

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia de Cultura V (2013)

SPRAWOZDANIA, RECENZJE, WYWIADY

O czym dziś opowiada antropologiczna opowieść?

Z prof. Wojciechem Józefem Bursztą rozmawia prof. Agnieszka Ogonowska*

Agnieszka Ogonowska: Mówi się współcześnie, że żyjemy w kulturze uczestnictwa i interaktywności, inaczej – w kulturze Web 2.0, oraz że jesteśmy „kłusownikami” tekstu i kultury. Jak się Panu podobają takie słowa-metafory?

Wojciech J. Burszta: Każda próba przybliżenia tego, czego jesteśmy świadkami, może być interesująca. Użyłbym jednak określenia niemetaforycznego. Otóż wydaje mi się, że jesteśmy dzisiaj hybrydą człowieczeństwa oraz technologii i taki charakter mają wszelkie tworzone przez nas wspólnoty oraz cała nasza kultura. Odwołuję się tu do koncepcji wspólnot praktyki amerykańskiego badacza Etienne’a Wengera. W tym miejscu trzeba zadać sobie pytanie, czy możliwe będą w najbliższej przyszłości jakiegokolwiek zjawiska społeczne, które byłyby zarazem zjawiskami pozatechnologicznymi? Odpowiedź na to pytanie może być niezwykle interesująca.

Ten wątek pośrednio się już przewija w naszej rozmowie, chodzi mianowicie o pewne mody metodologiczne w antropologii. Podobnie jest w innych naukach społecznych oraz humanistycznych. Na co jest moda obecnie? Jaki zwrot naukowy określałby współczesny sposób myślenia w antropologii?

Sytuacja w antropologii jest dosyć szczególna. Opowiem o antropologii i o studiach kulturowych, bo śledzę je równolegle. W antropologii, po zwrocie tekstualnym, po zamieszeniu postmodernistycznym, po rozmaitych dyskusjach, które zakończyły się już dobre kilkanaście lat temu, nastąpił wyraźny zwrot ku empirii, wręcz ku empirystycznej koncepcji etnografii i antropologii, ponieważ antropologia straciła niegdyś popularność na rzecz studiów kulturowych czy postkolonialnych. Ciągle ma sporo takich rywali, których oddziaływanie i popularność stały się o wiele większe niż antropologii. Antropologia postawiła na konkret, na porządne empiryczne uzasadnienie tego, co się robi, oraz na metodologię i metody, który też zostały zaadaptowane, m.in. przez świat biznesu! Więc po pierwsze, w antropologii od mniej więcej dziesięciu lat najbardziej widoczny jest zwrot ku empirii i to jest dość korozyjne w dla samej dyscypliny. Po drugie, nie ma ciekawych bardziej całościowych wizji. Może poza propozycją Arjuna Appaduraia. Już od lat konsekwentnie proponuje on własną wizję badania zjawisk kulturowych. W marcu tego roku ukazała się jego kolejna

* Skrócona wersja wywiadu ukazała się w czasopiśmie "Konspekt", nr 3(48)/2013. Poniższa wersja jest wersją rozszerzoną.

książka *The Future as Cultural Fact*, będąca swego rodzaju sequelem *Nowoczesności bez granic*.

W dziedzinie studiów kulturowych panuje natomiast trochę inna sytuacja. Po tym wielkim powodzeniu, a później – po widocznym zmierzchu studiów kulturowych, ale w dotychczasowym, „bohaterskim” rozumieniu, nawet nie spadku popularności, ale tego, że ta generacja która przysłała po Hallu, stwierdziła, że „bardzo piękne mamy hasła, będziemy rozszerzać demokrację”, w rezultacie jednak nic jej się nie udało zrobić konstruktywnego w obrębie samych badań naukowych. Powrócono do dyskusji o tym, że studia kulturowe muszą stać się dyscypliną o wiele bardziej zdyscyplinowaną, czyli posiadać silny korpus teoretyczny. Pojawia się zatem idea budowania teorii w studiach kulturowych, co wyraźnie dzisiaj widać. Ma ona – jak to mówi Raymond Williams – realizować ideały poszerzania pola demokracji.

I wreszcie trzecia rzecz. Myślę, że tym, co zaczyna łączyć kulturoznawstwo i antropologię oraz poszczególne badania w obu tych dyscyplin jest to, co można by nazwać krytyką neoliberalizmu. Bo studia kulturowe o socjalistycznym, socjaldemokratycznym czy marksistowskim zabarwieniu to jedna kwestia, która dotyczy nas, żyjących w społeczeństwach zachodnich. Antropolodzy doszli do wniosku, że właściwie obojętnie co robią, i czynią to właśnie z dbałością o kontekst. Zaczęła się bardzo ciekawa dyskusja na ten temat. Chodzi o to, by nie szarżować teoretycznie, ale pokazać, jak się sprawy mają, bez względu na to, gdzie są prowadzone badania. Okazuje się, że nasz świat jest światem zdominowanym przez konsekwencje neoliberalizmu. Myślę, że nastąpi przełom teoretyczny, czyli pojawi się coś takiego jak antropologia neoliberalizmu, o czym już się coraz częściej mówi. Antropolodzy odwołują się do Loïca Wacquanta, który – jako pierwszy po śmierci Pierre’a Bourdieu – zmierza w tym kierunku. Ta debata zaczyna się już toczyć. Kiedyś mówiono: „neoliberalizm na peryferiach”, a teraz twierdzi się, że konsekwencji neoliberalizmu w dawnym świecie kolonialnym i postkolonialnym czy w ogóle tego, co dzieje się poza Europą, poza Stanami Zjednoczonymi, nie można pominąć.

Często mówi się, że kulturoznawstwo to dyscyplina bez dyscypliny... Pojawiają się zatem pytania o jej status naukowy. Kulturoznawstwo, czyli co? W polskiej rzeczywistości naukowej jest to pytanie istotne, bo obserwujemy, że w kulturoznawców przekształciło się wielu polonistów, filozofów, medioznawców, teatrologów... Czy zatem, jak pisała prof. Anna Zeidler-Janiszewska, kulturoznawstwo to są różne „znanstwa” (filmoznawstwo, teatroznawstwo, literaturoznawstwo itd.)?

