

**Bartłomiej Walczak**  
Uniwersytet Warszawski

<https://doi.org/10.18778/1733-8069.9.3.06>

## Zwrot lingwistyczny a samorefleksyjność antropologii

**Abstrakt** W okresie „zwrotu lingwistycznego” zakwestionowano modernistyczną ideę badacza jako transparentnego podmiotu poznania, co otworzyło drogę do krytycznej analizy antropologicznego dyskursu i sposobu rekonstruowania w nim epistemologicznego doświadczenia antropologa. Analiza krytyczna nie okazała się celem samym w sobie, ale przyczyniła się do wytworzenia refleksji nad rolą badacza i w konsekwencji do wypracowania podejścia uwzględniającego ontoepistemologiczne ograniczenia w badaniu. W artykule zostaje podjęta analiza wybranych elementów tej krytyki, w szczególności „realistycznego” dyskursu modernistycznej antropologii oraz rekonstruowania obrazu pola badawczego zgodnie z transkulturowymi i lokalnymi strukturami pojęciowymi. Nowa krytyka, pokazując uwikłanie badacza jako podmiotu poznającego, jednocześnie powoli wprowadziła „tubylca”, podmiot badany, jako równorzędny partnera w dyskursie. Ta zmiana, która zajęła antropologii ponad trzydzieści lat, staje się punktem wyjścia dla rozważań nad wartością omawianych elementów antropologicznej refleksji dla analizy doświadczeń epistemologicznych w socjologii.

**Słowa kluczowe** zwrot lingwistyczny, nowa krytyka, postmodernizm w antropologii, *emic, etic*, konstruktywizm

**Bartłomiej Walczak**, socjolog, antropolog kultury, pracownik Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Jego zainteresowania naukowe obejmują historię amerykańskiej antropologii kultury, metodologię badań i analizę danych, zmianę w instytucjach wychowawczych i edukacyjnych. W 2009 roku ukazała się jego książka *Antropolog jako Inny. Od pierwszych badań terenowych do wyzwań ponowoczesnej antropologii*, wyd. Scholar.

### Dane adresowe autora:

Uniwersytet Warszawski  
Nowy Świat 69  
00-927 Warszawa  
e-mail: b.walczak@uw.edu.pl

Zakreślanie linii demarkacyjnych pomiędzy socjologią a antropologią<sup>1</sup> staje się coraz trudniejsze. O ile do pewnego momentu rozróżnienie można było oprzeć na „przedmiocie” poznania – własnym społeczeństwie w przypadku socjologii i obcych kulturach w antropologii, zwrot antropologów w stronę badań nad własną kulturą (i zainteresowanie socjologów procesami transkulturowymi) znacznie ten podział zamazało. Bez wątpienia socjologia jest w tej parze nauką o dłuższej tradycji – wszak ukonstytuowanie się antropologii jako dyscypliny akademickiej nastąpiło dopiero pod

<sup>1</sup> Odnoszę się tutaj do antropologii kultury i antropologii społecznej (por. Nowicka 2006: 17–44).

koniec XIX stulecia. Jednak antropologia wcześniej niż socjologia stanęła przed koniecznością rewizji własnych założeń. Z jednej strony, podobnie jak w przypadku socjologii, wynikało to z przełamania pozytywistycznego modelu uprawiania nauki, ale z drugiej antropologia musiała zmierzyć się z zanurzeniem w kolonializm<sup>2</sup>.

Prąd intelektualny, który pchnął antropologię do budowania samorefleksyjności jako warunku *sine qua non* rzetelnego uprawiania nauki, wydaje mi się szczególnie wart zainteresowania, również z perspektywy socjologa (która to perspektywa jest ostatecznie także moją perspektywą). Cel, jaki stawiam przed tym tekstem, nie jest szczególnie ambitny ani odkrywczy. Chciałbym przyjrzeć się kilku sposobom analizowania relacji podmiot „poznawany” / podmiot „poznający” w antropologii i zastanowić się, na ile perspektywy te są użyteczne dla rekonstruowania podmiotu w socjologicznej narracji.

Poniższy tekst chciałbym zbudować wokół kilku kluczowych punktów. Pierwszym jest uświadomienie nieprzezroczystości postaci badacza. Dla przedstawicieli nowej krytyki w antropologii figura ta była w pierwszym rzędzie analizowana z perspektywy literaturoznawczej, niemniej chciałbym zaproponować tutaj poszerzenie analizy zgodnie z Foucaultowskim rozumieniem dyskursu jako miejsca reprodukcji władzy/wiedzy (Rouse 1996: 92–113; Foucault 2000). Punkt ten będzie łączył się z końcową częścią tekstu, w której podejmę próbę pokazania roli struktur społecznych w rekonstruowaniu świata

<sup>2</sup> Odwołując się z jednej strony do krytyki postkolonialnej, szczególnie prac Edwarda Saïda, ale również socjologii krytycznej. Przykładowo George E. Marcus w artykule *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System* próbuje dyskutować konwencje antropologicznego pisarstwa i budowania autorytetu naukowego w odniesieniu do teorii Imanuella Wallersteina (Marcus 1984).

społecznego w narracji (antropologicznej i socjologicznej) w odwołaniu do analiz C. W. Millsa (1985). Omówienie wątku analizy dyskursu antropologicznego chciałbym poszerzyć, pokazując filozoficzne korzenie „zwrotu lingwistycznego”. Czytelnik z pewnością zauważy, że częściowo nakładają się one na filozoficzne podstawy tych nurtów w socjologii, które zakwestionowały model pozytywistyczny, stanowiący podstawę większości dominujących paradygmatów w socjologii przynajmniej do lat czterdziestych XX stulecia. Nowa krytyka doprowadziła antropologię do wyraźnego rozgraniczenia dwóch strategii odtwarzania świata etnograficznego Innego – transkulturowej i specyficznej kulturowo. To rozróżnienie chciałbym uczynić kolejnym węzłowym punktem tekstu, by następnie przejść do omówienia postaci badanego. Antropologia, jak się zdaje, przeszła długą drogę od jednowymiarowego Innego w dyskursie realistycznym (Marcus, Cushman 1982) do włączenia Innego jako równorzędny partnera, a nawet współautora (Borofsky 2005).

Rozważania chciałbym osadzić w perspektywie konstruktywistycznej. Jest ona użyteczna nie tylko dlatego, że pozwala na efektowne (przynajmniej wizualnie) ubranie w cudzysłów zarówno podmiotu dokonującego aktu poznania, jak i podmiotu będącego obiektem tego procesu. Konstruktywizm umożliwia także przyjęcie kilku założeń istotnych dla dalszej analizy.

