacznie dziś łagodzą swoje nowe książki lub nowe edycje dawnych prac na jego temat.

Orientalizm, okcydentalizm i globalizacja

Ważnym elementem antropologii postmodernistycznej są zainteresowania władzą wywodzące się między innymi od Foucaulta (zob. rozdział 9). Wiązała się i wiąże z nimi kwestia identyfikacji władzy jako kolonialnych i postkolonialnych dyskursów manifestujących się w „orientalizmie”. Pojęcie to wprowadził Edward W. Said, palestyński krytyk literacki, który mieszkał w Stanach Zjednoczonych. W *Orientalizmie*⁴² i w późniejszych pracach atakował Zachód za to, że pojęcie Wschodu, Orientu, stworzył w celu uzyskania nad nim dominacji (poprzez handel, kolonializm i inne formy eksploatacji). Zachód, jak stwierdził bardziej po-

lemicznie, potrzebuje także Orientu, aby się zdefiniować: to, co nie jest Wschodem, jest Zachodem. Wiele jego istotnych koncepcji antycypowali antropologowie⁴³, którzy także zauważyli, że badania antropologiczne, przynajmniej w czasach kolonialnych, były mocno osadzone w nierównych relacjach między Zachodem a Trzecim Światem. Choć Said najbardziej nie lubił figur literackich, filologów i archeologów, był też krytyczny w stosunku do naszej dyscypliny i toczącego się w jej obrębie dyskursu orientalistycznego.

Niektórzy antropolodzy zwrócili potem argumentację Saída w innym kierunku, ale nie po to, by ją zanegować, lecz by podkreślić, że zawiera tylko pół prawdy. James G. Carrier jest redaktorem tomu zatytułowanego *Occidentalism*⁴⁴, w którym dziewięciu czołowych amerykańskich antropologów (niektórzy, w tym Carrier, z wykształceniem socjologicznym) komentuje pojęcie „Zachód”. Większość z nich zauważa, że ludcy „orientalne” mają najprawdopodobniej równie stronne i zgeneralizowane wizje Zachodu, jak ludcy „okcydentalne” wizje Wschodu. Carrier zauważa w przedmowie, że przejście z socjologii do antropologii, od wyuczonego skupienia na szczegółach społecznej złożoności przemysłowych społeczeństw kapitalistycznych Zachodu do specjalizowania się w społeczeństwie Melanezji, było dla niego wstrząsem, który wywołał brak finezji sposobów wypowiadania się antropologów o własnym społeczeństwie:

Uderzył mnie i odrzucił podwójny standard zawodowy. Byli to w końcu ci sami sumienni naukowcy, którzy poświęcili wiele wysiłku, by ujawnić niuanse, złożoność i wzajemne powiązania badanych społeczeństw. Jednak społeczeństwa zachodnie charakteryzowali niedbale, w kategoriach tak uproszczonych, że nie byłyby tolerowane przez antropologa mówiącego o społeczeństwie wiejskim⁴⁵.

Carrier sugeruje dalej, że w antropologii przeważają dziś trzy nurty odnoszące się do okcydentalizmu: tendencja do autorefleksji, wzrastające zainteresowanie „wynalezieniem tradycji” i coraz większe zainteresowanie etnografią samego Zachodu⁴⁶.

Związki między Zachodem a Orientem, czy to wyimaginowane, czy też realne, wiąże się obecnie z procesem globalizacji. W jednym z sześciu tomów, które są pokłosiem zorganizowanej w 1993 roku odbywającej się co dziesięć lat konferencji Association of Social Anthropologists of Commonwealth, Norman

⁴⁰ Zob. Pat Caplan, *African Voices, African Lives. Personal Narratives from a Swahili Village*, London 1997, Routledge.

⁴¹ Zob. Alcida Rita Ramos, *Reflecting on the Yanomami. Ethnographic images and the pursuit of the exotic*, w: *Rereading Cultural Anthropology*, George E. Marcus (red.), Durham, NC 1992, Duke University Press, s. 48–68.

⁴² Zob. Edward W. Said, *Orientalizm* (wyd. oryg. 1978), tłum. Witold Kalinowski, Warszawa 1991, PIW.

⁴³ Zob. *Anthropology and the Colonial Encounter*, Talal Asad (red.), London 1973, Ithaca Press; Jack Goody, *The East in the West*, Cambridge 1996, Cambridge University Press.

⁴⁴ Zob. *Occidentalism. Images of the West*, James G. Carrier (red.), Oxford 1995, Oxford University Press.

⁴⁵ James G. Carrier, *Preface*, w: *Occidentalism*, s. VII–VIII.

⁴⁶ Zob. *ibid.*, s. VIII–IX.

Long⁴⁷ pisze o „globalizacji”, „lokalizacji”, a nawet „relokalizacji”. Globalizacja dotyczy procesów przemieszczania się populacji (na przykład migracja związana z pracą), umiejętności, kapitału, technologii i wiedzy technicznej, a także przedstawień symbolicznych (na przykład pojęć „modernizacja” i „globalizacja” oraz nowych koncepcji „obywatelstwa”, takich jak koncepcja obywatelstwa Unii Europejskiej). Lokalizacja oznacza wzajemną zależność między lokalnymi formami wiedzy a naciskami zewnętrznymi, natomiast relokalizacja to manifestowanie, odyskiwanie lub pogłębianie lokalnie ugruntowanej wiedzy, w szczególności wiedzy, która może być wykorzystana w gospodarce rolnej i służyć rozwojowi społecznemu. Long opowiada się za badaniami tego rodzaju zagadnień skupionymi na osobie działającej (*actor-centred research*).

W tym samym tomie Aihwa Ong⁴⁸ wskazuje, że uogólnianie wszystkich aspektów globalizacji, modernizacji i uprzemysłowienia jako tej samej sprawy jest błędne i przeciwstawia się jeszcze groźniejszemu błędowi, którym jest zrównywanie każdego z tych procesów z kulturą zachodnią. Niech jako przykład posłuży modernizacja: w Chinach proces modernizowania trwa od dawna, a uprzemysłowienie Japonii nie zaczęło się wraz z wizytą komandora Matthewa Perry'ego w 1853 roku (jak uczą się w szkole amerykańskie dzieci), lecz było ostatecznym skutkiem długookresowej ekspansji handlu z Chin przez Azję Wschodnią i Południowo-Wschodnią.

Prawdziwa „kondycja postmodernistyczna” odzwierciedla się moim zdaniem w intrygującym studium zglobalizowanej „nieprzestrzeni” obozów dla uchodźców, międzynarodowych hoteli, autostrad i lotniskowych poczekalni, którego autorem jest Marc Augé. Globalizacja jest modnym i ważkim w chwili obecnej przedmiotem zainteresowania zarówno antropologii ewolucjonistycznej, jak i postmodernistycznej. Jest to problem, który powinni dostrzec antropologowie wszędzie tam, gdzie prowadzą badania terenowe lub tylko biorą udział w konferencjach. Jak na ironię, w kategoriach teoretycznych można ją bez problemu postrzegać jako pokrewną najmniej obecnie modnej ze wszystkich perspektyw teoretycznych – dyfuzjonizmowi.

Postmodernizm i antropologia postmodernistyczna

Postmodernizm stanowi krytykę wszystkich „nowoczesnych” sposobów rozumienia. Postmoderniści definiują to, co „nowoczesne”, jako to, co wszechobejmujące, odrzucają wielką teorię w antropologii i pojęcie zupełności opisu etno-

⁴⁷ Zob. Norman Long, *Globalization and localization. New challenges to rural research*, w: *The Future of Anthropological Knowledge*, Henrietta L. Moore (red.), London 1996, Routledge, s. 37–59.

⁴⁸ Zob. Aihwa Ong, *Anthropology, China and modernities. The geopolitics of cultural knowledge*, w: *The Future of Anthropological Knowledge*, s. 60–92.

graficznego. Jeśli chodzi o ten ostatni, przeciwstawiają się założeniu, że antropologowi przysługuje autorytet antropologiczny. Na czoło wysuwa się więc refleksyjność, a ostatecznie koncepcja „wpisanie w ciało”. W szerszym sensie antropologia postmodernistyczna wzoruje się na krytyce dyskursu „orientalistycznego”⁴⁹, a ostrze własnej krytyki zwraca przeciw konstruowaniu „innego” (i będącej jego konsekwencją definicji „ja”) jako siły napędowej wszystkich wcześniejszych stanowisk w tej dyscyplinie. Postmodernizm jest również logicznym rozwinięciem relatywizmu i interpretacjonizmu, że perspektywy te można od siebie oddzielić tylko powierzchownie, na podstawie chronologii, słownika czy stylu pisanja.

Powrót do relatywizmu

W prowokacyjnym artykule Sjaak van der Geest⁴⁹ zasugerował, że relatywizm jest dogmatem, a nie jego brakiem. Propagowany przez siebie relatywizm antropologowie kierują przeciwko pewnikom poznawczym pochodzącym zarówno z badanych przez siebie obcych kultur, jak i pewnikom nieantropologów, którzy badają własną kulturę. Jednak antropologia w ciągu ostatniego dziesięciolecia powróciła od poglądów umiarkowanie relatywistycznych, głoszących, że każda kultura ma swój system wartości lub strukturę semantyczną, do mocniejszych, przypominających poglądy Benedict i Whorfa. Obecnie jednak są one formułowane w żargonie postmodernistycznym i bez osadzenia w jakiegokolwiek teorii kultury jako całości. Wszystkie te zjawiska skłaniają do wniosku, że „relatywizm” nie jest w istocie pojęciem monolitycznym (zob. także rozdział 7). Termin ten oznacza niezliczone mnóstwo teoretycznych fragmentów wyciętych ze skały antropologii Boasa. Jednak antropologia Boasa w takiej czy innej postaci pozostaje kamieniem probierczym dla wielu amerykańskich antropologów, zarówno tych, którzy przeciwstawiają się dogmatowi relatywistycznemu, jak i tych, którzy zostali rzecznikami intuicji zapożyczonych niedawno z nowszych nurtów myślenia o relacjach wiążących antropologię z jej przedmiotem badania.

Postmodernizm dotarł do antropologii dużo później niż do sztuki i do architektury. Od końca lat pięćdziesiątych XX wieku w tych dziedzinach termin ten charakteryzuje odrzucenie formalnych zasad stylu i dopuszczenie nieoczekiwanych połączeń stylów, a zwłaszcza ich lokalnych wariacji. W naukach społecznych, nie włączając antropologii, kojarzy się definicją Jeana-François Lyotarda, francuskiego filozofa, z raportu dla rządu Quebecu dotyczącego „kondycji postmodernistycznej”: „Skrajnie upraszczając, za «postmodernistyczną» uznajemy nieufność w stosunku do metanarracji”⁵⁰.

⁴⁹ Zob. Sjaak van der Geest, *Anthropologists and missionaries, brothers under the skin*, „Man” (nowa seria) 1990, t. 25, s. 588–601.

⁵⁰ Zob. Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy* (wyd. oryg. 1979), tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Warszawa 1997, Fundacja Aletheia.

* W sensie Edwarda W. Saïda – przyp. red. nauk.

Z tego powodu w antropologii postmodernizm będzie obejmował zarówno odrzucenie [możliwości] wielkiej prawdy teoretycznej, jak i [tezy o] zupełności rzeczywistości etnograficznej. Innymi słowy, antropolog postmodernistyczny sądzi, że o kulturze nie można wypowiedzieć żadnego zdania, które mogłoby uchodzić za prawdziwe i kompletne. Zdaniem wielu nie możemy się nawet przybliżyć do prawdy. Wielka teoria (Lyotard nazywa ją „metanarracją”) zostaje tu w czambuł potępiona – z wyjątkiem, rzecz jasna, metanarracji samego postmodernizmu!

„Pisanie kultury”

Pierwszą postmodernistyczną książką w antropologii jest wspomniana *Writing Culture*, stanowiąca pokłosie konferencji *The Making Ethnographic Texts* zorganizowanej w Santa Fe w Nowym Meksyku w 1984 roku⁵¹. Ośmiu antropologów, historyk antropologii (James Clifford) i krytyk literacki (Mary Louise Pratt) przedstawiło na niej referaty, które z wyjątkiem jednego ukazały się w tym głośnym tomie (brakuje artykułu Roberta Thorntona). Choć autorzy *Writing Culture* prezentują cały wachlarz poglądów, od umiarkowanych do skrajnych, tematem spajającym są rozważania nad miejscem metod literackich w dyskursie antropologicznym. Wielu autorów bada również wkroczenie relacji władzy w procesy etnograficzne. Warto wspomnieć krótko o każdym z nich.

We wprowadzeniu James Clifford atakuje ideę etnografii jako reprezentacji całości kultury i podkreśla niekompletność etnograficznej ekspresji nawet w przypadku, gdy etnografię piszą tubylczy naukowcy. Wypowiada się za docenieniem etnografii jako pisania, ale odrzuca skrajny pogląd głoszący, że jest ona tylko pisaniem albo że uznanie etnografii za swojego rodzaju „poezję” wyklucza jej obiektywność. Jego ważny artykuł poświęcony „alegorii etnograficznej” ma zdecydowanie literacki charakter i skupia się na „narracyjnym charakterze przedstawień kulturowych”⁵². George E. Marcus także proponuje analizę literacką, ale odwołując się do teorii systemu światowego po to, aby zdemaskować „autorytet” autora, a w posłowniu krótko komentuje wyzwanie, które – jak jest przekonany – konferencja w Santa Fe rzuciła tej dyscyplinie wiedzy.

Mary Louise Pratt omawia kilka zróżnicowanych kwestii etnograficznych. Jest zwolenniczką „fuzji” przedmiotu i subiektywnego rozumienia oraz ponownego zbadania przez etnografów swoich odkryć w świetle historycznych precedensów i rodzajów literackich. Vincent Crapanzano przygląda się problemowi przekładu w trzech całkiem odmiennych tekstach – osiemnastowiecznym, dziewiętnastowiecznym i w tekście Geertza (o walkach kogutów na Bali). Renato Rosal-

⁵¹ Zob. George E. Marcus, James Clifford, *The making of ethnographic texts. A preliminary report*, „Current Anthropology” 1985, t. 26, s. 267–271.

⁵² Zob. James Clifford, *On ethnographic allegory*, w: *Writing Culture*, s. 100.

do bada style autorytetu w dwóch tekstach, w tym w *The Nuer* Evansa-Pritcharda, a Talal Asad przedmiotem swojej rozprawy czyni „przekład” artykułu Ernesta Gellnera o „przekładzie” w brytyjskiej tradycji antropologicznej, zwłaszcza w *Nuer Religion*.

Michael Fischer przygląda się dynamice etniczności, która – jak utrzymuje – musi być ponownie wynajdywana w każdym kolejnym pokoleniu. Paul Rabinow podejmuje kwestię konstrukcji tekstualnej w interpretacjonizmie Geertza i „tekstualnej metaantropologii” Clifforda oraz na innych przykładach, aby zademonstrować, że przedstawienia są faktami społecznymi. Stephen A. Tyler, który porzucił antropologię kognitywną, przemawia najbardziej donośnym postmodernistycznym głosem. Oznajmia o śmierci myśli naukowej i chwala fragmentaryczną naturę przyszłej etnografii postmodernistycznej. Ta ostatnia, powiada, zmierza w kierunku „dyskursu”, czyli dialogu, przeciwstawnego monologowi etnograficznego „tekstu” tej pierwszej. Żali się jednak, że nie istnieje żadna etnografia postmodernistyczna, ale mimo to twierdzi, że „każda etnografia jest postmodernistyczna w skutkach”⁵³.

Od czasu wydania *Writing Culture* dyskurs ten kontynuowało wielu antropologów zaangażowanych w ów projekt i spoza wspomnianej grupy. Godne uwagi przykłady to: podjęta przez Marcusa i Fischera⁵⁴ próba usprawiedliwienia eksperymentalnej i krytycznej natury najnowszego pisarstwa antropologicznego, traktat Clifforda⁵⁵ o dwudziestowiecznej etnografii, literaturze i sztuce, wysoce oryginalne studium Michaela Taussiga⁵⁶ na temat naśladowania i tworzenia zróżnicowania w opozycji „ja”–„inny” oraz niektóre z zebranych artykułów Rabinowa⁵⁷. Umiarkowane poszukiwanie powiązań zajmuje ważne miejsce w pracach Marilyn Strathern⁵⁸ należącej do czołowych dziś antropologów w Wielkiej Brytanii. Dowodzi ona między innymi, że częściowe powiązania są konieczne, ponieważ liczba danych, którymi dysponują antropolodzy, jest zbyt wielka, żeby traktować je w ja-

⁵³ Zob. Stephen A. Tyler, *Post-modern ethnography. From document of the occult to occult document*, w: *Writing Culture*, s. 136.

⁵⁴ Zob. George E. Marcus, Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Monument in the Human Sciences*, Chicago 1986, University of Chicago Press.

⁵⁵ Zob. James Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka* (wyd. oryg. 1988), tłum. Ewa Dżurak et al., Warszawa 2000, Wydaw. KR.

⁵⁶ Zob. Michael Taussig, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, London 1993, Routledge.

⁵⁷ Zob. Paul Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton 1997, Princeton University Press.

⁵⁸ Zob. Marilyn Strathern, *Partial Connections*, Savage, MD 1991, Rowman & Littlefield Publishers; id., *Części i całości. Przeobrażenia związków w świecie postpluralistycznym* (wyd. oryg. 1992), tłum. Grażyna Kubica-Heller, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, s. 170–191.

kikolwiek inny sposób. Amerykański socjolog Norman K. Denzin⁵⁹ podsumowuje etnografię postmodernistyczną jako „dyskurs moralny”. Twierdzi, że etnografowie powinni wyjść poza tradycyjne, obiektywne formy „opisywania ludów” ku tekstom zdecydowanie bardziej odwołującym się do eksperymentu i doświadczenia, nie wyłączając autobiografii i środków przekazu typu *performance* (*performance-based media*), w stronę silniejszego wyrażania emocji, w stronę beletryzacji, a tym samym wyrażania prawdy poetyckiej i narracyjnej jako przeciwstawnej prawdzie naukowej, oraz w kierunku życiowego doświadczenia, praktyki i zwielokrotnionych punktów widzenia.

Postmoderniści często wypuklają arbitralność w kulturze, w opisach kultury i w teoriach dotyczących kultury. Gdy wypowiadają się o samym postmodernizmie, mają zwyczaj odwoływać się do refleksyjności. Jak stwierdził Crapanzano: „Nie tylko arbitralność znaku w każdym akcie oznaczania (*signification*) zostaje określona paradygmatycznie; dzieje się to także w przypadku arbitralności jego syntagmatycznego, syntaktycznego umiejscowienia”⁶⁰. Innymi słowy, podczas gdy niektórzy poststrukturaliści (Bourdieu) całkowicie przeciwstawiają się dystynkcjom de Saussure’a, Crapanzano, zaprzysięgły postmodernista, rozszerza jego pojęcie arbitralności tak, aby objęło nie tylko same znaki, ale też znaki w ich relacjach do innych znaków. Dla postmodernistów każdy punkt widzenia jest arbitralny. Dlatego zostają zakwestionowane rozróżnienia, które – jak uważa de Saussure i każdy językoznawca oraz antropolog – zachodzą między obserwatorem a obserwowanym.

Zdaniem zwolenników refleksyjności i innych mniej skupiających się na „ja” interpretacjonistów, to, co nomotetyczne, i to, co idiograficzne⁶¹, zlewa się, tworząc amorficzną mieszaninę. W tekście antropologicznym prawie nie da się rozróżnić etnografii i teorii oraz obserwatora i obserwowanego (albo zbiorowego „ja” i zbiorowego „innego”). Nie przez przypadek etnografia Europejczyków pisana przez Europejczyków lub etnografia Amerykanów pisana przez Amerykanów stanowią dobre przykłady tego gatunku literackiego. Michael Herzfeld (pracujący na Harvardzie Anglik, który zajmuje się współczesnymi kulturami Grecji) podsumowuje słabą wersję tradycji postmodernistycznej w antropologii. Jego książka *Anthropology Through the Looking-Glass*⁶² obejmuje obszar rozciągają-

⁵⁹ Zob. Norman K. Denzin, *Interpretive Ethnography. Ethnographic Practices for the 21st Century*, Thousand Oaks, CA 1997, Sage Publications.

⁶⁰ Zob. Vincent Crapanzano, *Kryzys postmodernistyczny, dyskurs, parodia, pamięć* (wyd. oryg. 1992), tłum. Ola Kubińska, Wojciech Kubiński, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Michał Buchowski (wyb. i red.), Warszawa 1999, Instytut Kultury, s. 162.

⁶¹ Zob. Alfred R. Radcliffe-Brown, *Introduction*, w: *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses* (1924–1949), London 1952, Cohen & West.

⁶² Zob. Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge 1987, Cambridge University Press.

cy się od krytyki bardziej formalnych i pozytywistycznych teorii antropologicznych oraz pochwał dawnego rozsądku do rozważań o sprzecznościach w obrębie kultury greckiej i – co bardziej istotne – sprzecznościach w obrębie antropologicznych podziałów na „ja” i „innego” oraz obserwatora i obserwowanego. Aspiruje do poszukiwania związków, które przekroczą te sprzeczności. Herzfeld czerpie tu obficie z ostatecznego, trzeciego, wydania *Nauki nowej* Giambattisty Vica⁶³, osiemnastowiecznego włoskiego filozofa, rzadko czytowanego w swoich czasach, który próbował zrozumieć związki między bytami takimi jak historia i ewolucja społeczna czy narodowość i religia.

Późniejsze prace poświęcone teorii tropów literackich obejmujących metaforę, metonimię, synekdochę i ironię są równie ważne dla poszukiwań postmodernistycznych, a James W. Fernandez⁶⁴ z uniwersytetu w Chicago jest ich głównym rzecznikiem. Przedstawiony przez niego etnograficzny opis Fangów z Gabonu odczytałem jako poszukiwanie głębokiego opisu typu *emic*, który z tego powodu mieści się w obrębie wielkiej tradycji antropologicznej obejmującej Malinowskiego i Boasa (w takim samym stopniu jak Geertza). Obecny jest w nim również duch Davida M. Schneidera, wielkiego chicagowskiego interpretatora przeciwstawnych symbolik pokrewieństwa u Amerykanów i u mikronezyjskiego ludu Jap⁶⁵. Współautorzy pracy zbiorowej poświęconej tropom literackim⁶⁶, często zapożyczając nowe koncepcje z językoznawstwa⁶⁷, postrzegają kulturę jako stałą i złożoną grę takich właśnie tropów. Podczas gdy George Lakoff i Mark Johnson twierdzą, że aby stworzyć nowy sposób rozumienia, ludzie rzutują to, co nieznane, na to, co dobrze znane, na przykład Naomi Quinn⁶⁸ dowodzi czegoś zasadniczo przeciwnego. Metafory są oparte na kulturowo uznanych sposobach rozumienia i często wnoszą raczej złożoność niż klarowność ujęcia. Jej zdaniem, podobnie jak dla pokoleń wcześniejszych antropologów, w centrum badania znajduje się kultura.

⁶³ Zob. Giambattista Vico, *Nauka nowa* (wyd. oryg. 1725, wyd. ostateczne 1744), tłum. Jan Jakubowicz, Warszawa 1966, PWN.

⁶⁴ Zob. na przykład James W. Fernandez, *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*. Bloomington 1986, Indiana University Press.

⁶⁵ Zob. zwłaszcza David M. Schneider, *American Kinship. A Cultural Account* (1968), Chicago 1980, University of Chicago Press; id., *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor 1984, University of Michigan Press.

⁶⁶ Zob. *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, James W. Fernandez (red.), Stanford 1991, Stanford University Press.

⁶⁷ Zob. na przykład George Lakoff, Mark Johnson, *Metafory w naszym życiu* (wyd. oryg. 1980), tłum. Tomasz P. Krzeszowski, Warszawa 1988, PIW.

⁶⁸ Zob. Naomi Quinn, *The cultural basis of metaphor*, w: *Beyond Metaphor*, s. 56–93.

Problemy z postmodernizmem

W jednej ze swoich błyskotliwych polemik Ernest Gellner⁶⁹, zmarły w 1995 roku brytyjski filozof i antropolog, zaatakował relatywizm i postmodernizm, zarzucając im subiektywizm i obniżanie kryteriów. Postmodernizm jest dziś najbardziej dominującą formą relatywizmu, a Gellner postrzega go jako szczególnie problematyczny ze względu na podejmowane przezeń chybione zamachy na – przykład pierwszy z brzegu – wielokrotnie zweryfikowany obiektywizm europejskiej etnografii kolonialnej. Zdaniem postmodernistów, etnografia w epoce kolonialnej była narzędziem w rękach opresyjnych rządów kolonialnych i wielonarodowych korporacji. Dla antypostmodernistów podejmowane przez postmodernizm próby oswobodzenia antropologii są nierozważne, ataki na wcześniejsze tradycje antropologiczne chybione, a jego subiektywizm zupełnie nonsensowny. Postmoderniści, twierdzi Gellner, postrzegają antropologię jako ruch od pozytywizmu (według postmodernistów polegający na wierze w fakty obiektywne) do hermeneutyki (to znaczy interpretacji). Ruch postmodernistyczny jest jednak w rzeczywistości powtórką ruchu romantycznego sprzed dwóch wieków, z jego burzeniem klasycznego porządku oświeceniowej Europy. Gellner atakuje następnie artykuły zebrane we *Writing Culture* za brak precyzji. Podsumowuje: „Ostatecznie praktyczne znaczenie postmodernizmu w antropologii określić można jako brak zgody (w istocie dość wybiórczy) na istnienie jakichkolwiek faktów obiektywnych, jakichkolwiek niezależnych struktur społecznych oraz zastąpienie ich poszukiwaniem «znaczeń», zarówno związanych z przedmiotem badania, jak i samym badaczem»”⁷⁰.

Cały impet krytyki Gellnera trafia w Rabinowa i Geertza, jednak Geertza wini on za zainicjowanie hermeneutycznej obsesji i ostrze swej filozoficznej krytyki kieruje przeciwko głoszonej przez Geertza⁷¹ obronie relatywizmu.

Geertz zachęcił całe pokolenie antropologów, by obnosili się z rzeczywistymi czy wymyślonymi duchowymi rozterkami i umysłowym bezwładem, a w odwoływaniu się do epistemologicznych zwątpień oraz barier szukali usprawiedliwienia dla skrajnej niejasności i subiektywizmu (głównych stylistycznych znamion „postmodernizmu”). W każdym momencie ich regresu do tego stopnia zdręczają się niemożnością poznania samych siebie oraz obcego, że nie muszą już tak bardzo się o niego troszczyć. Skoro wszystko na świecie jest fragmentaryczne i wielopostaciowe i żadna rzecz nie przypomina drugiej, skoro nigdy nie poznamy innych (czy siebie samych)

⁶⁹ Zob. Ernest Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia* (wyd. oryg. 1992), tłum. Maciej Kowalczyk, Warszawa 1997, PIW, s. 36–94.

⁷⁰ Ibid., s. 44.

⁷¹ Zob. Clifford Geertz, *Anty-antyrelatywizm* (wyd. oryg. 1984), w: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne* (1983–1999), tłum. Zbigniew Pucek, Kraków 2003, Universitas, s. 58–88.

i nie jesteśmy zdolni się porozumieć, to nie pozostaje nic innego, jako tylko wyrazić za pomocą niedostępnej prozy udręczenie spowodowane całą tą sytuacją⁷².

Teraz pozwolę sobie podsumować przedsięwzięcia interpretacyjne i postmodernistyczne. Dla słabego postmodernizmu (w tym interpretacjonizmu Geertza) społeczeństwo jest podobne do tekstu, który etnograf powinien „odczytać”, tak jak zapewne jego tekst odczytają czytelnicy. Inni postmoderniści wydają się postrzegać kulturę jako „strzępy i skrawki” (by posłużyć się określeniem Lowiego) – każdy strzęp i każdy skrawek to gra między każdym innym strzępem a skrawkiem. Zdaniem niektórych kultura jest serią gier słownych lub „tropów”. Etnografia jest na ogół tym samym, a teoria antropologiczna czymś niewiele więcej. Większość zwolenników tej szkoły myślowej uważa, że nie powinna istnieć żadna wielka teoria i żadna wielka analogia, z wyjątkiem tej, która głosi, że kultura jest w jakiś nieokreślony sposób „podobna do tekstu”. Zastrzeżenie, które w większym lub mniejszym stopniu chciałbym tu skierować pod adresem wszystkich podejść interpretacyjnych, wiąże się z pytaniem, do czego miałyby być podobna antropologia, gdyby *ich* metanarracja była prawdziwa. Wszystko jest względne, w etnografii nie ma żadnej prawdy. Antropologia powinna rozpuścić się w krytyce literackiej lub w najlepszym przypadku w tej gałęzi krytyki literackiej, która miałyby przejąć dużą część przedmiotu badań antropologii – w kulturoznawstwie (*cultural studies*)⁷³.

Wydaje się jednak, że między interpretacjonistami a postmodernistami toczy się jakaś subtelna walka. Jedna strona postrzega etnografię jako cel sam w sobie lub raczej jako próbę zrozumienia, ale taką, która nigdy nie osiągnie w pełni poziomu zrozumienia, do którego wcześniej zgłaszała roszczenia. Ci antropologowie próbują zrozumieć kondycję ludzką dzięki szczegółom, nawet jeśli są to szczegóły działalności etnograficznej. Zwolennicy skrajnego wydania antropologii refleksyjnej zadowolają się bardziej tym, że sami zajmują się etnografią, niż tym, co stanowi jej przedmiot. Jest to najbardziej skrajne ze wszystkich podejść ideologicznych: etnografia („opisywanie ludów”) i metoda etnograficzna (prowadzenie badań terenowych) łączą się tu w jedno. Chociaż antropologia jako całość w pełni doceniła najnowsze dyskusje poświęcone refleksyjności i odniosła z nich wielkie korzyści, niemniej jednak ważne jest, aby odróżniać silną wersję tego zjawiska od prostej świadomości roli etnografa jako zarówno aktora społecznego, jak i zbieracza faktów.