Na razie rzeczywiście tak jest. Ale jeżeli przyjrzeć się, jak powstawały studia kulturowe w Anglii, to widać wyraźnie, że one też wyrosły z *English Studies*. Prawda więc jest taka, że kulturoznawstwo miało chwilowy aspekt filologiczny. Trzeba czasu żeby to... Hmm...

Uporządkować?

Tak, ale to jest jedna droga. Bo na przykład w ośrodkach wrocławskim i poznańskim jeszcze w latach siedemdziesiątych budowano zupełnie inną wizję nauki o kulturze. Jej rdzeniem byłoby kulturoznawstwo, które zmarły niedawno prof. Jerzy Kmita uważał za dzisiejszy odpowiednik filozofii. On sam nazywał je „późnym wnukiem filozofii”. Stał na stanowisku, że kulturoznawstwo jest w XXI w. w stanie odpowiadać właśnie na pytania natury ontologicznej, epistemologicznej, ale w takim trybie, który byłby użyteczny społecznie, a nie tylko w trybie intelektualnym i teoretycznym. Poczekajmy spokojnie i zobaczymy, w jakim kierunku będzie się rozwijało kulturoznawstwo w Polsce. Ale też nie zapominajmy, że rozwój tej dyscypliny, podobnie zresztą jak w Anglii i w USA, wiąże się z pewną koncepcją humanistyki, wartościowaniem nauki, rynkiem nauki oraz z neoliberalną zasadą dzielenia pieniędzy.

Wszystko ma swoje podłoże ekonomiczne. Wielu polonistów, głównie literaturoznawców, przekwalifikowało się na kulturoznawców, którzy sięgają do antropologii. W rezultacie wykształciła się antropologia literatury. Pojawia się teraz pytanie: czy antropologia uratuje literaturoznawstwo? Jak Pan ocenia związki między literaturą a antropologią? Zwłaszcza że niektórzy literaturoznawcy pytają: „Po co nam współcześnie literatura?”

Tak mówi coraz więcej literaturoznawców. Znowu jednak muszę się zastrzec. Kiedy budowano zręby antropologii literatury, kiedy rozpoczęła się dyskusja o związkach języka, literatury i antropologii, to miano na myśli głównie książki papierowe. Mówiono i pisano o mediach drukowanych, reprezentujących tradycyjny sposób kontaktu z innymi kulturami. Dzisiaj myślę, że efektywna dyskusja na ten temat musi jednak uwzględnić wątek komunikacyjno-technologiczny. Trzeba zapytać: „Jaka literatura? Jaki jest status literatury pięknej – beletrystyki teraz, współcześnie, w kontekście jej nośników?” Posłużymy się przykładem: jakże inaczej wygląda percepcja literatury na tablecie albo na kindle’u. Tablet daje możliwości łączenia rozmaitych mediów, funkcjonuje w ramach kultury konwergencji. To wszystko sprawia, że o tych zagadnieniach nie można wypowiadać się jednoznacznie. Pewna idea narracyjnej reprezentacji rzeczywistości musi także ulec zmianie, dlatego że status tej narracji językowej przestaje być autonomiczny i to chyba już na dobre.

O tym, że nośnik przekazu wpływa na sposób odbioru tekstu, pisali już przecież determiniści technologiczni z Marshalllem McLuhanem na czele. Teraz nagle okazało się, że jest to centralny problem teorii literatury.

Tak, to jest problem centralny. Warto zauważyć, że nie mieli oni – myślę o deterministach z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych – takiej bazy empirycznej jak my współcześnie.

Tym bardziej niektóre tezy McLuhana brzmią dziś jak proctwo.

To byli właśnie ci genialni katolicy, którzy mieli intuicję. Nie mówię tego z ironią. Chrześcijaństwo jest religią, która zakłada niezwykle krytyczną analizę tekstu, egze-

gezę. Wykształcony chrześcijanin ma rozwinięte poczucie wagi tego zjawiska. Kiedyś były zwoje, później kodeksy, które przekształciły się w książkę, a dzisiaj mamy tekst w postaci cyfrowej, który daje nam więcej możliwości.

W jednej ze swoich książek rozpatruje Pan – za Victorem Turnerem – idiom *betwixt and between*. Ten idiom-metafora wydaje mi się bardzo ciekawym konstruktem teoretycznym. Potem przechodzi Pan do swojego ulubionego pisarza Milana Kundery. Kundera z kolei używa metafory „ślimaka i muszli”, a wszystko to dotyczy problemu badacza jako uczestnika zdarzeń kulturowych, a jednocześnie ich interpretatora. Stąd moje pytanie: jak pogodzić perspektywę bycia wewnątrz pewnych zjawisk, zdarzeń kulturowych, w których uczestniczymy i których jesteśmy świadkami, z perspektywą dystansu przynależną badaczowi?

To jest właściwie metafora „bycia w” i „bycia pomiędzy”. Zresztą – jak się okazało po lekturze książki Vincenta Crapanzano *Imaginative Horizons*, dotyczącej antropologii literacko-filozoficznej, że w różnych kulturach istnieją te same pojęcia i idee, tylko pod innymi nazwami.

Myślę, że tę metaforę musimy nieustannie aktualizować, zależnie od tego, jakim fragmentem rzeczywistości się w danym momencie zajmujemy. Inaczej wygląda zdystansowanie się do faktów z przeszłości, a więc na przykład sytuacja, kiedy analizujemy nie tylko zjawiska o walorze historycznym, ale także fenomen, jakim jest pamięć kulturowa, czyli to, co zostało już jakoś zobiektywizowane. Oczywiście musimy się przyglądać temu krytycznie, zakładać, że przecież pamięć nie jest jak lep na muchy, lecz istnieją powody, żeby pewne rzeczy pamiętać, a innych nie, jedne uwypuklać, innych nie. To jest, powiedzmy sobie, taki rodzaj zdystansowania, który polega na próbie przeniknięcia do obcego kontekstu, uwzględnienia tych wszystkich nowych warunków. Pisałem o tym w przedmowie do książki Wolfganga Reinharda *Życie po europejsku*, która należy do antropologii historycznej w jej niemieckiej wersji.