Po pierwsze, dopuszcza pluralizm wiedzy i interpretacji. Zgodnie ze społecznym konstruktywizmem Thomasa Kuhna (Sady 2000; Kuhn 2001) intraparadygmatyczny charakter wiedzy nie zostawia miejsca dla wiedzy interparadygmatycznej. W diachronicznej wizji Kuhna paradygmaty zastępowały siebie wzajemnie w miarę narastania anomalii –

wiemy, że w naukach społecznych **synchroniczne** występowanie kilku paradygmatów jest chlebem powszednim. W antropologii jedynym chyba paradygmatem, który podzielił los kosmologii ptolemejskiej, był dyfuzjonizm (Barnard 2006). Niemniej fakt, że nauka nie rozwija się synchronicznie, nie zmienia problemów związanych z akceptacją wiedzy interparadygmatycznej, co z kolei sprawia, że dyskusja o wzajemnej pozycji podmiotów włączonych w proces epistemologiczny nie jest dyskusją o „merytorycznej” wartości poznania, lecz zderzeniem niezbieżnych perspektyw, wyprzedzających, jak chciał Kuhn, budowanie teorii. Kiedy nauka zaczyna przyglądać się sobie, ważniejsze od budowania systemu wiedzy o świecie społecznym jest zrozumienie mechanizmów generowania tej wiedzy<sup>3</sup>. Chciałbym jasno podkreślić, że taki narcyzm nauki nie wzbudza we mnie sprzeciwu, wydaje mi się raczej sposobem na – mówiąc językiem Hansa George’a Gadamera – ograniczenie wpływu przedsądów (*Vorurteil*) i w konsekwencji podniesienie poziomu samoświadomości i adekwatności wiedzy (Weinsheimer 1988; Gadamer 1993; 2004; Woroniecka 2003).

Po drugie, konstruktywizm pozwala na spojrzenie na proces poznania jako na spotkanie dwóch podmiotów. Nie chodzi mi tutaj o kwestionowanie „czystości” – w naturalistycznym sensie – świata nauki<sup>4</sup>. Myślę raczej o spotkaniu dwóch postaci o różnych zasobach kapitałów, o różnym dostępie do władzy, o różnym potencjale generowania interpretacji otaczającego nas świata i różnym poziomie kapitału symbolicznego (Bourdieu, Wacquant 2001). Różnice te antropologia uświadamiała sobie w długim i bo-

<sup>3</sup> Por. dyskusja referowana przez Earla Rubingtona i Martina S. Weinberga (2003).

<sup>4</sup> Czy to w sensie krytyki naturalistycznego podejścia do poznawanych podmiotów, czy procesu wytwarzania wiedzy (Bourdieu 1984: 87–136; Mills 2008).

lesnym procesie zapoczątkowanym przez krytykę postkolonialną (Said 2005) pod koniec lat sześćdziesiątych zeszłego stulecia.

Konstruktywizm jest perspektywą, która zrobiła większą karierę w socjologii niż antropologii (przynajmniej jeśli chodzi o literalne przywołanie), choć oczywiście znajdziemy momenty konstruktywistyczne na przykład w szkole interpretatywistycznej czy niektórych nurtach poststrukturalnych (Barnard 2006). O ile socjologia – jak się zdaje – doszła do konstruktywizmu przede wszystkim rozbudowując analizę interakcji i próbując połączyć poziomy makro i mikro, dla antropologii przełomowe okazały się niektóre składowe tak zwanego „zwrotu lingwistycznego”.

### Nieprzezroczystość badacza w dyskursie

Publikacja w końcu lat sześćdziesiątych XX wieku prac Richarda Rorty’ego i Michela Foucaulta, szersza recepcja hermeneutyki Hansa George’a Gadamera i Paula Ricoeura, wreszcie wystąpienie Edwarda Saida zwróciły uwagę badaczy na nieprzezroczystość języka. Doprowadziło to do dyskusji na temat postaci samego badacza i generowanych przez nią obciążeń. Jak pokazują Sherman i Webb, dzięki Richardowi Rorty’emu do epistemologii nauk społecznych powróciły idee Deweya (2001: 16–18), z kolei George Gurvitch i Alfred Schütz przenieśli na grunt nauk społecznych idee Edmunda Husserla (Saloman 1945: 612; Szacki 2002). Można wskazać, że filary „zwrotu” były trzy: fenomenologia, hermeneutyka filozoficzna oraz pragmatyzm (Sherman, Webb 2001: 22 i nast.).

Zwrot lingwistyczny jest symbolicznie wyznaczony opublikowaniem w 1967 roku dzienników

Bronisława Malinowskiego (2001). W tym samym roku ukazała się, redagowana przez Richarda Rorty’ego, praca *The Linguistic Turn*, choć niewątpliwie ważniejsza jest opublikowana w 1979 roku *Filozofia a zwierciadło natury*. Rozwijając Deweyowską tradycję instrumentalizmu i podejmując wątki z filozofii analitycznej Quine’a, Rorty skrytykował fundament modernistycznej epistemologii – ideę poznania jako odzwierciedlenia w umyśle zewnętrznego i niezależnego od podmiotu świata. Wprowadził zatem model nieco zbliżony do społecznego konstruktywizmu Kuhna – każde pokolenie naukowców stara się podporządkować temu modelowi, który stosuje dominująca dyscyplina naukowa (Rorty 1994; Sady 2000; Kuhn 2001). Hermeneutyka filozoficzna wzmacnia przekonanie o wielogłosowości w poznaniu (Bronk 1988; Tokarska-Bakir 1992). Warto dodać, że do tego przekonania hermeneutyka dochodziła stosunkowo długo – znany jest postulat Schleiermachera, by „lepiej zrozumieć badanego niż on sam siebie” (Gadamer 2004: 273).

Pod koniec lat siedemdziesiątych ukazał się *Orientalizm*, najbardziej chyba znane dzieło Edwarda Saida. Said podejmuje analizę obrazu Orientu w dyskursie akademickim Zachodu, pokazując, w jaki sposób sztucznie wytworzony obraz przyczynia się do reprodukcji władzy. Recepcja Saida w antropologii otworzyła drogę na jeden z bardziej ciekawych – w mojej opinii – nurtów refleksji nad antropologicznym poznaniem, który można zrekapitulować pytaniem, na ile modernistyczna wizja antropologii wpisuje się w odtwarzanie relacji dominacji w postkolonialnym świecie (Hastrup 1998). Nawiasem mówiąc, krytyczne ujęcie antropologii jako elementu ewolucjonistycznego, eurocentrycznego projektu nauk społecznych znajdziemy u Immanuela Wallersteina (2004; 2007).

