

ANTROPOLOG(IA) WOBEC GLOBALIZUJĄCEGO SIĘ ŚWIATA. GLOBALIZACJA — NOWA NAZWA DLA STARYCH STYLÓW MYŚLENIA W ANTROPOLOGII KULTUROWEJ?

GLO(B/K)ALNE WYMIARY ŚWIATA

Globalizacja definiowana jest zwykle jako intensyfikacja ogólnoświatowych powiązań ekonomicznych, kulturowych oraz społecznych łączących oddalone od siebie miejsca, w których przejawy interesującego nas procesu partycypują w lokalnych kontekstach. Pojęcie globalizacji zawiera w sobie szczególny rodzaj napięcia pomiędzy „partykularnym” a „uniwersalnym”, „jednostkowym” a „ogólnym”, „lokalnym” i „ponadlokalnym”, co powoduje, że problematyka dotycząca globalizacji może zostać sprowadzona do mikronarracji o lokalnym wymiarze kultury. Arjun Appadurai proponuje na przykład, by globalne przepływy kulturowe postrzegać jako relacje między pięcioma ich wymiarami: *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *financescapes* i *ideoscapes* (Appadurai, 2008, 54). Jak wyjaśnia autor w szkicu *Disjuncture and Difference In the Global Cultural Economy*, przyrostek — „*scape*” podkreślać ma, że wymienione „krajobrazy” nie są obiektywnie takie same z każdego punktu widzenia, ale raczej, „że są one głęboko perspektywicznymi konstruktami, odmienianymi przez historyczne, językowe i polityczne usytuowanie różnego rodzaju podmiotów: państwa narodowego, międzynarodowych korporacji, społeczności diaspory oraz subnarodowych grup i ruchów (religijnych, politycznych lub ekonomicznych), a także grup opartych na relacjach *face to face*, takich jak mieszkańcy wioski, małego miasteczka, sąsiedzi czy rodzina” (54). Wspomniane zależności nie zachodzą jednak symetrycznie we wszystkich zakątkach świata, a ich odmienne konfiguracje wpływają na znaczne zróżnicowanie kulturowe globu niejako wbrew diagnozom o homogenizacji świata, której jaskrawym przejawem jest mcdonaldyzacja czy też kreolizacja najodleglejszych nawet jego zakątków (Ritzer, 1999).

Celem niniejszego szkicu nie jest jednak opis globalizacji w jej wymiarze ekonomicznym, politycznym, militarnym czy też kulturowym, ale próba przybliżenia kilku obszarów w przestrzeni antropologii kulturowej, których ukształtowanie można by odczytywać

w kontekście kulturowych, ale także społeczno-politycznych przemian współczesnego świata. Innymi słowy podjęta w tym eseju refleksja dotyczy zakresów etnologicznej eksploracji na nowo zdefiniowanego terenu, a także epistemologicznego i metodologicznego wymiaru antropologii, która jako dyscyplina z definicji swej zajmująca się kulturowymi aspektami zjawisk społecznych, żywo reaguje na zmiany zachodzące w obserwowanym świecie, dostosowując swoje metody badawcze, narzędzia analityczne, a także pojęcia do dynamicznej natury wspomnianych zjawisk.

KONESERZY ŚWIATA — KOLEKCJONERZY WRAŻEŃ

W dobie intensywnych przemian kulturowych obserwowanych w świecie globalnych procesów i transnarodowych zależności, antropolodzy uprzywilejowują zmysł wzroku, podkreślając, że dostrzeżenie dynamicznych zmian rzeczywistości i uważna ich obserwacja to naturalny wstępny proces rozumienia badanych zjawisk. We współczesnych publikacjach antropologicznych dominuje retoryczna tendencja, którą na potrzeby podjętego wątku można by nazwać okulocentryzmem. Niemalże każdy tekst antropologiczny inkrustowany jest metaforami odnoszącymi się do „oka”, „widzenia”, „perspektywy”, „patrzenia”, które odnajdujemy na przykład w wypowiedziach Marca Augé, podkreślającego, że „antropologia globalizacji zachęca nas do przyjrzenia się jednym rzutem oka niewielkiej grupie Indian straconych w głębi Amazonii, wsi w Bretanii lub pracownikom firmy elektronicznej na przedmieściach Paryża” (Augé, 1999, 34). W podobnym stylu wypowiada się na temat badań etnologicznych Yves Winkin — belgijski antropolog, który w książce poświęconej antropologii komunikacji pisze *expensis verbis*: „Dla mnie dzisiejsza etnografia to zarazem sztuka i dyscyplina naukowa, która polega przede wszystkim na *umiejętności patrzenia*” (Winkin, 2007, 111).