Istnieje wiele teorii i metod na temat, jak to robić, i to zarówno w aspekcie filozoficznym, jak i czysto metodologicznym. Wydaje mi się natomiast, że dzisiaj wszyscy badacze, zajmując się rzeczami „tu i teraz”, siłą rzeczy są uczestnikami tego, co opisują. I nie jest już dzisiaj chyba popularne stanowisko, według którego możemy się od tego odseparować, zamknąć w wieży z kości słoniowej i przyglądać się temu z jakiegoś z jakiejś kosmicznego oddalenia, jak mówiono o Lévi-Straussie. Więc chcemy być badaczami-analitykami, a jednocześnie w jakiś sposób uczestniczyć w tym, co badamy.

Myślę, że teraz, kiedy zajmuję się na przykład taką kwestią, jak rzekomy zmierzch ideologii we współczesnym świecie, widzę, że to „bycie pomiędzy” i „bycie w” jakby na nowo się aktualizuje. Tu przypomniałem sobie stanowisko Clifforda Geertza, dotyczące takiej postawy anty-anty. On to pokazał na przykładzie swojego stosunku do relatywizmu kulturowego, nazywając siebie anty-anty-relatywistą, co nie znaczyło, że jest relatywistą, tylko że jest skłonny myśleć relatywistycznie, ale przy użyciu troszkę innej argumentacji niż tradycyjni relatywiści albo tradycyjni antyrelatywiści. Myślę, że to jest właśnie sedno współczesnego podejścia: musimy przyglądać się

zawsze tej materii, którą analizujemy. Dochodzi do sporów: dwie albo większa liczba racji zderza się, więc musimy zatem najpierw spokojnie zidentyfikować te racje analitycznie, a w ostateczności – zaproponować coś od siebie.

Nie ma obiektywizmu w nauce w takim rozumieniu, jak to się potocznie niekiedy sądzi. Jestem kontynuatorem stanowiska Jerzego Kmity, który twierdził, że obiektywne to są tak naprawdę zachody Księżyca i zachody Słońca. To są przypadki, w których dzieje się coś absolutnie niezależnie od tego, czy to zinterpretujemy czy będziemy tylko postrzegać. W sferze społecznej, w sferze kulturowej mówimy natomiast co najwyżej o intersubiektywności, a więc to „bycie pomiędzy” i „bycie w” polega na zbudowaniu pewnej wspólnoty ludzi, którzy są w stanie zgodzić się na określony sposób widzenia zjawisk; są skłonni przyjąć wspólną optykę. W ten sposób tworzy się wspólnota interpretacyjna. I to jest jedyne, co możemy w humanistyce zrobić. Właśnie w takiej humanistyce, dystansującej się od tej „bieżączki” społecznej, która nas skądinąd fascynuje i każdy jest w jakiś sposób w nią uwikłany, w niej zanurzony.

Wymienił Pan ważną kategorię kulturową, która współcześnie pojawia się jako przedmiot badań interdyscyplinarnych, mianowicie kategorię pamięci kulturowej, i co za tym idzie – także pamięci komunikatywnej. Obserwuje się teraz niebywały wzrost zainteresowania teorią Assmanów.

Tak, to się nazywa nawet „przełomem pamięciowym” albo „bumem pamięciowym”. To jest dość znamienne zjawisko. Ja bym to wiązał jednak z odejściem ostatnich świadków najważniejszych wydarzeń historycznych, które z europejskiej perspektywy stanowiło to, co się wiązało z drugą wojną światową. Dziś już właściwie nie ma już tych, którzy pamiętają... Kiedy byłem w szkole podstawowej, przychodzili do nas powstańcy wielkopolscy, a także żołnierze z czasów drugiej wojny światowej, opowiadali o wydarzeniach, w których uczestniczyli. Dzisiaj żyje ich już coraz mniej...

Ta potęga autentyczności... Ideologia świadka, uwiarygodnienie prawdy?

Właśnie. To jedno. Drugie to zdecydowany brak zaufania do historii jako do nauki, zmierzch pewnej koncepcji wiedzy historycznej jako wiedzy niezideologizowanej.

Chyba Hayden White się tutaj przypomina.

Owszem. Hayden White, a także Frank Ankersmit. Oczywiście jest to tradycja, która dzisiaj świetnie wpisuje się, nazwijmy to, w zwrot pamięciowy. Kryzys historii, to odchodzenie naocznych świadków epoki i fakt, że współczesna kultura jest jednak zdominowana przez media elektroniczne. Te ostatnie, poza wszystkimi swoimi zaletami, nie sprzyjają tradycyjnej edukacji historycznej: linearnej, chronologicznej, opartej na długich opowieściach, na datach. Wszystko jest bardzo rozchwiane. Prowadzi to do tego, żeby historię zamienić z pamięcią, i to rozmaicie rozumianą, jako właśnie upamiętnianie, czyli w sensie miejsc pamięci Pierre’a Nory chociażby. W ruchach rekonstrukcyjnych oraz innych działaniach, które byłyby znakami historii, ujawnia się potrzeba ratowania historyczności naszego postrzegania świata. I w takim świetle bym to właśnie widział.

W Pana niezwykle interesującej książce zatytułowanej *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia* z 2008 r. pisze Pan: „Świat jest więzieniem kultury, dlatego że ludzie pragną zakotwiczać się w pewności zbiorowo wyznawanych poglądów, pragną znaków orientacyjnych ułatwiających partycypację w świecie mknącym do przodu, w którym dzisiejsze ideały już następnego dnia okazują się stertą przebrzmiałych frazesów. Kultura, jakkolwiek rozumiana, wprowadza porządek w chaos doświadczeń jednostkowych i zbiorowych”. Kiedy czytałam ten fragment, nasunęło mi się skojarzenie z tezą Ericha Fromma: „ucieczka od wolności”, „do wolności”. Cóż zrobić z tą wolnością, w jaki sposób ją zagospodarować? Myślę, że to jest też problem Polski i Polaków po 1989 r. Przyszedł mi też do głowy klasyk psychoanalizy Zygmunta Freud, oczywiście ze swoją klasyczną książką *Kultura jako źródło cierpień* i jej echo w zbiorze esejów Zygmunta Baumana *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Czy rzeczywiście nie ma ucieczki od kultury i po co ludziom właściwie kultura?