Wątek analizy pisarstwa antropologicznego będzie towarzyszył nam w dalszej części tekstu. Chciałbym podzielić go na dwa poziomy – poziom analizy tekstu naukowego, rekonstruującego wzajemne położenie podmiotu poznawanego i poznającego oraz poziom unaocznianej przez to epistemologii. Nie planuję zamknięcia rozważań konkluzjami zawierającymi gotowy scenariusz aplikacji antropologicznych metod autorefleksji na grunt socjologii. Chciałbym raczej pozostać przy stawianiu pytań, wierząc, że właśnie one są sposobem na świadome rekonstruowanie poznającego Ja w tekście.

### O czym mówi antropologiczna opowieść

Można zaryzykować twierdzenie, że w pierwszym okresie zwrotu lingwistycznego wątek analizy tekstu antropologicznego jest najchętniej podejmowanym zagadnieniem. Nie przypadkiem symbolicznego początku tego zwrotu poszukuje się w – przywoływanym powyżej – *Dzienniku...* Bronisława Malinowskiego. Raymond Firth, zresztą szeroko krytykowany za opublikowanie prywatnego dziennika swojego mistrza, otworzył bardzo płodny kierunek autorefleksji antropologicznej. Dwa najśłynniejsze eseje poświęcone Malinowskiemu: *Zaświadczające Ja* Clifforda Geertza (2000) i *O autorytecie etnograficznym* Jamesa Clifforda (2000) podejmują analizę skoncentrowaną na tekstualności, „tekstualnej meta-antropologii”, jak nazwał pracę Clifforda Marian Kempny (1994, por. Hastrup 1998: 61–62).

Prekursorem takiej autorefleksji jest Clifford Geertz. Nawiasem mówiąc, można dyskutować, czy podejmuje tę refleksję zgodnie ze swoim filozoficznym habitusem (wtedy przedrostek „auto” byłby nieadekwatny), czy wychodzi od szeroko rozpoznawalnej tożsamości antropologa. Tak czy inaczej, opowieści

o pisarstwie antropologicznym zawarte w książce *Dzieło i życie. Antropolog jako autor* są majstersztykiem subtelnej i pełnej erudycji analizy. Geertz wychodzi od Foucaultowskiego rozróżnienia na dwa obszary dyskursu – fikcję literacką, w której postać autora pozostaje widoczna i jest przedmiotem analizy, oraz dyskurs naukowy, w którym postać autora znika (Foucault 1999: 199–219). Ten zanik autora staje się wyznacznikiem „profesjonalnego” dyskursu naukowego. Prowadzi to Geertza do postawienia pytań o sposób ujawniania obecności autora w tekście oraz o status dzieła „autoryzowanego przez autora” (Geertz 2000: 17–18). Te dwa pytania przeplatają się wzajemnie.

Problem sygnowania, uobecniania w tekście nawiedza etnografię od bardzo dawna, choć w większości przypadków czyni to w zamaskowanej formie. Zamaskowanej, ponieważ stawia się go powszechnie nie jako kwestię związaną z narracją, nie jako problem tego, jak najuczciwiej opowiedzieć prawdziwą historię, lecz jako kwestię epistemologiczną – jak nie dopuścić, żeby subiektywne poglądy zabarwiały obiektywne fakty (Geertz 2000: 19).

Geertz usiłuje sprowadzić kwestię „uobecniania” autora w tekście do poziomu narratologicznego, dystansując się od epistemologicznych konsekwencji takiej analizy. Oczywiście rozpatrywanie roli Geertzowskiego „zaświadczonego Ja” (czy też Foucaultowskiej „funkcji autora”) bez odniesienia do ram ontoepistemologicznych byłoby naiwnością. Geertz dąży do rozróżnienia narratologii i epistemologii głównie dlatego, żeby ta druga nie zasłoniła pierwszej. „Zanikanie” autora w tekście jest nie tylko konsekwencją pewnej manieri pisarskiej, ale przede wszystkim pochodną modernistycznej wiary w możliwość nieobciążonego, obiektywnego poznania (Mills 2008: 62 i nast.). Jak wskazuje Kirsten

Hastrup, „[n]ie można patrzeć «znikąd». Antropologia to spojrzenie z miejsca, które ucieleśnia sfera kontaktu [...]. W czasach Malinowskiego spojrzenie to ciągle jeszcze przesiąknięte było rasizmem, podczas gdy dziś wydaje się w nim dominować imperialistyczna nostalgia” (1999: 16).

Właśnie Malinowski zostaje wskazany przez Georga Marcusa i Richarda Cushmana (1982) jako protoplasta modernistycznej narracji antropologicznej. W tym modelu antropologicznej opowieści autor pojawia się jedynie w momentach zaświadczeń o „byciu tam”. W istocie – czego doświadczyli chyba wszyscy czytelnicy dzieł Malinowskiego – narracja jest budowana z perspektywy wszechwiedzącego, wszechobecnego Ja, udostępniającego egzotyczny świat Triobrandczyków czytelnikowi.

Marcus i Cushman podjęli próbę opisu typowych elementów narracji modernistycznej, nazywanej przez nich „etnografią realistyczną”. Po pierwsze, podkreślili wykorzystanie struktury narracyjnej i kategorii analitycznych wyprowadzonych z naturalistycznych paradygmatów. Wiąże się to z szerszą dyskusją dotyczącą konstruowania pojęć w antropologicznym opisie rzeczywistości, do której wróce w dalszej części. Zanurzenie w paradygmatach, takich jak funkcjonalizm czy strukturalizm, prowadzi, zdaniem autorów, do osiągnięcia „etnografii totalnej” (Marcus, Cushman 1982), zgodnie z tendencją do zamykania modeli epistemologicznych w obrębie określonego paradygmatu<sup>5</sup>.

Narracja jest budowana w trzeciej osobie, co przyczynia się do zanikania obecności autora w tekście i budowania „obiektywnego” obrazu. To nie podmiot doświadcza empirii – rzeczywistość po prostu

<sup>5</sup> Zgodnie z rozumieniem T. Kuhna (2001).

jest, rola poznającego podmiotu sprowadza się do sprawnego przekazania obrazu tej rzeczywistości czytelnikowi. Przezroczystość badacza w tekście służy tutaj uwiarygodnieniu narracji. Autor pojawia się jedynie w momentach zaświadczeń o jego „byciu tam” – w opowieściach o trudach, niebezpieczeństwach, zbliżających się stylem do opowieści podróżniczej. Podajmy przykład takiego wtrętu (w odniesieniu do Indian Yanomami, którzy będą nam towarzyszyli w dalszej części tekstu).