Druga strona uważa etnografię za środek do celu, pozwalający zbudować szersze zrozumienie natury ludzkiej. Dla tych antropologów, interpretacjonistów z usposobienia, pozostających pod wpływem bardziej pozytywnych elementów

⁷² Zob. Ernest Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, s. 62–63.

⁷³ Zob. Patrick Brantlinger, *Crusoe's Footprints. Cultural Studies in Britain and America*, New York 1990, Routledge.

krytyki postmodernistycznej, istnieje jeszcze jakaś nadzieja. Mogą swobodnie czerpać z ewolucjonizmu i funkcjonalizmu, z marksizmu strukturalnego albo z antropologii biologicznej. Dó rich należy dziedzina badań nomotetycznych. W kolejnym paragrafie zbadam stojące przed antropologią możliwości, które kryją się w tej drugiej koncepcji.

Podejścia mieszane. W kierunku kompromisu?

Robert Layton⁷⁴ charakteryzuje dzisiejszą antropologię jako rozszczepioną na skrajne stanowiska, od socjologii do postmodernizmu. Jestem przekonany, że ta charakterystyka, mimo że zawiera wiele prawdy, jest nazbyt skrajna. Coraz więcej antropologów okazuje chęć łączenia podejść i czerpania z różnych tradycji teoretycznych. Dzieje się tak przynajmniej od końca lat pięćdziesiątych XX wieku.

Opowiadam się za uwzględnianiem zjawisk zachodzących w tej sferze od lat pięćdziesiątych w kategoriach trzech wątków myślenia: strukturalnego, interakcyjnego i interpretacyjnego. Wątki te nie wykluczają się. Przeciwnie, zdaniem różnych teoretyków i etnografów przeplatają się, nakładają i krzyżują. Chociaż strukturalizm Lévi-Straussa jest jednoznacznie zainteresowany strukturą, transakcjonizm bardzo mocno interakcjami, a interpretacjonizm Geertza przynajmniej początkowo interpretacją, niemniej jednak wielki potencjał kryje się w próbach osiągnięcia zrozumienia, które czerpią z dwóch, a nawet trzech ujęć. Niektórzy antropolodzy młodszego pokolenia, na przykład Anthony P. Cohen⁷⁵, łączą zainteresowania interpretacyjne z interakcyjnymi. Edmund R. Leach, Victor W. Turner i Pierre Bourdieu⁷⁶ w analizach procesów społecznych kładą nacisk zarówno na strukturę, jak i na działanie. Roy Willis, Rodney Needham⁷⁷ i wielu innych antropologów łączyło strukturę i interpretację. Niektóre prace Ladislava Holého i Mila-

⁷⁴ Zob. Robert Layton, *An Introduction to Theory in Anthropology*, Cambridge 1997, Cambridge University Press, s. 157–215.

⁷⁵ Zob. Anthony P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Chichester–London 1985, Horwood–Tavistock [rozdz. 3 tej pracy, pt. *Wspólnoty znaczeń*, w tłum. Katarzyny Warmińskiej został opublikowany w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, s. 192–215]; id., *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*, London 1994, Routledge.

⁷⁶ Zob. Edmund R. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, London 1954, The Athlone Press; Victor W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Manchester 1957, Manchester University Press for the Rhodes Institute; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (wyd. oryg. 1972), tłum. Richard Nice, Cambridge 1977, Cambridge University Press.

⁷⁷ Zob. Roy Willis, *Man and Beast*, London 1974, Hart-Davis–MacGibbon; Rodney Needham, *Symbolic Classification*, Santa Monica, CA 1979, Goodyear Publishing Company.

na Stuchlika czynią dobry użytek ze wszystkich trzech wątków w obrębie jednego paradygmatu⁷⁸. Prosta odpowiedź jest zatem taka, że przyszłość antropologii może polegać na łączeniu podejść. Socjologowie i niektórzy antropolodzy lubią myśleć w kategoriach podejść trzech wielkich teoretyków społecznych – Marksa, Durkheima i Webera. Są one naszymi kolorami podstawowymi. Można je ze sobą łączyć albo raczej mieszać różne wątki myślowe, aby uzyskać niemal dowolne stanowisko teoretyczne.

Oczywiście sprawy mogą nie przedstawiać się aż tak prosto. Włoska antropolozka Carla Pasquinelli⁷⁹ zaproponowała odmienną interpretację, w szczególności w stosunku do pojęcia „kultura”. Zauważa ona, że pojęcie to dlatego jest kwintesencją „nowoczesności”, że to właśnie za jego pomocą modernisci definiowali przednowoczesnego „innego”. Pojawiło się w obrębie teorii ewolucjonistycznej i pozostawało potężnym prawem w ciągu wyróżnionych przez nią trzech faz rozwoju myśli antropologicznej: fazy materialnej (obejmującej zainteresowania zwyczajami, możliwe do prześledzenia od Tylora do Boasa), fazy abstrakcyjnej (obejmującej zainteresowania wzorami, na przykład Kroeber i Kluckhohn) i fazy symbolicznej (obejmującej zainteresowania znaczeniem, których przykładem jest Geertz). Dowodzi ona jednak, że postawa Geertza jest tu graniczna, ponieważ postrzega on kulturę jako „wiedzę lokalną”, rozproszoną i fragmentaryczną (co jest rysem ponowoczesnym), a poprzez swój „opis gęsty” usiłuje ogarnąć całość kultury, za czym optował Tylor (co jest rysem typowo nowoczesnym). Przełom nastąpił z chwilą ukazania się pracy Jamesa Clifforda⁸⁰, w której odrzuca przedmiot (kulturę) na rzecz subiektywności narracji (to jest opowieści etnografa).

Ale czy może istnieć antropologia bez przedmiotu? Jeśli nie badamy kultury lub społeczeństwa, to czym jest antropologia kulturowa albo społeczna? Moim zdaniem, jest to dylemat, który postmodernizm pozostawił obecnemu pokoleniu⁸¹. Narażając się na stwierdzanie rzeczy oczywistych, mam nadzieję, że dzięki tej książce będę mógł pokazać, iż antropologia kulturowa pozostaje dziedziną różnicowanych punktów widzenia. Obecne pokolenie może wybrać tworzącą pracę w obrębie szkoły ewolucjonistycznej, może nadal czerpać odpowiada-

⁷⁸ Zob. Ladislav Holý, Milan Stuchlík, *Actions, Norms and Representations, Foundations of Anthropological Inquiry*, Cambridge 1983, Cambridge University Press.

⁷⁹ Zob. Carla Pasquinelli, *The concept of culture between modernity and postmodernity*, w: *Grasping the Changing World. Anthropological Concepts in the Postmodern Era*, Václav Hubinger (red.), London 1996, Routledge, s. 53–73.

⁸⁰ Zob. James Clifford, *Kłopoty z kulturą*.

⁸¹ Zob. Marilyn Strathern, *Out of context. The persuasive fictions of anthropology*, „Current Anthropology” 1987, t. 28, nr 3, s. 251–281 [fragmenty tego artykułu, pt. *Poza kontekstem. Sugestywność fikcji literackiej* w tłum. Ewy Klekot zostały opublikowane w: „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1995, nr 3–4, s. 166–168]; Richard G. Fox, *Introduction. Working in the present*, w: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Richard G. Fox (red.), Santa Fe 1991, School of American Research Press, s. 1–16.

jące nowym celom pomysł z teorii strukturalistycznych lub procesualistycznych albo też, jeśli jest przygotowane na konsekwencje tej decyzji, może szczerze zaakceptować kondycję postmodernistyczną. Łączenie wszelkiego rodzaju dawnych idei wydaje się tu wyborem najbezpieczniejszym.

Podsumowanie

Interpretacjonizm i postmodernizm jako elementy uświęconego przez tradycję zbioru analogii między językiem a kulturą doskonale pasują do antropologii. Zrozumienie tych relacji i ich historycznych przekształceń leży u źródła nowych postępów antropologii i innych nauk społecznych.

W toku całej swojej historii teoria antropologiczna odnajdowała niezwykle analogie w teorii lingwistycznej. Nie są one tylko przypadkowe. Zostały rozpoznane i wykorzystane przez pokolenia antropologów w postaci analogii językowej i innych powiązanych z nią analogii. Analogia wyraża formę, ale antropologię łączy z językoznawstwem również pewna treść (zarówno dlatego, że język jest elementem kultury, jak i dlatego że debaty poświęcone językowi i pisaniu zaznaczyły swoją obecność w samej antropologii). Banałem jest mówienie o „analogii językowej”, chociaż może trafniejsze jest myślenie o zbiorze analogii językowych, które przez większą część historii antropologii konkurują i ze sobą, i z innymi analogiami (na przykład analogią biologiczną).

Lévi-Strauss⁸² zwrócił kiedyś uwagę na trzy poziomy relacji między językoznawstwem a antropologią kulturową: relację między jednym określonym językiem a jedną określoną kulturą, relację między mową a kulturą w ogóle oraz relację między tymi dwiema dyscyplinami wiedzy. Aby objąć cały zakres koncepcji językoznawczych w obrębie antropologii kulturowej, chciałbym wybrać odmienny zbiór relacji: społeczeństwo lub kultura jako gramatyka, etnografia jako przekład oraz społeczeństwo i etnografia jako „dyskurs”.

Analogia gramatyki pojawiła się *implicit*e w pracach Radcliffe’a-Browna i jego naśladowców, chociaż mieli oni w zwyczaju mówić o antropologii jako bardziej podobnej do biologii, a o społeczeństwach jako przypominających organizmy niż o antropologii jako przypominającej językoznawstwo czy o kulturze jako o „języku”. Później za sprawą Lévi-Straussa i antropologów strukturalnych analogia ta stała się jawna. Ich zdaniem, u źródeł kultury i społeczeństwa leży forma, która jest analogiczna do gramatyki języka. Może to być konkretna gramatyka kulturowa albo (w większości prac Lévi-Straussa) gramatyka uniwersalna, która łączy wszystkie kultury.

⁸² Zob. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna* (wyd. oryg. 1958), tłum. Krzysztof Pomian, Warszawa 2000, Wydaw. KR, rozdz. 4: *Językoznawstwo i antropologia* (wyd. oryg. 1952), s. 65–76.

Analogia przekładu była ukryta, niekiedy ujawniała się w pracach Evansa-Pritcharda, jeszcze bardziej w pracy Geertza dotyczącej koncepcji religii jako systemu kulturowego⁸³ oraz w zbiorach jego artykułów poświęconych „antropologii interpretacyjnej”⁸⁴. Według Evansa-Pritcharda, obce kultury są jak obce języki, które trzeba „przełożyć” na dobrze znane kategorie „języka” własnej kultury. Według Geertza, kultura jest wcielona w symbole, za pomocą których ludzie się porozumiewają. Odszedł on od antropologii kognitywnej i jej zainteresowania myśleniem w ogóle ku rozumieniu działania z punktu widzenia osoby działającej. Pod tym względem ma wiele wspólnego ze swoim pierwszym mentorem, socjologiem Talcottem Parsonsem⁸⁵, a także z antropologami związanymi z perspektywami procesualnymi i akcjonistycznymi, zwłaszcza z Victorem W. Turnerem⁸⁶, i w pewnej mierze ze zwolennikami perspektywy „wpisanie w ciało” w badaniach nad obrzędami.

Zapożyczona od Foucaulta⁸⁷ analogia dyskursu znacznie wyróżnia się w antropologii społecznej, zwłaszcza, ale nie wyłącznie, w pracach badaczy, którzy uważają się za postmodernistów. Antropologia sama w sobie jest dyskursem. Starsze, nowoczesne antropologie są dyskursami po części reprezentującymi zainteresowania fragmentami społeczeństw, z których się wywodzą. Na przykład definiowanie funkcjonalizmu jako dyskursu wytworzonego przez kolonializm brytyjski⁸⁸ byłoby jednak zbyt prostym uproszczeniem. Bardziej sensowne jest postrzeganie antropologii przez pryzmat jej historii jako dyskursu o kondycji ludzkiej, rozgrywanego się w dialogu między tym, co z jednej strony jest poddawane skrupulatnemu badaniu przez antropologów, a samymi antropologami, z drugiej. Ten pogląd mógłby zjednoczyć postmodernistyczną i modernistyczną antropologię we wspólnym przedsięwzięciu – w przedsięwzięciu naprawdę zgodnym z definicją antropologii podaną w pierwszym wydaniu *Encyclopaedia Britannica*⁸⁹: „ANTROPOLOGIA, dyskurs o naturze ludzkiej”.

⁸³ Zob. Clifford Geertz, *Interpretacja kultur*, rozdz. 4: *Religia jako system kulturowy* (wyd. oryg. 1966), s. 109–150.

⁸⁴ Zob. Clifford Geertz, *Interpretacja kultur*; id., *Wiedza lokalna*.

⁸⁵ Zob. na przykład Talcott Parsons, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (1937), New York 1949, The Free Press of Glencoe.

⁸⁶ Zob. na przykład Victor W. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967, Cornell University Press.

⁸⁷ Zob. na przykład Michel Foucault, *Archeologia wiedzy* (wyd. oryg. 1969), tłum. Andrzej Siemek, Warszawa 2002, De Agostini-Altaya.

⁸⁸ Zob. *Anthropology and the Colonial Encounter*.

⁸⁹ *Encyclopaedia Britannica; or a Dictionary of Arts and Sciences, Compiled upon a New Plan*, t. 1, Edinburgh 1771, Bell-Macfarquhar, s. 327.

Dalsze lektury

Evans-Pritchard (Glasgow 1980, Fontana/Collins) Mary Douglas jest najlepszym przewodnikiem po podstawach koncepcji antropologicznej tego autora. Warto również poznać pracę Daniela L. Palsy *Seven Theories of Religion* (Oxford 1996, Oxford University Press). Zawiera ona interesujące teksty dotyczące Evansa-Pritcharda i Geertza. Książka *Życie i dzieło. Antropolog jako autor* (wyd. oryg. 1988), tłum. Ewa Dżurak, Sławomir Sikora, Warszawa 2000, Wydaw. KR) Clifforda Geertza stanowi pobudzającą lekturę poświęconą koncepcjom innych wielkich antropologów. Jednak najważniejszymi pracami Geertza są dwa zbiory jego artykułów: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje* ([1957–1973], tłum. Maria M. Piechaczek, Kraków 2005, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego) oraz *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej* ([1974–1983], tłum. Dorota Wolska, Kraków 2005, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego). Zobacz także artykuł Paula Shankmana *The thick and the thin. On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz* („Current Anthropology” 1984, t. 25, s. 261–279).

W doskonałej książce *Genealogies for the Present* (New York 1996, Routledge) Bruce M. Knauff dokonuje przeglądu sporów w antropologii postmodernistycznej i innych najnowszych nurtach antropologii. *Panorama współczesnej myśli humanistycznej. Od strukturalizmu do postmodernizmu* (wyd. oryg. 1994), tłum. Tadeusz Baszniak, Warszawa 1999, KiW) Johna Lechte’a jest użytecznym przewodnikiem po koncepcjach tych strukturalistycznych, poststrukturalistycznych i postmodernistycznych myślicieli spoza antropologii, którzy wpłynęli na naszą dyscyplinę. Istnieje wiele przewodników po postmodernizmie. Do najbardziej interesujących należy *Postmodernizm* (wyd. oryg. 1993), tłum. Maciej Wasilewski, Poznań 1998, Zysk) Barry’ego Smarta. O kulturoznawstwie (*cultural studies*) i koncepcjach teoretycznych w obrębie powiązanych z nim dziedzin wiedzy pisze Andrew Milner w *Contemporary Cultural Theory. An Introduction* (London 1994, UCL Press).

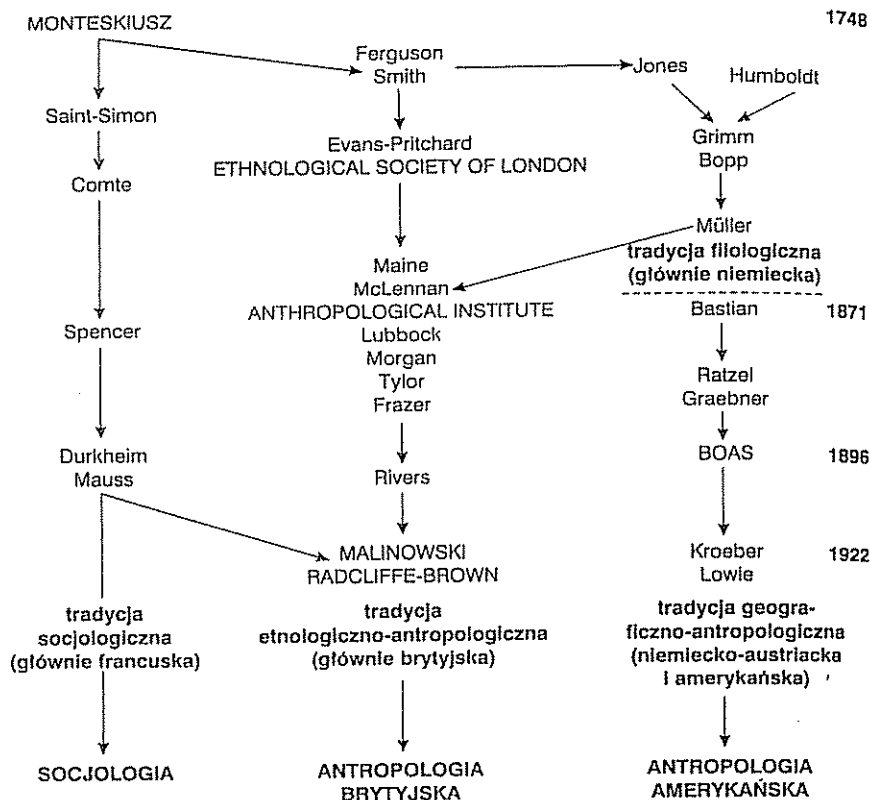
Artykuł Henrietty L. Moore *Master narratives. Anthropology and writing* ([1993], w: *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*, Cambridge 1994, Polity Press) jest pobudzającym i doskonałym w czytaniu przeglądem problemów związanych z pisanem. Zobacz także tom *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology* (Allison James, Jenny Hockey, Andrew Dawson [red.], London 1997, Routledge) obejmujący późniejsze podejście badaczy brytyjskich do problemów, na które położono nacisk w *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (James Clifford, George E. Marcus [red.], Berkeley 1986, University of California Press). Podobnym tomem dotyczącym refleksyjności jest *Anthropology and Autobiography* (Judith Okely, Helen Callaway [red.], London 1992, Routledge).

11. Wnioski

Przedmiotem tej książki była zawartość teorii antropologicznej. Teoria antropologiczna nie jest jednak pojemnikiem, który można opróżnić ze starych idei i wypełnić nowymi, albo w który można wepchnąć silniej oddziałujące paradygmaty, by zdusić słabsze. Teoria antropologiczna ma „formę”, niewątpliwie ma także treść, toteż w rozdziale końcowym zastanowimy się nad tym, jaka może być ta forma, zajmiemy się też relacjami między formą a treścią, najpierw jednak przedstawimy kilka uwag dotyczących przyszłości koncepcji antropologicznych, a na koniec dokonamy podsumowania.

Tradycje narodowe a przyszłość teorii antropologicznej

Powszechnie myśli się o antropologii w kategoriach tradycji narodowych i często ma to praktyczne uzasadnienie, na przykład wtedy, gdy próbujemy wyobrazić sobie korzenie tradycji wywodzących się od Boasa, Malinowskiego i Radcliffe’a-Browna oraz relacje zachodzące pomiędzy nimi nawzajem, a także między antropologią a socjologią (przynajmniej te, które mogłyby się stać częścią naszej dyscypliny lub naszą częścią tej drugiej gałęzi nauki). Każdy nowy etap rozwoju jest oczywiście wytworem myślenia jednostkowego, ale także w dużym stopniu okoliczności, w jakich znajduje się ten, kto myśli. Niektóre z nich są w istocie zdarzeniami jednostkowymi albo splotem wydarzeń występujących w mniej więcej tym samym czasie. Wśród dat, które należy zapamiętać, wskazałbym rok 1748 (publikacja silnie oddziałującego dzieła Monteskiusza *O duchu praw*), rok 1871 (data ukazania się wielu ważnych prac i utworzenia Anthropological Institute) oraz rok 1896 (kiedy Boas wprowadził antropologię na Uniwersytet Columbia) i rok 1922 (śmierć Riversa i edycja dwóch ważnych prac, Malinowskiego i Radcliffe’a-Browna, oraz przybliżona data rozpoczęcia przez obu antropologów wykładów z teorii funkcjonalnych). Rysunek 12 przedstawia tę wizję historii antropologii, rozwój socjologii i falstart tradycji filologicznej, przede wszystkim niemieckiej.



Rysunek 12. Trzy tradycje

Jak stwierdziliśmy, nie zawsze jest łatwo uporządkować tradycje antropologiczne według linii narodowych. Fortes wielokrotnie zwracał uwagę, że współczesna antropologia społeczna to „dwie odrębne linie pochodzeniowe”:

Pierwszą, patrząc wstecz, tworzą Radcliffe-Brown, Lowie oraz Rivers, wreszcie Morgan i Maine, drugą – Kroeber, Malinowski oraz Frazer, wreszcie Tylor i w pewnym stopniu Boas. Pierwsza linia jest źródłem naszych pojęć i teorii strukturalnych, druga źródłem naszej specjalizacji w badaniu faktów zwyczajowych lub kulturowych¹.

Pogląd ten wprowadza pewną komplikację do utartej opinii, że antropologia amerykańska jest tradycją zainteresowaną kulturą, a antropologia brytyjska

¹ Meyer Fortes, *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*, London 1969, Routledge & Kegan Paul, s. 14.

tradycją zainteresowaną społeczeństwem (Radcliffe-Brown, Rivers, Maine, Malinowski, Frazer i Tylor byli Brytyjczykami, Lowie, Morgan, Kroeber i Boas byli zaś Amerykanami). Fortes stwierdza dalej, że w metaforycznym „systemie podwójnego pochodzenia” konsolidującym antropologię każdy antropolog należy do obu grup pochodzeniowych i czerpie z każdej z nich w zależności od wykonywanych zadań.

Zespolenie wszystkich podejść teoretycznych jest tu jedną z możliwości logicznych. W najbliższym czasie nie pojawi się chyba żaden uznawany przez wszystkich paradygmat. Prawdopodobne jest natomiast to, że poszczególni badacze będą łączyć podejścia. Czyni się tak od wielu lat. Przykładem jest tu Edmund R. Leach, który powiązał koncepcje strukturalistyczne z akcjonistycznymi. Wiele dzisiejszych antropologów odwołuje się niekiedy do więcej niż jednego paradygmatu, niektórzy opierają się na dwóch lub nawet więcej. Bardzo ogólnie rzecz ujmując, można wyróżnić trzy współczesne podejścia czy kwestie, na które kładzie się nacisk, czyli interpretację, działanie i strukturę. Wspominaliśmy już (w rozdziale 10) o związkach zachodzących między paradygmatami kojarzonymi z tego rodzaju podejściami, ale mogą istnieć inne ewentualności, na przykład struktura, zdarzenie i historia². Można powiedzieć, że na swój odmienny sposób zarówno porównanie regionalne, jak i marksizm zawierają elementy i struktury, i historii, a inne podejścia mogą potencjalnie łączyć zdarzenie z każdym z tych dwóch zjawisk³.

Istnieje obecnie bardzo wiele perspektyw teoretycznych, z których antropologowie mogą wybierać, a każda z nich tworzy wiele linii oddziaływań. Możliwości ich łączenia są ogromne. Jest to tendencja pozytywna i w pełni ponowoczesna. Niebezpieczeństwem jest to, że węższy projekt ponowoczesny [to znaczy postmodernizm *sensu stricto*] może uzyskać przewagę, a poprawne stanowiska nieponowoczesne mogą zostać odrzucone po prostu dlatego, że ujawnią swoje przedponowoczesne korzenie. Jednak zgoda na różnicowanie podejść, połączona z wykorzystaniem koncepcji teoretycznych w zależności od przedmiotu zainteresowania, jest tak stara jak wczesny relatywizm Franza Boasa. Jednak i wcześniej antropologowie nie krępowali się, jeśli chodzi o akceptację wpływów innych badaczy i łączenie podejść. Na przykład Morgan i Tylor pomyślnie włączyli elementy dyfuzjonizmu do swoich schematów ewolucji unilinearnej.

Antropologowie działają również na różnych poziomach teorii, wielkiej teorii, teorii średniego zasięgu, i coraz częściej biorą udział w określonych sporach teoretycznych. Antropologia jako całość (w tym w równym stopniu antropologia biologiczna i kulturowa) pielęgnuje długotrwałą ciekawość do dwóch zupełnie

² Zob. Marc Augé, *The Anthropological Circle Symbol, Function, History* (wyd. oryg. 1979), tłum. Martin Thom, Cambridge 1982, Cambridge University Press.

³ Zob. Ladislav Holy, Milan Stuchlik, *Actions, Norms and Representations. Foundations of Anthropological Inquiry*, Cambridge 1983, Cambridge University Press.

odmiennych problemów: zrozumienia natury ludzkiej i badania zróżnicowania kulturowego. Ten pierwszy problem był głównym przedmiotem zainteresowania osiemnastowiecznego oświecenia. W XIX wieku, z chwilą pojawienia się właściwej antropologii, na zróżnicowanie kulturowe szczególną uwagę zwrócili zwolennicy poligenezy. Później stało się ono kwestią, którą usiłował wyjaśnić ewolucjonizm unilinearny. Różnicowanie kulturowe jako cud natury ludzkiej wychwalali Boas i wcześnie relatywiści. W ostatnich latach można mówić o pewnym ożywieniu tego tematu. Od lat siedemdziesiątych XX wieku relatywizm powracał i pochlaniał zarówno dawne funkcjonalistyczne zainteresowania prawami społecznymi, jak i strukturalistyczne (włączając w to marksizm strukturalny) zainteresowania uniwersaliami kulturowymi.

Dalsze rozważania o historii antropologii

Czy powstanie prawdziwej historii jakiejś dyscypliny naukowej jest w ogóle możliwe? Czy też każda historia jest „historią wigów”? Myślę, że istnieją mocne podstawy, żeby optować za tym ostatnim, z istoty rzeczy relatywistycznym poglądem lub przynajmniej uznawać, że gdziekolwiek antropologowie chwycą za pióro, tam pojawi się nieco wigowska wersja zdarzeń. „Historia wigów” jest określeniem sir Herberta Butterfielda, który około 1931 roku stwierdził, że historycy zbyt często postrzegają historię jako konflikt między postępowcami a reakcjonistami. Postępowcy (wigowie) ostatecznie zwyciężają i przeprowadzają zmiany. Ich efektem jest obecny stan rzeczy. Historia wigów jest więc subiektywna i „prezentyistyczna” i właśnie dlatego prawdziwi historycy jej nie lubią⁴. Twierdzą oni, że dobra historia jest „historycystyczna” w bardzo ścisłym sensie tego słowa.

Jednak większa część historii antropologii, w szczególności ta, którą piszą aktywni naukowo antropolodzy, jest prezentystyczna, dlatego, że taka historia pasuje do dzisiejszych zainteresowań. W przypadku wielu badaczy jest także mityczna, w takim sensie, w jakim używał tego słowa Malinowski⁵. Mam na myśli to, że historia daje antropologom „mityczny przywilej”, dzięki któremu postrzegają swoje miejsce w tej dziedzinie nauki. Nie będę zaprzeczał, że i moja historia tej dyscypliny jest nieco „mityczna”, „prezentyistyczna” i „wigowska”. Mogę zaakceptować ten heretycki pogląd, ponieważ nie twierdzę, że w tej książce przedstawiam *jedyną historię* antropologii, lecz tylko jedną z możliwych jej historii. By być precyzyjnym – przedstawiam fragmenty historii tak wybrane i zestawione, aby

⁴ Zob. George W. Stocking, Jr., *On the limits of «presentism» and «historicism» in the historiography of the behavioral sciences* (1965), w: *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology* (1962–1966), New York 1968, The Free Press, s. 1–12.

⁵ Zob. Bronisław Malinowski, *Magia, nauka i religia* (wyd. oryg. 1925), tłum. Barbara Leś, w: *Dzieła*, t. 7: *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990, PWN, s. 377–378, 424–425.

ukazać złożone związki zachodzące między różnymi koncepcjami, które tworzą teorię antropologiczną, a nie historię antropologii.

Istnieją inne możliwe historie i istnieją różne złożone sposoby wykorzystania historii do przedstawienia idei. Pogląd, którego głównym pojęciem jest po prostu „wielka postać”, można znaleźć w wielu książkach, na przykład w *Miedzy charyzmą i rutyną* Adama Kuper'a lub w *Visions of Culture* Jerry'ego D. Moore'a⁶. Natomiast Lester Richard Hiatt w *Arguments of Aborigines*⁷ wybiera jedną w swoim rodzaju metodę opisu historycznego. Interesują go elementy społeczeństwa aborygenów (relacje między płciami kulturowymi, przekonania dotyczące zachodzenia w ciążę, organizacja polityczna, kwestie własności ziemi itd.) i sposoby ich interpretacji przez kolejne pokolenia antropologów.

Elman R. Service w *A Century of Controversy*⁸ skupia się na cechach charakterystycznych dyskusji antropologicznej, w której na czoło wysuwają się takie zagadnienia, jak status terminologii pokrewieństwa lub natura kultury. Murray J. Leaf w *Man, Mind, and Science*⁹ odrzuca dyskusję antropologiczną i zajmuje się historią antropologii ujmowaną w kategoriach pytań filozoficznych. Wydana w 1997 roku książka Roberta Laytona *An Introduction to Theory in Anthropology*¹⁰ lokuje się pośrodku. Layton porusza kwestie dotyczące dyskusji i pytań filozoficznych (w takiej samej mierze jak kwestie interpretacji etnograficznej), ale za bardzo ignoruje antropologię przedfunkcjonalistyczną i umniejsza znaczenie tradycji narodowych. *The Expansive Moment* Jacka Goody'ego i *The Savage Within* Henrika Kuklicka¹¹ prezentują społeczną historię antropologii brytyjskiej, ale różnią się zupełnie pod względem metody i interpretacji tej historii. James Urry w *Before Social Anthropology*¹² łączy wiele podejść, ponieważ jego praca jest zbiorem rozmaitych artykułów poświęconych historii antropologii brytyjskiej.