„Ucieczka od kultury” jest możliwa, ale zawsze odbywa się ona jakimś kosztem. W tym zacytowanym fragmencie miałem natomiast na myśli pewne zbiorowo podzielane wyobrażenia, przekonania o tym, jak świat powinien być urządzony. Okazuje się, że ten kulturowy sposób działania w rzeczywistości, czy to w politycznym, czy w moralnym wymiarze, jest potrzebny. Kultura reguluje nasze postępowanie. Mamy dzisiaj takie „zderzenie”: z jednej strony mówi się o nadmiarze wolności, w tym sensie, w którym piszę o tym zjawisku w swojej ostatniej książce *Kotwice pamięci*, z drugiej – o erozji tzw. instytucjonalnego planu kultury. Pole wolności się rozszerza, możemy robić różne rzeczy, na przykład poddawać refleksji to, kim chcemy być, jak chcemy się wiązać z innymi ludźmi, jakie mieć przekonania itd. Istnieje jakby nadmiar tych możliwości, co także – paradoksalnie – jest źródłem cierpień. W związku z tym obserwuje się renesans rozmaitych postaw i działań fundamentalistycznych, ale nie w rozumieniu religijnym czy politycznym, ale jako próbę przywrócenia pewności. Potrzebujemy zatem jakiejś formy ładu, porządkującej kulturę, jakichś znaków orientacyjnych. Kiedy na przykład mówimy o rodzinie, to wciąż myślimy o jej tradycyjnym modelu.

Trzeba brać pod uwagę i to, że jesteśmy nie tylko istotami społecznymi, jak pisał m.in. Elliot Aronson, ale także kulturowymi. Naszą świadomość metakulturową budują między innymi właśnie antropologowie, historycy czy medioznawcy. Jednocześnie jednak się nam wmawia, w czym celują pewne środowiska opiniotwórcze, że wszystko jest polityczne, że sfera polityki dominuje. Tymczasem badania pokazują, iż dla przeciętnych ludzi ważna jest przede wszystkim kultura – lokalna, regionalna, narodowa... Okazuje się także, że przedstawiciele tych dawnych kolonii, które dzisiaj funkcjonują jako niepodległe państwa, też chcą swoją kulturę promować. Mówią: „nasza kultura jest ważna”, „to jest nasze dziedzictwo”, „nasza pamięć”.

Splot bardzo wielu elementów i różnych motywacji sprawia, że sami chcemy być uwięzieni w tych naszych wyobrażeniach kulturowych. Renesans nacjonalizmów państwowych też nie jest przecież przypadkowy.

Powracając do tych kwestii fundamentalistyczno-nacjonalistycznych, zapytam, czy upatruje Pan w renesansie tych tendencji antidotum na procesy globalizacji?

Absolutnie tak. Nazwałbym to sprzężeniem zwrotnym, pisałem o tym już kilkanaście lat temu. Nie miałem wówczas jeszcze empirycznych dowodów na to, że taki *flashback* nastąpi, a dzisiaj spotykamy się z nim nieustannie. Wzrostowi globalizacji towarzyszy z pewnością wzrost sentymentu lokalnego, nacjonalistycznego, regionalnego. Jakbyśmy tego nie nazwali, chodzi za każdym razem o tę samą tendencję. Jest ona również widoczna na przykładzie rozwoju Internetu.

Jeśli Pani poczyta te prognozy, nadzieje, diagnozy i obawy, jakie wiązano z Internetem jeszcze w 2000 r., to okazuje się, że jego rozwój nastąpił w zupełnie innym kierunku, aniżeli pierwotnie zakładano. Wtedy żywiono obawy, że przez ekranem będą siedzieli bezimienni spotykający się w sieci z innymi bezimiennymi. A okazało się, że właśnie w tym wirtualnym środowisku powstał swoisty jarmark lokalności, i to niekoniecznie anonimowej! Wszystko to, co rozgrywa się w realnej przestrzeni publicznej i ma wymiar przestrzenny, w Internecie znajdziemy w skondensowanej formie. Zwłaszcza na portalach społecznościowych. Mamy więc taką globalną lokalność. Globalna lokalność, jednak z dużym naciskiem na lokalność, przy wykorzystaniu np. globalnych technologii.

Kiedyś żyliśmy w kręgu strukturalistycznych opozycji: centrum – peryferie, swój – obcy, globalny – lokalny, mężczyzna – kobieta. W tej chwili te kategorie, podstawowe dla naszego myślenia i ułatwiające nam percepcję rzeczywistości, rozmywają się. Okazują się nieskuteczne wobec złożoności świata. Wymyślamy na ich miejsce nowe kategorie: właśnie to globalną lokalność czy glokalność. Nie ma już swojego – obcego, ale jest ten trzeci. Dychotomia: kobieta – mężczyzna też się już nie sprawdza, pojawia się więc kategoria płci kulturowej...

Uważam, że w skali społecznej ta opozycja: my – oni uległa jakby współcześnie wzmocnieniu, lecz rozpisła się, rozwarstwiła na wszelkie możliwe aspekty naszego życia. W takim myśleniu, o którym tutaj mówimy, jest zawsze potrzebny Inny, wróg. Niezbędny jest punkt odniesienia, aby zdefiniować naszą tożsamość, odpowiedzieć na pytanie: „Kim jestem?” Ta potrzeba samozdefiniowania sprawia, że się bardzo niechętnie przyswaja jakiś punkt środkowy, mediacyjny – jak mówili strukturaliści. Zauważmy jednak, że gdziekolwiek nie spojrzymy, to potrzeba budowania takich opozycyjnych zestawień istnieje. Wiąże się ona z pewnością z tendencją do skrótowości, którą narzucają nam m.in. media. Ta tendencja jest dzisiaj wszechogarniająca – działa od polityki poprzez dziennikarstwo. Wszystkie te dziedziny wiążą się z mediami i filmem, a tam trzeba budować wyrazisty obraz, posługiwać się krótkimi komunikatami.

Skrótowość i oszczędność poznawcza wynika także z ekonomii myślenia.