Podniosłem wzrok i prawie krzyknąłem, zobaczywszy setkę krzepkich, nagich, brudnych, ohydnych mężczyzn, spoglądających na nas zza napiętych łuków. Wielkie pęki zielonego tytoniu tkwiły im między dolnymi zębami i wargami, sprawiając, że wyglądali jeszcze okropniej. Z nosów kapały im albo zwisały sznury ciemnego śluzu. (Chagnon 1997: 10 za Hammersley, Atkinson 2000: 110)

Akapit ten przedstawia pierwsze spotkanie amerykańskiego antropologa, Napoleona Chagnona, z Indianami Yanomami. Marcus i Cushman dodają, że tego typu fragmenty są umieszczane w wyodrębnionych częściach tekstu, zazwyczaj przedmowie lub posłowiu. Taki sposób uobecnienia autora pociąga za sobą sposób prezentowania podmiotów zaliczanych do badanej populacji (1982). Jak wskazują wspomniani autorzy, muszą one pozostać bezimienne i pozbawione czytelnego charakteru (Marcus, Cushman 1982). Jedyny moment, w którym nadaje się im wielowymiarowości, to te elementy narracji, które zbliżają się do opowieści podróżniczej. „Etnografia realistyczna” odrzuca próbę przedstawienia tubylczego punktu widzenia, rekonstrukcji rzeczywistości w kategoriach emicznych (*emic*).

Opowieść koncentruje się na życiu codziennym etnograficznego Innego, przy czym przyjmuje się

generalizujący styl, w którym wydarzenia rzadko są opisywane idiosynkratycznie, lecz jako typowe manifestacje. Wiarygodność opisu jest dodatkowo wzmocniona dzięki wykorzystaniu specjalistycznych pojęć i unikaniu dyskusowania własnych kompetencji antropologa, szczególnie jeśli chodzi o posługiwanie się lokalnymi językami (Marcus, Cushman 1982: 29–37; Stoller, Olkes 1986: 344).

Proces ukrywania i ukazywania się autora w tekście znakomicie pokazuje Alcida Ramos w swojej analizie porównawczej pisarstwa Napoleona Chagnona i Jacquesa Lizota. Zestawmy kilka obszernych fragmentów:

[Napoleon Chagnon] jest niekwestionowanym panem swego dzieła. Skroił je w ten sposób, by zachować stały kontrapunkt pomiędzy agresywnością Yanomami a własnymi bohaterskimi czynami. To on panuje nad wszystkim. [...] im bardziej Yanomami i dżungla okazują się krnąbrni, tym bardziej jego życie w terenie staje się ciekawe. [...] Indianie byli tam tylko dla dostarczenia niezbędnego kolorytu lokalnego i tła dla jego przygód, gdy przepływają przez rzeki, odwiedzają wioski i prowokują misjonarzy. Narcyz w buszu. [...] Jego wciągający styl z obrazami zaczerpniętymi z poetyki *waitheri* Zachodu („Uczyłem się yanomamskiego odpowiednika lewego sierpowego”) jest w znacznym stopniu odpowiedzialny za szeroką akceptację jego monografii. (Ramos 1999: 209–210)

W przeciwieństwie do Chagnona, Lizot nie obciąża czytelnika ciężarem swojej obecności w narracji ani silnymi zapewnieniami, że był tam rzeczywiście. [...] Niewidzialność jest jego szczególnym narzędziem służącym do tworzenia w wyobraźni własnego wizerunku Yanomami. Używa swojej wyobraźni obficie, korzystając z okazji, które wielu konserwatywnych kolegów pogrzyłyby w dyskomforcie. Jako niewidoczny obserwator, nieobecny uczestnik, wszechobecny i niedyskretny, wyposażony w sardoniczne oko

podglądacza, zabiera czytelnika, by śledzić intymne spotkania, słuchać opowieści mitycznych, penetrować stany emocjonalne lub towarzyszyć zawiłym działaniom. [...] Występowanie wszechobecnego narratora unoszącego się nad Yanomami nadaje im nie-rzeczywistą jakość, jak gdyby byli raczej postaciami w sztuce, a nie ludźmi zajmującymi się codziennymi sprawami. Pobudza to także żądzę egzotyki. (Ramos 1999: 211–214)

Z analizy Ramos wyłaniają się obrazy narcyza i podglądacza. Można traktować te, zdecydowanie przerysowane, postaci jako metafory kilku podstawowych zagrożeń dla budowania obrazu rzeczywistości w tekście. Narcyz jest metaforą badacza społecznego, który – projektując swoją rzeczywistość kulturową na badaną kulturę – umieszcza sam siebie w centrum narracji. Jest to model raczej rzadziej spotykany (choć być może bardziej atrakcyjny dla czytelnika) niż model podglądacza. Tutaj autor buduje obraz, umieszczając badaną kulturę w ramach – przyjmowanych *implicite* – struktur interpretacyjnych własnej kultury. Nie jest to związane z zakorzeniem paradygmatycznym, gdyż nie chodzi tu nawet o interpretację naukową, co raczej o dobór takich faktów, które z perspektywy kultury podmiotu poznającego będą postrzegane jako atrakcyjne lub interesujące. Oczywiście możliwe, że fenomenologicznie lub hermeneutycznie ugruntowane paradygmaty bardziej sprzyjają rekonstruowaniu rzeczywistości z uwzględnieniem struktur poznawczych etnograficznego Innego.

### Spojrzenie z zewnątrz / spojrzenie z wewnątrz

Opozycję lokalne struktury pojęciowe *versus* struktury przyniesione z zewnątrz można opisać za pomocą wprowadzonych przez Kennetha Pike'a pojęć

*emic* i *etic* (1967). Obydwa pojęcia są neologizmami wyprowadzonymi przez Pike'a ze słów *phonetic* i *phonemic*. W fonologii wyróżnia się jednostki drugiego podziału (fonemy), które są zróżnicowane dźwiękowo i nie przenoszą znaczenia. W większości języków występuje około 30 fonemów. Analiza fonemiczna zajmuje się analizą zmian znaczenia po modyfikacjach w obrębie grup fonemów (czyli alofonów), dzięki czemu można uzyskać kompleksowy obraz struktury danego języka. Analiza fonetyczna daje możliwość analizy porównawczej, gdyż posługuje się badaniem fizyki dźwięku (Feleppa 1986: 243). Jak pisze Pike, z perspektywy etycznej (*etic*) doświadczenie rozpatruje się w kontekście działań, gdyż rozumie się je tutaj jako efekt motoryki ciała. Z kolei o rozumieniu doświadczenia w kategoriach emicznych (*emic*) decyduje „umysł aktora”.