⁶ Zob. Adam Kuper, *Miedzy charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982* (wyd. oryg. 1973), tłum. Katarzyna Kaniowska, Łódź 1987, Wydaw. Łódzkie; Jerry D. Moore, *Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, Walnut Creek, CA 1997, AltaMira Press.

⁷ Zob. Lester Richard Hiatt, *Arguments about Aborigines. Australia and the Evolution of Social Anthropology*, Cambridge 1996, Cambridge University Press.

⁸ Zob. Elman R. Service, *A Century of Controversy. Ethnological Issues from 1860 to 1960*, Orlando 1985, Academic Press.

⁹ Zob. Murray J. Leaf, *Man, Mind, and Science. A History of Anthropology*, New York 1979, Columbia University Press.

¹⁰ Zob. Robert Layton, *An Introduction to Theory in Anthropology*, Cambridge 1997, Cambridge University Press.

¹¹ Zob. Jack Goody, *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa, 1918–1970*, Cambridge 1995, Cambridge University Press; Henrika Kuklick, *The Savage Within. The History of British Anthropology, 1885–1945*, Cambridge 1991, Cambridge University Press.

¹² Zob. James Urry, *Before Social Anthropology. Essays on the History of British Anthropology*, Chur–Philadelphia 1993, Harwood Academic Publishers.

Ta lista z pewnością nie jest wyczerpująca, ale daje pewne wyobrażenie o skali przeszłych i obecnych możliwości. Mam również nadzieję, że potwierdzi ona moje odczucia, iż tak jak etnograf nie może twierdzić, że pisze *jedyną* etnografię swojego „ludu”, nie istnieje też coś takiego jak *jedyna* historia antropologii.

Podsumowanie

Nie zgadzam się z poglądem, że stare teorie antropologiczne umierają wraz ze swoimi zwolennikami. Twierdę raczej, że na ogół są one włączane w nowe nurty teoretyczne lub powracają w którymś z późniejszych pokoleń w innym przebraniu. Podstawy naszej dyscypliny tkwią w oświeceniu, zwłaszcza w pojęciu umowy społecznej (w XVII i XVIII wieku fundament wszystkich nauk społecznych), ale sama dyscyplina naukowa pojawiła się w wieku XIX. Nadal warto szczególnie badać wywody wczesnych teoretyków, choćby dlatego, że tak dobrze ukazują charakter rodzącej się i dawnej antropologii. Są one ważne także z tego względu, że antropologowie w późniejszych czasach, a nawet teraz definiują swoje stanowiska przez odniesienie do stanowisk wcześniejszych badaczy, czy to przeciwstawiając się im, czy to – nierzadko – poszerzając i przekształcając ich poglądy teoretyczne.

Ewolucjonizm często uważa się za teorię dziewiętnastowieczną. Co w takim razie należy począć z przesądami końca XX wieku? Ewolucja nie jest zupełnie oderwana od potocznego wyobrażenia postępu lub rozumienia rozwoju społecznego. „Postęp” był rzeczywiście pojęciem typowo dziewiętnastowiecznym i przetrwał w naszym sposobie myślenia. Słowo „rozwój” i jego dzisiejsze znaczenie (pomoc dla ludzi z biedniejszych krajów, by przynajmniej pod względem ekonomicznym upodobnili się do ludzi z krajów bogatszych) mają tylko około trzydziestu, czterdziestu lat. Jednak pod pewnymi względami pojęcie to jest związane z ponownym odkryciem wiktoriańskiej teorii ewolucji. Sugeruje ono sposoby myślenia o związkach łączących technikę, gospodarkę i społeczeństwo zbliżone do tych, zgodnie z którymi postępowali dziewiętnastowieczni reformatorzy i teoretycy społeczeństwa. Wielu dziewiętnastowiecznych antropologów i tych z końca XX wieku łączy chęć zrozumienia związków przyczynowych w ramach „postępu” lub „zaawansowania”. Pod koniec ubiegłego stulecia niektórzy antropolodzy poszukiwali nawet początków kultury ludzkiej, co stanowi zjawisko obiecujące, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę o wiele większe wyrażanie ważnych dyscyplin pokrewnych, takich jak archeologia, językoznawstwo i genetyka człowieka.

Czyste i skrajne formy dyfuzjonizmu są od dawna martwe, ale znaczenie pomysłów wywodzących się ze szkół dyfuzjonistycznych, na przykład zwracanie uwagi na szczegóły historyczne i pojęcie kręgu kulturowego, raczej wzrosło w ostatnich kilku dziesięcioleciach. Badania regionalne w obrębie rozmaitych tra-

dycji teoretycznych także zyskują na znaczeniu, w miarę jak badania antropologiczne skupiają się coraz bardziej na podobieństwach i różnicach między ściśle powiązanymi kulturami. Wzrost zainteresowania kwestiami regionalnymi wynika z gwałtownie powiększającej się liczby badań etnograficznych prowadzonych przez nowe pokolenie antropologów.

Relatywizm był rzucającą się w oczy cechą tradycji antropologicznych, zwłaszcza w Ameryce Północnej od czasów Boasa. W pewnym sensie cała antropologia jest relatywistyczna, ponieważ sama natura badania różnorodności kultury ludzkiej prowadzi – lub przynajmniej powinna prowadzić – do docenienia kultur w kategoriach uznawanych przez nie wartości. Nie znaczy to, że wszyscy antropolodzy są relatywistami w jakimkolwiek ścisłym sensie tego słowa. Przeciwnie, wyraźnie ujawniają się postawy „pro” i „kontra”, a źródłem nowego relatywizmu refleksyjności i analizy dyskursu jest nie tylko renesans zainteresowań koncepcjami Boasa, ale w równym stopniu wpływ zagadnień skupiających uwagę interdyscyplinarnych podejść postmodernistycznych.

Funkcjonalizm, podobnie jak dyfuzjonizm, jest słowem, z którym niewielu antropologów chciałoby się dziś kojarzyć. Jednak metodologia funkcjonalistyczna pozostaje podstawą antropologicznych badań terenowych. Jak zwykły mawiać Edmund R. Leach, wszyscy antropolodzy, gdy są w terenie, są funkcjonalistami, ponieważ potrzebują wiedzy o tym, jak instytucje społeczne są ze sobą powiązane i jak jednostki oddziałują na siebie. Kiedy antropolodzy wracają z terenu na uniwersytety, stwierdza on, ponownie formułują swoje pomysły w obrębie ram teoretycznych wykraczających poza funkcjonalizm. W przypadku samego Leacha dało to rezultat w postaci mieszanki strukturalizmu i procesualizmu. Jeśli chodzi o innych antropologów, efektem są odmienne połączenia, jednak funkcjonalistyczna podstawa antropologii, podobnie jak relatywistyczna, wciąż jest widoczna.

Strukturalizm zyskał wielki rozgłos, zwłaszcza dzięki pracom Lévi-Straussa, którego wpływy sięgały daleko poza granice antropologii. W obrębie antropologii w myśli marksistowskiej częstokroć pojawiały się silne elementy strukturalistyczne. Porównanie regionalne jako paradygmat teoretyczny zaczerpnęło wiele ze strukturalizmu Lévi-Straussa i z poprzedzającej go szkoły holenderskiej. W pewnym stopniu również perspektywy interpretacyjne i postmodernistyczne bazują na strukturalizmie i funkcjonalizmie właśnie dlatego, że wyraźnie odrzuciły dogmaty poprzedzających je paradygmatów. Przynajmniej w antropologii (być może mniej niż na przykład w krytyce literackiej) są zależne od strukturalnej opozycji, w jakiej pozostają w stosunku do samego strukturalizmu.

Podejścia procesualne i interakcyjne osiągnęły swój szczyt w środkowym okresie rozwoju poststrukturalizmu, ale także one zyskują siły wraz z każdym sprzeciwem wobec konserwatywnego wszelkiego rodzaju podejść statycznych. Prawdopodobnie nigdy też nie znikną, ponieważ wszyscy antropolodzy uświadamiają sobie obecnie, że muszą zwracać uwagę na niuanse interakcji i zmiany

społecznej. Podejścia procesualne oferują dobre antidotum na nazbyt formalne koncepcje w obrębie funkcjonalizmu i strukturalizmu. Umożliwiają również antropologom, którzy myślą w kategoriach funkcjonalnych lub ujawniają inklinacje strukturalne, bliższe postrzeganie szczegółów życia społecznego za sprawą badań relacji zachodzących między różnymi strukturami społecznymi albo symbolicznymi.

Wczesne brytyjskie podejścia interpretacyjne, tak jak zróżnicowane podejścia oksfordczyków, Evansa-Pritcharda, Needhama i Ardenera, rozwijały się dzięki funkcjonalizmowi i strukturalizmowi, odrzucały analogie, na których opierały się te dwa paradygmaty. Ich zwolennicy poszukiwali struktur o charakterze intuicyjnym i zalecali sceptycyzm wobec podejść formalnych i uniwersalnych porównań. Podejścia postmodernistyczne, poststrukturalistyczne, feministyczne oraz marksistowskie wzmacniały ów sceptycyzm, ponieważ uwypuklały relacje między kulturą antropologa a kulturą informatora, konkretniej, relacje między antropologiem a informatorem jako ludźmi mającymi własny sposób rozumienia drugiego. Poza tym antropolog, który to wszystko wie, musi reinterpretować swoje działania i swoją świadomość ich celu w trakcie, gdy rozwija się jego relacja z „innym”.

Na koniec warto po raz kolejny przypomnieć fakt, że antropologia jest dyscypliną naukową prawdziwie świadomą swojej przeszłości. Teoria antropologiczna ma złożoną historię, ale jej strukturę można postrzegać w kategoriach wpływów jednostek, wzajemnych oddziaływań w obrębie tradycji narodowych i pomiędzy nimi, a także rozwoju nowych kwestii ogniskujących zainteresowania antropologów, nowych idei w obrębie antropologii i przenikających do niej z zewnątrz oraz pojawiającej się co kilka dziesięcioleci nowej wielkiej perspektywy. Istnieje wiele sposobów przedstawiania tej historii i tych relacji. Zestawiłem je w taki sposób, w jaki sam odczytuję. Inni mogą je odczytywać, interpretować, konstruować lub dekonstruować inaczej.

Słownik terminów*

- altruizm odwzajemniony** (altruizm zwrotny, altruizm recyprokalny); *reciprocal altruism* – w myśl teorii socjobiologicznej osobnik działa na rzecz innych osobników, ponieważ spodziewa się, że postąpią podobnie, gdy on znajdzie się w potrzebie (zob. rozdz. 3)
- analiza sieciowa**; *network analysis* – narzędzie metodologiczne szkoły manchesterskiej umożliwiające zrozumienie relacji społecznych dzięki łańcuchom lub sieciom powiązań między jednostkami (zob. rozdz. 6)
- analiza składnikowa** (analiza komponentowa); *componential analysis* – metoda badawcza lub perspektywa teoretyczna umożliwiająca badanie relacji między kategoriami kulturowymi jako częściami systemu tego rodzaju kategorii, na przykład systemu nazw kolorów w danym języku (zob. rozdz. 7)
- analogia organiczna**; *organic analogy* – przyrównanie społeczeństwa do organizmu, ponieważ składa się ono z ewoluujących albo powiązanych ze sobą części lub systemów (zob. rozdz. 5)
- animizm**; *animism* – wiara w obecność dusz w przyrodzie nieożywionej (kamienie, drzewa itd.) (zob. rozdz. 3, 5)
- antropogeografia**; *anthropogeography* – w XIX wieku przedmiot nauczania na niemieckich uniwersytetach; inaczej zwana geografą człowieka; dzięki niej narodził się dyfuzjonizm (zob. rozdz. 4)
- antropologia**; *anthropology* – nauka, w której skład wchodzi antropologia biologiczna (antropologia fizyczna)**; archeologia (archeologia prehistoryczna), językoznawstwo antropologiczne oraz antropologia społeczna lub kulturowa, w skrócie antropologia społeczna (zob. rozdz. 1–11)
- antropologia kognitywna**; *cognitive anthropology* – gałąź antropologii lub perspektywa teoretyczna kładąca nacisk na relacje między kategoriami kulturowymi a strukturą albo procesem myślenia (zob. rozdz. 1, 7, 8, 10)
- antropologia kulturowa**; *cultural anthropology* – gałąź antropologii i dyscyplina akademicka, która zajmuje się badaniem zróżnicowania kulturowego; termin ten jest zwią-

* Bardziej wyczerpujące objaśnienia podanych terminów oraz odesłania do lektur można znaleźć w: *Słownik etnologiczny Terminy ogólne*, Zofia Staszczak (red.), Warszawa-Poznań 1987, PWN – *przyp. tłum.*

** Zob. przypis gwiazdkowy na s. 33 niniejszej książki – *przyp. red. nauk.*

zany z tradycjami nauki północnoamerykańskiej, w innych tradycjach używa się nazw „etnologia” lub „antropologia społeczna” (zob. rozdz. 1, 3, 4, 10, 11)

antropologia refleksyjna zob. refleksywizm

antropologia społeczna; *social anthropology* – gałąź antropologii i dyscyplina naukowa badająca społeczeństwa w perspektywie międzykulturowej; termin ten jest związany z tradycjami nauki brytyjskiej (zob. rozdz. 1–4, 6, 7, 9–11)

apoliński, dionizyjski; *Apollonian, Dionysian* – rozróżnienie Friedricha W. Nietzschego charakteryzujące dwa nurty kultury greckiej, służy także do określania typów kultur; apoliński to umiarkowany, powściągliwy i harmonijny, a dionizyjski to emocjonalny, żywiołowy i nieumiarkowany (zob. rozdz. 7)

areal kulturowy (obszar kulturowy); *culture area* – grupa powiązanych ze sobą kultur, zazwyczaj zajmujących jakiś region geograficzny (zob. rozdz. 1, 3, 4, 8)

awunkulat; *avunculate* – specjalne relacje łączące dziecko płci obojga z bratem matki; dokładniej: akceptowane poufale stosunki między chłopcem a bratem jego matki i formalne stosunki między ojcem a synem (zob. rozdz. 5)

badania nad podporządkowaniem; *subaltern studies* – perspektywa badawcza w historii i w krytyce literackiej, uwyraźniona w Azji Południowej; kładzie się w niej nacisk na położenie grupy podporządkowanej, a nie dominującej; perspektywa ta wywarła wpływ na antropologię feministyczną (zob. rozdz. 6, 10)

barbarzyństwo zob. dzikość

baza (podstawa), nadbudowa; *base (infrastructure), superstructure* – w analizie Marksowskiej baza (podstawa) jest materialnym aspektem społeczeństwa, określającym jego aspekt ideologiczny, czyli nadbudowę (zob. rozdz. 6)

boska prawda, hokus-pokus; *God's truth, hocus-pocus* – boska prawda w językoznawstwie i w antropologii kognitywnej oznacza analizę zbioru kategorii emicyjnych, która odzwierciedla realną rzeczywistość psychologiczną informatorów, a hokus-pokus to analiza, która prawidłowo tłumaczy dane, ale nie zawsze odzwierciedla tę nieuchwytną rzeczywistość (zob. rozdz. 7)

cecha kulturowa; *culture trait* – materialny albo niematerialny element kultury (zob. rozdz. 1, 3, 4)

cechy dystynktywne; *distinctive features* – cechy, których obecność lub nieobecność definiuje dane zjawisko, na przykład w fonologii cecha dźwięczności definiuje różnicę między bezdźwięczną głoską *p* a dźwięczną głoską *b* (zob. rozdz. 8, 9)

centrum, peryferie, teoria systemu światowego; *centre, periphery, world system theory* – „centrum” i „peryferie” należą do podstawowych pojęć stworzonej przez Immanuela Wallersteina teorii systemu światowego, łączącego gospodarki mniejszych społeczeństw w potężne gospodarki kapitalistyczne Zachodu oraz Dalekiego Wschodu; centrum to ośrodek dominujący pod względem gospodarczym, który nie musi być centrum w sensie geograficznym (na przykład potęgę kolonialną określa się jako „centrum”, a jej kolonie jako „peryferie”), peryferie to region (albo miejsce) gospodarczo słabszy lub zależny (zob. rozdz. 4, 6, 10)

ciągi życiowe zob. sekwencje życiowe

communitas – określenie Victora W. Turnera nie ustrukturyzowanej sfery struktury społecznej, w której obrębie przypisane jednostkom miejsca w hierarchii lub ich symbo-

le zostają często odwrócone; zdaniem Turnera tak rozumiana wspólnota jest charakterystyczna dla obrzędów przejścia (zob. rozdz. 6)

conscience collective zob. świadomość zbiorowa

cywilizacja zob. dzikość

cztery dziedziny wiedzy; *four fields* – klasyczny podział amerykańskiej i kanadyjskiej antropologii obejmujący antropologię biologiczną (antropologię fizyczną)*, archeologię (archeologię prehistoryczną), językoznawstwo antropologiczne i antropologię kulturową; w innych krajach owe cztery dziedziny wiedzy traktuje się jako oddzielne dyscypliny nauki (zob. rozdz. 1)

czytanie objawowe, czytanie powierzchowne; *symptomatic reading, surface reading* – czytanie objawowe to według Louisa Althussera czytanie Marksa skupiające się na głębszym znaczeniu tekstu, a nie na samych słowach, natomiast czytanie powierzchowne to czytanie, które skupia się na samych słowach, a nie na głębszym znaczeniu tekstu (zob. rozdz. 9)

darwinizm; *Darwinism* – wiele powiązanych ze sobą perspektyw teoretycznych wywodzących się z ewolucjonistycznej teorii Charlesa Darwina, zwłaszcza z koncepcji ewolucji opartej na doborze naturalnym (zob. rozdz. 3, 4)

dedukcja, indukcja; *deduction, induction* – metody rozumowania; dedukcja polega na wyprowadzaniu wniosków szczegółowych ze zdań (przesłanek) ogólnych, a indukcja na wyprowadzaniu wniosków ogólnych ze zdań (przesłanek) szczegółowych (zob. rozdz. 8)

dekonstrukcja; *deconstruction* – termin używany przez Jacques'a Derridę w odniesieniu do metody analizy literackiej, która dąży do ukazania założeń leżących u podstaw tekstu (zob. rozdz. 9)

denotat; *denotatum* – w analizie składnikowej przedmiot należący do danej kategorii (zob. rozdz. 7)

desygnat; *designatum* – w analizie składnikowej termin określający daną kategorię (zob. rozdz. 7)

determinizm kulturowy; *cultural determinism* – pogląd, w myśl którego to kultura, a nie biologia reguluje sposób, w jaki ludzie postrzegają świat (zob. rozdz. 1, 7)

dionizyjski zob. apoliński

dobór naturalny; *natural selection* – zasada przedstawiona przez Charlesa Darwina; głosi ona, że osobniki mają cechy dające im większe szanse na pozostawienie po sobie większej liczby potomstwa, które dożyje do wieku dojrzałego i będzie się dalej rozmnażać (zob. rozdz. 3)

dramat społeczny; *social drama* – dokonana przez Victora W. Turnera charakterystyka działań rytualnych takich jak pielgrzymowanie lub obrzędy przejścia i ich fazy przed i pokrytycznej (zob. rozdz. 6)

duch (dusza) kultury zob. *Volksgeist*

duch (dusza) ludu zob. *Volksgeist*

dyfuzja; *diffusion* – przemieszczanie się cech kulturowych z jednej kultury do drugiej (zob. rozdz. 3–5)

* Zob. przypis gwiazdkowy na s. 33 niniejszej książki – *przyp. red. nauk.*

dyfuzjonizm; diffusionism – perspektywa teoretyczna, w myśl której najważniejszą przyczyną zmian kulturowych jest dyfuzja (czasami migracja), a nie ewolucja (zob. rozdz. 1, 3–6, 8, 10, 11)

dyskurs; discourse – sposób, w jaki ludzie mówią lub piszą o czymś; korpus zakładanej wiedzy lub użytek czyniony z tej wiedzy przez struktury władzy (jak to opisuje na przykład Michel Foucault); w językoznawstwie termin ten oznacza jednostki mowy dłuższe niż zdanie (zob. rozdz. 2, 6, 9–11)

dyskusja o racjonalności; rationality debate – dyskusja toczona od lat sześćdziesiątych do osiemdziesiątych XX wieku wśród filozofów i antropologów dotycząca tego, w jakim stopniu „ludy pierwotne” są kulturowo zdolne do racjonalnego myślenia (zob. rozdz. 7)

dyspozycje, habitus; dispositions, habitus – dyspozycje to w myśl terminologii Pierre’a Bourdieu skłonności lub wybory jednostek ujawniane albo dokonywane w obrębie habitusu, czyli kulturowo zdefiniowanego systemu wiedzy i działania społecznego (zob. rozdz. 9)

działanie społeczne; social action – to, co ludzie rzeczywiście robią, to znaczy role, które ludzie odgrywają, przeciwstawione posiadanemu przez nich statusowi społecznemu (zob. rozdz. 6, 7, 9, 10)

dziki; savage – dawniej słowo to znaczyło tyle co „naturalny”; w takim znaczeniu używa go niekiedy Claude Lévi-Strauss; w XVIII wieku miało wydźwięk pozytywny (sądźno, że społeczeństwo „kulturalne” czy też „obywatelskie” w mniejszym stopniu niż „dzikość” odzwierciedla naturę ludzką); w XIX wieku kojarzono je z najwcześniejszym stadium rozwoju społeczeństwa (zob. rozdz. 2, 3)

dzikie dzieci; feral children – dzieci żyjące w stanie „naturalnym”, nie socjalizowane przez ludzi, uważano, że były wychowywane przez dzikie zwierzęta (zob. rozdz. 2)

dzikość, barbarzyństwo, cywilizacja; savagery, barbarism, civilization – w myśl teorii ewolucjonistycznej trzy stadia rozwoju społeczeństwa; dzikość to stadium najwcześniejsze, cechujące się egalitaryzmem i niskim stopniem kultury materialnej; barbarzyństwo jest stadium pośrednim między dzikością a cywilizacją, charakteryzuje się między innymi garncarstwem i oswojeniem zwierząt; najwyższy poziom rozwoju stanowi cywilizacja, której właściwościami są urbanizacja, hierarchia społeczna i złożona struktura społeczna (zob. rozdz. 2–4, 8)

ego – „ja”; w rozważaniach dotyczących pokrewieństwa osoba będąca punktem wyjścia rekonstruowanych relacji (zob. rozdz. 7)

eidos, ethos – *eidos* to według Gregory’ego Batesona forma lub struktura kultury czy też zjawisk kulturowych, a *ethos* to szczególnie charakter czy duch jakiegoś zdarzenia albo jakiejś kultury (zob. rozdz. 9)

ekologia kulturowa; cultural ecology – badanie relacji między kulturą a światem przyrody, zwłaszcza odnoszące się do perspektywy teoretycznej Juliana H. Stewarda (zob. rozdz. 3)

ekosystem; ecosystem – w ekologii oraz w antropologii ekologicznej system, który obejmuje zarówno środowisko społeczne, jak i naturalne (zob. rozdz. 6)

element znaczący zob. oznaczające

element znaczony zob. oznaczane

Elementargedanken zob. idee elementarne

elementarne struktury pokrewieństwa, złożone struktury pokrewieństwa; elementary kinship structures, complex kinship structures – według Claude’a Lévi-Straussa elementarne struktury pokrewieństwa to systemy oparte na wyróżnieniu kategorii ludzi (na przykład kuzynów przeciwegłych), między którymi zaleca się zawieranie małżeństw, a struktury złożone to systemy, których podstawą są reguły dotyczące tego, kogo jednostka nie może poślubić (na przykład głoszące, że małżeństwo między bliskimi krewnymi jest zabronione) (zob. rozdz. 8)

emic, etic – para terminów stworzona przez Kennetha L. Pike’a; w szerszym znaczeniu *emic* oznacza badanie danej kultury od strony jej użytkowników, *etic* zaś z pozycji zewnętrznego obserwatora (zob. rozdz. 7, 10)

empiryzm, racjonalizm; empiricism, rationalism – dwie przeciwstawne doktryny; w myśl pierwszej źródłem wiedzy jest doświadczenie, a nie uprzednie rozumowanie, natomiast w myśl drugiej wiedzę można czerpać bezpośrednio z rozumu, bez konieczności uprzedniego doświadczenia (zob. rozdz. 2)

enkulturacja; enculturation – proces nabywania (uczenia się) kultury, zwłaszcza przez dzieci (zob. rozdz. 5)

epistemologia; epistemology – w filozofii teoria wiedzy (zob. rozdz. 10)

esprit général zob. ogólny duch

esprit humaine (human spirit) – dosłownie „duch (umysł) ludzki”; określenie Claude’a Lévi-Straussa odnoszące się do jedności psychiki ludzkiej lub nieświadomości zbiorowej (zob. rozdz. 7, 8)

ethos zob. *eidos*

etic zob. *emic*

etnografia; ethnography – dosłownie „opisywanie ludów”; także antropologiczne badania terenowe (zob. rozdz. 1–6, 8–10)

etnologia; ethnology (niem. *Völkerkunde*) – badanie grup etnicznych; synonim antropologii społecznej lub kulturowej; termin powszechnie używany w Wielkiej Brytanii do lat siedemdziesiątych XIX wieku, później stał się popularny w Europie kontynentalnej i częściowo w Ameryce Północnej (zob. rozdz. 1–5)

etnonauka; ethnoscience – termin odnoszący się do takich metod jak analiza składnikowa, stworzonych w celu wyjaśnienia relacji i stosunków zachodzących w wyodrębnionych dziedzinach semantycznych różnych kultur (zob. rozdz. 7, 8)

ewolucja; evolution – stopniowy rozwój i zmiana przebiegające od form prostych do złożonych (zob. rozdz. 3–6, 10, 11)

ewolucjonizm; evolutionism – perspektywa teoretyczna, która podkreśla zmianę na lepsze, przechodzenie od form prostszych i niższych ku wyższym i bardziej złożonym; w przeciwieństwie do dyfuzjonizmu uznaje ewolucję za najważniejszą przyczynę zmian kulturowych, a w odróżnieniu od perspektywy rewolucyjnej dowodzi, że zmiany społeczne są skutkiem zmian ewolucyjnych, a nie rewolucyjnych (zob. rozdz. 1–8, 10, 11)

ewolucjonizm multiliniarny; multilineal evolutionism – teoria ewolucji społecznej przypisująca szczególne znaczenie różnicowaniu międzykulturowemu i wpływowi środowiska na ten proces (zob. rozdz. 3, 4)

ewolucjonizm uniliniarny; unilinear evolutionism – teoria ewolucji społecznej, w myśl której niezależnie od środowiska lub konkretnych wpływów historycznych ludzkość przechodzi przez te same stadia ewolucji (zob. rozdz. 3, 4, 11)

ewolucjonizm uniwersalny; *universal evolutionism* – teoria ewolucji społecznej kładąca nacisk na ogólne stadia, a nie na konkretne, unilinearne sekwencje ewolucji (zob. rozdz. 3)

fakt społeczny; *social fact* – określenie Émile'a Durkheima oznaczające najmniejsze jednostki struktury społecznej (zwyczaj, instytucja lub inny aspekt społeczeństwa) (zob. rozdz. 3, 5, 10)

feminizm; *feminism* – ruch, który przeciwstawia się wyobrażeniom o dominującej roli męczyzn i męskiej dominacji (zob. rozdz. 1, 9)

fenotyp, **genotyp**; *phenotype*, *genotype* – fenotyp to fizyczna struktura organizmu będąca wynikiem współdziałania genotypu, czyli zespołu czynników dziedzicznych, i warunków środowiska (zob. rozdz. 3)

fetyszyzm; *fetishism* – wiara w fetysze lub w przedmioty, którym przypisuje się nadnaturalną moc (zob. rozdz. 3)

fonem; *phoneme* – najmniejsza konkretna jednostka dźwięku, to znaczy taka, która należy do systemu dźwięków danego języka (zob. rozdz. 8)

fonemika; *phonemics* – badanie systematycznych relacji między dźwiękami jako fonemami (zob. rozdz. 7)

fonetyka; *phonetics* – badanie podstawowych właściwości dźwięków języka, czyli głosek (zob. rozdz. 7)

fonologia; *phonology* – systematyczne relacje między dźwiękami jako fonemami lub ich badanie; w tym drugim znaczeniu jest to synonim fonemiki (zob. rozdz. 7)

forma strukturalna; *structural form* – termin używany przez Alfreda R. Radcliffe'a-Browna, odnoszący się do uogólnień opartych na obserwacji struktury społecznej; im bardziej jego pojęcie struktury społecznej stawalo się konkretniejsze (dotyczące jednostek) niż u innych badaczy, tym bardziej pojęcie formy strukturalnej odpowiadało temu, co inni określali terminem „struktura społeczna” (zob. rozdz. 5, 8, 10)

fratria; *phratry* – duża, unilinearne grupa pochodzeniowa obejmująca zazwyczaj mniejsze grupy, na przykład klany (zob. rozdz. 3)

funkcja; *function* – cel, zwyczaj czy instytucja społeczna albo ich związki z innymi zwyczajami lub instytucjami społecznymi w obrębie systemu społecznego (zob. rozdz. 1, 3, 5, 6)

funkcjonalizm; *functionalism* – perspektywa teoretyczna akcentująca funkcje zwyczajów lub instytucji społecznych; w antropologii odnosi się przede wszystkim do koncepcji Bronisława Malinowskiego (uważanej za czystszy funkcjonalizm) i Alfreda R. Radcliffe'a-Browna (funkcjonalizm strukturalny) (zob. rozdz. 1, 3–6, 9–11)

funkcjonalizm strukturalny; *structural-functionalism* – koncepcja Alfreda R. Radcliffe'a-Browna kładąca nacisk na funkcjonalne relacje między instytucjami społecznymi (zob. rozdz. 1, 2, 5, 6, 8, 10)