A tak, ekonomia myślenia rewaloryzuje właśnie tę prostą opozycję, którą w ostateczności możemy ująć jako opozycję: my – oni.

Inny jest nam potrzebny do budowania naszej tożsamości, do uruchamiania aparatu autorefleksji, bo... skoro jesteśmy zanurzeni w naszej kulturze, to pewnych rzeczy nie zauważamy.

Tak. Myślę, że ta opozycja jest i może być bardzo twórcza. Właśnie dlatego, że jeśli podejmiemy do niej krytycznie, jeśli przyjrzymy się jej dokładnie, to w znacznym stopniu zredukujemy tendencję do bezrefleksyjnego powielania pewnych kalk kulturowych. Wymaga to jednak od nas tego momentu refleksyjności, czyli wprowadzenia tego środkowego elementu, albo też takiej postawy anty-anty.

No właśnie, inną opozycją, która wydaje się kluczowa dla antropologii, jest opozycja: natura – kultura, która jest szeroko opisywana choćby w teorii Claude’a Lévi-Straussa. Ta opozycja również staje się chyba współcześnie problematyczna, na przykład w kontekście takich zagadnień, jak cyborgizacja człowieka i nastanie ery postbiologicznej. Jakby na to nie patrzeć, postęp transplantologii, operacje plastyczne... Te wszystkie zdobycze cywilizacyjne powodują, że nie jesteśmy już tylko organizmami biologicznymi i kultura nie tylko otacza nas z zewnątrz, lecz także przenika do naszej cielesności.

Myślę, że nie ma tu nic więcej poza tym, co kiedyś powiedział Michel Maffesoli, a potem zinterpretował Zygmunt Bauman. Mamy dzisiaj do czynienia jednocześnie z dwoma procesami. Z jednej strony, mówimy o naturalizacji kultury, z drugiej – o kulturalizacji natury. Te wszystkie zjawiska, o których Pani wspomniała, doskonale się wpisują w te dwa procesy. Pierwotnie Maffesoliemu i Baumanowi chodziło o to, że to co wcześniej uważaliśmy za naturalny wygląd człowieka, jest w coraz większym zakresie „robotą” kulturową, na programach graficznych kończąc.

Pojawia się nie tylko problem cyborgizacji człowieka, ale także na przykład kwestia telewizyjnych opowieści transformacyjnych, które traktują o tym, jak ulepszyć naszą naturę.

To jest również jakiś sposób tłumaczenia i wyrażania istoty naszego człowieczeństwa, a więc tej naszej kulturowej natury. Sięga się w tym celu po argumentację wziętą z nauk przyrodniczych, na genetyce kończąc. Towarzyszy temu tendencja do cyborgizacji człowieka. Gdzieś tam, na horyzoncie wyobraźni, cały czas rozstrzygamy ten problem, stawiając sobie pytanie, kim będzie właściwie ten postczłowiek?

Ile będzie człowieka w tym postczłowieku?

Właśnie tak!

Gdzieś w tle naszej dyskusji pojawił się problem ciała i cielesności. Współcześnie mamy bardzo dużo popularnych programów spod znaku „make over”, „improve yourself” – takich, które pokazują, że człowiek może stać się demiurgiem, że może całkowicie kontrolować swój wygląd, swoje domostwo, w końcu – swoje życie, a wszystko to dzięki postępowi technologii.

Tak, ale proszę zauważyć, że wszystko wpisane jest nie tylko w pewność, ale także w niepewność i strach. Bo jeśli możemy coś kontrolować, to zawsze możemy tę kontrolę utracić, a ten mechanizm działa w dwie strony.

Myślę, że można to wytłumaczyć szerzej. Tu też nawiążę do Zygmunta Baumana. Odwołuje się on w tym kontekście do dwóch pojęć, które funkcjonują w języku angielskim: *safety* i *security*. Bauman twierdził, że do lat siedemdziesiątych, kiedy istniała i była rozwijana idea państwa społecznego, opiekuńczego, to mówiono właśnie o *safety*, bo miano na myśli bezpieczeństwo społeczne człowieka: żeby miał emeryturę, żeby dobrze zarabiał, żeby dzieci mogły się kształcić itd. I nagle słowo *safety* zniknęło i pojawiło się pojęcie *security*, które oznacza niby to samo, ale w odniesieniu do jednostki, do jej bezpieczeństwa fizycznego. Żeby nam nikt nie zrobił krzywdy. I teraz (w ramach tego *security* po polsku nie ma tego zróżnicowania) zaczynamy właśnie mówić, że można kontrolować różne rzeczy i nad nimi panować. Temu poczuciu możliwości kontrolowania towarzyszy niepokój, że w każdej chwili można utracić tę zdolność. *Security* ma tylko sens wtedy, kiedy wiemy, że może istnieć *insecurity*.

Zmieniając nieco temat, chciałam zapytać o początki antropologii i o współczesność. Pisze o tym m.in. jeden z moich ulubionych reportażyście Ryszard Kapuściński, zresztą w książce pod znamienym tytułem *Ten Inny*. Myślę, że ta książka w ogóle mogłaby stanowić dobrą lekturę dla przyszłych antropologów, bo kwestie w niej poruszone są nie tylko ciekawe, ale i wyraziście pokazane.

Tu mogę się pochwalić, że utrzymywałam kontakt z Ryszardem Kapuścińskim, który do mnie się zwracał, a ja mu wysyłałam swoje książki. Nawet nie krył, że pisze właśnie pod wpływem antropologów i jakby tych dyskusji, o których ja pisałam już wcześniej. Myślę, że pod koniec życia czuł się już coraz bardziej antropologiem niż reportażyście.

Sprecyzuję moje pytanie. Ryszard Kapuściński napisał w książce *Ten Inny*, że właściwie już u podstaw antropologii zarysowały dwie linie ewolucyjne: ewolucjonizm i dyfuzjonizm. Czy Pan uważa, że globaliści i antyglobaliści to spadkobiercy tych dwóch linii ewolucyjnych? Czy nawiązują w swoich hasłach lub programach do ewolucjonistów i dyfuzjonistów?