Okulocentryczność odnajdziemy także w licznych publikacjach pióra rodzimych antropologów. W książce zatytułowanej *Nie wszystko jest oczywiste* Czesław Robotycki podkreśla, że „antropolog nie musi obstawać przy raz ustalonej «prawdzie»; raczej wędruje po tematach, szuka pytań, a nie odpowiedzi, przyjmując postawę ironicznego dystansu” (Robotycki, 1998, 12). Konceptualizowanie antropologii jako dyscypliny „dziwiącej się światu” znalazło dobitną wykładnię w książce zatytułowanej *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*. We wstępie autorzy podkreślają myśl, którą można by uznać za jej ramę eksplikacyjną: „Cały otaczający nas świat jest dziwny i cudowny, jeśli nań spojrzeć szeroko otwartymi

oczami. To właśnie uleganie radosnemu zdziwieniu jest rozkoszą dla futbolisty niedostępną, natomiast dzięki niej intelektualista idzie przez życie pogrążony w niekończącym się wizjonerskim upojeniu, którego oznaką zewnętrzną jest zdziwienie widoczne w oczach” (Burszta, Kuligowski, 1999, 19).

Wspomnianemu definiowaniu antropologii jako dyscypliny, której podstawą jest zdolność do „dziwienia się światu” przychodzi w sukurs problematyka związana z globalizacją, która jakkolwiek definiowana, odsłania nieusuwalną heterogeniczność świata i kultury. Dzięki globalizacji łatwiej dziś usłyszeć o różnicach, powiązaniach międzykulturowych, synkretyzmie i wymieszaniu elementów pochodzących z najodleglejszych zakątków globu. Światowy system, bardziej niż jednorodność kulturową, tworzy dziś — na globalną skalę — nieautonomiczną różnorodność opartą na wzajemnych relacjach i powiązaniach. Doświadczanie różnorodności stanowi tym samym nieodzowny element partycypacji w kulturze i choć kultury różniły się zawsze, świadomość tego pluralizmu wybrzmiała współcześnie na niespotykaną dotąd skalę. Sprzyja temu nieustanne ścieranie się tendencji globalnych z lokalnymi. W tym kontekście istotą współczesności staje się koegzystencja i splatanie różnych form życia, co stanowi niezbywalny element złożonych procesów, które być może niesłusznie reifikuje się poprzez pojęcie globalizacji.

TEREN BADAŃ — ANTROPOLOGIA „POZA WYSPAMI”

„Współczesny świat (...) to wielki konstrukt wybranych elementów rzeczywistego dziedzictwa kulturowego, wartościujących zabiegów i subiektywno-społecznie tworzonych hierarchii wartości: kulturą staje się to, co ludzie pragną, aby nią było” — pisze Wojciech Burszta, podkreślając, że w dobie globalizacji rzeczywistość społeczno-kulturowa przyspiesza, zacierają się dziś granice między centrum a peryferiami, między zjawiskami globalnymi a lokalnymi, a tym samym redefinicji wymagają pojęcia czasu i przestrzeni (Burszta, 2004, 95). Współcześni antropolodzy mają świadomość płynności geograficznych granic, w sytuacji gdy peryferia świata nasycają się elementami centrum, a samo centrum ulega procesom peryferyzacji. Przejawem wspomnianego procesu jest chociażby przenikanie do metropolii etnokrajobrazów kultur peryferyjnych np. W postaci „karaibizacji” Nowego Yorku, „latynizacji” San Francisco, „arabizacji” Paryża, czy też „turkizacji” Niemiec. Wspomniane przykłady pokazują bardzo wyraźnie, że kierunek wpływów i zależności kulturowych w globalizującym się świecie nie jest jasno określony i jednoznaczny, jak chciałby na przy-

kład Ulf Hannerz, pisząc o „globalnej ekumenie kulturowej” (Hannerz, 2006). Zdaniem Rolanda Robertsona, globalizacja wiąże ze sobą kilka sfer ludzkiej aktywności: indywidualną, lokalną, narodową i światową, co sprowadza się do sytuacji, w której globalizacja uzależnia uniwersalizm od partykularyzmu (Robertson, 1992). Wspomniana perspektywa wymaga od antropologa umiejętności analizy (lokalnych) zjawisk w szerszej, przekraczającej konkretny *casus* perspektywie. Zmienia się także rodzaj pytań badawczych stawianych w dyscyplinie, w której do niedawna dominowało przekonanie, że „problematyczna nie jest komunikacja w ramach wspólnego świata społecznego i gospodarczego, ale kontakt między różnymi kulturami oraz odmiennymi społeczeństwami” (Gupta; Ferguson, 1997, 42). Od pewnego czasu pojawiają się także inne sposoby myślenia na temat różnicy kulturowej, które nie operują opozycjami między „tu” i „tam”, „my” i „oni”, ale starają się uważnie spojrzeć na owe „tu” i „my”, problematyzując rzekomą „jedność w nas” i „odmienność w innych”, „a także zagadnienie radykalnej separacji pomiędzy zróżnicowanymi geograficznymi społeczeństwami” (j.w., 43). Być może cenniejsze to, niż kolejne wyabstrahowane z konkretów dywagacje na temat „eksplorowania przez antropologię procesów wytwarzania różnicy we współzależnym przestrzennie świecie, powiązanych kulturowo, społecznie i ekonomicznie” (j.w.).