Stwierdzenia emiczne odnoszą się do systemu logiczno-empirycznego, w którym podział fenomenów czy też „rzeczy” jest oparty na kontrastach i rozróżnieniach, uznawanych przez samych aktorów za znaczące, istotne, rzeczywiste, trafne czy w jakikolwiek inny sposób odpowiednie. [...] Twierdzenia etyczne zależą od kategoryzacji fenomenów odpowiedniej dla wspólnoty naukowców – obserwatorów. (Pike 1967: 571, 575; por. Harris 1976: 341)

Dwie wypowiedzi są różne etycznie, gdy można wykazać to za pomocą narzędzi analizy fonologicznej. Z kolei różnica na poziomie emicznym ma miejsce wtedy, gdy wypowiedzi te wywołują różną reakcję u ludzi działających w obrębie jednego systemu językowego. Nawiasem mówiąc, Pike traktował analizę etyczną jako wstępny etap, dający dostęp do systemu lingwistycznego. Dalej, zdaniem autora *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*, należy przyjąć perspektywę emiczną. Próbę zastosowania tego

modelu, w bardzo formalnej postaci, można znaleźć w antropologii kognitywnej (Harris 1976: 343, 336–338; Feleppa 1988: 67; Goodenough 2004).

Emiczny model świata nie jest równoznaczny lokalnej kosmologii, nie jest sprowadzeniem struktury pojęciowej badacza do badanego. Innymi słowy, nie jest tak, że przyjmując strategię emiczną, wcielamy się w tubylca i postrzegamy świat jego oczami. Strategia emiczna jest konstruktem wzniesionym w oparciu o lokalne kategorie (Barnard 2005: 181–183; 2006: 163–164). W ten sposób opozycja *emic/etic* wpisuje się w debatę pomiędzy zwolennikami komparatywistyki kulturowej a orędownikami nominalizmu i konstruktywizmu w antropologii. Jak zauważa Feleppa, pojęcie *etic* jest kojarzone z takimi sposobami poznawania rzeczywistości Innego, które opisują tę rzeczywistość w kategoriach transkulturowych lub właściwych dla kultury badacza. Patrząc na to z perspektywy teorii krytycznej, trudno nie zauważyć, że kategorie transkulturowe zazwyczaj budowane są w oparciu o pojęciowość kultury Zachodu. Z kolei *emic* odnosi się do epistemologii budowanych w oparciu o pojęcia bliskie i znaczące dla członków badanej grupy. Pojęcia etyczne są transkulturowe, emiczne – specyficzne dla określonej kultury (Feleppa 1988: 63). Almos Rapoport zauważa jednak, że jeśli porównać emiczne kategoryzacje budowane w różnych kulturach, można dostrzec pewne regularności: na przykład powtarzają się podstawowe opozycje, takie jak wewnątrz/zewnątrz, otwarte/zamknięte, męskie/żeńskie, czyste/nieczyste, święte/profaniczne i tak dalej (1994). I jakkolwiek w takich parach można dostrzec ślady myśli Lévi-Straussa, Rapoport zaznacza, że tendencje do powtarzania dychotomicznych par należy rozpatrywać w oderwaniu od strukturalizmu – takie opozycje wpisują się w emiczną kategoryzację swia-

ta, a jednak można pokusić się o ich rozpatrywanie na poziomie transkulturowym (1994: 488).

### Nieprzezroczystość badanego

Dotychczas śledziliśmy doświadczenie epistemologiczne antropologa, koncentrując się na postaci badacza. Kolejne stadia procesu budowania samoświadomości na poziomie dyskursu i na poziomie budowania kategoryzacji prowadzą do poddania analizie osób lub grup będących (tu wróćmy do cudzościan) „przedmiotem” badania. Podmiot poznawany, co jest również urefleksyjnione w socjologii od czasów Znanieckiego (Thomas, Znaniecki 1976; Giddens 2001; Znaniecki 2001), nie jest biernym obiektem badania, na kształt pantofelka na laboratoryjnej szybce, lecz podmiotem refleksyjnie kreującym swoje działania i rzeczywistość, w której te działania przebiegają. Próbuując uwzględnić podmiotowość badanych, antropolog ma w sumie zadanie trudniejsze niż socjolog, a to z uwagi na dystans kulturowy i możliwość reprodukcji władzy. Chciałbym pokazać jeden z najgłośniejszych przypadków włączenia *natives* w dyskurs antropologiczny, aby następnie spróbować odnieść kilka wynikających z tej debaty metodologicznych i etycznych implikacji do doświadczenia epistemologicznego socjologa.

Przypadek wspomniany powyżej to jeden z wątków tak zwanego *Yanomami crisis*. Trwająca od lat osiemdziesiątych zeszłego stulecia dyskusja pomiędzy amerykańskimi, francuskimi i brazylijskimi antropologami, badającymi Indian Yanomami mieszkających w rejonie rzeki Mavaca w Amazonii, z jednej strony dotknęła bardzo istotnych dla rozwoju antropologii sporów międzyparadygmatycznych, z drugiej – kluczowych kwestii etycznych (Walczak 2007).

Nie będę referował tutaj całej dyskusji, szczególnie zarzutów podniesionych wobec antropologów po publikacji *Darkness In El Dorado* Paticka Tierneya (2001), chciałbym natomiast zwrócić uwagę na jeden wątek. Otóż wśród Yanomami istnieje zwyczaj palenia zwłok połączony z rytualną konsumpcją popiołów. Śmierć jest silnie tabuizowana, co znajduje swój wyraz w nieprzywoływaniu imion zmarłych. W połowie lat sześćdziesiątych XX wieku wyprawa prowadzona przez genetyka Jamesa Neela i wspomnianego już w tym tekście antropologa Napoleona Chagnona zebrała około 10 000 próbek krwi. Przedsięwzięcie to służyło przede wszystkim celom naukowym, ale jednocześnie przyczyniło się do ograniczenia skutków wielkiej epidemii odry w 1967 roku – Neel po stwierdzeniu braku przeciwciał odry był w stanie przeprowadzić szeroką akcję szczepień. Próbkę krwi były pobierane od mężczyzn, kobiet i dzieci w zamian za przedmioty takie jak łopaty, siekiery, noże czy odzież. Z czasem narosły kontrowersje wokół ekwiwalencji takiej wymiany i możliwości uzyskania świadomej zgody od Yanomami. Pytania, czy faktycznie łopata jest adekwatnym zadośćuczynieniem i czy można wytłumaczyć członkowi zbieracko-łowieckiej społeczności ideę badania genetycznego chciałbym jednak zostawić na boku. Kiedy Tierney opublikował swoją książkę na początku XXI stulecia – po części dzięki jego publikacji, ale przede wszystkim za sprawą rozwijającej się debaty – do opinii publicznej dotarły głosy liderów Yanomami, którzy domagali się zwrotu próbek krwi. Fakt, że amerykańscy uczeni przechowują próbki, będące fragmentami ciał należących w większości do nieżyjących już osób – okazał się pogwałceniem tabu. Liderzy Yanomami podkreślali, że ich plemię nie odniosło należytych korzyści z pobranych od nich próbek (np. w postaci opieki medycznej) i próbki powinny zostać jak najszybciej zwrócone lub zniszczone (American Anth-