Oczywiście. Dzisiaj jednak nie spotka Pani żadnego antropologa, który posługiwałby się pojęciami dyfuzjonizmu, dyfuzji, ewolucji. Dla antropologów fizycznych tamta dyskusja jest rzeczywiście wciąż niezwykle istotna. Nie znaczy to jednak, że te idee nie funkcjonują. Chodzi przecież o idee rozwoju przypadkowego albo na przykład takich miejsc, w których coś się rodzi i potem ekspanduje na inne terytoria; to są zjawiska przestrzenne.

Myślę natomiast, że dzisiaj idea ewolucji, czyli postępowego rozwoju, powraca w kontekście bardzo nieoczekiwanym. Nie jest prawdą to, co kiedyś zapowiedział Fukuyama, a o czym już pewnie zapomnieliśmy, że historia się skończyła. Według założeń neoliberalizmu historia dobiegła końca w tym sensie, że będzie nieustannym doskonaleniem i rozwijaniem neoliberalnej, neokonserwatywnej koncepcji świata. Mamy na to setki przykładów każdego dnia, że ta idea o ewolucjonistycznej proweniencji funkcjonuje i jest wdrażana pod postacią, którą kiedyś nazwałam metakultu-

rażą podobieństwa. Reakcją środowisk alterglobalistycznych, w ogóle tej całej federacji sprzeciwu (słabnącego zresztą), jest właśnie pokazanie, że alternatywy nie tylko istnieją, ale i możemy jeszcze iść do przodu. Nie oznacza to na przykład powrotu do jakichś idei socjalistycznych we wcześniejszym rozumieniu, lecz rozwijanie pewnej wizji społeczeństwa globalnego ładu, także kultur narodowych, oczywiście w całym nowym kształcie, będącym zaprzeczeniem porządku neoliberalnego. Jest to więc, z jednej strony, swoista utopia, bo jak inaczej można spojrzeć na próbę powrotu do czegoś, co było przed rynkiem? A z drugiej strony – próba uczynienia z tego urynkowania zasady, która reguluje wszelkie formy naszej aktywności. To jest niezwykle frapujące, ale też niezwykle trudne.

Myślę, że nasze myślenie zdeterminowało już przeświadczenie o rynkowej wartości również tego, co głosimy. Sądzę, że będzie bardzo trudno to zmienić. Świadczy o tym słabnięcie oporu alterglobalistycznego, który zdecydowanie jest dzisiaj już w kryzysie. Widać to w całkowitym uwiądzie ruchów subkulturowych, które współcześnie mają charakter estetycznych subkultur. Widać to wszędzie, ponieważ jest w ogóle szerszy proces. Brakuje prawdziwej myśli politycznej, takiej mocno filozoficznie ugruntowanej. Ona też budzi społeczną nieufność. Podobnie uważa się za skompromitowane wszelkie całościowe wizje polityczne. Powtarza się nieustannie pytanie: „Do czego mogą one doprowadzić?”

A co z dyfuzjonistami?

Dyfuzjoniści to są zwolennicy globalizacji, hurraoptymiści. Oni mniej więcej myślą, że każda nowa technologia, w domyśle: wymyślona w tej cywilizowanej części globu, najbardziej rozwiniętej, właśnie neoliberalnej, rozprzestrzenia się po całym świecie, ale na zasadzie dyfuzji. To powoduje, że świat się zaczyna unifikować, bo ludzie zaczynają z tej technologii korzystać. Mało tego, pozostają oni pod wpływem tej samej technologii i powiązanych z nią treści. Stąd rodzi się ideał wspólnoty kosmopolitycznej, złożonej z ludzi żyjących globalnie, a myślących lokalnie.

Jednocześnie zamiera dialog międzypokoleniowy, m.in. za sprawą nowych technologii, bo egzystują pokolenia starsze, które w ogóle nie funkcjonują w tej medialnej rzeczywistości. Rodzi się na przykład taki model globalnego nastolatka, co oznacza, że ludzie w tym samym wieku, lecz pochodzący z różnych kultur, łatwiej się porozumiewają. Dochodzi między nimi do lepszego transferu myśli i szybciej osiągają porozumienie niż w obrębie swoich rodzinnych wspólnot.

Właśnie tak. Jest to realizacja pewnego ideału, który ma już bardzo długą tradycję. Chodzi mianowicie o to, żeby zastąpić hierarchiczny model społeczeństwa i komunikacji społecznej modelem relacji poziomych.

Ale pytanie dotyczy właściwie tego, co z tą hierarchią? Czy jest ona już zupełnie niepotrzebna? W zeszłym tygodniu mieliśmy bardzo ciekawe posiedzenie Komitetu Nauk o Kulturze, podczas którego prof. Marcin Król, jako konserwatysta, wygłosił bardzo poruszający wykład właśnie na temat upadku elit. Próbował odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się dzieje, że elity upadają, i odniósł się do problemu „za-

łamania się” hierarchizacji. Król nie akceptuje tego świata, z którym mamy dzisiaj do czynienia, i pokazuje, że jeśli pójdziemy dalej w tym kierunku, coś z pewnością utracimy, do czegoś nie da się już wrócić.

Co będzie w przyszłości, tego nikt nie wie. Rzeczywiście, zgadzam się z tym, co powiedział prof. Król, że ci, którzy są w stanie już dzisiaj jednoznacznie prognozować przyszłość, są optymistami albo idiotami. Warto więc też się nad tym poważnie zastanowić.

Myślę, że ciekawym problemem współczesności jest także turystyka i tzw. postturystyka. Wiadomo, że kategoria postturystyki została spopularyzowana przez Johna Urry’ego, którego książki i artykuły przetłumaczono na język polski. W tym kontekście interesujący jest fenomen podróży quasi-kulturowych w wydaniu Martyny Wojciechowskiej czy Wojciecha Cejrowskiego.