Nieusuwalna dialektyka pomiędzy tym, co konkretne, rozpoznane, a tym, co wydaje się odległe i abstrakcyjne pojawia się w antropologicznej refleksji na temat „chronotopu” świata w dobie globalizacji. Podróże, telewizja, Internet, powodują czasowe i przestrzenne „zawieszenie” człowieka. Dzięki wzmożonej mobilności wszystkie miejsca wydają się równie dostępne, a zintensyfikowany przepływ informacji powoduje, iż wydarzenia zdają się rozgrywać jednocześnie i sprawiają wrażenie dziania się „tu i teraz”. Jak podkreśla Arjun Appadurai, „mobilna i nieprzewidywalna relacja między wydarzeniami przekazywanymi przez mass media a migrującymi odbiorcami określa samo jądro związku globalizacji z nowoczesnością” (Appadurai, 2005, 12). Media przyczyniają się do kompresji czasoprzestrzeni; wzrastająca dostępność globalnej przestrzeni i współlistnienie w czasie zjawisk, które są coraz bardziej zjawiskami medialnymi sprawia, że nasze (...) idee (...) dotyczące czasu i przestrzeni ulegają zniekształceniu (...). (MacCannell, 2002, 102). Człowiek współczesny staje się „osobnikiem bez jakichkolwiek odniesień kulturowych, anonimowym bywalcem globalnej ekumeny” (Burszta, 1998, 189).

W wyniku szeroko dyskutowanych procesów globalnych zmienia się przedmiot badań antropologii, która nie koncentruje się już „na wyspach” egzotyki czy też na antypodach

rozmaicie waloryzowanej inności, a zaczyna obejmować swoją refleksją kulturę popularną, życie codzienne w jego najbardziej typowych, potocznych wymiarach. Naturalnym laboratorium antropologii jest wioska, miasto, kawiarnia, pociąg, meczet, zatłoczone metro, *etc.*; każda przestrzeń nadająca się do kulturowej eksploracji. Zmiana terenu badań ewokuje zmiany w sposobach definiowania i rozumienia antropologicznych perspektyw badawczych, stosowanych metod, a także ich teleologii. Antropologa specjalistę zastępuje antropolog — koneser zróżnicowania, który odrzuca zdystansowaną obserwację na rzecz zanurzenia się w świecie określanym jako post-nowoczesny. Określenie to wydaje się problematyczne w sytuacji, gdy nie do końca wiadomo, na czym wspomniana ponowoczesność miałaby polegać i gdzie szukać jej przejawów w życiu codziennym. Przywoływany już Burszta zauważa, iż „sposoby życia nie są dziś porozdzielane nieznanymi morzami, polaciami śmiertelnych pustyń i nieprzebytymi puszciami, ale rozdzielają je dające się łatwo przekroczyć częstotliwości mediów i ramy stron internetowych.” Jak konstatuje antropolog: „żyjemy we wspólnej ekumenie, ekumenie wyobraźni, której wyznacznikiem staje się wszędobylska kultura popularna” (Burszta, 2004, 87).

Przytoczona wypowiedź zdaje się sugerować, że istnieje wyraźna odpowiedniość między dynamiką zmian we współczesnym świecie a kulturą popularną, którą niektórzy antropolodzy zdają się postrzegać jako soczewkę najistotniejszych spośród obserwowanych przeobrażeń społeczno-kulturowych, która jako nowy, rozległy teren badań wywiera także istotny wpływ na sposób uprawiania antropologii. Co więcej, dynamiczne zmiany wielokulturowego świata coraz częściej stanowią argument na rzecz odejścia antropologii od metod formalnych, egzocentrycznych, poszukujących tzw. gramatyki kultury oraz systemowych zasad jej funkcjonowania. Ponadlokalny przepływ idei, konceptów badawczych, autorytetów w dyscyplinie nie jest, rzecz jasna, symetryczny. „Beneficjentem” jest tu przede wszystkim antropologia Europy Środkowo-Wschodniej, a „darczyńcą” antropologia zachodnia (Por. Buchowski, 2008). Nie oznacza to jednak, że przedstawiciele rodzimej dyscypliny nie posiadają naukowego kapitału, którym mogliby zasilać ogólnoswiatowe konta metodologii czy też epistemologii. Problemem pozostaje nikła obecność polskiej, ale i szerszej środkowoeuropejskiej antropologii w „globalnej” debacie na temat zjawisk współczesnego świata. Lokalna antropologia wciąż czeka na swojego posłańca.