genotyp zob. fenotyp

globalizacja; *globalization* – obejmujący cały świat proces mnożenia się kontaktów między społeczeństwami, w szczególności w sferze gospodarczej (zob. rozdz. 4, 6, 10)

głoska; *phone* – dźwięk; w fonetyce najmniejsza jednostka mowy (zob. rozdz. 8)

grupa wieku; *age set* – kategoria ludzi, których łączy wspólny wiek; w wielu wypadkach przynależność do danej grupy wieku łączy się z wchodzeniem w tym samym czasie w dorosłość (zob. rozdz. 4)

gumlao, **gumsa** – formacje społeczne występujące u birmańskich Kaczinów; *gumlao* jest egalitarna, a *gumsa* hierarchiczna (zob. rozdz. 6)

habitus zob. dyspozycje

heliocentryzm; *heliocentrism* – skrajnie dyfuzjonistyczna perspektywa teoretyczna z początku XX wieku, w myśl której kult Słońca w starożytnym Egipcie był źródłem największych wynalazków kultury ludzkiej (zob. rozdz. 4)

hipoteza o związku między arealem kulturowym a wiekiem; *age-area hypothesis* – hipoteza Clarka Wisslera oparta na koncepcji głoszącej, że dokonywane w centrum wynalazki przenikają na zewnątrz; w myśl tej hipotezy cechy starszej kultury mają skłonność do gromadzenia się na peryferiach arealu kulturowego, a nie w jego centrum (zob. rozdz. 4)

hipoteza Sapira-Whorfa (hipoteza Whorfa); *Sapir-Whorf hypothesis* (*Whorfian hypothesis*) – hipoteza głosząca, że struktura języka, którym ludzie się posługują, wywiera nieświadomiony wpływ na ich światopogląd; hipotezę tę sformułowali Benjamin Lee Whorf oraz jego mentor, Edward Sapir; opiera się ona na badaniach Whorfa i badaniach Sapira dotyczących rdzennych języków Ameryki Północnej (zob. rozdz. 7)

historia oparta na domysłach; *conjectural history* – osiemnastowieczne określenie metod rekonstrukcji historii; ich zwolennikiem był między innymi Adam Smith, później zaś wykorzystywali je ewolucjoniści i dyfuzjoniści (zob. rozdz. 5)

hokus-pokus zob. boska prawda

idee elementarne (idee pierwotne), **idee etniczne** (idee ludów, idee regionalne); *elementary thoughts*, *peoples' thoughts* (niem. *Elementargedanken*, *Völkergedanken*) – idee elementarne to według Adolfa Bastiana przekonania i aspekty kultury wspólne dla całej ludzkości, a idee etniczne to przekonania i aspekty kultury specyficzne dla danych kultur (zob. rozdz. 4)

ideologia; *ideology* – dosłownie badanie idei; zazwyczaj ideologia to taki system wartości, który zdaniem marksistów i postmodernistów daje władzę jednej grupie nad inną (zob. rozdz. 6)

indukcja zob. dedukcja

instytucja społeczna; *social institution* – element systemu społecznego, przykładem może być małżeństwo, które jest elementem systemu pokrewieństwa (zob. rozdz. 3, 5, 11)

interakcja zob. wzajemne oddziaływanie

interpretacja; *interpretation* – rozumienie intuicyjne lub (precyzyjniej) rozumienie kultury jako podobnej do języka, dającej się „przełożyć” (zob. rozdz. 7, 10, 11)

interpretacjonizm; *interpretativism* – perspektywa teoretyczna kładąca większy nacisk na interpretację kultury niż na poszukiwanie formalnych struktur (najczęściej przywoływanym przykładem jest antropologia Clifforda Geertza) (zob. rozdz. 1, 9–11)

intertekstualność; *intertextuality* – sfera powiązań między tekstami; wszelkie przywoływania w obrębie danego dzieła innych konkretnych wypowiedzi, naśladownictwo ich, kontynuowanie lub przekształcanie (zob. rozdz. 9)

ironia; *irony* – konstrukcja słowna, często żartobliwa, polegająca na sprzeczności między dosłownym znaczeniem wypowiedzi a jej ukrytym, właściwym i zamierzonym znaczeniem (zob. rozdz. 10)

jądro kulturowe (jądro kultury); *cultural core (culture core)* – w ekologii kulturowej Juliana H. Stewarda te aspekty kultury, które są bardziej podatne na wpływ ekologii (zob. rozdz. 4–8)

jedność psychiki ludzkiej (jedność umysłu ludzkiego); *psychic unity (psychic identity)* – idea głosząca, że cały rodzaj ludzki ma taką samą umysłowość (zob. rozdz. 4, 7, 8)

język zob. *langue*

językoznawstwo porównawcze; *comparative philology* – dawna nazwa badań nad historycznymi lub strukturalnymi relacjami między językami (zob. rozdz. 4, 8)

kognitywistyka; *cognitive science* – termin odnoszący się do antropologii lub innej dziedziny nauki przypisującej szczególne znaczenie relacjom między kategoriami kulturowymi a strukturą lub procesem myślenia (zob. rozdz. 7)

kompetencja językowa; *competence* – w językoznawstwie zdolność albo wiedza wymagana od osoby władającej rodzimym językiem do intuicyjnego wycucia, czy dana konstrukcja jest czy nie jest gramatyczna (zob. rozdz. 9)

kompleks Edypa; *Oedipus complex* – w psychiatrii grupa lub zespół (kompleks) uczuć i myśli skupiających się na pragnieniu „posiadania” rodzica o odmiennej płci (zob. rozdz. 3)

komponent zob. składnik

kondycja postmodernistyczna; *postmodern condition* – określenie używane przez Jean-François Lyotarda w odniesieniu do stanu społeczeństwa charakteryzującego się między innymi globalizacją i złożonością sytuacji społecznych (zob. rozdz. 10)

konotat, sygnifikat; *connotatum, significatum* – elementy analizy składnikowej; ten pierwszy zakłada konotację, a nie znaczenie (na przykład „zachowywać się jak wuj” jako przeciwstawienie bardziej formalnie określonej cechy kategorii „wuj”), ten drugi (razem z innymi sygnifikatami) definiuje daną kategorię (zob. rozdz. 7)

krąg kulturowy; *culture circle* (niem. *Kulturkreis*) – grupa powiązanych ze sobą cech kulturowych lub obszary geograficzne, gdzie są odkrywane; pojęcie fundamentalne dla dyfuzjonistów niemiecko-austriackich, którzy postrzegali te kręgi jako rozprzestrzeniające się stopniowo na wcześniejsze kręgi kulturowe (zob. rozdz. 4, 11)

krewny (krewny sensu stricto); *consanguine (consanguineal relative)* – osoba, z którą łączą nas więzy krwi (zob. rozdz. 1, 3–5, 7, 8)

krewny ablinearny; *ablineal relative* – krewny, który nie należy do linii pochodzeniowej ego, nie jest też bratem lub siostrą ego, na przykład kuzyn (zob. rozdz. 7)

krewny kolateralny; *collateral relative* – krewny, który nie należy do linii pochodzeniowej ego, na przykład kuzyn, niekiedy bierze się tu pod uwagę brata i siostrę (zob. rozdz. 7)

krewny kolinearny; *co-lineal relative* – brat lub siostra ego albo brat lub siostra kogoś, kto należy do linii pochodzeniowej ego, na przykład wuj lub siostrzeniec czy bratanek (zob. rozdz. 7)

krewny linearny; *lineal relative* – krewny, który należy do linii pochodzeniowej ego, na przykład babka lub wnuczka (zob. rozdz. 7)

krewny sensu stricto zob. krewny

krewny w linii prostej; *direct relative* – krewny linearny albo brat lub siostra krewnego linearnego (zob. rozdz. 7)

kula – na Wyspach Trobrianda i w otaczającym je regionie sformalizowany system wymiany bransolet (lub naszyjników) i naramienników (zob. rozdz. 5)

kultura; *culture* – w antropologii ogół idei, umiejętności i przedmiotów posiadanych przez wspólnotę lub społeczeństwo; w innych kontekstach pojęcie to służy niekiedy do odróżniania „kultury wysokiej” (kultury elity) od często przemijającej „kultury popularnej” (kultury większości) (zob. przedm., rozdz. 1–11)

kultura całkowita; *total culture* – w ekologii kulturowej Juliana H. Stewarda ogólne aspekty kultury, zwłaszcza najmniej podatne na wpływy ekologiczne, na przykład język i wierzenia religijne (zob. rozdz. 4, 6)

kultura i osobowość; *culture and personality* – perspektywa badawcza Ruth Benedict i jej uczniów akcentująca osobowość całej kultury, a nie osobowość jednostek (zob. rozdz. 7)

kultura symboliczna; *symbolic culture* – dziedzina kultury związana z symbolami i symboliką przeciwstawianym przedmiotom materialnym, relacjom społecznym itp. (zob. rozdz. 3)

Kulturkreis zob. krąg kulturowy

kulturogeneza; *culture-genesis* – początek kultury, zwykle kultury symbolicznej (zob. rozdz. 3, 9, 11)

kulturoznawstwo; *cultural studies* – dyscyplina naukowa zajmująca się badaniem kultury masowej, kultury popularnej itp.; chociaż jej przedmiot wchodzi w zakres zainteresowań antropologicznych, swoje źródła ma w krytyce literackiej oraz w socjologii i z nimi jest bezpośrednio związana (zob. rozdz. 10)

kuwada; *couvade* – zwyczaj polegający na tym, że mąż ciężarnej kobiety zachowuje się tak, jak gdyby to on był w ciąży, często po to, by odciągnąć złe moce od żony i dziecka (zob. rozdz. 3)

kuzyni przeciwnielegli; *cross cousins* – dzieci rodzeństwa przeciwnej płci, czyli dzieci brata matki lub siostry ojca; w wielu społeczeństwach kuzyni przeciwnielegli mogą zawierać małżeństwa, ale nie mogą ich zawierać kuzyni równolegli (zob. rozdz. 3, 8)

kuzyni równolegli; *parallel cousins* – dzieci rodzeństwa tej samej płci, czyli dzieci brata ojca lub siostry matki; w wielu społeczeństwach kuzynów równoległych uznaje się za braci i siostry i wyraźnie odróżnia od kuzynów przeciwnieległych (zob. rozdz. 3, 8)

langue (język), parole (mówienie) – para terminów Ferdinanda de Saussure’a; ten pierwszy oznacza język w sensie struktury językowej lub gramatyki (przez analogię może to być zarówno gramatyka kultury, jak i gramatyka języka), ten drugi oznacza mówienie w sensie konkretnych wypowiedzi (przez analogię odnosi się do działania społecznego jako przeciwieństwa struktury społecznej) (zob. rozdz. 8, 9)

lokalizacja; *localization* – wzajemna zależność między lokalnymi formami wiedzy a naciągami zewnętrznymi (zob. rozdz. 10)

małżeństwo hipergamiczne, małżeństwo hipogamiczne; *hypergamous marriage, hypogamous marriage* – małżeństwo hipergamiczne to małżeństwo, w którym mężczyzna ma wyższy status niż kobieta, drugie określenie odnosi się do małżeństwa, w którym mężczyzna ma niższy status niż kobieta (zob. rozdz. 6)

małżeństwo patrylateralnych kuzynów równoległych; *patrilineal parallel-cousin marriage* – małżeństwo mężczyzny z córką brata jego ojca lub kobiety z synem brata jej ojca (zob. rozdz. 9)

manitu; *manitoo* – w wierzeniach Odżibwejów duch opiekuńczy jednostki (zob. rozdz. 3)

marksizm; *Marxism* – w antropologii termin oznaczający teoretyczne zainteresowania związkami między czynnikami materialnymi a relacjami władzy, ale bez odniesień do politycznej ideologii Marksa (zob. rozdz. 1, 4–6, 8–11)

materializm kulturowy, wulgarny materializm; *cultural materialism, vulgar materialism* – podejście teoretyczne Marvin'a Harrisa, zgodnie z którym istnieją bezpośrednie związki przyczynowe między czynnikami materialnymi a elementami kultury; Jonathan Friedman nazwał lekceważąco materializm kulturowy Harrisa wulgarnym materializmem, jego zdaniem jest on wulgarny dlatego, że nie odróżnia bazy od nadbudowy (zob. rozdz. 6)

matrylinearność zob. pochodzenie matrylinearne

metafora; *metaphor* – analogia lub relacja podobieństwa skonstruowana w poprzek różnych poziomów analizy, na przykład czerwone światło drogowe znaczy „stop” (zob. rozdz. 8, 10)

metanarracja; *metanarrative* – określenie używane przez Jeana-François Lyotarda w odniesieniu do wielkiej teorii (zob. rozdz. 10)

metoda indukcyjna; *inductive computation* – termin Bronisława Malinowskiego oznaczający proces odkrywania „niewidzialnych faktów”, które rządzą połączeniem aspektów organizacji społecznej (zob. rozdz. 5)

metonimia; *metonymy* – relacja między przedmiotami znajdującymi się na tym samym poziomie analizy, na przykład czerwone światło drogowe w odniesieniu do światła zielonego* (zob. rozdz. 8, 10)

mit Edypa; *Oedipus myth* – grecki mit, w którym na skutek dziwnego następstwa zdarzeń Edyp zabija ojca i żeni się z matką (zob. rozdz. 8)

mitem; *mytheme* – w terminologii Claude'a Lévi-Straussa jednostka w obrębie zbioru mitologii, którą można łączyć z podobnymi jednostkami w celu ułożenia danego mitu (zob. rozdz. 8)

moieta; *moiety* – dosłownie połowa społeczeństwa, definiowana przez członkostwo w jednej lub drugiej z dwóch uniliniarnych grup pochodzeniowych** (zob. rozdz. 3, 5)

monogeneza, poligeneza; *monogenesis, polygenesis* – monogeneza to jeden początek całej „rasy” ludzkiej, a poligeneza to wielokrotne i oddzielne powstawanie różnych „ras” ludzkich (zob. rozdz. 2, 3, 11)

monoteizm zob. teizm

morfem; *morpheme* – najmniejsza jednostka językowa posiadająca znaczenie, na przykład polskie słowo *kwiaty* zawiera dwa morfemy: „kwiat” i „mianownik liczby mnogiej” (zob. rozdz. 7)

mówienie zob. *langue*

myślenie rewolucyjne; *revolutionist thinking* – zgodnie z tym punktem widzenia zmiana społeczna jest rezultatem wydarzeń rewolucyjnych (takich jak umowa społeczna lub wymyślenie symbolizacji), a nie ewolucyjnych (zob. rozdz. 3)

* Także figura stylistyczna polegająca na oznaczeniu przedmiotu za pomocą nazwy określającej inny przedmiot, związany z poprzednim stosunkiem przyczyny do skutku, części do całości, zawartości do zawierającego, na przykład „dobre pióro” zamiast „dobry pisarz”, „żołnierz polski” zamiast „wojsko polskie”; inaczej zamiennia – *przyp. red. nauk.*

** Zob. także przypis gwiazdkowy na s. 69 niniejszej książki – *przyp. red. nauk.*

Mythologiques – tytuł czterotomowego, wydanego w latach 1964–1971, dzieła Claude'a Lévi-Straussa dotyczącego mitologii; dosłownie „mitologiki” (zob. rozdz. 8)

nadbudowa zob. baza

naturyzm; *naturism* – pojęcie używane przez Friedricha Maxa Müllera w odniesieniu do wczesnej religii jako kultu przyrody; naturyzmu nie należy mylić z nudyzmem (zob. rozdz. 5)

naven – ceremonie ludu latmul z Papui-Nowej Gwiney związane z transwestytyzmem i innymi rytualnymi odwróceniami zwykłych zachowań (zob. rozdz. 9)

neodarwinizm; *neo-Darwinism* – kierunek w obrębie biologii człowieka, który łączy teorię Darwina z nowoczesną genetyką w poszukiwaniu biologicznego wyjaśnienia społecznych zachowań człowieka (zob. rozdz. 3)

neowolucjonizm; *neo-evolutionism* – szeroko rozumiane koncepcje ewolucjonistyczne w antropologii końca XX wieku, zwłaszcza koncepcja Juliana H. Stewarda (zob. rozdz. 3)

nowa archeologia; *new archaeology* – w latach sześćdziesiątych XX wieku perspektywa teoretyczna w archeologii kładąca nacisk na podobieństwo do etnografii (zob. rozdz. 7)

nowa etnografia; *new ethnography* – perspektywa teoretyczna, której rozwój nastąpił w latach sześćdziesiątych XX wieku, synonim ówczesnej antropologii kognitywnej; później, w latach osiemdziesiątych, perspektywa nieco odmienna, synonim podejścia badawczego autorów wydanej w 1986 roku pracy zbiorowej pod redakcją Jamesa Clifforda i George'a E. Marcusa *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (zob. rozdz. 7)

obrzędy przejścia; *rites de passage* – obrzędy wyznaczające przejście z jednego do drugiego stadium życia, na przykład z wieku dojrzewania do dorosłości (zob. rozdz. 6)

obserwacja uczestnicząca; *participant observation* – metoda pracy terenowej, dzięki której etnograf zdobywa wiedzę zarówno na podstawie obserwacji, jak i uczestnictwa w życiu społecznym badanych ludzi (zob. rozdz. 5, 9)

obszar kulturowy zob. areal kulturowy

ogólny duch; *general spirit* (franc. *esprit général*) – termin Monteskiusza oznaczający esencję danej kultury (zob. rozdz. 2)

okcydentalizm, orientalizm; *occidentalism, orientalism* – okcydentalizm to stereotypowe przedstawianie Zachodu przez ludy Orientu lub inne ludy nie wywodzące z Zachodu, a orientalizm to stereotypowe przedstawianie Wschodu przez ludy Zachodu, zwłaszcza w sposób opisany przez Edwarda W. Saïda (zob. rozdz. 10)

opis gęsty; *thick description* – pojęcie Clifforda Geertza określające dobrą etnografię jako wielość szczegółowych i różnorodnych interpretacji, których dokonują zarówno etnografowie, jak i badani przez nich ludzie (zob. rozdz. 10)

opłata za żonę; *bridewealth* – dary i pieniądze przekazywane przez rodzinę pana młodego rodzinie panny młodej z okazji ślubu (zob. rozdz. 4, 6)

opozycja strukturalna; *structural opposition* – w teorii strukturalistycznej relacja między dwoma elementami struktury odnosząca się do obecności lub nieobecności pewnej cechy dystynktywnej (zob. rozdz. 5, 6, 8)

Orang-Outang; *Orang Outang* – osiemnastowieczne określenie, które w przybliżeniu oznacza dzisiaj małpę człekokształtną; sądzono wtedy, że Orang-Outangi są ludźmi

lub są do nich podobne; nie należy ich mylić z orangutanami z Azji Południowej, które zna współczesna nauka (zob. rozdz. 2)

organizacja społeczna; *social organization* – dynamiczny aspekt struktury społecznej, to znaczy działania, w które ludzie się angażują, traktowane jako część struktury społecznej (zob. rozdz. 3, 6)

orientalizm zob. okcydentalizm

oświecenie; *Enlightenment* – główny nurt intelektualny w XVIII wieku, zgodnie z którym tylko rozum umożliwia krytyczne zrozumienie natury i społeczeństwa (zob. rozdz. 2, 10, 11)

oznaczające (element znaczący, strona oznaczająca); *signifier* – słowo lub symbol, które coś zastępuje (przedmiot oznaczany) (zob. rozdz. 8)

oznaczane (element znaczony, strona oznaczana); *signified* – przedmiot lub pojęcie, które reprezentują oznaczające (zob. rozdz. 8)

paideuma – po grecku wychowanie, dla Leo Frobeniusa „dusza” kultury (zob. rozdz. 4)

paradygmat; *paradigm* – termin używany przez Thomasa S. Kuhna w odniesieniu do zbioru podstawowych założeń i koncepcji powszechnie obowiązujących w określonym czasie w nauce, dotyczących natury i przedmiotu danej gałęzi wiedzy, na przykład fizyka Newtona czy fizyka Einsteina; w naukach społecznych termin ten ma bardzo podobne znaczenie, na przykład ewolucjonizm i funkcjonalizm są paradygmatami antropologicznymi (zob. rozdz. 1–3, 5, 6, 9)

parole zob. *langue*

patrylinearność zob. pochodzenie matrylinearne

perspektywa diachroniczna, perspektywa synchroniczna; *diachronic perspective, synchronic perspective* – perspektywa diachroniczna ujmuje zjawiska z perspektywy upływu czasu (na przykład ewolucjonizm), a nie w tych samych ramach czasowych; jej przeciwieństwem jest perspektywa synchroniczna, która ujmuje zjawiska współistniejące w tym samym czasie (na przykład funkcjonalizm), a nie w perspektywie upływającego czasu (zob. rozdz. 1, 5, 8, 9)

perspektywa interakcyjna; *interactive perspective* – perspektywa teoretyczna w antropologii kładąca większy nacisk na działanie niż na strukturę (zob. rozdz. 1, 8, 11)

perspektywa synchroniczna zob. perspektywa diachroniczna

peryferie zob. centrum

pochodzenie matrylinearne (matrylinearność), pochodzenie patrylinearne (patrylinearność); *matrilineal descent (matrilineality), patrilineal descent (patrilineality)* – to pierwsze jest pochodzeniem wyprowadzonym z linii żeńskiej, a to drugie z linii męskiej (zob. rozdz. 3, 4, 8)

podejścia akcjonistyczne; *action-centred approaches* – podejścia teoretyczne kładące większy nacisk na działania społeczne niż na strukturę społeczną, na przykład transakcjonizm (zob. rozdz. 1, 6, 10, 11)

podejście historycystyczne; *historicist approach* – podejście teoretyczne akcentujące historyczny albo diachroniczny aspekt kultury lub społeczeństwa (zob. rozdz. 11)

podejście idyograficzne, podejście nomotetyczne; *idiographic approach, nomothetic approach* – pierwsze odwołuje się do tego, co konkretne, a nie do tego, co ogólne (na przykład opis dokładnych przykładów, a nie uogólnień dotyczących procesów społecznych), drugie zaś, przeciwnie, odnosi się do tego, co ogólne, a nie do tego, co konkretne (na przykład poszukiwanie regularności lub praw ogólnych, a nie opis konkretnych przykładów) (zob. rozdz. 10)

podstawa zob. baza

poligeneza zob. monogeneza

politeizm zob. teizm

porównanie kontrolowane; *controlled comparison* – porównanie, które obejmuje ograniczony zakres zmiennych, na przykład w wypadku ograniczenia porównań do jakiegoś obszaru (zob. rozdz. 4)

porównanie próby globalnej zob. porównanie w skali globalnej

porównanie przykładowe; *illustrative comparison* – porównanie konkretnych przypadków etnograficznych na przykład po to, by lepiej naświetlić pewne niezwykle cechy kultury lub struktury społecznej (zob. rozdz. 4)

porównanie regionalne; *regional comparison* – rodzaj porównania kontrolowanego ograniczającego się do jakiegoś regionu, na przykład do terenów Australii zamieszkałych przez aborygenów lub do północnoamerykańskich Wielkich Równin (zob. rozdz. 4, 5, 8, 11)

porównanie w skali globalnej (porównanie próby globalnej); *global comparison (global-sample comparison)* – porównanie ogólnosiwiatowe, którego celem jest poszukiwanie uniwersalnych, międzykulturowych uogólnień lub twierdzeń (zob. rozdz. 4, 10)

postmodernizm; *postmodernism* – perspektywa teoretyczna akcentująca załamanie się ideałów oświecenia; w antropologii i w innych naukach społecznych perspektywa implikująca odrzucenie trafności rzekomo obiektywnych kategorii lub metod naukowych* (zob. rozdz. 1, 7, 9–11)

poststrukturalizm; *poststructuralism* – perspektywa teoretyczna odrzucająca metodologię strukturalistyczną lub klasyczne dystynkcje strukturalistyczne takie jak *langue*–*parole* lub *synchroniczny*–*diachroniczny* (zob. rozdz. 1, 6, 9–11)

poszerzone studium przypadku; *extended case study* – szczegółowe przedstawienie w artykule lub w książce badanego pojedynczego przypadku w celu zilustrowania kwestii ogólniejszych; pomysł ten przeszedł do antropologii z prawa i jest charakterystyczny dla szkoły manchesterskiej (zob. rozdz. 6)

potlacz; *potlatch* – ceremonia urządzana przez ludy z północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej polegająca na świętowaniu, wyzbywaniu się, a niekiedy niszczeniu własności ruchomej; w ten sposób dokonuje się redystrybucji dóbr oraz zyskuje prestiż (zob. rozdz. 7)

potrzeby podstawowe; *basic needs* – w myśl teorii Bronisława Malinowskiego siedem potrzeb biologicznych (na przykład potrzeba bezpieczeństwa), które są zaspokajane przez siedem odpowiadających im reakcji kulturowych (na przykład ochrona) (zob. rozdz. 5)

powiązanie sposobów produkcji; *articulation of modes of production* – wzajemne oddziaływanie różnych sposobów produkcji, na przykład w przypadku kontaktu kapitalizmu kolonialnego ze społeczeństwami rodowymi (zob. rozdz. 6)

powinowaty; *affine (affinal relative)* – osoba, z którą łączą nas więzy rodzinne poprzez małżeństwo nasze lub naszego krewnego (zob. rozdz. 6)

praska szkoła strukturalistyczna zob. szkoła praska

prawo naturalne (prawo natury); *natural law* – w myśl oświeceniowej teorii prawa podstawa obowiązywania norm prawnych; przeciwieństwem tej teorii jest późniejsza koncepcja prawa jako zbioru reguł (zob. rozdz. 2, 3, 5, 10)