ropological Association 2002: 31–47). Jeden z liderów, Toto Yanomami, podczas przemówienia na Uniwersytecie Cornell w 2002 roku powiedział: „Shaki<sup>6</sup> ukradł naszą krew” (American Anthropological Association 2002: 54). Wątek ten dominuje wypowiedzi Yanomami zamieszczonej w raporcie komisji powołanej przez American Anthropological Association, stanowiąc jedną z pierwszych prób wprowadzenia głosu tubylców w dyskurs antropologiczny – nie jako badanych, nie pośrednio poprzez antropologów wywodzących się z pokolonialnych kultur, lecz jako równorzędnego podmiotu w procesie.

### Czy socjologia może być anthro<sup>7</sup>?

Ten przegląd wybranych nurtów antropologicznej autorefleksji miał przede wszystkim posłużyć wskazaniu możliwych dróg budowania autorefleksji w obrębie socjologii. Dokonania nowej krytyki w antropologii można podsumować – jeśli już podejmować ryzyko takiego podsumowania – jako zwrócenie uwagi na nieprzezroczystość postaci badacza tak w dyskursie, jak i w samym doświadczeniu poznania (tu szczególnie ciekawa wydaje się kwestia kulturowo uwarunkowanych struktur poznawczych, determinujących postrzeganie badanej rzeczywistości) oraz upodmiotowienie badanego. Spróbujmy pokrótce przełożyć to na epistemologiczne doświadczenie socjologa.

Antropologia, szczególnie w pierwszym okresie swojego rozwoju, specjalizowała się w badaniach nad kulturami w wielu wymiarach odległymi.

<sup>6</sup> *Shaki* – pszczoła w języku Yanomami z rejonu Orinoco-Mavaca. Indianie w ten sposób nazywali antropologa Napoleona Chagnona.

<sup>7</sup> Neologizm w języku Yanomami oznaczający obdarzonego potężną mocą nie-człowieka, niezrównoważonego, dzikiego ekscentryka, „tchórzliwego olimpijczyka” (por. Tierney 2001: 14). Etymologia tego słowa wywodzi się od angielskiego *anthropologist* lub hiszpańskiego *antropólogo*.

Większość publikacji socjologicznych koncentruje się nad własną kulturą/społeczeństwem, nawet jeśli wobec zatarcia granic w globalnym świecie wyczuwamy ten obszar analizy bardziej intuicyjnie (por. Wallerstein 2004). W przypadku relacji antropolog-badany różnice kulturowe są, co oczywiste, bardziej wyraźne niż w przypadku typowego badania socjologicznego. Dysproporcja władzy (mierzonej zakorzeniem w dominującej kulturze, dostępie do środków ekonomicznych i technologicznych oraz *last but not east* – wiedzy) jest w oczywisty sposób większa. Ale nietrudno wykazać, że w przypadku socjologicznego opisywania świata może dojść do uruchomienia identycznych mechanizmów, mniej ewidentnych, ale o równie istotnym oddziaływaniu. Socjologia, jak wskazywał jeszcze C. W. Mills, jest (zazwyczaj) pisana z perspektywy uprzywilejowanych warstw społecznych. Analiza zakorzenienia klasowego i paradygmatycznego przedstawicieli dwóch nurtów socjologii problemów społecznych: patologii społecznej i dezorganizacji społecznej doprowadziła Millsa do stwierdzenia, że interpretacją świata społecznego rządzą struktury nabyte przez autorów w trakcie socjalizacji.

Jeśli członkowie jakiejś akademickiej grupy zawodowej rekrutują się z podobnego środowiska społecznego i jeżeli ich przeszłość oraz przebieg kariery są stosunkowo podobne, istnieje wśród nich tendencja do wykształcenia się pewnej wspólnej, jednolitej perspektywy widzenia zjawisk. [...] W obrębie takiej, ogólnie rzecz biorąc homogenicznej, grupy pojawia się coraz mniej rozbieżnych punktów widzenia, które mogłyby prowadzić do polemiki w sprawie znaczenia faktów, a przez to przyczynić się do powstania interpretacji znajdujących się na wyższym poziomie teoretycznym (Mills 1985: 187).

Charles W. Mills odnosi obciążenie wczesnych nurtów socjologii problemów społecznych przedsięwzię-

mi do wychowania przedstawicieli tej szkoły w nieuprzemysłowionych rejonach Ameryki. A zatem struktura klasowa może zaburzać proces rekonstruowania świata społecznego. Albo proces rekonstruowania tego świata dokonywany jest przez pryzmat habitusu (dystrybuowanego w logice klasowej), lokując się tym samym poza prawdą lub fałszem. Podobnie może oddziaływać struktura genderowa.