Z jednej strony doskwiera nam zatem lokalny wymiar rodzimej antropologii, zamykanie się w bezokiennych chałupach tworzonych teorii, z drugiej zaś atrakcyjne wydają się nam

tematy, które pojawiają się gdzieś w wielomilionowych wieżowcach nieustannego przepływu informacji ze świata nauki, mediów, kultury masowej. Nieczęsto zabieramy głos w międzynarodowej debacie, ale często sięgamy po przedmioty badań w wersji „uni” i „soft”. Dobrym przykładem jest tu zjawisko galerii handlowych jako „świętyń konsumpcji”, fenomen hiperrealności w parkach rozrywki, kino, muzyka i sztuka w wersji „pop”. Nie ma niczego złego w eksploracji zjawisk, zwłaszcza gdy pojawiają się w określonej przestrzeni geopolitycznej jako *signum temporis*, oznaka zmiany społeczno-kulturowej. Zastanawia jednak fakt, że zjawiska te zajmują niektórych badaczy po latach, funkcjonując już jako rozpoznawalny element swojskiego krajobrazu. Tymczasem poza refleksją „kameleonów spacerujących po wielobarwnym dywanie popkultury” pozostają często kwestie społeczne, dylematy tożsamościowe, problemy związane z multikulturalizmem, bariery w dostępie do edukacji, enkulturacja w ksenofobię, etnocentryzm, socjalizacja w homofobię, *etc.* Ostatecznie nie każdy Polak, rzekomo zanurzony po uszy w kulturze pop, trudzi się codzienną zmianą swoich autowizerunków na facebooku, nie każdy śmieje się z intertekstualnych anglojęzycznych kreskówek i nie każdy ma poczucie, że jest obywatelem świata.

Warto przypomnieć w tym miejscu pogląd Michała Buchowskiego, który podkreśla nadużycia sprowadzania aktywności dyscypliny do analiz globalizującego się świata w wymiarze „pop”. Antropolog zwraca uwagę, że wprawdzie we współczesnym świecie wszyscy stajemy się w jakimś stopniu uczestnikami kultury globalnej, podmiotami podobnych, zabarwionych kolorytem lokalnym, wyobrażeń a antropologia — która zajmuje się grupami ludzkimi rozumianymi jako egzotyczne przykłady zróżnicowania kulturowego — stała się anachroniczna, jednak „globalizacja nie jest tak globalna, jakby to nam się mogło wydawać” (Buchowski, 2000, 87). Kultura popularna nie może wyznaczać zakresu podstawowego przedmiotu badań dyscypliny, gdyż stanowi zaledwie ułamek współczesnych zjawisk, których jesteśmy świadkami. Jak stwierdza antropolog:

„Nie jestem przekonany, że wszystko, co wiąże się z globalizacją i kulturą popularną dotyczy aż tak wielu ludzi, jak wydaje się nam mieszkańcom Ameryki Północnej, części Azji, Europy i polskich miast. Proszę o to zapytać głodujących mieszkańców Afryki, komunistycznej Kuby, Angoli i Mozambiku. Proszę wytłumaczyć fakt, że są jedynie obywatelami globalnej wioski, uczestnikami światowej kultury popularnej, wydziedziczonymi z lokalnej tradycji kosmopolitami mieszkańcom Bośni i Hercegowiny, Krajny, Rwandy i Konga (...)” (Buchowski, 2000, 87).

W innym zaś miejscu autor *Antropologii racjonalności* konstatuje, że „zadanie antropologa to odsłanianie z pozoru naturalnych nierówności, ich symbolicznego wymiaru, sposobu wpisania w kulturę i funkcjonowania w życiu codziennym” (j. w., 88). Tym samym antropologia zmuszona jest do zmiany perspektywy badawczej, w myśl której kraje oraz społeczności wysoko rozwinięte narzucają swoje wzorce kulturowe, wartości oraz style życia społecznościom biedniejszym, słabszym ekonomicznie oraz politycznie, plasującym się, jak powiedzieliby ewolucyoniści, na niższym stadium kulturowego rozwoju. Wspomnianą zmianę w sposobie postrzegania specyfiki kulturowej określanego obszaru geopolitycznego trafnie nazwał swego czasu wielokrotnie przywoływany już Appadurai, zauważając, że antropologowie muszą dziś oswoić się z myślą, iż to, co można nazwać „geografią cech” — areal kulturowy zasiedlony stabilnymi, izolowanymi populacjami żyjącymi własnym tempem, powinno zostać zastąpione „geografią procesów” (Appadurai, 2000, 3).