* Zob. także przypis gwiazdkowy na s. 214 niniejszej książki – *przyp. red. nauk.*

prezentyzm; *presentism* – stanowisko w badaniu historii antropologii rozpatrujące przeszłość w perspektywie problemów teraźniejszości; termin ten ma zazwyczaj wydźwięk pejoratywny (zob. rozdz. 11)

procesualizm; *processualism* – podejście teoretyczne, które kładzie większy nacisk na procesy społeczne niż na strukturę społeczną albo postrzega struktury społeczne czy symboliczne w kategoriach ich tendencji do przekształceń (zob. rozdz. 1, 5, 6, 8, 10, 11)

procesy społeczne; *social processes* – termin używany w odniesieniu do cyklicznych zmian w społeczeństwie lub zmian społeczeństwa w czasie (zob. rozdz. 1, 10)

przedstawienia zbiorowe zob. wyobrażenia zbiorowe

przeskakiwanie między programami badawczymi; *agenda hopping* – określenie Roya D'Andrade'a oznaczające zmianę zainteresowań badaczy wtedy, gdy stare paradygmaty przestają być użyteczne (zob. rozdz. 1)

przesuwka spółgłoskowa; *sound shift* – systematyczna zmiana w języku wtedy, gdy jeden zbiór dźwięków przekształca się w inny, na przykład dźwięczne głoski zwarte b, d, g przechodzą w odpowiednie bezdźwięczne głoski zwarte p, t, k (zob. rozdz. 4)

punalua; *pinalua* – na Hawajach relacja zażyłości lub wspólnego obcowania płciowego (zob. rozdz. 3)

racjonalizm zob. empiryzm

reakcje kulturowe; *cultural responses* – w teorii Bronisława Malinowskiego siedem podstawowych aspektów kultury (na przykład ochrona), z których każda zaspokaja potrzebę biologiczną (w tym przypadku potrzebę bezpieczeństwa) (zob. rozdz. 5)

refleksyjność; *reflexivity* – refleksja nad miejscem „ja” (etnografa) w praktyce etnograficznej (zob. rozdz. 2, 6, 9–11)

refleksywizm (antropologia refleksyjna); *reflexivism (reflexive anthropology)* – perspektywa teoretyczna, w myśl której refleksyjność jest główną kategorią metody i teorii antropologicznej (zob. rozdz. 10)

reguły normatywne; *normative rules* – wyidealizowany opis poprawnego zachowania społecznego, które jest przeciwieństwem zachowania rzeczywistego (zob. rozdz. 6)

relacje asocjacyjne; *associative relations* – określenie Ferdinanda de Saussure'a, obecna nazwa to „relacje paradygmatyczne” (zob. rozdz. 8)

relacje paradygmatyczne; *paradigmatic relations* – w ujęciu strukturalistycznym relacje między elementami, które zajmują to samo położenie w ciągu syntagmatycznym, na przykład Maria i Anna w zdaniach „Jan kocha Marię” i „Jan kocha Annę”; w antropologii symboliki są to relacje metaforyczne, które są przeciwieństwem relacji metonimicznych (zob. rozdz. 8)

relacje syntagmatyczne; *syntagmatic relations* – w ujęciu strukturalistycznym relacje między następującymi po sobie elementami takimi jak słowa lub zdania; w antropologii symboliki są to relacje metonimiczne, które są przeciwieństwem relacji metaforycznych (zob. rozdz. 8)

relatywizm; *relativism* – pogląd na świat nie uznający uniwersaliów kulturowych lub wartości uniwersalnych; w antropologii synonim relatywizmu kulturowego, czyli perspektywy teoretycznej obejmującej relatywizm deskryptywny, normatywny i epistemologiczny (zob. rozdz. 1–4, 6, 7, 10, 11)

relatywizm deskryptywny (relatywizm opisowy); *descriptive relativism* – perspektywa teoretyczna, w myśl której kultura reguluje sposób, w jaki ludzie odbierają świat,

a zatem zróżnicowanie kulturowe będzie tworzyło u różnych ludów odmienne społeczne i psychologiczne sposoby rozumienia (zob. rozdz. 7)

relatywizm epistemologiczny; *epistemological relativism* – perspektywa teoretyczna, zgodnie z którą natura ludzka i umysł ludzki są kulturowo zróżnicowane, a zatem wszystkie ogólne teorie kultury są fałszywe (zob. rozdz. 7)

relatywizm kulturowy; *cultural relativism* – perspektywa teoretyczna w antropologii obejmująca relatywizm deskryptywny, normatywny i epistemologiczny (zob. rozdz. 7)

relatywizm moralny; *moral relativism* – postać relatywizmu normatywnego, w myśl której ocena sądów etycznych i estetycznych musi się opierać na konkretnych wartościach kulturowych (zob. rozdz. 7)

relatywizm normatywny; *normative relativism* – perspektywa teoretyczna, zgodnie z którą kultura wydają sądy zgodnie ze swoimi standardami, a uniwersalne standardy sądów międzykulturowych nie istnieją; relatywizm normatywny dzieli się na relatywizm poznawczy i relatywizm moralny (zob. rozdz. 7)

relatywizm opisowy zob. relatywizm deskryptywny

relatywizm poznawczy; *cognitive relativism* – postać relatywizmu normatywnego, w myśl której wszystkie twierdzenia odnoszące się do świata są uwarunkowane kulturowo (zob. rozdz. 7)

relokalizacja; *re-localization* – manifestowanie, odzyskiwanie lub pogłębianie lokalnie ugruntowanej wiedzy, w szczególności wiedzy, która może być wykorzystana w gospodarce rolnej i służyć rozwojowi społecznemu (zob. rozdz. 10)

représentations collectives zob. wyobrażenia zbiorowe

reprodukcja; *reproduction* – w teorii marksistowskiej nie tylko płodzenie dzieci, ale także odtwarzanie istniejących aspektów kultury lub społeczeństwa przez kolejne pokolenia (zob. rozdz. 6)

rezydencja awunkulokalna (rezydencja viriawunkulokalna); *avunculocal (viri-avunculocal)* – zamieszkiwanie z grupą brata małki męża; rezydencja ta powtarzana przez kolejne pokolenia umożliwia powstanie matrylinearnych grup krewniaczych skupionych wokół mężczyzn (zob. rozdz. 3)

rezydencja uxorilokalna; *uxorilocal* – zamieszkiwanie z grupą żony; rezydencja ta powtarzana przez pokolenia umożliwia powstanie matrylinearnych grup krewniaczych skupionych wokół kobiet (zob. rozdz. 3)

rezydencja viriawunkulokalna zob. rezydencja awunkulokalna

rezydencja virilokalna; *virilocal* – zamieszkiwanie z grupą męża; rezydencja ta powtarzana przez pokolenia umożliwia powstanie patrylinearnych grup krewniaczych skupionych wokół mężczyzn (zob. rozdz. 3)

rodzące się społeczeństwo; *nascent society (franc. société naissante)* – według Jeana Jacques'a Rousseau idylliczne, egalitarne społeczeństwo przed powstaniem „sztucznych” nierówności (zob. rozdz. 2)

rola; *role* – to, co robi jednostka lub, bardziej technicznie, dynamiczny aspekt statusu społecznego (zob. rozdz. 5, 6, 8, 9)

rozumienie; *understanding* (niem. *Verstehen*) – podstawowa kategoria socjologii Maxa Webera (zob. rozdz. 6, 7, 10)

różnia; *différance* – określenie Jacques'a Derridy; w przybliżeniu oznacza „opóźnienie w różnicy”, przy czym, jak twierdzi Derrida, różnic definiującą coś w opozycji do czegoś, czym to coś nie jest, nie można w pełni skonceptualizować, zawsze istnieje coś poza tymi różnicami (zob. rozdz. 9)

sekwencje życiowe (ciągi życiowe); *vital sequences* – pojęcie używane przez Bronisława Malinowskiego w odniesieniu do biologicznych podstaw wszystkich kultur (zob. rozdz. 5)

semantyka; *semantics* – dział językoznawstwa, którego przedmiotem jest badanie znaczeń; najwyższy poziom analizy językoznawczej, ponad fonetyką, fonologią i składnią (zob. rozdz. 8, 10)

semiologia (semiotyka); *semiology* (*semiotics*) – badanie znaków obejmujące przedmioty oznaczające i oznaczane (zob. rozdz. 8)

siatka; *grid* – określenie Mary Douglas odnoszące się do „wymiaru” skrępowania jednostki wskutek jej izolacji (zob. rozdz. 9)

siatka genealogiczna; *genealogical grid* – zbiór statusów, co do których panuje przekonanie, że leżą u podłoża wszystkich systemów pokrewieństwa, bez względu na klasyfikację krewnych w danym społeczeństwie lub w danej kulturze (zob. rozdz. 7)

siły wytwórcze zob. środki produkcji

składnik (komponent); *compoient* – w analizie składnikowej synonim sygnifikatu (zob. rozdz. 7)

société naissante zob. rodzące się społeczeństwo

socjalizacja; *socialization* – proces nabywania wiedzy (zwłaszcza przez dzieci) o tym, jak żyć w społeczeństwie (zob. rozdz. 5)

socjalność; *sociality* – zdolność do życia w społeczeństwie; ważne pojęcie w tak odmiennych perspektywach teoretycznych, jak siedemnastowieczna filozofia polityczna i socjologia końca XX wieku (zob. rozdz. 2)

socjobiologia; *sociobiology* – badanie relacji społecznych w obrębie biologii; dyscyplina naukowa lub podejście teoretyczne traktujące kulturę ludzką i społeczeństwo ludzkie jako uzupełnienie zwierzęcej natury rodzaju ludzkiego (zob. rozdz. 3)

socjologia porównawcza; *comparative sociology* – określenie, którego używał niekiedy Alfred R. Radcliffe-Brown jako synonimu antropologii społecznej (zob. rozdz. 5)

społeczeństwa gorące, społeczeństwa zimne; *hot societies, cold societies* – społeczeństwa gorące to zgodnie z terminologią Claude’a Lévi-Straussa społeczeństwa dynamiczne, które wiąże historia, a nie mit, a społeczeństwa zimne to społeczeństwa statyczne, które wiąże mit, a nie historia (zob. rozdz. 8)

społeczeństwo; *society* – jednostka społeczna równoważna grupie językowej, grupie kulturowej lub państwu narodowemu; także relacje społeczne istniejące między członkami takiej jednostki (zob. przedm., rozdz. 1–11)

społeczeństwo obywatelskie; *civil society* – w XVIII wieku synonim rządu lub państwa; w czasach bardziej współczesnych mianem tym określano ugrupowania antypaństwowe, niekiedy zaś „społeczeństwo” jako przeciwieństwo „państwa” (zob. rozdz. 2)

sposób produkcji zob. środki produkcji

stan natury; *state of nature* – stan istot ludzkich żyjących poza społeczeństwem; pojęcie rozpowszechnione w osiemnastowiecznych europejskich teoriach społecznych (zob. rozdz. 2)

status – pozycja, jaką jednostka zajmuje w społeczeństwie (zob. rozdz. 4–6, 8, 9)

stosunki produkcji zob. środki produkcji

stratygrafia archeologiczna; *archaeological stratigraphy* – następstwo poszczególnych warstw ziemi stanowiska archeologicznego pozwalające na ustalenie jego względnego wieku (znalezisk, pozostałości domów itp.) (zob. rozdz. 4)

strona oznaczająca zob. oznaczające

strona oznaczana zob. oznaczane

struktura społeczna; *social structure* – relacje między elementami społeczeństwa w odniesieniu do konkretnych jednostek (rozumienie Alfreda R. Radcliffe’a-Browna) albo w odniesieniu do posiadanych przez nie statusów (zob. rozdz. 5–11)

strukturalizm; *structuralism* – perspektywa teoretyczna, której zwolennicy kładą nacisk na relacje strukturalne jako kluczowe dla rozumienia; zdaniem strukturalistów rzeczom przypisuje się znaczenie za sprawą miejsca zajmowanego w strukturze lub w systemie; w antropologii jest to perspektywa najściślej związana z koncepcjami Claude’a Lévi-Straussa (zob. rozdz. 1–11)

strukturalizm brytyjski; *British structuralism* – początkowo (w latach pięćdziesiątych XX wieku) synonim funkcjonalizmu strukturalnego, później (od lat sześćdziesiątych) określenie dokonań antropologów brytyjskich zainteresowanych strukturalnymi elementami jednej kultury w danym czasie, którzy czerpali pomysły od strukturalistów francuskich (zob. rozdz. 5, 8)

strukturalizm francuski; *French structuralism* – w najszerszym rozumieniu koncepcje Claude’a Lévi-Straussa i jego naśladowców; w sensie węższym perspektywa teoretyczna w obrębie antropologii kładąca nacisk na strukturę umysłu ludzkiego, a nie na struktury umysłów członków poszczególnych kultur lub osób wchodzących w skład poszczególnych arealów kulturowych (zob. rozdz. 5, 6, 8)

strukturalizm holenderski; *Dutch structuralism* – powstał w latach dwudziestych ubiegłego wieku, jego przedstawiciele kładli nacisk na struktury regionalne, na przykład struktury kultur Archipelagu Malajskiego (zob. rozdz. 4, 8)

sygnifikat zob. konotat

synekdocha; *synecdoche* – figura stylistyczna polegająca na użyciu nazwy części na oznaczenie całości lub na odwrót* (zob. rozdz. 10)

syntaktyka; *syntactic* – w językoznawstwie poziom związany ze strukturą zdania albo dziedzina, która lokuje się między fonologią a semantyką; w szerszym ujęciu każdy analogiczny aspekt struktury kultury (zob. rozdz. 8, 10)

system samogłoskowy; *vowel system* – zbiór samogłosek odnajdywany w konkretnym języku oraz relacje strukturalne, które go definiują (zob. rozdz. 8)

system społeczny; *social system* – każdy, mniej czy bardziej wyodrębniony, całościowy układ powiązanych ze sobą elementów społecznych (pokrewieństwo, religia, polityka, gospodarka) (zob. rozdz. 5, 6, 9)

systemy częściowo złożone (*systemy Crow-Omaha*); *semi-complex systems* (*Crow-Omaha systems*) w teorii pokrewieństwa Claude’a Lévi-Straussa systemy pośrednie, charakteryzujące się zarówno elementarnymi strukturami pokrewieństwa, jak i złożonymi, są to systemy, w których występuje terminologia Crow lub Omaha w obrębie tych systemów wszystkim osobom nazywanym za pomocą terminów pokrewieństwa zakazuje się zawierania małżeństw (zob. rozdz. 8)

* Odmiana metonimii posługująca się zastępowaniem (1) rodzaju przez gatunek (na przykład „hieny” w znaczeniu: „żyjące się padliną”), (2) gatunku przez rodzaj (na przykład „śmiertelni” w znaczeniu: „ludzie”), (3) liczby pojedynczej zamiast mnogiej (na przykład „liść opada” zamiast: „opadają liście”) itd. – *przypr. red. nauk.*

szamanizm; shamanism – termin wywodzący się z języka tunguskiego; oznacza rodzaj wierzeń i praktyk religijnych (na przykład trans, podróż duszy uwolnionej z ciała) charakterystycznych dla ludów Syberii, Arktyki i indiańskiej Ameryki; polega na nawiązywaniu za pośrednictwem rytualnego specjalisty (szamana) kontaktów ze światem nadprzyrodzonym (zob. rozdz. 3)

szkoła manchesterska; Manchester School – grupa badaczy skupiona wokół Maxa Gluckmana, związana z University of Manchester, działająca w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku (zob. rozdz. 6)

szkoła praska (praska szkoła strukturalistyczna); Prague School (Prague School Structuralism) – kierunek badawczy strukturalizmu (językoznawczego i literaturoznawczego), stworzony przez członków Praskiego Koła Lingwistycznego; analizy szkoły praskiej opierały się na identyfikacji cech dystynktywnych, zwłaszcza w fonologii (zob. rozdz. 8)

szlachetny dzikus; noble savage – w XVII i XVIII wieku wyidealizowana postać człowieka natury, będącego symbolem wrodzonej dobroci nie zepsutej przez cywilizację; zazwyczaj utożsamiany z przedstawicielem rdzennej ludności Ameryki Północnej (zob. rozdz. 2)

środki produkcji, siły wytwórcze, stosunki produkcji, sposób produkcji; means of production, forces of production, relations of production, mode of production – w myśl teorii marksistowskiej środki produkcji to przedmioty oraz środki pracy (surowce i materiały, narzędzia i maszyny), które wraz z siłą roboczą tworzą siły wytwórcze, określone u poziomowi rozwoju sił wytwórczych odpowiadają stosunki produkcji obejmujące stosunki społeczne i stosunki własności, a sposób produkcji to powiązania między stosunkami produkcji a siłami wytwórczymi w procesie produkcji (zob. rozdz. 6, 9)

świadomość zbiorowa; conscience collective (collective consciousness, franc. conscience collective) – zdefiniowana przez Émile'a Durkheima jako ogół przekonań i uczuć wspólnych przeciętnym członkom społeczeństwa (zob. rozdz. 8)

światopogląd; worldview (niem. Weltanschauung) – termin używany przede wszystkim przez antropologów nawiązujących do Franza Boasa; oznacza ogólny sposób patrzenia na świat za sprawą kultury (zob. rozdz. 4, 7, 10)

teizm, politeizm (wielobóstwo), monoteizm; theism, polytheism, monotheism – teizm to wiara w istnienie bogów; politeizm to wiara w wielu bogów, a monoteizm w jednego Boga (zob. rozdz. 3, 4)

teoria; theory – w nauce lub w naukach społecznych dyskurs, perspektywa lub stanowisko tłumaczące i wyjaśniające rzeczywistość; teoria antropologiczna nadaje sens etnografii i tworzy uogólnienia dotyczące kultury lub społeczeństwa (zob. rozdz. 1–11)

teoria daru; theory of the gift – koncepcja Marcela Maussa, zgodnie z którą ofiarowywanie darów wynika ze zobowiązań społecznych, a nie z woli darczyńcy; te zobowiązania łączą się z relacjami wzajemności, które są podstawą społeczeństwa, w niektórych częściach świata (na przykład Polinezja, Melanezja, północno-zachodnie wybrzeże Ameryki Północnej) te relacje są bardzo mocne (zob. rozdz. 6)

teoria degeneracji (teoria degeneratywistyczna); degeneration theory (degenerativist theory) – teoria antewolucjonistyczna głosząca, że organizmy lub społeczeństwa ulegają procesowi degeneracji pod względem fizycznym lub moralnym (zob. rozdz. 3)

teoria praktyki; practice theory – teoria, która kładzie nacisk na praktykę (lub działanie indywidualne), a nie na strukturę (zob. rozdz. 9)

teoria społeczna; social theory – teoria socjologiczna próbująca wyjaśnić elementy rzeczywistości społecznej albo obszar nauk społecznych zajmujący się podobnymi kwestiami (zob. rozdz. 1)

teoria systemu światowego zob. centrum

teoria trzech epok; three-age theory – w archeologii koncepcja prehistorii ludzi obejmująca epokę kamienia, brązu i żelaza (zob. rozdz. 3)

terminologia Crow; Crow terminology – terminologia pokrewieństwa, w myśl której córka siostry ojca nazywa się tak samo jak siostrę ojca; w ogólniejszym rozumieniu jest to typ terminologii pokrewieństwa, zgodnie z którym ego za pomocą tego samego terminu określa kilkoro krewnych z matrylinearnej grupy krewniaczej jego lub jej ojca (zob. rozdz. 3)

terminologia Irokesa; Iroquois terminology – terminologia pokrewieństwa, w której różni się kuzynów przeciwległych i równoległych, a kuzyni równolegli są często klasyfikowani jako rodzeństwo (zob. rozdz. 3)

terminologia Omaha; Omaha terminology – terminologia pokrewieństwa, w myśl której syna brata matki nazywa się tak samo jak brata matki; w ogólniejszym rozumieniu jest to typ terminologii pokrewieństwa, zgodnie z którym ego za pomocą tego samego terminu określa kilkoro członków patrylinearnej grupy krewniaczej jego lub jej matki (zob. rozdz. 8)

totem – w wierzeniach Odżibwejów duch klanu patrylinearnego, którego wyobrażeniem jest zwierzę; w szerszym rozumieniu duch klanu jakiegokolwiek ludu (zob. rozdz. 3, 5)

totemizm; totemism – system wierzeń związany z symbolicznym przedstawieniem tego, co społeczne (na przykład członkostwo w klanie), za pomocą tego, co naturalne (na przykład gatunki zwierzęce i ich cechy charakterystyczne); zjawiska opisywane jako „totemizm” są bardzo zróżnicowane, niektórzy antropologowie* kwestionowali użyteczność określania wszystkich zjawisk za pomocą tego terminu (zob. rozdz. 3, 5)

transakcjonizm; transactionalism – podejście teoretyczne kładące nacisk na transakcje między jednostkami jako podstawę analizy społecznej (zob. rozdz. 1, 6, 10)

trop; trope – figura językowa taka jak metafora, metonimia, synekdocha lub ironia (zob. rozdz. 10)

trójkąt kulinarny; culinary triangle – model strukturalny Claude'a Lévi-Straussa, zgodnie z którym jedzenie pieczone, wędzone i gotowane traktuje się jako analogiczne do surowego, warzonego i zgnilego (zob. rozdz. 8)

trójkąt samogłoskowy, trójkąt spółgłoskowy; vowel triangle, consonant triangle – określenia używane przez Romana Jakobsona; to pierwsze odnosi się do relacji strukturalnych między *u*, *i* oraz *a* jako systemu definiowanego według względnej głośności (skupiona–rozproszona) i wysokości (ciemna–jasna), to drugie odnosi się do relacji strukturalnych między *p*, *t* oraz *k* jako systemu definiowanego według względnej głośności (skupiona–rozproszona) i wysokości (ciemna–jasna) (zob. rozdz. 8)

typy idealne; ideal types – konstrukcja modelowa Maxa Webera odnoszącej się do podstawowych form zjawisk społecznych tworzonych przez uproszczenie na podstawie obserwowanych przypadków; na przykład w badaniach związanych z protestantyzmem

* Na przykład Claude Lévi-Strauss – *przyp. red. nauk.*

zmem Weber posłużył się pewnym typem idealnym, który nie jest dokładnym przedstawieniem *wszystkich* społeczności protestanckich (zob. rozdz. 6)

umowa społeczna; social contract – popularna w XVII i w XVIII wieku koncepcja, w myśl której przejście od stanu naturalnego do stanu społecznego (powstanie społeczeństwa i państwa) dokonało się na mocy niepisanego porozumienia się (umowy) jednostek (zob. rozdz. 2, 3, 11)

umysłowość prelogiczna; pre-logical mentality – określenie Luciena Lévy-Bruhla oznaczające hipotetyczne procesy myślowe ludów, które nie są kulturowo wyposażone w rozróżnienie przyczyny i skutku (zob. rozdz. 7)

uspołecznienie; sociability – pojęcie używane w XVIII wieku zakładające zarówno socjalność, jak i towarzyskość (*conviviality*) (zob. rozdz. 2)

Verstehen zob. rozumienie

Völkergedanken zob. idee elementarne

Völkerkunde zob. etnologia

Volksgeist (spirit [or soul] of a people [or culture]) – duch (dusza) ludu albo duch (dusza) kultury (zob. rozdz. 4)

Volkskunde – termin ten pojawił się w Niemczech i oznaczał tam „naukowe badanie ludu niemieckiego” (zob. rozdz. 1)

wartości społeczne; social values – wartości, które ludzie przyjmują na podstawie członkostwa w jakiejś wspólnocie lub społeczeństwie (zob. rozdz. 6)

Wechselwirkung zob. wzajemne oddziaływanie

Weltanschauung zob. światopogląd

wielki łańcuch bytu; Great Chain of Being – ujmowanie świata jako złożonego z hierarchii istnień (od Boga, przez ludzkość, zwierzęta do roślin itd.), rozpowszechnione w XVI, XVII i XVIII wieku, w przeciwieństwie do teorii ewolucji oparte na pojęciu stałości gatunków (zob. rozdz. 2, 3)

wielobóstwo zob. teizm

wpisanie w ciało; embodiment – pogląd głoszący, że kategorie społeczne lub kulturowe są niemożliwe do oddzielenia od ciał jednostek, które je posiadają (zob. rozdz. 9, 10)

wspólnota; community – grupa ludzi dzielących wspólne wartości; określenie to często uważać za bezpieczniejsze niż określenie „społeczeństwo”; istnienie społeczeństwa zakwestionowali niektórzy postmoderniści i politycy (zob. rozdz. 1)

wulgarny materializm zob. materializm kulturowy

wykonanie; performance – w językoznawstwie konkretne wypowiedzi, które tworzą język (zob. rozdz. 9)

wymiana bezpośrednia (wymiana ograniczona); direct exchange (restricted exchange) – termin używany przez Claude'a Lévi-Straussa w odniesieniu do wymiany małżeńskiej między grupami krewniaczymi, w której obrębie wymiany kobiet następują w obu kierunkach; jest to logiczna konsekwencja wzajemnej wymiany siostr lub poślubiania kobiet należących do kategorii obejmującej zarówno córki braci matek, jak i córki siostr ojców (zob. rozdz. 8)

wymiana bezpośrednia opóźniona; delayed direct exchange – termin używany przez Claude'a Lévi-Straussa w odniesieniu do typu wymiany małżeńskiej między grupami

krewniaczymi, w której obrębie wymiany kobiety następują w jednym kierunku w jednym pokoleniu, a w kierunku przeciwnym w pokoleniu następnym; jest to logiczna konsekwencja poślubiania córek siostr ojców (zob. rozdz. 8)

wymiana uogólniona; generalized exchange – termin używany przez Claude'a Lévi-Straussa w odniesieniu do wymiany małżeńskiej między grupami krewniaczymi, w której obrębie wymiany kobiet następują tylko w jednym kierunku, na przykład syn może zawrzeć małżeństwo w ramach tej samej grupy krewniaczej, co jego ojciec, ale córka nie może; jest to logiczna konsekwencja poślubiania córek braci matek (zob. rozdz. 8)

wyobrażenia zbiorowe (przedstawienia zbiorowe); collective representations (franc. représentations collectives) – idee, przekonania, wartości itd. wypracowane i podzielane przez daną społeczność, mające społeczną, a nie indywidualną genezę (zob. rozdz. 7)

wzajemne oddziaływanie (interakcja); reciprocal effect (niem. Wechselwirkung) – zdaniem Georga Simmela społeczeństwo istnieje tylko wtedy, gdy dwoje lub więcej ludzi angażuje się we wzajemną interakcję i kiedy zachowanie jednej osoby jest postrzegane jako odpowiedź na zachowanie drugiej (zob. rozdz. 6, 10, 11)

złożone struktury pokrewieństwa zob. elementarne struktury pokrewieństwa
znak; sign – w językoznawstwie Ferdinanda de Saussure'a połączenie oznaczającego (słowo) i tego, co jest przez nie oznaczane; w badaniach symboliki każde połączenie tego typu (zob. rozdz. 8, 10)

Indeks osób

W indeksie pominięto słownik terminów.

Strony, na których nazwisko danej osoby pojawia się wyłącznie w przypisach, oznaczono literą „p”.

A. B. (krypt.) zob. Bąkowska Aleksandra
 Abu-Lughod Lila 202, 203, 223
 Adams William Yewdale 58
 Ahmed Akbar S. 127p
 Albert, z dynastii Koburgów, książę-małżonek, mąż królowej Wiktorii 90
 Alichniewicz Anna 12p
 Althusser Louis (1918–1990) 192–194
 Álvarez Roldán Arturo 32p, 59
 Anderson Stephen R. 174p
 Ardener Edwin (1927–1987) 162p, 198–200, 214, 218, 246
 Arystoteles ze Stagiry (Aristotélēs, 384–322 p.n.e.) 167
 Asad Talal 225p, 229
 Atkins John 164p
 Atran Scott 167
 Atta Mohammed 22
 Augé Marc 241p, 226
 Avebury, lord zob. Lubbock sir John

 B. i Z. (krypt.) 65p
 Bachofen Johann Jakob (Jacob, 1815–1877) 67, 82
 Baczko Bronisław 49p
 Badcock Christopher R. 190
 Bagemihl Bruce 14, 15
 Bailey Frederick George 127
 Baker Mary 190
 Balibar Étienne 193p
 Banasiak Bogdan 192p
 Barfield Thomas Jefferson 45
 Barker sir Ernest 59
 Barnard Alan J. 9, 12p, 45, 59, 69p, 98p, 112p, 181p
 Barnard Joy 29
 Barnes John Arundel 128
 Barrett Stanley R. 45
 Barth Fredrik 122, 126–128, 145
 Bastian Adolf (1826–1905) 86, 87, 240
 Baszniak Tadeusz 238
 Bateson Gregory (1904–1980) 15p, 192, 204–207, 211, 212
 Bateson William (1861–1926), ojciec Gregory'ego 204
 Bauer Bruno 131p
 Bauman Zygmunt 214p
 Bąkowska Aleksandra, krypt. A. B. 66p, 116p
 Beaumont du Repaire Christophe de, arcybiskup Paryża 49p
 Bell James Harle 50p, 79p, 170p
 Benedict Ruth Fulton (1887–1948) 150–153, 155, 169, 220, 227
 Bentham Jeremy (1748–1832) 49
 Berlin Brent 167p
 Berry Christopher J. 59
 Biały Beata 122p
 Bieńczyk Marek 14p
 Bieńkowska Wiera 55p
 Bieroń Tomasz 16p
 Bierzanek Remigiusz 47p
 Binford Lewis Roberts 167
 Black Edwin 12p
 Bloch Maurice 133p, 134p, 145, 168p
 Bloom Allan David 16p
 Bloor Celia 208p

Bloor David 208p
 Bleszyński Kazimierz 131p
 Boas Franz (1858–1942) 11p, 29, 34, 41, 84, 93, 95, 105, 110–113, 125, 147–151, 153, 155, 156, 161, 168, 169, 171, 176–178, 190, 196, 222, 227, 231, 235, 239–242, 245
 Bock Philip K. 153p
 Boissevain Jeremy 127
 Bonte Pierre 45
 Boon James Alexander 190
 Bopp Franz (1791–1867) 85, 240
 Borofsky Robert 143p, 145
 Bourdieu Pierre Félix (1930–2002) 20p, 127, 192, 194–196, 198, 212, 230, 234
 Bowler Peter J. 83
 Boy-Żeleński Tadeusz zob. Żeleński Tadeusz
 Brain Robert 134p
 Brantlinger Patrick 233p
 Brewster Ben (Benjamin) 194p
 Brockman John 212
 Brozi Krzysztof Jarosław 79p, 135p
 Bucholtz Marta 223p
 Buchowski Michał 169, 182p, 190, 230p
 Buffon Georges Louis Leclerc de, hrabia (1707–1788) 61
 Bunzel Ruth Leah (1898–1990) 150
 Burbank John 190
 Burke William 57
 Burnet(t) James, lord Monboddo (1714–1799) 51–53, 59
 Butterfield sir Herbert (1900–1979) 242
 Buxton sir Thomas Fowell, baronet (1786–1845) 56, 57
 Bydłoń Antoni 108p

 Callaway Helen 223p, 238
 Caplan Pat (Patricia) 15p, 224
 Carlson Elof Axel 12p
 Carrier James G. 194p, 225
 Ceronetti Guido 9
 Chagnon Napoleon A. 224
 Chalmers Alan Francis 45
 Chapman Malcolm Kenneth 162p, 199p, 218p
 Cheater Angela 197p
 Childe Vere Gordon (1892–1957) 74, 75
 Chmielewski Adam 45
 Chomsky Avram Noam 195
 Christie Henry 70
 Cichowicz Stanisław 182p
 Claessen Henri J. M. 99
 Clifford James 193p, 198, 214, 228, 229, 235, 238
 Cohen Anthony Paul 234
 Collier Jane Fishburne 201, 203p
 Colson Elizabeth Florence 128
 Comaroff Jean 128, 196
 Comaroff John L. 128
 Comte Isidore Auguste Marie François Xavier (1798–1857) 54–56, 101, 240
 Cook James, kapitan 122, 142, 143, 145
 Corbey Raymond 59
 Crapanzano Vincent 228, 230
 Csordas Thomas J. 203
 Cucchiari Salvatore 80p, 202
 Culler Jonathan D. 171p, 190
 Cushing Frank Hamilton (1857–1900) 150

 D'Andrade Roy Goodwin 44, 165, 168p, 169
 Daiches David 59
 Dankowska Joanna 169
 Darwin Charles Robert (1809–1882) 62, 63, 70, 76, 78, 82, 83, 101, 167
 Dawson Andrew 238
 De George Fernande M. 190
 De George Richard T. 190
 Demeunier Jean Nicolas 21p
 Denbow James Raymond 141p
 Denzin Norman Kent 230
 Derczyński Włodzimierz 111p
 Derrida Jacques (1930–2004) 192–194
 DeVore Irvén 181p
 Dickstein (Dikszajn) Szymon 62p
 Dil Anwar S. 167p
 Dłuski Wiktor 193p
 Domańska Ewa 19p
 Douglas Margaret Mary Tew 9, 192, 203p, 204, 207–211, 217, 238
 Dryden John (1631–1700) 52, 53
 Dumont Louis (1911–1998) 188, 189

Dunbar Robin Ian MacDonald 69p
 Dunin Kinga 13p
 Dunn Leslie Clarence 11
 Durkheim David Émile (1858–1917) 69, 101, 103–105, 113, 116, 117, 120, 124, 154, 171, 176–178, 217, 235, 240
 Dybel Paweł 124p
 Dymczyk Sławomir 12p
 Dzierżyńska Aleksandra 20p
 „dziki Piotr z Hanoweru” zob. Piotr
 Dżurak Ewa 203p, 220p, 229p, 238

Edholm Felicity 136p
 Eggan Fred Russell (1906–1991) 96, 118, 121
 Einstein Albert (1879–1955) 38
 Ellade Mircea 9
 Elkin Adolphus Peter (1891–1979) 118
 Ellen Roy F. 167p
 Ellis Albert 69p
 Elzenberg Henryk 53p
 Ember Carol R. 77
 Ember Melvin 77
 Engels Fryderyk (Friedrich, 1820–1895) 64, 74, 75, 80, 123, 131p, 132p
 Epstein Arnold Leonard (Bill, 1924–1999) 128
 Epstein Trude Scarlett 128
 Eribon Didier 190
 Evans Patsy 34p
 Evans-Pritchard sir Edward Evan (1902–1973) 9, 100, 119, 121, 147, 188, 207, 213–218, 219p, 220, 229, 237, 238, 240, 246