Doświadczenia antropologów uczą, że przedsady nabyte w trakcie socjalizacji mogą wpływać na rekonstruowanie świata etnograficznego Innego. Jak wskazują badania feministycznie zorientowanych antropologów, dlatego właśnie Edward Evans-Pritchard nie dostrzegł roli struktur pokrewieństwa opartych na matrylineażu, poszukując wśród Nuerów odwzorowania patriarchalnego społeczeństwa brytyjskiego z początku XX wieku. Z tego samego powodu Bronisław Malinowski stworzył rozbudowaną etnografię wymiany *kula* opartej na relacjach pomiędzy mężczyznami, ignorując ważną – jak wykazała Anette Weiner (1976) – wymianę pomiędzy kobietami na uroczystościach pogrzebowych. Tego typu przykłady można powtarzać, odnosząc się do struktur nakładających się na inne podziały: kulturowe, wiekowe, etniczne i tym podobne. Uwaga badacza jest skoncentrowana na elementach istotnych z uwagi na jego/jej socjalizację, co jest dodatkowo wzmacnianie podobieństwem socjalizacji osób tworzących – by użyć pojęcia Ludwika Flecka – „kolektyw myślowy”. Przywołajmy samego Flecka:

[p]ierwsza stylowo chaotyczna obserwacja podobna jest do chaosu uczuciowego: zdziwienie, szukanie podobieństw, testowanie, cofanie się, nadzieja i rozczarowanie. Uczucia, wola i rozum pracują jako nierozdzielna jednostka. Badacz pracuje po omacku: wszystko się cofa, nigdzie nie znajduje mocnego oparcia. Odczuwa wszystko jako sztuczne działanie, inspirowane własną

wolą, każde sformułowanie rozplywa się przy następnej próbie. Dlatego szuka on oporu, przymusu myślowego, wobec którego mógłby być bierny. **Znajduje pomoc we własnej pamięci i wychowaniu: w momencie naukowego tworzenia badacz personifikuje wszystkich swoich fizycznych i duchowych przodków.** (1986: 125–126, wyróżn. BW)

Fleck, protoplasta Kuhna, rysuje tu w dość typowy dla konstruktywizmu społecznego sposób scenariusz odtwarzania badanej rzeczywistości. Proces poznawczy oznacza poruszanie się w trudnej, nieznanej przestrzeni, Gadamerowskim *Fremdheit*, a zatem „kolektyw myślowy” rekonstruuje pewną strukturę. Strukturę możliwą do uwspólnienia w tej specyficznej zbiorowości. O ile w przypadku monokulturowego społeczeństwa obciążenie będzie miało charakter przede wszystkim klasowy i genderowy, w przypadku badań transkulturowych może dojść do narzucenia hierarchii właściwej dla kultury pochodzenia badacza, a jednocześnie do całkowitego odrzucenia imperatywów badacza przez grupę będącą „przedmiotem” badania. Przykładem może być popularna teoria subkultur, stworzona przez Alberta Cohena w połowie lat pięćdziesiątych zeszłego stulecia. Różnice hierarchii ważności pomiędzy kulturami kapitalnie opisał jeden z informatorów Paula Stollera, kiedy próbował wytłumaczyć antropologowi, dlaczego wszyscy mieszkańcy wioski przez cały miesiąc konfabulowali co do pewnych faktów kluczowych dla badacza: „Co za różnica monsieur Paul?” (Stoller, Olkes 1987:8). Budowanie hierarchii ważności różnych elementów rzeczywistości społecznej wydaje się procesem trudnym do uniknięcia, niemniej w przypadku dużego dystansu kulturowego może istotnie wpływać na rzetelność poznania, a nawet interpretowania rzeczywistości poprzez obciążony aksjologicznie typ idealny.

## Zakończenie

W powyższym tekście powyższym starałem się przedstawić wybrane aspekty zwrotu lingwistycznego w antropologii i zbudowane w oparciu o dorobek teoretyków tego okresu sposoby postrzegania doświadczenia epistemologicznego antropologa. Mam wrażenie, że socjologia (co jest oczywiście daleko posuniętą generalizacją) tkwi w dyskursie określonym przez Marcusa i Cushmana jako „realistyczny”, z większością jego dystynktywnych cech, między innymi ukryciem poznającego podmiotu, pozbawieniem podmiotów poznawanych indywidualizmu.

Koncentrowałem się na aspektach metodologicznych – nowa krytyka przyczyniła się przecież do zakwestionowania niektórych ustaleń klasyków antropologii i dała gotowe narzędzia do analizy procesu badawczego. Warto jednak pamiętać, że krytyka zwiera również wymiar etyczny. Antropologia niewątpliwie wpisywała się w późną epokę kolonialną czy po prostu współpracując z administracją (przykładem mogą być Edward Evans-Pritchard lub Bronisław Malinowski), czy pośrednio przyczyniając się do wzmocnienia stanowisk podkreślających zdominowanie ludności autochtonicznej<sup>8</sup>. Z drugiej strony antropologowie przeciwstawiali się administracji, misjonarzom lub handlowcom – ostatecznie pierwsza długotrwała obserwacja uczestnicząca w historii antropologii skończyła się usunięciem antropologa z terenu na skutek konfliktu z prominentnym senatorem o nienaruszalność terenów Indian (Green 1990). Uprawianie badań społecznych to nie tylko doświadczenie epistemologiczne. Trudno

<sup>8</sup> Np. przypadek wykorzystania prac N. Chagnona przez lobby przemysłu wydobywczego w Brazylii (por. Carneiro da Cunha 1989).

wyobrazić sobie, żeby – zwłaszcza w przypadku długotrwałych, jakościowych badań terenowych – relacja pomiędzy badaczem a badanymi pozostawała jedynie na poziomie „czystego” doświadczenia epistemologicznego. Badanie jest interakcją i jako takie nie zamknie się w ramach określonych metodologią. Niemniej pytanie o zakres etycznej odpowiedzialności badacza raczej nie wykracza poza same kwestie procesu badawczego. Chciałbym zakończyć ten tekst refleksją, że sposób od-

## Bibliografia

- American Anthropological Association (2002) *El Dorado Task Force Final Report*, vol. 1 i 2 [dostęp 1 lipca 2006 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.aaanet.org/edtf/index.htm>>.
- Barnard Alan (2006) *Antropologia. Zarys teorii i historii*. Przełożył Sebastian Szymański. Warszawa: PIW.
- Borofsky Robert (2005) *Yanomami. The Fierce Controversy and What We Can Learn from it*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu Pierre (1984) *Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy* [w:] Edmund Mokrzycki, red., *Kryzys i schizma. Antycyjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 2. Warszawa: PIW, s. 87–136.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc (2001) *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Przełożyła Anna Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bronk Andrzej (1988) *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Carneiro da Cunha Maria M. (1989) *Letter to the Editor*. „Anthropology Newsletter”, vol. 30, no. 1, s. 3.
- Clifford James (2000) *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przełożyła Ewa Dżurak. Warszawa: Wydawnictwo KR.

dania świata społecznego w narracji, ukazania badacza (z uświadomieniem wszystkich strukturalnych zależności determinujących działania tej postaci) i nieredukowania postaci badanego jest miarą zgodności z normami procesu badawczego, natomiast świadomość rozległych etycznych konsekwencji wpisuje się już w szerszy kontekst norm społecznych, o czym w drodze do profesjonalizacji dyskursu nauk społecznych bardzo łatwo jest zapomnieć.