Cenniejsze poznawczo wydają się być dla współczesnej antropologii analizy zjawisk ponadlokalnych, przeprowadzane ze świadomością faktu, iż geograficzno-kulturowe części współczesnego świata poddawane są różnym zależnościom, interakcjom, procesom przemieszczania się, ciągłej migracji nie tylko dóbr materialnych, elementów kulturowych, kapitału, ludzi, ale też, a może przede wszystkim, przepływowi informacji, cyrkulacjom poglądów, władzy, polityki oraz idei. Zastąpienie „geografii cech” „geografią procesów” wymaga zdaniem autora *Nowoczesności bez granic* zmiany samej antropologii, która powinna przeobrazić się w dyscyplinę o charakterze globalnym. Dodajmy, że nie oznacza to jednak ograniczenia zakresu badań dyscypliny do kultury popularnej czy też konsumpcjonizmu i szeroko rozumianej rozrywki. W *Strachu przed mniejszościami* Appadurai podkreśla, że dekada zdominowana przez globalną akceptację otwartych rynków, swobodnego przepływu kapitału finansowego i liberalnych rządów konstytucyjnych, dobrego zarządzania i aktywnej ekspansji praw człowieka, wytworzyła mnóstwo przykładów czystek etnicznych oraz skrajnych form przemocy politycznej skierowanej przeciwko ludności cywilnej (Appadurai, 2009). Antropologia staje zatem wobec złożonych procesów migracji, problematyki państw narodowych, ekumen kulturowych, transnacionalizmu i zwielokrotnionej tożsamości.

Klasyczny zestaw terminów antropologicznych i ich znaczeń wymaga dziś redefinicji, która uwzględnić musi złożone procesy sprowadzane często do abstrakcyjnego i niejako bezkontekstowego pojęcia ‘globalizacji’. W Polsce przed antropologią rozpościera się rozległy obszar badawczy dotyczący transformacji ustrojowej, geopolityki Europy Środkowo-

Wschodniej, zmiany kulturowej, tzw. kolonializmu wewnętrznego, postsocjalizmu (Zob. Buchowski 2001; Skalnik 2010). Wspomniana tu zaledwie problematyka uwzględniać musi „koloryt lokalny” konkretnej części Europy przy jednoczesnym oglądzie wielorakich kontekstów współtworzonych przez zjawiska i procesy zachodzące na świecie. Tę ciągłą zmianę optyki Marc Augé określił swego czasu mianem „zezującego spojrzenia”, które można by zastąpić spojrzeniem „ostrym i przenikliwym”, uwrażliwionym na konkret i lokalne wymiary zjawisk przy jednoczesnym dostrzeganiu ich licznych globalnych powiązań. Zajmując się wspomnianymi zjawiskami, antropolog przestaje być jedynie „koneserem świata”, zmuszony jest także zastąpić wędrówkę po tekstowych światach, systematycznymi badaniami w terenie, analizą ważnych, aktualnych zjawisk społeczno-kulturowych, które dotyczą bezpośrednio ludzi, procesów oraz mechanizmów wpływających na ich lokalne warunki życia. Czy są to aspekty współczesności zajmujące, ważne dla antropologii; jak antropolog może badać ciemne, skomplikowane wymiary globalizacji? Odpowiedzi na postawione pytania będzie można sformułować *ex post*.

GLOBALIZACJA NAUKI — NIESZCZELNOŚĆ (DYSCYPLINOWYCH) GRANIC

Globalizacja jako zjawisko kulturowe, historyczne, społeczne i szerzej — cywilizacyjne niesie ze sobą nie tylko konsekwencje ekonomiczne, polityczne i kulturowo-społeczne, ale wymusza też modyfikację sposobów myślenia o procesach zachodzących we wspomnianych sektorach życia, a także zmianę kategorii analitycznych oraz perspektyw badawczych, które dotąd wyznaczały zakresy badawcze, ramując badaną przestrzeń określoną siatką terminów i pojęć. Jedną z naczelných kategorii, która ulega współcześnie niekończącym się redefinicjom jest bez wątpienia ‘tożsamość’, której określenie przestało być łatwe w sytuacji, gdy „przyszło się pożegnać ze względną, choć nie zawsze kryształową jednoznacznością i przejrzystością relacji z innymi” kształtowaną „czy to w opozycji do, czy przez absorbcję inności”, w sytuacji rozproszonej podmiotowości o charakterze hybrydycznym i mgławicowym (Kalaga, 2007, 7).