Falski Maciej 190
 Fardon Richard 98, 212
 Ferguson Adam (1723–1816) 54, 240
 Fernandez James W. 45, 231
 Feuerbach Ludwig Andreas 131p
 Filmus Salomon 131p
 Finnegan Ruth H. 169
 Firestone Shulamith 20
 Firth sir Raymond William (1901–2002) 100, 106, 107p, 121, 125, 138, 213
 Fischer Michael M. J. 229

Flis Mariola 107p, 119p, 121, 200p
 Foley Robert A. 52p
 Forde Cyril Daryll 121
 Fortes Meyer (1906–1983) 100, 119, 121, 126, 131, 213, 217, 240, 241
 Fortune Reo Franklin (1903–1979) 150
 Foucault Paul Michel (1926–1984) 192, 197, 198, 203, 212, 224, 237
 Fox Richard Gabriel 203p, 235p
 Fox Robin 79, 81
 Frake Charles O. 167, 169
 Frank André Gunder (1929–2005) 136
 Frazer sir James George (1854–1941) 69, 70, 72, 73, 240, 241
 Freeman John Derek (1916–2001) 11p, 152
 Freud Sigmund (1856–1939) 70, 80, 81, 107, 175, 177
 Friedländer Saul 19p
 Friedman Jonathan 126, 134, 135, 140, 141
 Frobenius Leo (1873–1938) 88, 89, 96, 101

Gadamer Hans Georg 16p
 Gamble Clive 92p
 Geertz Clifford James 147, 149, 213, 218–221, 223, 228, 229, 231–235, 237, 238
 Geertz Hildred 219p
 Geest Sjaak van der 227
 Gellner Ernest (1925–1995) 22, 160, 161, 169, 192, 229, 232, 233p
 Gennep Charles Arnold Kurr van (Charles Arnold Kurr Van Gennep, 1873–1957) 9, 122, 130
 Gerth Hans Heinrich 124p
 Giddens Anthony 20p, 214p
 Gierke Otto Friedrich von 59
 Givens David B. 34p
 Gluckman Max Hermann (1911–1975) 128–130, 145
 Glowacka-Grajper Małgorzata 127p
 Godelier Maurice 133p, 134, 145, 189
 Goffman Erving Manual 20p
 Golda Barbara 107p
 Good Anthony 181p
 Goodenough Ward Hunt 164
 Goody Jack 13, 77, 100, 213, 225p, 243

Górny Wojciech 190
 Graburn Nelson H. H. 121
 Graebner Robert Fritz (1877–1934) 89, 105, 240
 Grajewski Wincenty 11p, 177p
 Granet Marcel (1884–1940) 103
 Greimas Algirdas Julien 182p, 190
 Grimm Jacob (Jakob, 1785–1863) 85
 Grimm Wilhelm Carl (Karl, 1786–1859) 85, 240
 Grotius Hugo (Hugo Grocjusz, właśc. Huig de Groot, 1583–1645) 47, 49
 Guenther Mathias 141p
 Guha Ranajit 137p, 223p
 Gulati Basia 189p
 Guterman Norbert 222p

Hallpike Christopher Robert 155
 Hammond-Tooke William David 43p, 119p
 hanowerska dynastia, dynastia panująca w Wielkiej Brytanii 50
 Haraway Donna Jeanne 204
 Hare William 57
 Harris Marvin (1927–2001) 75, 79, 83, 135, 163
 Harris Olivia 136p
 Harrison Lawrence E. 12p
 Hart Keith 137p
 Harvey Marcus 19p
 Hastrup Kirsten 223
 Hayek Friedrich August von 14
 Headland Thomas N. 163p
 Heinz Adam 174p
 Helman Cecil G. 168
 Hempel Jan 110p
 Hénaff Marcel 190
 Herder Johann Gottfried von (1744–1803) 85
 Herdt Gilbert H. 15p
 Héritier Françoise 181p
 Herskovits Melville Jean (1895–1963) 94
 Hertz Robert (1881–1915) 103
 Herzfeld Michael 13p, 99, 230, 231
 Heusch Luc de 188
 Heyerdahl Thor (1914–2002) 91
 Hiatt Lester Richard 181p, 243

Hindess Barry 132, 144
 Hirsi Ali Aya(a)n 24
 Hirst Paul Q. 132, 144
 Hjelmslev Louis (1899–1965) 161, 173
 Hobbes Thomas (1588–1679) 48, 49, 53
 Hockey Jenny (Jennifer Loma) 238
 Hodgkin Thomas (1798–1866) 56, 57
 Hogbin Herbert Ian Priestley (właśc. Herbert William Hogbin, 1904–1989) 109
 Holland Erik 15p
 Hollis Martin 159, 169
 Holona Marian 18p, 124p
 Holý (Holy) Ladislav (1933–1997) 127, 234, 235p, 241p
 Hołówna Teresa 157p, 200p
 Home Henry, lord Kames (1696–1782) 51, 52, 57, 59
 Horton Robin 169
 Hubert Henri Pierre Eugène (1872–1927) 103
 Hubinger Václav 235p
 Humboldt Friedrich Wilhelm Heinrich Alexander von, baron (1769–1859) 85
 Humboldt Karl Wilhelm von, baron (1767–1835) 85, 240
 Hume David (1711–1776) 49
 Hunt James (1833–1869) 56
 Huntington Samuel Phillips 12p

Ingold Tim 45, 81, 128p
 Izard Michel 45

Jablonski Timothy 34p
 Jakobson Roman Osipowicz (Roman Osipovich Jakobson [Jacobson], 1896–1982) 174, 177, 182, 190
 Jakubczak Ireneusz 195p
 Jakubowicz Jan 231p
 James Allison 238
 Jankowska Hanna 12p
 Jasińska-Kania Aleksandra 111p
 Jean-Klein Iris 29
 Jenkins Richard 212
 Jerzy I, król Wielkiej Brytanii i Irlandii, elektor Hanoweru 50
 Jędrej Marion Charles 29

Johnson Mark 231
 Jones Jean 59
 Jones Peter 59
 Jones Peter, misjonarz, wódz Odźibwejów 68
 Jones sir William (1746–1794) 85, 240
 Josselin de Jong Jan Petrus Benjamin de (1886–1964) 97, 187
 Josselin de Jong Patrick Edward de 97p, 99, 187p

Kaberry Phyllis Mary (1910–1977) 106–109
 Kahn Joel S. 131p, 137p
 Kalinowski Witold 224p
 Kames, lord zob. Home Henry
 Kania Ireneusz 21p
 Kaniowska Katarzyna 43p, 121, 217p, 243p
 Kant Immanuel (1724–1804) 22
 Kapciak Alina 19p
 Kapferer Bruce 127, 145
 Kardiner Abram (Abraham, 1891–1981) 93
 Kasprzyk Krystyna 171p, 190
 Katz Pearl 168p
 Kawecka Małgorzata 10p
 Kempny Marian 19p, 50p, 79p, 127p, 135p, 146p, 170p, 189p, 198p, 212, 222p, 223p
 Kenyatta Mzee Jomo (Kamau wa Ngengi, John Peter Kamau, Johnstone Kamau, 1889–1978) 222
 Kierkegaard Søren Aabye 24
 Klekot Ewa 152p, 207p, 235p
 Klineberg Otto 11
 Kloos Peter 99
 Klopper Mary
 Kluckhohn Clyde Kay Maben (1905–1960) 93, 99, 149, 152, 169, 235
 Kłosiński Krzysztof 193p
 Knauft Bruce M. 197, 212, 238
 Knight Chris 69p, 80, 81, 202
 Knox Robert (1791–1862) 56, 57, 82
 Kocjan Krzysztof 190
 Kolbon Izabela 143p, 219p
 Komendant Tadeusz 197p
 Kopacki Andrzej 124p
 Kopiciewicz Lucyna 195p
 Korab Kazimierz 50p, 79p, 170p

Korn Francis 179p
 Kowalczuk Maciej 232p
 Kowalska Małgorzata 203p, 227p
 Kowerska Zofia Antonina 71p, 83, 150p
 Kraheńska Halina 74p, 83
 Krasnodębski Zdzisław 124p
 Krige Eileen Jensen (1904–1995) 106
 Kroeber Alfred Louis (1876–1960) 93, 94p, 95, 114, 115, 121, 122, 125, 149, 168, 169, 176, 177, 206p, 235, 240, 241
 Kropotkin Piotr Aleksiejewicz, książę (1842–1921) 110
 Krzeczowski Henryk 72p
 Krzemieniowa Krystyna 17p
 Krzeszowski Tomasz Paweł 231p
 Kubica Grażyna 222p, 229p
 Kubica-Heller Grażyna zob. Kubica Grażyna
 Kubińska Ola 230p
 Kubiński Wojciech 230p
 Kucia Marek 195p
 Kuhn Thomas Samuel (1922–1996) 38, 43, 45, 173
 Kuklick Henrika 43p, 243
 Kundera Milan 14p
 Kuper Adam 29, 43p, 45, 62p, 64, 69p, 83, 97, 98, 113p, 117, 119p, 121, 143p, 145, 187p, 215p, 217, 219p, 220, 243
 Kuper Hilda Beemer (1911–1992) 106
 Kuper Jessica 29, 45
 Kurkowska Halina 161p

Lacan Jacques Marie Émile (1901–1983) 192, 193
 LaCapra Dominic 19p
 Lachowska Dorota 124p
 Lakoff George 231
 Lamarck Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet de (1744–1829) 62, 63
 Lamphere Louise 201p
 Lancaster Roger N. 15p
 Lane Harlan L. 50p
 Lang Andrew (1844–1912) 69
 Langham Ian 99
 Lapointe Claire 190
 Lapointe François H. 190

Lash Christopher 14p
 Lavenda Robert H. 24p
 Layton Robert 45, 234, 243
 Leach sir Edmund Ronald (1910–1989) 112p, 122, 126, 138–141, 173, 181, 182, 184, 188, 190, 192, 217, 234, 241, 245
 Leacock Eleanor Burke (1922–1988) 201, 202
 Leaf Murray J. 243
 LeBlanc Marie Angélique Memmie („dzika dziewczynka z Szampanii”, ur. ok. 1721) 50
 Lechte John 238
 Lee Richard Borshay 122, 133, 141, 142, 181p
 Legros Dominique 145
 Leibniz Gottfried Wilhelm von, baron 18p
 Leighton Dorothea Cross 152p
 Leś Barbara 242p
 Lévi-Strauss Claude 9, 11, 19p, 20p, 21, 22p, 50p, 55, 79–81, 100, 101, 104p, 107, 114, 115, 117–119, 135, 149, 155, 160, 161, 169–171, 174–192, 194, 195, 213, 216, 220, 222, 234, 236, 245
 Levine Donald Nathan 59, 120
 Lévy-Bruhi Lucien (1857–1939) 103, 153–157, 187
 Lewis Oscar (1914–1970) 125, 126
 Leyton Elliott 207
 Lienhardt Ronald Godfrey (1921–1993) 216
 Linné Carl von (Carolus Linnaeus, Karol Linneusz, 1707–1778) 51, 61, 163
 Llobera Josep R. 131p
 Lock Margaret M. 203p
 Locke John (1632–1704) 49
 Long John 68
 Long Norman 225, 226
 Lovejoy Arthur Oncken 61p
 Lowie Robert Harry (Heinrich, 1883–1957) 43p, 86, 93, 99, 169, 175–177, 233, 240, 241
 Lubbock sir John, lord Avebury (1834–1913) 64, 65, 71, 72p, 85, 240
 Lucy John Arthur 159p, 169
 Lukes Steven 159, 169

Lytard Jean-François (1924–1998) 213, 227, 228

Łoziński Sławomir 19p
 Łukasiewicz Małgorzata 124p

McGrew William Clement 52p
 Mach Anna 106p
 McLennan John Ferguson (1827–1881) 65, 66, 240
 Maine sir Henry Sumner (1822–1888) 63–65, 69, 81, 240, 241
 Malefijt Annemarie de Waal 43p
 Malesherbes Chrétien Guillaume de Lamignon de 49p
 Malinowski Bronisław Kasper (1884–1942) 9, 72, 91, 100, 105–110, 118–121, 125, 128, 139, 143, 144, 168, 169, 171, 196, 213, 215, 220, 222, 231, 239–242
 Malinowski Lucjan, ojciec Bronisława 105
 Małkowska Krystyna 93p, 112p, 119p, 121, 129p, 215p
 Mannheim Ralph 67p
 Maranda Pierre 190
 Marcus George E. 193p, 198, 214, 224p, 228, 229, 238
 Marks Karol (właśc. Karl Heinrich Marx, 1818–1883) 64, 74, 75, 80, 82, 122–124, 131–134, 142, 177, 194, 235
 Marquardt Odo 16, 17p, 18, 19p, 20, 21p, 22, 24p
 Mason Paul 47p
 Mauss Marcel Israël (1872–1950) 103–105, 124, 154, 176, 177, 188, 195, 240
 Mayenowa Maria Renata 174p, 190
 Mazur Adam 19p
 Mead Margaret (1901–1978) 11p, 152, 153, 155, 169, 205
 Meillassoux Claude 133p, 135–137, 189, 194p, 202p
 Mendelssohn Jakob Ludwig Felix 85
 Merleau-Ponty Maurice 203
 Migasiński Jacek 203p, 227p
 Mills Charles Wright 124p
 Milner Andrew 238

Milton Kay 199p
 Miłosz Czesław 21p
 Mitchell James Clyde (1918–1995) 128
 Miziński Jan 124p
 „Mohammed”, informator Pat Caplan 224
 Monbodo, lord zob. Burnet(I) James
 Montaner Carlos Alberto 23
 Montellius Gustaf Oscar Augustin (1843–1921) 90
 Montesquieu Charles Louis de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu (Monteskusz, 1689–1755) 54–58, 101, 239, 240
 Moore Henrietta L. 136p, 198–200, 212, 222, 226p, 238
 Moore Jerry D. 45, 243
 Morgan Lewis Henry (1818–1881) 63–67, 71, 73, 74, 80, 81, 87, 90, 114, 116, 240, 241
 Morris Desmond 15p
 Morton Alice L. 160p, 188p, 190
 Motak Dominika 124p
 Mrozek Sławomir 25
 Müller Friedrich Maximilian (Friedrich Max Müller, Friedrich Max-Müller, 1823–1900) 85, 86, 104, 240
 Murdock George Peter (1897–1985) 76–78, 96
 Myerhoff Barbara G. 130p
 Nadel Siegfried Frederick (1903–1956) 109, 110p
 Needham Rodney 50p, 79p, 170p, 179p, 180, 181, 188, 192, 218, 234, 246
 Newton sir Isaac (1642–1727) 38
 Nice Richard 195p, 234p
 Niesiolowski Przemysław 135p
 Nietzsche Friedrich Wilhelm (1844–1900) 150, 151
 Niklas Dariusz 111p
 Niklewicz Piotr 182p, 190
 Nilsson Sven (1787–1883) 60
 Nowicka Ewa 127p, 135p, 146p, 189p, 198p, 212, 222p, 223p
 Nowotniak Justyna 38p

Nusbaum Józef zob. Nusbaum-Hilarowicz Józef
 Nusbaum-Hilarowicz Józef 62p
 Obeyesekere Gananath 122, 126, 142–144, 145
 Obrębki Józef 109p
 O'Brien Linda 188p
 Ofili Chris 19p
 Okely Judith Melita 221, 223p, 238
 O'Laughlin Bridget 145
 Olson David R. 169
 Olszewska-Dyoniziak Barbara 106p
 Ong Aihwa 226
 Ophir Adi 19p
 Orla-Bukowska Annamaria 107p, 121, 200p
 Ortnier Sherry Beth 12p, 80p, 145, 200, 201, 212, 223
 Ostromecka Helena 38p
 Ostrowska Anna 136p, 198p, 212, 222p
 Ottenberg Phoebe 126p
 Ottenberg Simon 126p
 Pals Daniel L. 238
 Panasiuk Ryszard 64p
 Panek Stanisław 63p
 Parker Ely Samuel 65
 Parsons Talcott 237
 Pascal Blaise 21p
 Pasquinelli Carla 235
 Patočka Jan 16p
 Peretiatkowicz Antoni 49p
 Perry Matthew Calbraith, komandor 226
 Perry William James (1887–1949) 90, 91, 137
 Piaget Jean William Fritz (1896–1980) 155
 Piechaczek Maria M. 13p, 219p, 238
 Pike Kenneth Lee (1912–2000) 163
 Piotr („dziki Piotr z Hanoweru”, ok. 1710–1785) 50, 52
 Platon (Plato, właśc. Arystokles, ok. 427–347 p.n.e.) 13
 Poleć Wojciech 189p
 Pomian Krzysztof 104p, 107p, 124p, 236p
 Poręba Marcin 70p
 Posern-Zieliński Aleksander 10p

Postman Neil 12p, 13, 14p, 16
 Potocki Józef Karol 101p
 Pouillon Jean 190
 Power Camilla 69p, 80p
 Pożarlik Grzegorz 146p
 Pratt Mary Louise 228
 Pretkiel Paweł 15p
 Prichard James Cowles (1786–1848) 56–59
 Prokopiuk Jerzy 150p
 Przybysławski Artur 61p
 Pucek Zbigniew 232p
 Pufendorf Samuel von, baron (1632–1694) 48, 53
 Quinn Naomi 231
 Rabinow Paul 222p, 229, 232
 Radcliffe-Brown Alfred Reginald, zw. Brown Anarchista, R-B, Rex (1881–1955) 29, 55, 91, 96, 100–102, 106, 107, 110–121, 139, 168–171, 177, 178, 200, 204, 213, 216–218, 230p, 236, 239–241
 Radcliffe-Brown Herbert, brat Alfreda Reginalda 110
 Radcliffe'a-Browna Alfreda Reginalda matka 110
 Radin Paul 9
 Ramos Alcida Rita 224
 Ratzel Friedrich (1844–1904) 87–89, 92, 240
 Rau Zbigniew 49p
 Reagan Ronald Wilson 13
 Redfield Robert (1897–1958) 125, 126
 Reed-Donahay Deborah 194p
 Reszke Robert 70p
 Rice Stuart Arthur 94p
 Richards Audrey Isabel 121
 Rigolage Jules Émile 55p
 Rivers William Halse Rivers (1864–1922) 91, 110, 114–116, 121, 169, 205, 240, 241
 Rivière Peter 155p
 Rodziewicz Dobrosław 14p
 Romney Antone Kimball 165
 Rorty Richard 22
 Rosaldo Michelle Zimbalist (1944–1981) 201
 Rosaldo Renato I. 228, 229
 Roscoe Will (William) 15p

Roughgarden Joan 15
 Rousseau Jean Jacques (1712–1778) 20, 49, 53–55, 58, 81
 Sacks Karen Brodtkin 201p
 Sady Wojciech 10p
 Sagarin Edward 69p
 Sahlins Marshall David 9p, 12p, 75, 79, 80, 122, 126, 134, 135, 142–145, 188
 Said Edward Wadie (lub William, 1935–2003) 224, 225, 227p
 Sainsbury Mark 189p
 Saint-Simon Claude-Henri de Rouvroy de, hrabia (1760–1825) 54, 55, 240
 Santner Eric L. 19p, 23p
 Sapir Edward (1884–1939) 93, 156, 159, 161, 169, 172
 Sarana Gopala 96p, 99
 Sarup Madan 212
 Saussure Ferdinand de (1857–1913) 171–174, 177, 189, 190, 192, 193, 195, 197, 230
 Schapera Isaac (1905–2003) 100, 106, 119, 121
 Schepher-Hughes Nancy 203p
 Schiavo Terry (Terri, właśc. Teresa Marie Schiavo) 14
 Schmidt Wilhelm, werbista (1868–1954) 89, 90
 Schneider David Murray (1918–1995) 192, 231
 Scholem Gershom Gerhard 21p
 Schulz Emily Ann 24p
 Sekstus Empiryk (Sékstos Empeirikós, Sextus Empiricus) 24p
 Seligman Charles Gabriel (1873–1940) 105, 215
 Service Elman Rogers (1915–1996) 75, 76, 243
 Shankman Paul 238
 Shepherd Gill 15p
 Sheridan Alan 193p
 Shott Michael J. 138p, 145
 Shweder Richard A. 12p, 23
 Sieber S. A. 89p
 Siemek Andrzej 197p, 237p

Siemiński Mariusz 78p, 83
 Sikora Sławomir 220p, 238
 Silverthorne Michael 48p
 Simmel Georg Friedrich Eduard (1858–1918) 122–124, 144
 Simpson George 103p
 Singer Brian C. J. 177p
 Singer Peter 12
 Skalik Peter 29
 Skarga Barbara 55p
 Skorupski John 160p
 Slotkin James Sydney 58
 Smart Barry 212, 238
 Smith Adam (1723–1790) 54, 240
 Smith sir Grafton Elliot (1871–1937) 90–92, 137
 Smith William Robertson (1846–1894) 70
 Sofokles 22
 Sokolewicz Zofia 93p, 112p, 119p, 121, 129p, 215p
 Solway Jacqueline S. 141p
 Sontag Susan 22
 Sowinski Grzegorz 124p
 Spaulding John A. 103p
 Spencer Herbert (1820–1903) 101, 113, 240
 Spencer Jonathan 45, 220
 Sperber Dan 160, 161, 190, 220p
 Spiro Melford Elliot 146
 Spivak Gayatri Chakravorty 137p, 223
 Srinivas Mysore Narasimhachar (1916–1999) 117, 119, 121
 Stanosz Barbara 159p
 Staszczak Zofia 10p, 69p, 140p
 Steiner Peter 190
 Steinsberg Aniela 176p, 222p
 Steward Julian Haymes (1902–1972) 60, 76, 82–84, 95, 96, 131, 133, 219
 Stewart Dugald (1753–1828) 57
 Stewart Pamela J. 204
 Stipe Claude E. 73p
 Stirner Max (właśc. Johann Caspar Schmidt) 131p
 Stocking George W., Jr 10p, 43p, 57p, 59, 83, 93p, 99, 121, 149p, 169, 242p
 Strathern Andrew J. 127, 204
 Strathern dame Ann Marilyn 199p, 212, 229, 235p
 Stuchlik Milan (1932–1980) 127p, 241p, 234, 235
 Sturmer John Richard von 50p, 79p, 170p
 Sulek Antoni 103p
 Swingewood Alan 105p, 120
 Swyer Rupert 145
 Szacka Barbara 78p, 80p, 83
 Szacki Jakub 78p, 83
 Szacki Jerzy Ryszard 103p, 111p
 Szahaj Andrzej 19p, 22p
 Szawiel Tadeusz 103p
 Szczęsna Anna 12p
 Szechter Ożjasz 132p
 Szmatka Jacek 50p, 79p, 127p, 170p
 Sztompka Piotr 93p, 114p, 195p
 Szulżycka Alina 214p
 Szwarzman-Czarnota Bella 154p
 Szyrkiewicz Sławoj 106p
 Tanalska-Dulęba Anna 12p
 Tatarkiewicz Anna 197p
 Taussig Michael T. 229
 Tax Sol (1907–1995) 118
 Terray Emmanuel 131p
 Theunissen Bert 59
 Thom Martin 241p
 Thomsen Christian Jürgensen (1788–1865) 60
 Thornton Robert 228
 Tokarska-Bakir Joanna 20p
 Torrance Nancy 169
 Trigger Bruce G. 60p, 90p
 Trubieckoj (Trubiecki) Nikołaj Siergiejewicz, książę (1890–1938) 174, 177
 Tsintjilonis Dimitri 29
 Tully James Hamilton 48p
 Turner Edith L. B. 130p
 Turner Victor Witter (1920–1983) 9, 122, 128–130, 138, 145, 160, 192, 234, 237
 Tyler Stephen A. 166, 169, 229
 Tylor sir Edward Burnett (1832–1917) 20p, 43p, 45, 63, 69–72, 83, 87, 90, 104, 150, 169, 218, 235, 240, 241

Urry James 243
 Van Gennep Charles Arnold Kurr zob. Gennep Charles Arnold Kurr van
 Vermeulen Han F. 32p, 59
 Vico Giambattista (Gian Battista 1668–1744) 231
 Walentukiewicz Wiesław 10p
 Waligórski Andrzej 71p
 Wallace Alfred Russel (1823–1913) 62
 Wallace Anthony F. C. 164p
 Wallerstein Immanuel Maurice 133, 136, 137
 Warmińska Katarzyna 234p
 Warren William Whipple 68p
 Wasilewski Maciej 238
 Watts Ian 80p
 Weber Max (właśc. Karl Emil Maximilian Weber, 1864–1920) 18, 122–125, 144, 235
 Weightman Doreen 182p
 Weightman John 182p
 Weinsberg Adam 161p
 Werbner Richard P. 128, 129p, 145
 Westermarck Edvard (Edward) Alexander (1862–1939) 105
 Whipple Warren William 68
 White Leslie Alvin (1900–1975) 74, 75, 80, 82, 83, 131
 Whitehead Harriet 12p, 80p, 201p
 Whorf Benjamin Lee (1897–1941) 147, 153, 156–159, 161, 166, 227
 Wiktor („dziki chłopiec z Aveyronu”, ur. ok. 1788)
 Wiktorja, królowa Wielkiej Brytanii i Irlandii, cesarzowa Indii 90
 Williams Robert Charles 73p
 Willis Roy G. 188, 234
 Wilmsen Edwin N. 122, 141, 142
 Wilson Bryan R. 159, 160
 Wilson Edward Osborne 11, 78, 83
 Wilson Godfrey (1908–1944) 128
 Wilson Monica Hunter (1908–1982) 106, 119, 128
 Wissler Clark David (1870–1947) 94, 95, 99
 Wittgenstein Ludwig Josef Johann 10p, 16p
 Wojciechowska Wanda 55p
 Wolf Eric Robert 137p
 Wolf Gustaw 54p
 Wolff Kurt H. 124p
 Wolska Dorota 220p, 238
 Worsley Peter 130, 131
 Wyrozemski Zygmunt Jan 131p
 Yanagisako Sylvia Junko 203p
 Yolton John W. 59
 Young Kate 136p
 Zabieglik Stefan 54p
 Zaćwilichowska Krystyna 62p
 Zadrożyńska Anna 103p
 Zagórski Sławomir 12p
 Zajączkowski Andrzej 176p
 Zapędowska Magdalena 19p
 Zatorski Tadeusz 124p
 Zimand Roman 159p
 Žižek Slavoj 19
 Znamierowski Czesław 48p
 Zwernemann Jürgen 99
 Zychowicz Juliusz 16p
 Żeleński Tadeusz, pseud. Boy 21p, 55p
 Żuradzki Tomasz 12p
 Życieńska Ewa 152p

Indeks rzeczowy

W indeksie pominięto wstęp do wydania polskiego (*Repetytorium z człowieka*).

Nazwy etniczne i geograficzne (z wyjątkiem nazw Arktyka, Hebrajczycy, Morze Śródziemne i Ocean Spokojny) zostały ułożone w hasłach Afryka, Ameryka, Azja, Europa i Oceania.

Strony oznaczone literą „s” dotyczą słownika terminów.