Trochę się zajmuję fenomenem trawelebrytów. To nic zaskakującego. Tym bardziej aktualne są słowa Claude’a Lévi-Straussa sprzed kilkudziesięciu lat. Napisał on, że nienawidzi podróży i podróżników, jeśli podróżowanie identyfikuje się tylko z przebywaniem określonej liczby kilometrów i przywożeniem zdjęć, filmów, pamiątek. Słowa te są jak najbardziej aktualne. Dzisiaj ta demokratyzacja możliwości podróżowania powoduje, że rzeczywiście trzeba szukać pomysłów, co z tej podróży przywieźć poza samymi zdjęciami, których się zresztą i tak się nie ogląda. Nie wiem czy Pani wie, że w Stanach Zjednoczonych istnieje taki specjalny zawód, nieoficjalny wprawdzie, ale sporo ludzi się z niego utrzymuje – oglądacz zdjęć. Jest on szczególnie popularny na Florydzie, gdzie mieszka wiele samotnych osób, które mają już teraz miliony tych zdjęć. Za określoną kwotę można zamówić sobie osobę, która przyjedzie i będzie przez dobę je oglądała i komentowała.

To ciekawe zajęcie... Forma usługi towarzyskiej, znamienna dla naszych czasów.

Wróćmy do głównego wątku. Nigdy dotąd nie było takiej dostępności podróżowania właściwie do każdego zakątka ziemi jak obecnie. Wiadomo, że w każdej części globu wszyscy już byli i wszystko jest właściwie na dobrą sprawę poznane. Trzeba szukać teraz powodu, pretekstu do tego, żeby nabrało to jakiegoś nowego smaku, kolorytu. Stąd trawelebryci, z których ktoś jest kucharzem, a inna osoba, jak Martyna Wojciechowska, pochyla się szczególnie nad losem kobiet. Można to robić w sposób prowokujący, jak Cejrowski, który mówi: „No zobaczcie te moje brudasy, jak oni myślał” itd. To wszystko jest oparte na pewnym pomysle, oczywiście na odpowiednich środkach finansowych i całej infrastrukturze oraz marketingu. Ale okazuje się, że to ma wzięcie, cieszy się zainteresowaniem, właśnie dlatego że, z jednej strony, ludzie lubią takie rzeczy oglądać. Skoro jest to sprawnie zrobione, kolorowe, niecodzienne, to dlaczego nie? To jest zawsze egzotyka, ale już taka skrojona na XXI wiek. Z drugiej strony – te przekazy do nas przemawiają. „Zobaczcie! Wy też tam możecie pojechać! Wy też możecie coś takiego przeżyć”. Nie jest już opowiadanie o krainach, do których nigdy nie dotrzemy, lecz o świecie, który jest dla nas dostępny.

Jaka jest, Pana zdaniem, wartość edukacyjna takich programów?

Niewielka, a nawet zerowa, zwłaszcza, że dla antropologa dzieją się we wszystkich tych programach rzeczy horrendalne, jeśli chodzi o uproszczenia. Na przykład podejście do kwestii płci kulturowej i płci biologicznej. Te trawelebryckie programy, które znam, także te pani Beaty Pawlikowskiej, są robione z perspektywy postkolonialnej. Oto przyjeżdżam ja: podróżnik, reporter, obieżyświat; przybywam z lepszego świata, w mniejszym czy większym stopniu wyposażony w znajomość lokalnej sytuacji i lokalnych realiów. Ci ludzie, tam na miejscu, właściwie czekają tylko na to, żeby ktoś ich nie tyle odkrył, ile nich opowiedział i pokazał w mediach. Oni sami tak naprawdę o sobie nie opowiadają. Ten głos w przekazach – filmach, programach telewizyjnych, reportażach – to głos imperialisty na dzisiejszą miarę.

Nie mówiąc o tym, że te programy są przecież obszarem lokowania produktów...

Ależ oczywiście, długo moglibyśmy o tym mówić. Sporo przecież jest bardzo inspirowanych, również w Polsce, książek związanych z tym tematem. Jak choćby książka Marcina Gawryckiego *Podglądając Innego. Polscy trawelebrycy w Ameryce Łacińskiej*. Autor ten pięknie przedstawił czyhające na odbiorcę tych programów bzdury, uproszczenia i kalki. Pokazuje całkowite niezrozumienie kontekstów, do których odwołują się autorzy owych przekazów. Ale oni nie jadą tam po to, żeby zrozumieć kontekst kulturowy, nie jadą jako antropolodzy, a antropolodzy ich nie oglądają.

Gawrycki pisze: „Konstruowanie naszych wyobrażeń na temat innych kultur ma u samego podłoża założenie europejskiej wyższości”, czyli dokładnie to, o czym mówiliśmy wcześniej. W innym miejscu dodaje: „Turystyka nie prowadzi do żadnego poznania Innego, wręcz przeciwnie – stwarza jedynie pozory takiego poznania, które są jeszcze bardziej niebezpieczne; utwierdza nas to bowiem w słuszności głęboko tkwiących w naszych głowach stereotypów”.

Nie jesteśmy w stanie – także jako badacze – oderwać się mentalnie od swojej kultury, z całym repozytorium jej klisz, stereotypów, uprzedzeń, ale ważne, byśmy byli świadomi ich obecności i siły oddziaływania na naszą percepcję.

Jeśli już mówimy o podróżach, o turystyce i postturyście, to do takich kategorii, które się przewijają gdzieś w tle naszych rozważań, należą oczywiście: mapa i terytorium. Baudrillard przejął te pojęcia od Borgesa. Niedawno wyszła książka Michale Houellebecqa przetłumaczona na język polski o tym właśnie tytule (*Mapa i terytorium*); po lekturze Pańskich książek zauważyłam, że jest to autor, którego Pan czyta i do którego Pan nawiązuje w swoich rozważaniach. Jak Pan ocenia tę ostatnią książkę w kontekście wykorzystania metafory mapy i terytorium, metafory, jakby nie było, już ugruntowanej w myśli antropologicznej czy kulturoznawczej?

Myślę, że ta metafora już się dziś zdewaluowała, że nie ma ona tak twórczego potencjału, jak kiedyś. Houellebecq ją bardzo fajnie do swoich celów wykorzystuje. Może ona obecnie ostrzegać: „mieście na uwadze, że to są dwie różne rzeczy”.

Ale metafora ta odwołuje się do kategorii, która jest przecież wciąż żywo dyskutowana i to w różnych kręgach naukowych, mianowicie do kategorii reprezentacji i to jest pierwsze podstawowe skojarzenie.