Problem relacyjności „globalne — lokalne” stał się obecnie jednym z najistotniejszych zagadnień charakteryzujących proces globalizacji, nie tylko w odniesieniu do studiów zakresu analizy kulturowo-społecznej rzeczywistości, ale także w przestrzeni antropologii i innych dyscyplin nauk humanistycznych i społecznych. Jeden z najwyraźniejszych przejawów globalizacji określane mianem „wpływów”, „przeptywów”, „strumieni”, „cyrkulacji”, „migra-

cji”, „przenikania” kultury i informacji dotyczy bowiem także przestrzeni nauki, gdzie, by pozostać przy geograficzno-przestrzennej metaforze, obserwujemy postępujący zanik znaczenia granic terytorialnych oraz wyraźne nasilenie się procesu migracji autorytetów, pojęć, a także metod badawczych. Nasilone procesy migracyjne dotyczą również interesującej nas tu antropologii, która wciąż poszerza obszar swoich eksploracji badawczych, a jednocześnie wpływa na dyscypliny ościennie, które odnajdują na jej terytorium koncepty i pojęcia przydatne w procesach wyjaśniania rozmaitych mechanizmów oraz zjawisk wielokulturowego świata.

Coraz częściej toposy inicjalne publikacji naukowych z zakresu humanistyki przypominają, że granice dyscyplin humanistycznych są jedynie umownymi liniami demarkacyjnymi, wyznaczonymi na wspólnym terytorium poznawczym, które obejmuje refleksję nad człowiekiem i światem jego intencjonalności — a więc rozmaicie konceptualizowaną kulturą. W zinstytucjonalizowanej przestrzeni profesjonalnych podziałów dyscyplinowych obserwujemy przenikanie się perspektyw, teorii i metod badawczych, które pierwotnie stanowiły czynniki konstytuujące poszczególne dyscypliny naukowe, legitymizując jednocześnie ich odmiennosc (lokalność) w przestrzeni nauki, a także w Akademii. Wśród zwolenników „zmaczenia gatunków” w humanistyce i naukach społecznych coraz częściej pojawiają się głosy o konieczności przelamywania sztucznych podziałów w nauce ze względu na charakter przedmiotów badań, które wędrują poprzez tereny różnych dyscyplin, angażując teorie i narzędzia badawcze wypracowywane w różnych wspólnotach myślowych, w różnych „przestrzeniach teorii”. Jak pisze W. Burszta:

„Antropologia dzisiaj, to przede wszystkim punkt widzenia i sposób konceptualizowania zjawisk dostępnych skądinąd wszystkim parającym się nauką. Dyskurs antropologiczny nie jest zastrzeżony dla antropologów, nie jest ich własnością. Tym bardziej, że nie sposób wykreślić przedmiotowo ujętej linii demarkacyjnej pomiędzy nauką zwaną antropologią kulturową a każdą inną gałęzią wiedzy zainteresowaną fenomenem kultury. Antropologa poznasz po tym, jakie stawia pytania” (Burszta, Piątkowski, 1994, 33).

Antropologia funkcjonuje we współczesnej nauce jako synonim rozumiejącej refleksji humanistycznej, która skupia jak w soczewce wszelkie cechy antyfundamentalizmu w poznaniu, otwartość na różnorodność kulturową, uprzywilejowanie codzienności, a także jako swoisty korelat podejścia, które manifestuje tzw. „współczynnik humanistyczny”, zabezpieczający, przynajmniej postulatycznie, przed reifikacją analizowanych fenomenów.

Wspomniana postulatorywność staje się wyrazista chociażby w kontekście antropologicznej tendencji do reifikowania kultury — „przedmiotu, który często jest diskutowany w kompletnej izolacji od ideologii politycznych, kwestii społecznych, doktryn religijnych, *etc.*” (Robertson, 1992, 33). W skrajnych przypadkach antropologia bywa koncipowana jako nauka pozbawiona wszelkiej aprioryczności w perspektywie badawczej, która w praktyce okazuje się często indywidualnym typem poznania o charakterze codziennym (egzystencjalnym), lokalnym i potocznym. Poznanie indywidualne nie pozostaje jednak nigdy w izolacji, gdyż jest zależne od wspólnoty badaczy fundowanej na społecznie akceptowanych przekonaniach dotyczących badanej rzeczywistości. Tym samym błędne jest przekonanie, że antropologizowanie refleksji naukowej oznacza relatywizowanie perspektywy badawczej, a w skrajnych przypadkach stanowi synonim „spojrzenia znikąd” — które skądinąd jest niemożliwe do osiągnięcia w sytuacji, gdy wyjaśniamy zagadnienia kulturowo-społeczne w określonych porządkach aksjologicznych (Rorty, 1989).