Aborigines Protection Society zob. stowarzyszenia (Aborigines Protection Society)

Afryka (także Afrykanie, rdzenni mieszkańcy A.) 51, 52, 54, 57, 68, 87–89, 91, 92, 94, 96–98, 104, 117, 181, 188

– A. Południowa 88, 111, 128, 131, 141, 142, 144, 201; – Kalahari, pustynia 122, 138, 141, 142, 145; – Zambia (dawn. Rodezja Północna) 128, – Livingstone (obec. Maramba) 128

– A. Północna 88; – Algieria 194; – Maroko 219

– A. Północno-Wschodnia; – Egipt 88, 90, 91, 98, 111, 137; – Sudan 126, 215

– A. Subsaharyjska 91

– A. Środkowa 52, 88, 128–130, 144, 188; – Gabon 231; – Zair (obec. Demokratyczna Republika Konga) 207, – Kasai (prowincja) 207

– A. Wschodnia 37, 88; – Brytyjska Afryka Wschodnia 215; – Etiopia 51; – Kenia 222; – Róg A. (Półwysep Somalijski) 88; – Tanzania 224

– A. Zachodnia 88, 131, 181; – Burkina Faso 181; – Ghana 131; – Wybrzeże Kości Słoniowej 136

– ludy afrykańskie; – Anuak (Anywak) 215; – Azande (Zande, nazwa własna Niām-Niām) 215, 216; – Bantu południowi 97; – Barotse zob. Rotse; – Buszmeni (San) 141, 142; – Chopi 98; – Dinkowie (Dinka) 216; – Fangowie (Fan[g], Pahuin, Pan-

gwe) 231; – Gur 136; – Kabylowie 194; – Lamba 128; – Lele 207; – Luo 215; – Ndembu 129, 130; – Nuerowie 37, 96, 215–217, 221; – Pigmeje 89; – Rotse (Barotse, Lozi, Rozi) 128; – Samo 181; – Soto (Basuto) 97, 98; – Suahili (Swahili, Wasuahili) 224; – Suazi (Swazi) 97; – Szylukowie (Szyluk) 215; – Tallensi 131; – Tonga 128; – Tsonga (Szangana, Tswa, Ronga) 98; – Tswana 97, 98; – Zulusi (Zulu) 128

altruizm 78

– a. odwzajemniony 80, 247s

American Anthropological Association zob. stowarzyszenia (American Anthropological Association)

„American Anthropologist” zob. czasopisma („American Anthropologist”)

Ameryka (także Amerykanie) 111, 112, 148, 149, 168, 189, 205–207, 230, 231

– A. Łacińska 131; – Karaiby 95

– A. Południowa 54, 67, 89, 91, 95, 154, 177, 180, 189; – Amazonia 95, 98; – Andy 95; – Brazylia 111, 129, 175, 176, 224

– A. Północna 33, 34, 41, 50, 51, 54, 66, 81, 87, 89, 91, 93–95, 104, 118, 137, 148, 149, 168, 177, 178, 181, 190, 213, 245; – Kanada 33, 131, 177, – Baffina, Ziemia (wyspa) 148, – Ontario 66, – Quebec 227, – Vancouver, wyspa 150; – Labrador 202; – Meksyk 129, – Tepotzlan (wioska) 126; – Rio Grande 94; – Stany Zjednoczone (republika amerykańska) 32, 33,

54, 60, 78, 81, 106, 118, 126, 129, 131, 148, 152, 189, 213, 224, – Connecticut 77, – Hawaje (także Hawajczycy) 67, 112, 142, 143, – New Haven 77, – Kalifornia 76, 95, 149, – Nowy Jork, miasto 148, 175, 176, 207, – Nowy Jork, stan 66, – Nowy Meksyk 150, – Pittsburgh 77, – Wisconsin 207

– Afroameryka 94

– rdzenne ludy A. (rdzenni Amerykanie, rdzenni mieszkańcy A. Północnej) 33, 51, 52, 65, 67, 68, 96, 104, 150, 156, 158, 181; – Eskimosi (Innuity) 148, 156; – Indianie: – amerykańscy 51, 52, 54, 151, 156, 159, 177, – Apacze 158, – Crow 77, 78, 180, 181, – Bororo (Bororowie, Orari Mogo-doge, Orarimugudoge) 175, – Haida 117, – Hopi 157–159, – Irokezi 65, 66, – Kwakiutlowie 105, 150–152, – Odżibewowie (Odżibewowie, Ojibwa) 66, 68, 69, – Omaha 180, 181, – Montagnais-Naskapi 202, – Nawahowie (Navajo, Nawaho) 158, – Północno-Zachodniego Wybrzeża 117, 159, 177, – Pueblo 75, – z Ameryki Południowej 154, – z Kalifornii 149, – Siuksowie (Sioux, Dakotowie) 104, – Szosoni 76, – Yanomami 224, – Zuni 104, 150–152

analiza 102, 166, 171, 193, 207, 208, 211

– a. sieciowa 128, 247s

– a. składnikowa 164–167, 247s

analogia 63, 189, 236, 246

– a. biologiczna 236

– a. dyskursu 237

– a. gramatyki 236

– a. językowa 213, 236

– a. Lévi-Straussa (struktura kryształu) 178, 216

– a. organiczna 101, 102, 113, 247s

– a. przekładu 237

– a. Radcliffe’a-Browna (muszle morskie) 113, 216

– wielka a. 233

animizm 71, 72, 104, 247s

„L’année sociologique” zob. czasopisma („L’année sociologique”)

Anthropological Institute zob. stowarzyszenia (Anthropological Institute)

antropogeografia 87, 247s

antropologia 32–35, 60, 62, 79, 82, 91, 92, 96, 97, 103, 120, 123, 128, 132–136, 138, 141, 144, 145, 147, 153, 168, 177, 188, 189, 193, 194, 198–203, 211, 212, 214, 219, 221, 222, 224, 226, 227, 229, 233, 237, 238, 241, 243, 247s

– a. amerykańska 33, 75, 88, 91–93, 95, 99, 105, 110, 147, 149, 240

– a. belgijska 188

– a. brytyjska 60, 91, 105, 130, 138, 179, 181, 213, 215, 216, 240, 243; – a. oksfordzka 218

– a. fizyczna 32, 33, 77

– a. holenderska 97, 99, 188; – a. lejdejska 187

– a. jako: – dyskurs o naturze ludzkiej 237, – językoznawstwo 236, – odmiana pisarstwa 220, – przekład kultur 216, – rodzaj pracy 220, – twórcze dążenie 221

– a. kulturowa 32–35, 37, 41, 44, 74, 77, 85, 235, 236, 241, 247s

– a. niemiecko-austriacka 86, 88, 93

– a. południowoafrykańska 119

– a. społeczna 32, 35–37, 41, 44, 56, 81, 83, 85, 91, 129, 145, 160, 191, 192, 217, 218, 235, 237, 240, 248s

– a. stosowana 34, 35

– badania antropologiczne 31, 35, 37, 38, 95, 114, 148, 196, 225, 245

– dyskurs antropologiczny 126, 223, 228, 229

– historia (dzieje) a. 31, 39, 43–46, 58, 83, 101, 239, 242–244

– porównanie antropologiczne 110, 120, 159

– teoria antropologiczna (koncepcja a., myśl a., perspektywa a., podejście a., ujęcie a.) 29, 31, 35–37, 39, 43–45, 54, 63, 98, 128, 172, 175, 192, 204, 222, 231, 233, 235, 236, 239, 243, 244, 246; – perspektywy diachroniczne, synchroniczne i interakcyjne 40; – perspektywy społeczne i kulturowe 42

- tradycja antropologiczna (t. w antropologii, t. etnologiczno-antropologiczna, t. geograficzno-antropologiczna) 58, 60, 144, 230, 240, 245; - brytyjska t.a. 229, 240; -niemiecko-austriacka t.g.-a. 240
- antropomorfizm** 71
- antyrelatywizm** 147
- archeologia** 33-36, 60, 74, 77, 81, 82, 89, 91, 92, 115, 137, 244
- nowa a. 33 167, 257s
- stratygrafia archeologiczna 94, 262s
- Arktyka** 95
- Association of Social Anthropologists of Commonwealth** zob. stowarzyszenia (Association of Social Anthropologists of Commonwealth)
- ateizm** 71
- autobiografia** 224, 230
- awunkulat** 107, 248s
- Azja** (także Azjaci, rdzenni mieszkańcy A.) 51, 52, 66, 68, 88, 89, 91
- A. Południowa 127; - Indie 85, 98, 119, 124, 131, 135, 182, 183, 189, - Andaman (także Andamanie, wyspiarze z Andamanów) 111, 112; - Pakistan 126, - Pasztunowie (Pusztunowie, Patanie) 126, 127, - Północno-Zachodnia Prowincja Pograniczna 126; - Sri Lanka 138
- A. Południowo-Wschodnia 52, 226; - Birma (Mianma, Myanmar, Związek Myanmar) 138, 141, - Kaczinowie (Kaczynowie) 138-140, - Szanowie 139; - Filipiny 167, 201, - Subano (lud) 167, - Yakan (Yacan) (lud) 167; - Indie Wschodnie 51; - Indonezja (także Holenderskie Indie Wschodnie) 97, - Bali 126, 205, 219, 228, - Jawa 116, 219
- A. Wschodnia 226; - Chiny (także Chińczycy) 55, 104, 111, 124, 139, 226; - Daleki Wschód 137, 187, 219; - Japonia 55, 81, 181, 226
- badania** 31, 35, 37, 38, 85, 88, 89, 92-95, 97-99, 114, 127, 137, 148, 168, 171, 172, 187, 189, 191, 194, 196, 197, 202, 205, 222, 223, 225, 234, 244, 245
- b. terenowe 36, 65, 91, 98, 106, 109, 110, 120, 125, 128, 138, 148, 175, 176, 191, 198, 205, 207, 213, 219, 222, 233, 245
- bałwochwalstwo** 71
- barbarzyństwo** 73, 250s
- baza** (podstawa) 133, 134, 140, 248s
- beduinki** 203, 223
- Bergen** zob. szkoły wyższe (uniwersytet [u. w Bergen])
- Berkeley** zob. szkoły wyższe (uniwersytet [U. Kalifornijski w Berkeley])
- Berlin** zob. szkoły wyższe (uniwersytet [u. w Berlinie])
- biologia** (nauki biologiczne) 33, 55, 56, 60, 63, 76, 78, 80-82, 101, 120, 146, 167, 204, 236
- antropologia biologiczna 32-35, 91, 92, 234, 241
- redukcjonizm biologiczny 79
- systemy biologiczne 102
- Bordeaux** zob. szkoły wyższe (uniwersytet [u. w Bordeaux])
- boska prawda** zob. dyskusja (d. boska prawda kontra hokus-pokus)
- Boston University** zob. szkoły wyższe (University [Boston U.])
- Bractwo Ludożerców** 151
- Brytyjska Wspólnota Narodów** zob. Wspólnota Narodów
- Cambridge** zob. szkoły wyższe (uniwersytet [u. w Cambridge])
- cechy dystynktywne** 174, 178, 193, 248s
- centrum** 94, 95, 133, 137, 248s
- ceremonia** 106, 107, 150, 151
- *naven* 205, 257s
- charakter narodowy** 206
- Chicago** zob. szkoły wyższe (uniwersytet [u. w Chicago])
- ciało** 75, 203, 204
- antropologia c. 203
- wpisanie w c. (perspektywa [koncepcja] „w. w c.”) 203, 204, 227, 237, 266s
- Collège de France** zob. szkoły wyższe (Collège de France)

- communitas** 130, 248s
- Cross-Cultural Survey** 77
- cywilizacja** 48, 53, 73, 89, 175, 250s
- czarownicy** 68, 69, 150
- czary** 88, 152, 215
- czasopisma**
 - „American Anthropologist” 166
 - „L'année sociologique” 103, 104, 154
 - „Technology Review” 158
 - „Word. Journal of the Linguistic Circle of New York” 175
- człowieczeństwo** zob. natura (n. ludzka)
- człowiek** (ludzie) 33, 46, 48, 49, 81, 109, 244, zob. także duch (d. ludzki), dyskurs (d. o kondycji ludzkiej), gatunek (g. ludzki), kultura (k. ludzka), natura (n. ludzka), „rasa”, społeczeństwo (s. ludzkie)
- c. natury 52, 53
- c. pierwotny (l.p.) 49, 109, 154, 157
- ludzkość (rodzaj ludzki) 33, 38, 53, 56-58, 61, 66, 74, 78, 81, 82, 84, 85, 87, 90, 110, 141, 186
- psychiką ludzką 72, 86, 87; - jedność p.l. (j. umysłu ludzkiego) 85-87, 147, 153, 155, 178, 183, 187, 254s
- umysł ludzki 85, 104, 118, 155, 182
- Czwarty Świat** 197
- czytanie** 214
- c. objawowe 194, 249s
- c. powierzchowne 194, 249s
- darwinizm** 73, 86, 249s, zob. także neo-darwinizm
- dar** 80, 96, 104, 105, 195
- teoria d. 124, 264s
- dedukcja** (metoda dedukcyjna) 170, 249s
- degeneracja** 90
- teoria d. (l. [koncepcja] degeneratywna) 61, 264s
- dekonstrukcja** 191, 249s
- denotat** 164, 249s
- desygnat** 164, 249s
- determinizm** 95, 148
- d. kulturowy 41, 147, 249s; - ogólny d.k. 147; - partykularystyczny d.k. 147

- diachronia** (analiza diachroniczna, perspektywa diachroniczna, podejście diachroniczne, teorie diachroniczne) 30, 31, 39, 41, 44, 45, 101, 102, 171, 172, 186, 187, 258s
- dobór**
 - d. grupowy 78
 - d. naturalny 62, 78, 249s
- dominacja** 139, 196, 197, 202, 205, 206
- dramat społeczny** 129, 130, 249s
- Dublin** zob. szkoły wyższe (University [U. of Dublin])
- duch** 105, 140, 215, 216, 224
- d. kultury 206, zob. także *Volksgeist*
- d. ludzki 74
- d. opiekuńczy 68-70, 140
- d. obecny w społeczeństwie 125
- ogólny d. 55, 257s
- dusza** 71, 154
- dyfuzja** 73, 87, 88, 90, 92, 93, 95, 118, 133, 249s
- dyfuzjonizm** (podejście dyfuzjonistyczne, szkoła dyfuzjonistyczna, teorie [konceptje] dyfuzjonistyczne, tradycja dyfuzjonistyczna) 39-42, 70, 84-88, 90-92, 95, 98, 99, 101, 110, 116, 122, 137, 144, 172, 226, 241, 244, 245, 250s
- d. brytyjski 91, 99
- d. heliocentryczny 91
- d. niemiecko-austriacki 99
- dyskurs** 47, 126, 167, 191, 194, 197, 216, 223, 225, 227-230, 236, 237, 245, 250s
- dyskusja**
 - d. boska prawda kontra hokus-pokus 166, 248s
 - d. Kroeber-Rivers-Radcliffe-Brown 114-116, 121, 168, 169
 - d. Leach-Friedman 126, 138-141
 - d. o racjonalności 153, 159-161, 169, 250s
 - d. Obeyesekere-Sahllins („dyskusja hawajska”) 122, 126, 142-145
 - d. Wilmsen-Lee (d. o pustyni Kalahari) 122, 141, 142, 145
- dyspozycje** 195, 204, 250s

działanie 42, 113, 122, 154, 167, 172, 191, 192, 196, 205–209, 211, 213, 234, 237, 241
 – d. społeczne 125, 126, 128, 167, 191, 192, 195, 220, 250s
dziki (dzikus) 50, 52, 54, 55, 60, 250s
 – d. dzieci 50, 51, 54, 55, 58, 250s
 – szlachetny d. 52–55, 264s
dzikość 48, 73, 250s

Edynburg zob. szkoły wyższe (uniwersytet [u. w Edynburgu])

ego 164, 165, 250s

egzogamia 69

eidos 206, 250s

ekologia (antropologia ekologiczna, podejście ekologiczne) 76, 96, 121, 219
 – e. kulturowa 75, 76, 81, 104, 131, 134, 145, 250s
 – e. społeczna 45
 – ekosystem 140, 250s
 – przymus ekologiczny 135
 – strefy ekologiczne 95
ekonomia 111

– antropologia ekonomiczna 134

– e. polityczna (szkoła e.p.) 136, 137; – e.p. pustyni Kalahari 122, 142

Elementargedanken zob. idee (i. elementarne)

emic 163, 231, 251s

Emory University zob. szkoły wyższe (University [Emory U.])

empiryzm 55, 251s

enkulturacja zob. kultura (enkulturacja)

epistemologia 214, 217, 251s

esprit humaine 155, 178, 251s

Ethnological Society of London zob. stowarzyszenia (Ethnological Society of London)

ethos 206, 250s

etic 163, 164, 169, 251s

etniczność 127, 200, 223, 229

etnobiologia 166, 167

etnografia 35, 37, 55, 58, 65, 72, 86, 118, 121, 127, 143, 145, 178, 199, 200, 202, 216, 222–224, 228–230, 232, 233, 251s

– badania etnograficzne 89, 194, 197, 205, 245

– e. jako: – dyskurs 230, 236, – pisanie 228, – przekład 236

– metoda etnograficzna 214, 233

– tradycja etnograficzna 84; – mikrotradycje e. 189

etnologia (*Völkerkunde*) 31, 32, 56, 57, 60, 77, 86, 88, 90, 107, 251s

– badania etnologiczne 94, 97

etnonauka 146, 167, 169, 189, 251s

etnozoologia 166, 167

Europa (także Europejczycy) 33, 51, 52, 74, 88–90, 149, 158, 168, 181, 230, 232

– E. kontynentalna 32, 60

– E. Południowa; – Grecja (także Grecy) 65, 85, 104, 230, 231, – Korynt 185, – Sparta 55, – Teby 184, 185; – Rzym (także Rzymianie) 55, 65, 69, 75, 85

– E. Północna; – Skandynawia 32, 131, – Dania 60, – Norwegia 126, – Szwecja 48

– E. Środkowa 31, 32, 105, 176; – Austria 32, 90, 93; – austro-węgierskie, cesarstwo 105; – Czechy (także Czechosłowacja) 127, – Praga 174; – Niemcy 32, 48, 85–87, 90, 93, 125, 148; – Polska 33

– E. Wschodnia 32, 123; – Rosja (także Związek Radziecki) 32, 131

– E. Zachodnia 32; – Francja (republika francuska, także Francuzi) 52, 54, 57, 102, 103, 123, 131, 135, 175, 176, 213, – Paryż 47, 171; – Holandia (także Republika Zjednoczonych Prowincji) 47, 131, – Haga 47; – Irlandia 129; – Wielka Brytania (Anglia, także Brytyjczycy [Anglicy]) 32, 41, 48–50, 52, 54, 55, 57, 60, 64, 74, 81, 83, 85, 87, 90, 93, 100, 102, 111, 118, 119, 129, 131, 137, 168, 179, 205–207, 229, – Edynburg 54, – Irlandia Północna 64, 207, – Szkocja 54, 64, 66, – Walia 64

Europejskie Stowarzyszenie Antropologów Społecznych zob. stowarzyszenia (Europejskie Stowarzyszenie Antropologów Społecznych)

ewolucja (myślenie ewolucyjne) 60–64, 71, 72, 74, 75, 78, 80–82, 90, 95, 101, 118, 134, 251s

– e. biologiczna 61

– e. kulturowa 63, 75, 131

– e. społeczna 61, 144, 231

– e. uniliniarna 63, 241

– stadia e. 66, 73

– teoria e. 46, 56, 61, 81, 244

ewolucjonizm (antropologia ewolucjonistyczna, podejście ewolucjonistyczne, szkoła ewolucjonistyczna, teoria [koncepcja] ewolucjonistyczna, tradycja ewolucjonistyczna) 39, 40, 42, 54, 60–62, 70, 75, 78, 81–84, 86, 88, 90, 91, 93, 95, 98, 101, 104, 116, 125, 148, 156, 172, 226, 234, 235, 244, 251s, zob. także neo-ewolucjonizm

– e. brytyjski 85

– e. multilinearny 60, 76, 82, 92, 95, 251s

– e. uniliniarny 60, 63, 67, 70, 72, 73, 75, 76, 82, 86, 90, 242, 251s, 252s

– e. uniwersalny 60, 73, 74, 76, 82, 252s

– gabinetowy e. 105

fakt 232

– f. społeczny 66, 115, 116, 229, 252s

– niewidzialne f. 108

faza liminalna 130

feminizm (antropologia feministyczna, myśl feministyczna, podejście feministyczne, teoria [koncepcja] feministyczna) 40, 42, 43, 136, 191, 193, 197–204, 211, 212, 214, 222, 223, 246, 252s

– ruchy feministyczne 192

fenotyp 79, 252s

fetysz 150

fetyszyzm 71, 252s

filozofia 38, 45, 56, 120, 188, 191

fizyka (nauki fizyczne) 38, 44, 45, 55

fonem 186, 252s

fonemika 163, 252s

fonetyka 163, 252s

fonologia 163, 252s

forma 189, 205, 206

forma strukturalna 113, 114, 178, 218, 252s

formacja społeczna 133, 134

– *gumlao* 139, 140, 253s

– *gumsa* 139, 140, 253s

fratria 69, 252s

funkcja 41, 73, 101, 102, 107, 113, 116, 120, 144, 252s

funkcjonalizm (antropologia funkcjonalistyczna, koncepcje funkcjonalistyczne, podejście funkcjonalistyczne, teoria funkcjonalna, tradycja funkcjonalistyczna) 38–40, 42, 43, 45, 60, 84, 91, 92, 100, 120, 121, 123, 125, 126, 128, 130, 131, 134, 138, 191, 200, 211, 213, 217, 218, 234, 237, 239, 245, 246, 252s

– językoznawstwo funkcjonalne 178

funkcjonalizm strukturalny (tradycja funkcjonalnostrukturalna) 40, 42, 43, 55, 100, 103, 104, 114, 116, 118, 119, 121, 122, 170, 181, 217, 218, 252s

gatunek 56, 57, 61, 62, 76, 80, 117, 204

– g. ludzki 35, 46, 47, 49, 50

genetyka 33, 204, 244

Genewa zob. szkoły wyższe (uniwersytet [U. Genewski])

genotyp 79, 252s

globalizacja 144, 225, 226, 252s

– teoria g. 92, 99, 137

głoska 174, 175, 252s

gospodarka 37, 102, 108, 136, 137, 140, 158, 200, 207, 244

gramatyka 85, 156–158, 172, 173, 213, 216, 236

grandes récites 213

grupa 67, 68, 76, 117, 134, 139, 172, 199, 207–211, 223

– g. krewniacze 40, 41, 64, 78, 107

– g. matrylinarna 77, 78, 107, 119

– g. patrylinarna 117, 119, 181

– g. pochodzeniowa 41, 119, 140, 179

– g. społeczne 41, 116, 117

– g. wieku 94, 252s

gumlao zob. formacja społeczna (*gumlao*)

gumsa zob. formacja społeczna (*gumsa*)

habitus 195, 196, 250s
 Harvard zob. szkoły wyższe (uniwersytet [U. Harvarda])
 Hebrajczycy 65, 207
 heliocentryzm 91, 253s
 hermeneutyka 232
 hierarchia 130, 131, 189, 209
 hipoteza Sapira-Whorfa (h. Whorfa) 157, 159, 168, 169, 253s
 historia (nauki historyczne) 72-75, 88, 93, 120, 137, 139, 172, 191, 197, 202, 214, 217, 218, 231, 241
 - h. naturalna 56, 64, 167
 - h. oparta na domysłach 116, 253s
 - h. społeczna 83, 219
 - h. wigów 242
 - prehistoria 74, 92
 hokus-pokus zob. dyskusja (d. boska prawda kontra hokus-pokus)
 horda 70, 80, 117
 Human Relations Area Files (HRAF) 77
 humanistyka 216, 218
 idee
 - i. elementarne (*Elementargedanken*) 86, 253s
 - i. etniczne (i. ludów, *Völkergedanken*) 86, 253s
 idolatria 71
 ideologia 123, 134, 139, 253s
 imperatywy instrumentalne 108
 indukcja (rozumowanie indukcyjne) 170, 249s
 - metoda indukcyjna 108, 256s
 informator 106, 163, 167, 196, 220, 222, 224, 229-232, 235, 246
 „inny” 144
 Institute of Archaeology zob. szkoły wyższe (uniwersytet [U. Londyński])
 Institute of Social and Cultural Anthropology zob. szkoły wyższe (uniwersytet [u. w Oksfordzie])
 instytucja społeczna 41, 63, 100-102, 106-111, 245, 253s
 Instytut Technologiczny w Massachusetts zob. szkoły wyższe (Instytut Technologiczny w Massachusetts)

interakcja 124, 128, 234, 245
 - perspektywa interakcyjna (podejście i., teorie i.) 39-41, 44, 172, 245, 258s
 - *Wechselwirkung* (wzajemne oddziaływanie, i.) 124, 267s
 interpretacja 166, 217, 232, 234, 241, 253s
 interpretacjonizm (antropologia interpretacyjna [interpretatywna], koncepcje interpretacyjne, myśl interpretacyjna, myślenie interpretacyjne, perspektywy interpretacyjne, podejście interpretacyjne) 39, 40, 42, 43, 45, 188, 190, 211, 213, 214, 218-221, 227, 229, 233, 234, 236, 237, 245, 246, 253s
 ironia 231, 253s
 islam 219

„ja” 203, 221, 223, 224, 227, 229-231
 jednostka 35, 41, 47, 62, 63, 68, 98, 195, 196, 208, 224, 245, 246
 język 33, 34, 46, 51-54, 66, 68, 84, 85, 105, 114-116, 141, 147-149, 156-159, 162-166, 168, 171-174, 176, 187-189, 193, 195, 196, 221, 236, 237
 - kompetencja językowa 195, 254s
 - *langue* 172, 195, 197, 255s
 - teorie filologiczne (tradycja f.) 84, 85, 239, 240; - niemiecka tradycja f. 239, 240
 językoznawstwo 33, 34, 81, 85, 159, 161, 166, 167, 171, 172, 178, 189, 197, 231, 236, 244
 - antropologia lingwistyczna 35
 - j. antropologiczne 33, 34
 - j. porównawcze 85, 171, 254s
 - teorie lingwistyczne 236
 judaizm 124

kalwinizm 125
 kapitalizm 136, 202
 Kapsztad zob. szkoły wyższe (University [U. of Cape Town])
 katolicy 103, 207
 kazirodstwo 64, 70, 79, 179, 185
 - tabu k. 64, 70, 79, 80, 179, 185
 klan 69, 138, 151, 179

- k. matrylinearne 69
 - k. patrylinearny 68, 69
 - solidarność klanowa 116
 klasa społeczna 194, 206, 223
 - hierarchia klasowa 131
 - podziały klasowe 196
 koczownictwo 94
 kognitywistyka (podejście kognitywne) 169, 254s
 - antropologia kognitywna 40, 42, 147, 166, 167, 169, 178, 189, 229, 237, 247s
 kolonializm 132, 202
 - antropologia k. i imperializmu 132
 - etnografia kolonialna 232
 - k. brytyjski 237; - kolonie b. 57, 144
 - niesprawiedliwość kolonialna 223
 - ucisk kolonialny 144
 kolonizacja 143
 kompleks Edypa 70, 254s
 komunikacja (perspektywa komunikacyjna) 204
 koncepcja (teoretyczna) zob. teoria
 konflikt 127, 129, 207
 - teoria k. 129
 konotat 164, 254s
 kontrola społeczna 108
 Kościół 57, 183
 krewny 40, 67, 97, 98, 115, 164, 165, 179, 181, 254s
 - k. ablinearny 165, 254s
 - k. kolateralny 164, 254s
 - k. kolinearny 164, 165, 254s
 - k. linearny 164, 165, 254s
 - k. w linii bocznej 164, 165
 - k. w linii prostej 164, 165, 254s
 krytyka literacka 171, 191, 192, 211, 245
 kryzys 196
 kula zob. wymiana (*kula*)
 kult 69, 71, 88, 89, 150, 151
 kultura 29, 41, 51, 60, 71, 72, 80, 81, 87-89, 96, 104, 111, 143, 144, 148, 149, 151, 152, 154, 155, 167, 173, 176, 194, 198, 199, 205-207, 213, 216, 222, 243, 255s
 - antropologiczne definicje k. 149
 - areal (obszar) kulturowy 36, 40, 42, 77,

81, 88, 92-96, 99, 186, 187, 214, 248s; - hipoteza o związku między a.k. a wiekiem 94, 253s; - teoria (koncepcja) a.k. 40, 42, 84, 93, 95, 99
 - cecha kulturowa 32, 63, 77, 87, 88, 93, 94, 96, 98, 248s
 - element k. (e. kulturowe) 78, 88, 95, 236
 - enkulturacja 112, 251s
 - gramatyka kultury (g. kulturowa) 172, 197, 236
 - istota k. 79, 176, 179
 - jądro kulturowe (j. kultury) 95, 100, 113, 124, 125, 128, 130, 133, 166, 172, 181, 254s
 - k. amerykańska 153, 205, 206
 - k. antropologa 198, 213, 246
 - k. brytyjska (k. angielska) 173, 205, 206
 - k. całkowita 95, 133, 255s
 - k. grecka (k. Grecji) 150, 230, 231; - nurt apoliński 150, 151, 248s; - nurt dionizyjski 150, 151, 248s
 - k. informatora 246
 - k. jako: - gra tropów (literackich) 231, 233, - gramatyka 213, 236, - język 236, - strzępy i skrawki 233, - system symboliczny 220, - wiedza lokalna 235
 - k. ludzka 78, 88, 91, 147, 244, 245
 - k. materialna 63, 89, 148, 149
 - k. pierwotna 69, 147, 149, 154
 - k. tradycyjna 37, 38, 166
 - k. wysoka 98
 - k. Zachodu (k. zachodnia) 47, 137, 143, 183, 199, 226
 - kompleks kulturowy 87, 90, 93, 94
 - kontakt kulturowy 87, 126, 128, 196
 - krąg kulturowy (koncepcja k.k.) 88, 89, 99, 244, 254s
 - kulturogeneza zob. początek k.
 - nauka o k. 111
 - negocjowanie kategorii kulturowych 166
 - obce k. 61, 155, 194, 227, 237
 - początek k. (kulturogeneza) 73, 76, 80, 82, 202, 244, 255s
 - prakultura 89
 - reakcje kulturowe 108, 109, 260s
 - subkultura 209

- teoria k. 106, 147, 227, 230; – naukowa t.k. 82
- tradycja kulturowa 144, 167
- uniwersalia kulturowe (powszechnik kulturowy) 24, 86, 106, 183, 201, 242
- własna k. 160, 163, 221, 227, 237
- zmiany kulturowe 76, 125, 128
- zróżnicowanie kulturowe 34, 35, 46, 58, 67, 73, 146, 147, 161, 168, 183, 196, 242
- kultura i osobowość** (szkoła k. i o.) 40, 147, 153, 156, 168, 169, 255s
- kulturologia** 75
- kulturoznawstwo** 233, 238, 255s
- kuwada** 67, 255s
- kuzyn** 67, 179
- k. przeciwniegi 77, 79, 179, 255s
- k. równolegli 65, 66, 77, 179, 194, 255s
- kwoth** 215

langue zob. język (*langue*)

lineaż 140

Lipsk zob. szkoły wyższe (uniwersytet [u. w Lipsku])

literatura 223, 229

lokalizacja 226, 255s

London School of Economics zob. szkoły wyższe (London School of Economics)

Londyn zob. szkoły wyższe (uniwersytet [U. Londyński])

ludy 47, 55, 58, 65, 66, 84, 86, 87, 92, 105, 118, 142, 148, 150, 161, 222, 230

– l. okcydentalne 225

– l. orientalne 225

– l. pierwotne 66, 71, 73, 148, 153, 155–157, 159

lowiectwo 74, 88, 93, 158

– społeczeństwa (społeczności) zbieracko-łowicze 48, 76, 201

magia 72, 104, 106, 107

małżeństwo (związek małżeński) 40, 41, 65–67, 69, 97, 98, 102, 115, 139, 151, 179–181, 183

– aliance małżeńskie 42, 79; – teoria alian-sowa 119, 179–181

– m. egalitarne 98

– m. hipergamiczne 139, 255s

– m. hipogamiczne 139, 255s

– m. kuzynów; – m.k. przeciwniegi 79; – m. patrylatearnych k. równoległych 194, 255s

– reguły małżeńskie 179, 181

– rezydencja małżeńska 77; – r. awunkulo-kalna 77, 261s; – r. uxoriokalna 77, 261s; – r. virilokalna 77, 261s

– wymiana małżeńska 176, 179, 198; – w. bezpośrednia (w. ograniczona) 180, 266s, – w.b. opóźniona 180, 266s, 267s; – w. uogólniona 180, 181, 267s