- Feleppa Robert (1986) *Emics, Etics and Social Objectivity*. „Current Anthropology”, vol. 27, no. 3, s. 243–255.
- (1988) *Convention, Translation, and Understanding. Philosophical Problems in the Comparative Study of Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Fleck Ludwik (1986) *Powstanie i rozwój faktu naukowego*. Przełożyła Maria Tuskiewicz. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Foucault Michel (1999) *Kim jest autor? [w:] tenże, Szaleństwo i literatura. Powiedziane, napisane*. Przełożyli Bogdan Banasiak i in. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 199–219.
- (2000) *Nadzorować i karać*. Przełożył Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Alatheia.
- Gadamer Hans-Georg (1993) *Koło jako struktura rozumienia* [w:] Grzegorz Sowiński, wybór i przekł., *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- (2004) *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przełożył Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Geertz Clifford (2000) *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Przełożyli Ewa Dżurak i Sławomir Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Giddens Anthony (2001) *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przełożyła Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN.

Goodenough Ward Hunt (2004) *W poszukiwaniu robotycznej teorii kultury* [w:] Ewa Nowicka, Marian Kempny, red., *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 100–116.

Green James, ed., (1990) *Cushing at Zuni. The Correspondence and Journals of Frank Hamilton Cushing 1879–1884*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Hammersley Martyn, Atkinson Paul (2000) *Metody badań terenowych*. Przełożył Sławomir Dymczyk. Poznań: Zysk i S-ka.

Harris Marvin (1976) *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*. „Annual Review of Anthropology”, vol. 5, s. 329–350.

Hastrup Kirsten (1998) *A Place Apart. An Anthropological Study of the Icelandic World*. Oxford: Clarendon Press.

----- (1999) *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przełożyła Ewa Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kempny Marian (1994) *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Kuhn Thomas (2001) *Struktura rewolucji naukowych*. Przełożyła Helena Ostromecka. Warszawa: Fundacja Alatheia.

Malinowski Bronisław (2001) *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego słowa*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Marcus George (1984) *Contemporary Problems of Ethnography In the Modern World System* [w:] James Clifford, George E. Marcus, eds., *Writing Culture. The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, s. 165–193.

Marcus George, Cushman Dick (1982) *Ethnographies as Texts*. „Annual Review of Anthropology”, vol. 11, s. 25–69.

Mills Charles Wright (1985) *Zawodowa ideologia patologów społecznych* [w:] Janusz Mucha, red., C. W. Mills. Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 185–201.

----- (2008) *Wyobraźnia socjologiczna*. Przełożyła Marta Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Nowicka Ewa (2006) *Świat człowieka, świat kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Pike Keith (1967) *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behaviour*. The Hague: Mouton.

Ramos Alcida (1999) *Rozmyślając o Yanomami: wyobrażenia etnograficzne a pogoń za egzotyką* [w:] Michał Buchowski, red., *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Przełożyli Wojciech Dohnal i in. Warszawa: Instytut Kultury, s. 202–227.

Rapoport Amos (1994) *Spatial Organization and the Built Environment* [w:] Tim Ingold, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*. London, New York: Routledge, s. 460–502.

Rorty Richard (1994) *Filozofia a zwierciadło natury*. Przełożył Michał Szczubiałka. Warszawa: Spacja, Fundacja Alatheia.

Rouse Joseph (1996) *Power/Knowledge* [w:] Gary Gutting, ed., *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 92–114.

Rubington Earl, Weinberg Martin (2003) *The Study of Social Problems. Seven Perspectives*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Sady Wojciech (2000) *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*. Wrocław: Wydawnictwo Funna.

Said Edward (2005) *Orientalizm*. Przełożyła Monika Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Zysk i S-ka.

Saloman Albert (1945) *German Sociology* [w:] Georges Gurwitsch, Wilbert E. Moore, eds., *Twentieth Century Sociology*. New York: The Philosophical Library, s. 586–614.

Sherman Robert, Webb Rodman, eds., (2001) *Qualitative Research in Education: Focus and Methods*. London: Routledge Falmer.

Stoller Paul, Olkes Cheryl (1986) *Bad Sauce, Good Ethnography*, „Cultural Anthropology”, vol. 1, no. 3, s. 336–352.

Tierney Patrick (2001) *Darkness in El Dorado. How Scientists and Journalist Devastated the Amazon*. London, New York: W. W. Norton & Company.

Thomas Isaac, Znaniecki Florian (1976) *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1. Przełożyła Maryla Metelska. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Tokarska-Bakir Joanna (1992) *Hermeneutyka gadamerowska w etnograficznym badaniu obcości*. „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, s. 3–17.

Walczak Bartłomiej (2007) *Kryzys Yanomami: implikacje epistemologiczne i etyczne*. „Kultura i Społeczeństwo”, t. 51, nr 4, s. 3–33.

Wallerstein Immanuel (2004) *Koniec świata, jaki znamy*. Przełożyli Michał Bilewicz, Adam W. Jelonek,

Krzysztof Tyszka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

----- (2007) *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*. Przełożyli Katarzyna Gawlicz i Marcin Starnawski. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Weiner Anette (1976) *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.

Weinsheimer Joel (1988) *Gadamer Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New Haven, London: Yale University Press.

Woroniecka Grażyna (2003) *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Znaniecki Florian (2001) *Socjologia wychowania*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

## Cytowanie

Walczak Bartłomiej (2013) *Zwrot lingwistyczny a samorefleksyjność antropologii*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 110–123 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <[www.przegladsocjologiijakosciowej.org](http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org)>.

## Linguistic turn and the self-reflection of anthropology

**Abstract:** The idea of an anthropologist as a transparent subject in the epistemological process was challenged by the “linguistic turn.” This new approach led to the critical analysis focused on anthropological discourse and the way of anthropologist’s epistemological experience reconstruction. The critique was not intrinsic. It established reflection on the researcher’s role and – as a consequence – enforced notice of the ontoepistemological limitations of the process. The paper is focused on the analysis of selected elements of this critique, in particular, the critique of “realistic” discourse of so-called modernist anthropology and reconstruction of the research according to the local and translocal cognitive structures. The New Critique showed how the researcher is entangled as a subject of cognition and introduced the “native” as a subject in discourse. This change, that took over 30 years, led the author to an attempt to transfer some elements of anthropologist’s epistemological self-reflection to sociology.

**Keywords:** linguistic turn, New Critic, postmodernism in anthropology, emic, etic, constructivism