W kontekście podjętej tu problematyki, cenne jest rozpoznanie Mariana Kempnego, iż zjawiska kulturowe (a co za tym idzie sama kategoria „kultury”) znalazły się w centrum zainteresowania przedstawicieli nauk społecznych, czy szerzej, całej humanistyki, nie tylko jako specyficzny przedmiot badań, lecz także jako kategoria teoretyczna określająca naturę rzeczywistości współczesnego świata. Inaczej mówiąc, na nowo w centrum debat teoretycznych znalazła się kwestia statusu czynników kulturowych jako tego wymiaru rzeczywistości, którego prawidłowości stanowią wyjaśnienie dla dziejących się procesów społecznych (Kempny, 1994, 96). Wspomniana sytuacja w nauce sprzyja „antropologizowaniu” się dyscyplin, które obierając za swój przedmiot badań kulturę, zwracają się ku antropologii jako wzorcu mówienia o niej.

Wzmiankowane tendencje obserwowane we współczesnej humanistyce kumulują się w procesie, który można by określić jako „antropologizowanie” metod badawczych oraz słownika nauk humanistycznych i społecznych współtworzonego przez tzw. pojęcia wędrujące, a zatem takie, które wedle eksplikacji Zygmunta Baumana: „przemieszczają” się nie tylko w czasie, ale i w przestrzeni, ekstrapolując nowe zjawiska i przedmioty badawcze (Bauman, 2000, 181).

Zmierzając ku zakończeniu zarysowanych tu jedynie wątków, można by powiedzieć, że przejawy globalizacji wpływają na antropologię kulturową, redefiniując jej obszary badawcze, zmieniając perspektywę analiz, a także samą dyscyplinę. Dostrzegane przez przedstawi-

cieli różnych dyscyplin dążenie humanistyki do stworzenia integralnego a nie wycinkowego obrazu rzeczywistości oraz związana z tym *telosem* potrzeba korzystania z dorobku różnych dziedzin nauki zrodziła ideę, która można by określić za F. Braudelem jako „wspólny rynek nauk o człowieku” (Braudel, 1999, 220). Z tworzeniem się globalnego interdyskursu nauk humanistycznych i społecznych wiąże się cyrkulacja idei i technik badawczych, które sprzyjają powstawaniu wspólnego słownika tych nauk oraz „wspólnej metodologii nauk o człowieku”, dla której coraz częściej, dodajmy, przynajmniej w trybie postulatycznym, okazują się studia o kulturze.

Dyskurs antropologiczny, coraz mniej dbający o rozpoznawalność swojej retoryki na rzecz ponadlokalnego interdyskursu, zapożyczając się u Susan Gal, moglibyśmy nazwać „dyskursem podróżującym” a zatem takim, który pojawia się w coraz to innych przestrzeniach (teorii) i odmiennych kontekstach, przekształcając nie tylko tekst, będący rezultatem jego aplikacji, ale także sam kontekst — w interesującym nas przykładzie — nie tylko przestrzeń humanistyki i nauk społecznych, ale także rzeczywistość kulturowo-społeczną. Przypomnijmy w tym miejscu rozpoznanie Kirsten Hastrup, zdaniem której, „proces nadawania znamion obcości stanowi sedno współczesnych wątpliwości epistemologicznych antropologii kulturowej” (Hastrup 2008, 19). Jak wyjaśnia antropolożka, adaptując refleksję Richarda Rorty’ego, z perspektywy radykalnej obcości antropologia lokująca się na peryferiach, kwestionuje zastaną wiedzę, umożliwiając nie tyle jeszcze jeden sposób uchwycenia świata, ile stworzenie tego świata na nowo (j. w., 19). Wypowiedź ta niewątpliwie zachęca do dyskusji, której podjęcie jest jednak w tym miejscu niemożliwe; warto jedynie zaznaczyć, że ważnym celem antropologii w dynamicznie zmieniającym się świecie jest wyjaśnianie zjawisk i procesów, pokazywanie heterogeniczności świata, ale nie po to, by egzotyzować ludzi, zachowania i miejsca, ale by przyczynić się do zrozumienia niełatwych przecież mechanizmów kulturowych, politycznych, a także społecznych, które mają wpływ na nasze zachowania, identyfikacje, relacje z innymi. Być może ta właśnie cecha stanowi o atrakcyjności dyscypliny, która zachowuje swoją tożsamość jako liberalna praktyka intelektualna, angażując się we wskazywanie, ale także rozwiązywanie problemów współczesnego świata.

Na zakończenie tych rozważań warto może zadać pytanie, czy problematyka związana z globalizacją ma radykalny wpływ na zmianę dyscypliny oraz kierunki jej badawczych zainteresowań, czy też wydobywa jedynie te spośród wątków i dylematów badawczych, z którymi antropologia społeczno-kulturowa boryka się od momentu swego powstania.