Manchester zob. szkoły wyższe (University [U. of Manchester])

manitu 68, 69, 255s

marksizm (antropologia marksistowska, myśl marksistowska, perspektywy marksistowskie, podejście marksistowskie, teoria marksistowska, tradycja marksistowska) 40, 42, 43, 45, 93, 97, 120, 122, 123, 131–135, 138, 141, 144, 145, 175, 188, 193, 194, 198, 241, 245, 246, 256s

– m. strukturalny 134–136, 140, 145, 234, 242

materializm 73

– m. kulturowy 135, 256s

– wulgarny m. 135, 256s

matrylinearność zob. pochodzenie (p. matrylinearne)

matriarchat 67

medycyna 34, 127, 134, 168

– antropologia medyczna 168

– etnomedycyna 167

metafora 160, 173, 220, 231, 256s

metanarracja 227, 228, 233, 256s

metonimia 173, 231, 256s

migracja 76, 84, 87, 90, 92, 203

mit 72, 118, 160, 177, 183, 186, 187

– m. Edypa 179, 183–186, 256s

– m. o Asdiwalu 190

– mitem 186, 256s

mitologia 149, 175, 177, 187, 189

– mitologika 177

modernizacja 226

modernizm (antropologia modernistyczna, nowoczesność, perspektywa modernistyczna) 166, 167, 191, 213, 214, 235, 237

moleta 69, 117, 118, 256s

monogeneza 46, 56–59, 63, 82, 256s

monoteizm 89, 264s

morfelem 157, 256s

mówienie (mowa) 52, 193, 195, 197, 236

– *parole* 172, 195, 197, 255s

„my” 52, 143

myślenie 78, 80, 114, 147, 115, 153, 154, 157–159, 166, 187, 189, 234, 256s

– m. naukowe 104, 153, 166

– m. pierwotne 104, 153–155, 157, 159

– m. prelogiczne 153

– sposób m. 146, 153, 157–159, 166, 168, 169

Mythologiques (dzieło Lévi-Straussa) 176, 177, 182, 183, 257s

naczelne 33, 46, 75, 79, 80

nadbudowa 133, 134, 140, 248s

nakazy integratywne 108

narracja 235

natura 52–54, 58, 104, 117, 132, 183, 200, 210, 203

– n. ludzka (człowieczeństwo) 35, 46–54, 58, 78, 79, 233, 237, 242

– stan n. 49, 262s

naturyzm 104, 257s

nauka 38, 45, 72, 146, 160, 167, 168

nauki

– n. przyrodnicze 38, 39, 45, 217, 218

– n. społeczne 36–38, 55, 56, 58, 62, 74, 78, 101, 111, 119, 172, 196, 197, 227, 244

nawen zob. ceremonia (*nawen*)

neodarwinizm 60, 78, 257s

neoewolucjonizm (także neoewolucjonizm) 75, 257s

nieświadomość zbiorowa 178

normy 129, 206

nowa etnografia 167, 257s

nowoczesność zob. modernizm

obcy 232

obrzęd 81, 104, 117, 134, 151, 160, 168, 194, 204, 237

– działanie obrzędowe 42

– o. przejścia 122, 130, 257s

– procesy obrzędowe 143, 144

obserwacja 36, 110, 112, 113

– o. uczestnicząca 105, 118, 196, 257s

obserwator 230, 231

obserwowany 230, 231

obyczaje 55, 150

Oceania 89

– Australia 68, 69, 74, 89, 96, 104–106, 111, 118, 180, 189, 201; – A. Zachodnia 111, 117, 118; – aborygeni (australijscy) 68–70, 104, 111, 116, 117, 148, 149, 154, 202, 243

– Melanezja (wyspy M., także Melanezyjczycy) 37, 98, 105, 150, 152, 157, 225; – Nowa Gwinea 106, 205, 207, – Papuasi 154; – Papua-Nowa Gwinea 126, – Dobu (lud) 150–152, – latmul (lud) 205, 207, – Kiwai, wyspa 157, – Trobrianda, Wyspy (Trobiandy, także Trobriandczycy, wyspiarze z Trobriandów) 37, 96, 105–107, 109, 110, 221, 222

– Mikronezja; – Jap (lud) 231; – Truk (obec. Chuuk), wyspy (także mieszkańcy wysp, Trukowie) 164

– Polinezja (także Polinezyjczycy) 105, 143; – Samoa 152, 153; – Tonga, Królestwo 111

oflara 70, 104, 188

ogrodnictwo 132

okcydentalizm 225, 257s

Oksford zob. szkoły wyższe (uniwersytet [u. w Oksfordzie])

„oni” 143

opis 112

– o. etnograficzny 224, 226, 227

– o. gęsty 219, 235, 257s

opłata za żonę 94, 97, 98, 139, 257s

opozycja

- o. binarne 115, 178, 193
- o. strukturalna 117, 124, 174, 257s
- Orang-Outang 50-53, 55, 58, 257s, 258s
- organizacja
 - o. polityczna 78, 108, 243
 - o. rodowa 131, 134
 - o. rodzinna 194
 - o. społeczna 66, 90, 108, 116, 125, 144, 258s
- organizm 101, 102, 236
- Orient zob. Wschód
- orientalizm 221, 224, 257s
- Oslo zob. szkoły wyższe (uniwersytet [u. w Oslo])
- osoba działająca 195-197, 226, 237
- oświecenie 47, 50, 56-57, 218, 242, 244, 258s
- oznaczające 172, 173, 258s
- oznaczane 172, 173, 258s

- Pacyfik zob. Spokojny, Ocean
- paideuma* 88, 258s
- państwo 48, 49, 110, 134
- paradygmat 37-39, 41, 43-45, 60, 80, 108, 122, 126, 127, 173, 191, 192, 211, 220, 235, 241, 245, 258s
- parole* zob. mówienie (*parole*)
- pasterstwo 132
- patrylinearność zob. pochodzenie (p. patrylinearne)
- perspektywa (teoretyczna) zob. teoria
- peryferie 94, 95, 133, 248s
- pielgrzymowanie (pielgrzymki) 129, 130
- pisanie 193, 214, 221, 228, 236, 238
- Pittsburgh zob. szkoły wyższe (University [U. of Pittsburgh])
- pleć 131
 - p. biologiczna 191, 203
 - p. kulturowa 36, 191, 194, 198-205, 222, 223, 243; - antropologia p.k. 202, 222; - badania nad p.k. (*gender studies*) 191, 222
- pneuma* 215
- pochodzenie 40, 66, 67, 77-79, 179-181
 - linia pochodzeniowa 62

- p. matrylinearne (matrylinearność) 40, 41, 66-67, 69, 73, 77, 88, 89, 94, 258s
- p. patrylinearne (patrylinearność) 40, 41, 65, 66, 69, 73, 88, 89, 181, 258s
- p. unilinearne 65
- systemy p. 64, 65
- teoria pochodzeniowa 119, 179
- pojęcie (teoretyczne) zob. teoria
- podmiot 192
- podporządkowanie 223
 - badania nad p. 137, 223, 248s
 - p. kobiet 191, 201, 202
- podstawa zob. baza
- pokolenie 115, 164, 165
- pokrewieństwo 37, 63, 64, 67, 68, 73, 81, 97, 102, 114, 115, 118, 121, 134, 136, 139, 140, 164, 170, 175, 176, 179, 181, 185, 187-189, 194, 200, 202, 205, 215, 219, 231
 - p. w linii bocznej 115
 - p. w linii prostej 115
- struktura p. 63, 179; - elementarne s.p. 176, 179-181, 187, 251s; - uniwersalne s.p. 181; - złożone s.p. 179-181, 187, 251s
- system p. 65, 79, 102, 111, 135, 138, 179-181; - klasyfikacja s.p. wg Lévi-Straussa 180; - klasyfikacyjny s.p. 65; - s. częściowo złożone (s. Crow-Omaha) 180, 181, 263s; - s. złożone 180
- terminologia p. 66, 71, 77, 78, 90, 110, 114-116, 150, 243; - południowoazjatycka t.p. 66; - relacyjna t.p. 67, 164; - t. Crow 77, 78, 265s; - t. irokeska 77, 265s; - t. Omaha 265s; - t.p. Odźbiewejów 66
- terminy p. 114, 165, 169
- zasady p.; - elementarne z.p. 179; - złożone z.p. 179
- związki p. 164, 165, 184
- pollandria 66
- poligeneza 46, 56-59, 242, 256s
- politeizm 89, 264s
- polityka 102, 215
- ponowoczesność 214
- porównanie (badania porównawcze, metoda porównawcza, perspektywa porów-

- nawcza) 36, 37, 44, 85, 88, 93, 91, 95-99, 107, 110-112, 120, 150, 159, 168, 171, 219, 221
- p. kontrolowane 96, 259s; - p. regionalne zob. region (badania regionalne [porównanie regionalne])
- p. przykładowe 96, 259s
- p. w skali globalnej (p. próby globalnej) 96, 219, 259s
- porządek 42, 50
 - p. społeczny 42, 72, 100, 104, 129
- postęp 61, 87, 148, 244
- postmodernizm (antropologia postmodernistyczna, etnografia postmodernistyczna, koncepcje postmodernistyczne, perspektywa postmodernistyczna, podejście postmodernistyczne, tradycja postmodernistyczna) 40, 42, 43, 45, 147, 166, 167, 191, 192, 197, 207, 211-214, 218, 221, 224, 226-230, 232-238, 241, 245, 246, 259s
 - kondycja postmodernistyczna 226, 227, 236, 254s
- poststrukturalizm (koncepcje poststrukturalistyczne, myśl poststrukturalistyczna, podejście poststrukturalistyczne, tradycje poststrukturalistyczne) 40, 42, 43, 123, 127, 191, 192, 197, 211, 212, 223, 245, 246, 259s
- poszerzone studium przypadku 129, 259s
- potłacz 151, 259s
- potrzeby 100
 - p. biologiczne 108, 109, 120
 - p. podstawowe 108, 109, 120, 259s
- powinowactwo 40, 115, 181
- powinowaty 139, 259s
- pozycja 140, 205, 206, 209, 222
- praca 135, 137, 221
 - p. terenowa 105, 106, 110, 148
- praktyka 194-196
 - teoria p. 195, 196, 265s
- prawo 47, 50, 63, 66, 105, 110, 129, 150, 167, 220
 - p. naturalne (p. natury) 47, 54, 58, 59, 67, 111, 217, 259s
- prawa społeczne 242

- prestż 140, 151
- Princeton zob. szkoły wyższe (Institute for Advanced Study in Princeton)
- Princeton zob. szkoły wyższe (uniwersytet [U. Princeton])
- prezentyzm 242, 260s
- proces 122, 138, 182, 188
 - p. społeczne 39, 41, 234, 260s
- procesualizm (antropologia procesualna, perspektywa strukturalno-procesualna, perspektywy procesualne, podejścia procesualistyczne [procesualne], strukturalistyczno-procesualistyczny punkt widzenia, teoria procesualna) 40, 42, 43, 120, 122, 123, 127, 138, 141, 143, 144, 188, 213, 217, 236, 237, 245, 246, 260s
- produkcja 194
- promiskuityzm (bezląd płciowy) 64, 66, 78
- protestanci 103, 207
- przedmiot 192
- przedstawienia (wyobrażenia) 127, 198, 224, 226, 228, 229
 - w. zbiorowe (*représentations collectives*) 154, 155, 267s
- przekład 216, 228, 229, 236, 237
- przemiany społeczne 188
- przesady 244
- przeskakiwanie między programami badawczymi 31, 43-45, 260s
- przesuwka spółgłoskowa 85, 260s
- przeżytki 71, 72, 105
- przodek 69, 88, 94, 140, 164
- przymus 100, 135
- przywyczajanie 150, 195
- psychologia 75, 111, 168
 - antropologia psychologiczna 147, 153
 - p. Freudowska 107, 175
 - p. kognitywna 155, 168
 - p. Kroebera 114-116
- punalua* 67, 260s

- racjonalizm 55, 251s
- racjonalność 147, 153, 159-161, 169
- „rasa” („rasa” ludzka) 33, 46, 55-58, 82, 148, 172, 200
- rasizm 147, 148

- rdzeń strukturalny** 97
- refleksyjność** 55, 144, 191, 214, 221–224, 227, 230, 233, 245, 260s
- refleksywnizm** (antropologia refleksyjna) 221–223, 233, 260s
- region** 87, 92, 95–99, 171, 187
- podejście regionalne (konceptje r., tradycje r.) 42, 84, 96, 98, 187
 - badania regionalne 98, 244; – porównanie regionalne (etnografia regionalno-porównawcza) 92, 96, 97, 121, 241, 245, 259s, – p. regionalno-strukturalne (analiza r.-s., metodologia r.-s.) 97, 171, 188
 - systemy regionalne 137
- reguły** 128, 151, 179, 181, 196
- r. normatywne 125–127, 260s
- relacja** 107
- r. asocjacyjne 172, 173, 260s
 - r. paradygmatyczne 172, 173, 260s
 - r. społeczna 63, 107, 170, 200–202
 - r. syntagmatyczne 172, 173, 260s
- relatywizm** (myśl relatywistyczna, teorie [konceptje] relatywistyczne) 40–43, 54, 56, 60, 70, 75, 95, 123, 147, 152, 153, 156, 160, 161, 166, 168, 169, 227, 232, 241, 242, 245, 260s
- r. deskryptywny (r. opisowy) 146, 147, 260s, 261s
 - r. epistemologiczny 146, 147, 261s
 - r. kognitywny 160
 - r. kulturowy 146, 147, 261s
 - r. moralny 146, 147, 160, 261s
 - r. normatywny 146, 147, 261s
 - r. poznawczy 146, 147, 261s
- religia** (wiera, wierzenia) 47, 63, 70–73, 85, 86, 89, 90, 102–104, 124, 133, 134, 140, 150, 188, 207, 216, 217, 231, 237
- ceremonie religijne 151
 - praktyki religijne 63
 - przekonania religijne 217
 - wierzenia religijne 63, 71, 86, 133
- relokalizacja** 226, 261s
- représentations collectives** zob. przedstawienia (wyobrażenia zbiorowe)
- reprodukcja** 133, 135, 136, 261s
- rewolucja** 74, 80, 81, 123, 125
- r. naczelnych 75, 80
 - ujęcie (myślenie) rewolucyjne 78, 80, 82, 256s
- Rhodes–Livingstone Institute** zob. szkoły wyższe (Rhodes–Livingstone Institute)
- rodzaj ludzki** zob. ludzkość
- rodzina** 63, 64, 67, 81
- rola** 107, 113, 125, 183, 198, 206, 261s
- rolnictwo** 74, 89, 91
- Royal Anthropological Institute** zob. stowarzyszenia (Anthropological Institute)
- rozumienie** 125, 160, 161, 163, 168, 220, 231, 261s
- rozwój** 66, 74, 88, 97, 244
- ród** 97, 139, 140, 180, 181, 215
- równowaga społeczna** 138
- różnia** 193, 261s
- ruah** 215
- Russell Sage Foundation** 207
- rybołówstwo** 93
- rytuał** 71, 112, 116, 129, 130, 133, 150, 200
- działalność rytualna 183
- sekwencje życiowe** 108, 262s
- semantyka** 262s
- struktura semantyczna 189, 227
- semiotologia** (semiotyka) 172, 262s
- siatka** 208–211, 262s
- s. genealogiczna 163, 262s
- siły wytwórcze** 132, 140, 145, 264s
- składnik** 164, 262s
- Societal Research Archives System** 77
- socjalizacja** 112, 262s
- socjalność** 48, 262s
- socjobiologia** 60, 78–80, 262s
- socjoekologia** 234
- socjologia** 55, 56, 75, 103, 105, 144, 191, 225, 239, 240
- s. porównawcza 101, 262s
 - tradycja socjologiczna 58, 59, 101, 120, 240; – francuska t.s. 240; – niemiecka t.s. 125
- Sorbona** zob. szkoły wyższe (uniwersytet [U. Paryski])
- spiritus** 215
- Spokojny, Ocean** (Pacyfik) 68, 89, 95, 105
- społeczeństwo** 29, 41, 48, 54, 55, 58, 66, 76, 96–98, 101, 103, 104, 111, 116, 117, 125, 132, 133, 135, 137, 142, 181, 187, 194, 201, 202, 221, 225, 243, 262s
- nauka o s. 55, 101, 103; – przyrodnicza n. o s. 112, 120
 - rodzące się s. 53, 261s
 - s. afrykańskie 119, 128, 188
 - s. amerykańskie 96
 - s. bezpieczeństwa 129
 - s. brytyjskie 102
 - s. egalitarne 201
 - s. egipskie 90
 - s. feudalne 132
 - s. francuskie 55, 102, 194
 - s. hierarchiczne 182
 - s. gorące 187, 262s
 - s. jako: – dyskurs 236, – gramatyka 236, – organizm 101, 102, 236, – samoregulujący się system 110, 123, – tekst 233
 - s. kapitalistyczne 132, 137, 225
 - s. klanowe 134
 - s. kopieniackie 77
 - s. ludzkie 47, 60, 65, 69, 71, 78, 79
 - s. matrylinearne 65, 78, 96
 - s. ogrodnicze 133
 - s. obywatelskie 53, 54, 262s
 - s. patrylinearne 96, 107
 - s. (społeczności) pierwotne 54, 60, 67, 72, 109, 132, 154, 157
 - s. prehistoryczne 33
 - s. przemysłowe 136, 225
 - s. rolnicze 135
 - s. tradycyjne 167
 - s. wiejskie 225
 - s. wiktoriańskie 90
 - s. Wschodu 124
 - s. Zachodu (s. zachodnie) 62, 124, 210, 211, 225
 - s. zdominowane przez mężczyzn 201
 - s. zimne 187, 262s
 - struktura s. 34, 41, 178
 - systemy s. 102
 - własne s. 35, 57, 194
- spółób produkcji** 123, 132–137, 193, 264s
- powiązanie s.p. 132, 136, 137, 259s
- stan społeczny** 49
- status** 97, 105, 125, 139, 182, 193, 200, 262s
- stosunki produkcji** 122, 132, 134, 140, 141, 264s
- stowarzyszenia**
- Aborigines Protection Society (APS) 57
 - American Anthropological Association (AAA) 34
 - (Royal) Anthropological Institute (of Great Britain and Ireland) (RAI) 59, 239, 240
 - Association of Social Anthropologists of (United Kingdom and) Commonwealth (ASA) 225
 - Ethnological Society of London (ESL) 57, 240
 - Europejskie Stowarzyszenie Antropologów Społecznych (European Association of Social Anthropologists/Association européenne d'anthropologues sociaux, EASA) 32
- stratygrafia archeologiczna** zob. archeologia (stratygrafia archeologiczna)
- struktura** 34, 41, 63, 76, 96, 101, 113, 115, 117, 120, 122, 134, 136, 138, 144, 160, 162, 170–172, 176, 178–180, 183, 187, 189, 192, 195–197, 206, 207, 211, 216, 227, 234, 241, 246
- s. społeczna 105, 111, 113, 114, 117, 118, 120, 125, 130, 134, 140, 141, 149, 168, 178, 179, 183, 197, 213, 217, 232, 246, 263s
- strukturalizm** (antropologia strukturalna, myśl strukturalistyczna, myślenie strukturalne, perspektywa strukturalno-procesualna, podejście społeczno-strukturalne, podejście strukturalistyczne, strukturalistyczno-procesualistyczny punkt widzenia, teoria [konceptja] strukturalistyczna, teorie strukturalne, tradycja strukturalistyczna) 38–40, 42, 43, 45, 55, 79, 84, 92, 104, 114, 116, 118, 122, 126, 134, 135, 141, 143, 161, 169–172, 177–179, 183, 187–193, 211, 213, 217, 218, 234, 236, 240, 241, 245, 246, 263s
- językoznawstwo strukturalne 161, 178

- s. brytyjski 100, 171, 183, 263s
- s. francuski 100, 131, 138, 171, 263s
- s. holenderski 99, 171, 187, 263s
- Sydney zob. szkoły wyższe (University [U. of Sydney])
- sygnifikat 164, 254s
- symbol (symbolika, symbolizm) 34, 42, 82, 97, 117, 129, 173, 175, 187, 188, 191, 203, 231, 237
- kapitał symboliczny 195
- klasyfikacja symboliczna 188
- kultura symboliczna 60, 80, 81, 255s
- porządek symboliczny 42
- przemoc symboliczna 196
- struktura symboliczna 144, 183, 197, 246
- system symboliczny 220
- ujęcie symbolistyczne (tradycja s.) 160
- synchronia (analiza synchroniczna, perspektywa synchroniczna, podejście synchroniczne, teorie synchroniczne) 31, 39-41, 44, 101, 102, 134, 171, 172, 186, 187, 193, 258s
- synekdocha 231, 263s
- syntaktyka 189, 230, 263s
- system 64-66, 79, 97, 98, 102, 110, 111, 135, 123, 137, 138, 140, 167, 176, 179-181, 217, 220, 227, 237, 250s
- s. biologiczne 102
- s. czynnościowe 101
- s. ekologiczne 167
- s. samogłoskowy 171, 263s
- s. społeczny 102, 106, 111, 113, 125, 138, 208, 263s
- s. światowy 92; - teoria s.s. 92, 136, 137, 227, 248s
- szamanizm 71, 264s
- szkoła (naukowa) 92, 136, 147, 153, 168, 169, 235, 244
- s. „L'année sociologique” 153
- s. brytyjska 98
- s. holenderska 245
- s. manchesterska (antropologia m.) 122, 125, 126, 128-131, 144, 145, 264s
- s. niemiecko-austriacka 99
- s. praska 174, 175, 189, 264s
- szkoły wyższe
 - Collège de France 194, 197
 - Institute for Advanced Study in Princeton 219
 - Instytut Technologiczny w Massachusetts (Massachusetts Institute of Technology, MIT) 158
 - London School of Economics (LSE) 106, 125
 - Rhodes-Livingstone Institute (RLI) 128
 - Universiteit Leiden 97
 - University; - Boston U. 126; - Emory U. 126; - U. College London 90, 207; - U. of Cape Town 111; - U. of Dublin 57; - Trinity College 57; - U. of Illinois 76; - U. of Liverpool 72; - U. of Manchester 90, 128, 129; - U. of Michigan 75; - U. of Pittsburgh 76; - U. of Sydney 111, 118
 - uniwersytet; - U. Columbia 148, 152, 239; - U. Genewski 172; - U. Harvarda 230; - U. Jagielloński 106; - U. Kalifornijski w Berkeley 219; - U. Londyński 64, 74; - Institute of Archaeology 74; - U. Paryski (Sorbona) 103; - U. Princeton 143, 207; - u. w Bergen 126; - u. w Berlinie 85; - u. w Bordeaux 103; - u. w Cambridge 72, 77, 217; - Trinity College 72; - u. w Chicago 111, 118, 219, 231; - u. w Edynburgu 57, 74; - u. w Lipsku 85, 87; - u. w Oksfordzie 85, 111, 119, 188, 207, 214, 216, 218; - Institute of Social and Cultural Anthropology 218; - u. w Oslo 126; - U. Yale 76, 77, 106
- sztuka 149, 150, 158, 176, 220, 227, 229
- środki produkcji 132, 136, 264s
- środowisko 39, 86, 95, 96, 134, 195
- determinizm środowiskowy 95, 148
- Śródziemne, Morze 99, 127
- świadomość 123, 196
- ś. zbiorowa 178, 264s
- światopogląd 88, 167, 220, 264s
- święta bankowe 64
- tabu 64, 70, 79-81, 179, 185, 186, 205
- technika 75, 76, 134, 244
- technologia 95, 221
- „Technology Review” zob. czasopisma („Technology Review”)
- teizm 72, 264s
- tekst 193, 220, 233
- intertekstualność 193, 253s
- konstrukcje tekstualne 229
- tekstualna metaantropologia 229
- teoria (koncepcja, perspektywa, podejście, tradycja, ujęcie) 29-31, 35-46, 49, 52, 54, 56, 58-63, 65, 76, 70, 71, 75, 76, 80-85, 88, 90-93, 95-99, 101, 105, 107, 108, 110, 111, 116-120, 122-129, 132, 135, 136, 137, 142, 144, 145, 147, 160, 166, 167, 169, 172, 175, 178-181, 187-197, 203, 204, 206, 211-214, 222, 223, 226, 227, 229-231, 233, 235-237, 239-241, 243-246, 248s, 258s, 264s, 265s
- perspektywa dynamiczna 44
- podejście; - p. akcjonistyczne (koncepcje a., perspektywy a.) 43, 144, 237, 241, 258s; - p. historyczystyczne 242, 258s; - p. idiograficzne 230, 258s; - p. nomotetyczne 230, 258s, - badania n. 234; - p. statyczne 245
- teoria; - t. społeczna 37, 265s; - t. średniego zasięgu 241; - t. trzech epok 60, 265s; - wielka t. 39, 120, 213, 227, 226, 233, 241
- tradycja; - t. amerykańska 99; - t. brytyjska 99, 110, 188, 229, 240; - t. oksfordzka 218; - t. francuska 101; - t. holenderska 97, 188; - t. narodowa 31, 43, 59, 92, 99, 171, 239, 243, 246; - t. niemiecko-austriacka 99, 240; - t. społeczna 144
- u.; - u. gradualistyczne 82; - u. multilinearne 76
- totem 68, 68, 116, 117, 265s
- totemizm 64, 68-71, 73, 78, 80, 81, 86, 104, 114, 116-118, 265s
- teoria t. 70, 80, 116-118
- tożsamość 127, 128, 193, 203, 221
- negocjowanie t. 126, 127, 222
- tradycja (naukowa, teoretyczna) zob. teoria
- thin-thick 223
- transakcje 98, 127
- transakcjonizm (podejście transakcyjno-styczne) 40, 42, 122, 125-128, 144, 213, 234, 265s
- treść 170, 189
- Trinity College zob. szkoły wyższe (University [U. of Dublin])
- Trinity College zob. szkoły wyższe (uniwersytet [u. w Cambridge])
- trop 265s
- t. literackie 231, 233
- trójkąt
- t. kulinarny 179, 182, 183, 265s
- t. samogłoskowy 182, 265s
- t. spółgłoskowy 182, 265s
- Trzeci Świat 97, 137, 197, 225
- typy idealne 124, 265s, 266s
- ujęcie (teoretyczne) zob. teoria
- umowa społeczna 46, 49, 52, 58, 63, 67, 81, 244, 266s
- umysłowość 85
- u. pierwotna 154, 155
- u. prelogiczna 155, 266s
- uniwersalia 24, 118, 160, 161, 163, 169, 183, 189, 242
- Universiteit Leiden zob. szkoły wyższe (Universiteit Leiden)
- University
- U. College London zob. szkoły wyższe (University [U. College London])
- U. of Illinois zob. szkoły wyższe (University [U. of Illinois])
- U. of Liverpool zob. szkoły wyższe (University [U. of Liverpool])
- U. of Michigan zob. szkoły wyższe (University [U. of Michigan])
- uprzedzenia 198
- męskie u. 198, 199
- uspołecznienie 48, 266s
- Völkergedanken zob. idee (l. etniczne)
- Völkerkunde zob. etnologia
- Volksgeist 88, 266s
- Volkskunde 32, 266s

wartości 35, 89, 146, 160, 196, 204, 227, 245
 – w. społeczne 126, 266s
Wechselwirkung zob. interakcja (*Wechselwirkung*)
wiedza 160, 167, 197, 226, 234
 – cztery dziedziny w. 33–35, 249s
 – w. lokalna 235
wielki łańcuch bytu 46, 61, 266s
władza 36, 49, 98, 123, 126, 133, 136, 141, 158, 191, 194–197, 202, 204, 211, 220, 224, 228
własność prywatna 40, 53, 54, 64, 66, 202
„Word. Journal of the Linguistic Circle of New York” zob. czasopisma („Word. Journal of the Linguistic Circle of New York”)
Wschód (Orient) 124, 207, 224, 225
wspólnota 41, 266s
Wspólnota Narodów (dawn. Brytyjska Wspólnota Narodów) 118
wykonanie 195, 266s
wykonawca 195, 204
wymiana 80, 92, 104–106, 110, 139, 176, 179–181, 198, 266s, 267s
 – *kula* 106, 107, 254s
wyobrażenia zob. przedstawienia

wyzysk 135, 143
wzajemne oddziaływanie zob. interakcja
wzór 118, 122, 147, 159, 178, 180, 181, 217, 235
Yale zob. szkoły wyższe (uniwersytet [U. Yale])
zachowanie 18, 115, 116, 128, 139, 146, 147, 151, 152, 172
Zachód 47, 124, 137, 143, 183, 193, 199, 207, 210, 211, 224, 225
zbieractwo 74, 88, 132, 142, 158
 – społeczeństwa zbierackie 133, 202; – s. (społeczności) zbieracko-łowieckie 48, 76, 201
 – zbieracki sposób życia 141
ziemia 88, 135–137
zmiana 61, 76, 125, 128, 129
 – z. społeczna 39, 121, 125, 126, 128, 141, 219, 245, 246
znaczenie 114, 117, 157, 162, 170, 172, 173, 186, 193, 211, 216, 232, 235
znak 172, 173, 230, 267s
zwyczaj 32, 41, 55, 85, 107, 108, 206, 220, 235

Spis tabel

1. Perspektywy diachroniczne, synchroniczne i interakcyjne w antropologii	40
2. Perspektywy społeczne i kulturowe w antropologii	42
3. Ewolucja (Maine, Morgan oraz inni) kontra rewolucja (Rousseau, Freud, Knight oraz inni)	81
4. Siedem potrzeb podstawowych i odpowiadających im reakcji kulturowych według Malinowskiego	109
5. Przybliżone odpowiedniości między słowami „drzewo”, „niewielki las” i „duży las” w językach duńskim, niemieckim i francuskim	162
6. Dwie analizy składnikowe angielskich terminów pokrewieństwa	165
7. Angielskie głoski zwarte dźwięczne i bezdźwięczne	175
8. Analiza mitu Edypa przeprowadzona przez Lévi-Straussa	186
9. Zaproponowane przez Batesona rozwiązanie kwestii charakteru narodowego	206