Drugie z nasuwających się pytań wymaga osobnej i pogłębionej refleksji natury epistemologicznej, a dotyczy przyczyn tzw. antropologizacji wiedzy. Wciąż czeka na podjęcie debata na temat zarówno immanentnych, jak i pozadyscyplinowych czynników, które powodują, że coraz częściej antropologia lokowana jest w centrum humanistyki ponad (lokalnymi) podziałami dyscyplinowymi, co z kolei można by odczytywać jako stopniowe, ale konsekwentne dryfowanie nauk humanistycznych i społecznych w kierunku kultury, która sytuuje się w centrum współczesnej refleksji naukowej. Warto także przypomnieć, że mimo głosów o centralnym położeniu antropologii społeczno-kulturowej na mapie współczesnej nauki, dyscyplina ta sytuuje się raczej na jej peryferiach. Jak pokazuje dominujący współcześnie interdyskurs humanistyki, jest to ulokowanie cenne w sytuacji epistemologicznej, gdy podejrzliwie traktuje się wszelkie „centryzmy”. Być może zatem ucieczka humanistyki w antropologię stanowi przejaw zarysu nowej konfiguracji dyscyplin wymuszonej przez zmiany kulturowo-cywilizacyjne, które powszechnie, a czasem zbyt pochopnie, zamykane są w pojęciu ‘globalizacji’. Pozostaje jeszcze pytanie o to, jak w tak zarysowanej sytuacji odnajduje się sama antropologia i czy poza ciekawością świata posiada potencjał wywrotowy, a przynajmniej na tyle krytyczny, by sprostać stawianym wobec niej oczekiwaniom.

Literatura

- Appadurai, Arjun; 2008, Disjuncture and Difference In the Global Cultural Economy; w: Jonathan Xavier Inda, Renato Rosaldo (red.), *The anthropology of globalization: a reader*, Oksford, ss. 54-55
- Appadurai, Arjun; 2001, Grassroots Globalization and the Research Imagination; w: *Public Culture*, vol. 12 nr 1, ss. 34- 52
- Appadurai, Arjun; 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków
- Augé, Marc; 1999, *An Anthropology for Contemporaneous Worlds*, Cambridge
- Bauman, Zygmunt; 2000, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa
- Braudel, Fernand; 1999, *Jedność i różnorodność nauk o człowieku*; w: Fernand Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa
- Buchowski, Michał; 2000, Antropologia jako „próba ognia”; w: *Przegląd Bydgoski Humanistyczne Czasopismo Naukowe*, nr 11, ss. 81-90
- Buchowski, Michał; 2001, *Rethinking Transformation: An Anthropological Perspective of Postsocialism*, Poznań

- Buchowski, Michał; 2008, Trudny dialog: relacje wiedzy między antropologią zachodnią a środkowoeuropejską etnologią; w: H. Czachowski, A. Miancki (red.), Do Torunia kupić kunia, Toruń, ss. 161-187
- Burszta, Wojciech; 1998, Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje, Poznań
- Burszta, Wojciech, Piątkowski Krzysztof; 1994, o czym opowiada antropologiczna opowieść, Warszawa
- Burszta, Wojciech, Kuligowski Waldemar; 1999, Tożsamość antropologiczna dzisiaj, czyli pointylizm, w: Dlaczego kościotrup nie wstaje? Ponowoczesne pejzaże kultury, Warszawa
- Burszta, Wojciech; 2004, Różnorodność i tożsamość: antropologia jako kulturowa refleksyjność, Poznań
- Clifford, James; 2004, Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące; w: Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.), Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje, Warszawa
- Gal, Susan, Movements of Feminism: the Circulation of Discourses about Women; w: www.sociology.su.se/cgs/Conference/galfinal.pdf
- Gupta, Akhil; Ferguson, James (red.); 1997, Beyond „Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference, Duke University Press
- Hannerz, Ulf; 2006, Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca, tłum. K. Franek, Kraków
- Hastrup, Kirsten; 2008, Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią, tłum. E. Klekot, Kraków
- Kalaga, Wojciech; 2007, Wstęp; w: Wojciech Kalaga (red.), Dylematy wielokulturowości, Kraków
- Kempny, Marian; 1994, Kultura jako problem teoretyczny dla współczesnej socjologii — o postmodernizmie w teorii społecznej; w: Teresa Kostyrko (red.), Dokąd zmierza współczesna humanistyka? Warszawa
- László, Kürti; Skalik, Peter (red.); 2009, Postsocialist Europe: Anthropological Perspectives from Home, Oxford Brookes University
- MacCannell, Daniel; 2002, Turysta, nowa teoria klasy próżniaczej, tłum. E. Klekot, Warszawa
- Ritzer, George; 2005, McDonaldyzacja społeczeństwa, tłum. L. Stawowy, Warszawa
- Roland, Robertson; 1992, Globalization: Social Theory and Global Culture, London
- Czesław, Robotycki; 1998, Nie wszystko jest oczywiste, Kraków
- Rorty, Richard; 1998, Konsekwencje pragmatyzmu, tłum. Cz. Karkowski, Warszawa
- Winkin, Yves; 2007, Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych, tłum. A. Karpowicz, Warszawa