Owszem. Powiedziałbym, że żyjemy w świecie, który jest dokładnie zmapowany. Żyjemy dziś w świecie „zgooglowanym”, również w tym sensie, że jest to świat gotowych wzorców interpretacji, reprezentacji. Takie są konsekwencje rozwoju cywilizacji medialnej, społeczeństwa nadzoru, elektronicznej inwigilacji.

To są konsekwencje rozwoju nowych technologii i nowych mediów. To jest społeczeństwo, w którym żyjemy i korzystając z nowych technologii musimy być tego świadomi, musimy się tym zjawiskom poddać.

Musimy być tego świadomi. Śledzę właśnie nowiny związane z nowościami technologicznymi, które teraz wchodzi czy już weszły do użytku. Ale też analizuję to w szerszej perspektywie społecznej, mianowicie w kontekście pojęcia lokalności w świecie sieciowym. To, co nam już te wszystkie urządzenia umożliwiają, to potwierdzanie ciągłej naszej obecności. Równocześnie jesteśmy obserwowani, gdzie znajdujemy się w danym momencie. To są bardzo ciekawe zjawiska: z jednej strony skutkują one między innymi zupełnie lokalnymi inicjatywami, o czysto sieciowym (na początku) charakterze, na przykład regeneracji określonych dzielnic, miast, budowania wspólnot ludzi, którzy poprzez elektroniczne środki integrują się wokół danej inicjatywy. Buduje to pewne wyobrażenie tego, jak owe wspólnoty funkcjonują, jakie one są. Z drugiej strony, konsekwencją rozwoju technologii jest to, że właściwie ciągle jesteśmy już nie tylko dostępni dla innych, ale można nas obserwować w każdym momencie. I my się na to godzimy. Zachęcam do lektury przejmującej książki Inge Löhnig *W białej ciszy*, w której prowadzący śledztwo jest w stanie odtworzyć, minuta po minucie, co robił i gdzie przebywał podejrzany, któremu zdarzyło się nie wyłączyć telefonu...

Ale to też jest jakoś usprawiedliwione, legitymizowane przez różne ideologie, takie jak gwarancja bezpieczeństwa.

Od tego wyszliśmy. Nazywa się to „netlokalizacja”; to jest właśnie kwintesencja tych wszystkich procesów i zjawisk, o których rozmawialiśmy wcześniej. Mamy tutaj cyborgizację myślenia i to się rzeczywiście dzieje. Mało! Istnieje już wiele kryminałów, które pasjami czytam, a których intryga oparta jest właśnie na cyberinwigilacji. Pierwszy był chyba Harlan Coben, który napisał kryminał o kłopotach amerykańskiego dziecka z Nowego Jorku, które zostało „zachipowane” przez rodziców, którzy przez cały czas chcieliby wiedzieć, gdzie ono jest, co robi. Coben opisał praktycznie wszystkie kluczowe konsekwencje tej inwigilacji. To samo, jedynie w wersji niemieckiej, mamy w powieści Löhnig.

Ukończył Pan ostatnio pracę nad książką *Kotwice pamięci. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*. Czy mógłby Pan ujawnić czytelnikom jej treść?

Kiedy przyjrzymy się współczesnej kulturze, zauważymy, że uwiądowi tradycyjnych ideologii, tradycyjnych sporów politycznych oraz równie tradycyjnych podziałów na lewicę i prawicę towarzyszy kulturalizacja ideologii i przedstawianie pojawiających się problemów w rejestrze moralności, co wiąże się z pojęciami dobra i zła. Takie debaty w latach osiemdziesiątych w Stanach Zjednoczonych nazwano właśnie „wojnami kulturowymi”. Dotyczyć one mogą wszystkiego, co wiąże się z organizacją życia społecznego, dlatego na pierwszym froncie są zwykle takie sprawy, jak: rodzina, aborcja czy walka o pamięć. Za czym powinniśmy się opowiedzieć jako społeczeństwa, jako narody? Czy za dobrem, czy za złem? Czy za absolutyzmem wartości, czy wręcz przeciwnie – za tzw. relatywizmem? W książce śledzę przyczyny, dlaczego tak się dzieje i na kilku przykładach wiążących się z frontami wojen kulturowych pokazuję właściwie nierozstrzygalność tego sporu.

Pan Profesor zwraca uwagę także na rozróżnienie relatywizmu etycznego i kulturowego, o którym celowo i niecelowo zapominają m.in. politycy.

Niemożliwe jest chyba krótkie wytłumaczenie różnicy pomiędzy relatywizmami, ale jestem przekonany, że sensowna perswazja w mediach przyniosłaby cuda. Nie leży to jednak w niczyim interesie. Ci, którzy mają tego świadomość, jak prof., Magdalena Środa, popadają od razu w dyskurs nastawiony „anty” i sami idą na wojnę kulturową, a przekaz gdzieś zanika.

Sporo miejsca poświęcił Pan również ruchom kontrkulturowym. Czy współcześnie można wskazać jakieś ruchy, które mogłyby mieć taką siłę przebicia, jak te z lat sześćdziesiątych XX w.?

Absolutnie nie. Nie widzę nawet symptomów podobnego fenomenu. Długo by można tłumaczyć, dlaczego obecnie jest to niemożliwe, poczynając od Baudrillarda, który twierdzi, że wszystkie wartości zostały już ujawnione i dzisiaj je tylko symulujemy, stąd walka o jakiegokolwiek wartości sama w sobie jest symulacją. Inna rzecz, że dzisiaj jest trzy razy mniej młodzi. Młodzi już weszli na rynek i sami ponoszą konsekwencje ładu społecznego, który właściwie uniemożliwia jakiegokolwiek bunt. Jakies jego załamki pojawiły się podczas okupacji Wall Street, w buncie młodych Greków czy w ruchu oburzonych w Hiszpanii i już wydawało się, że coś zacznie się wokół tych zjawisk budować. Staram się na bieżąco śledzić wydarzenia w Atenach. W przekazie medialnym są one minimalizowane lub nadaje im się charakter roszczeniowy, co uniemożliwia mobilizację pokoleniową, a ruchy są często pozostawiane same sobie.

Skoro jesteśmy przy europejskich kryzysach, to czy Pan Profesor uważa, że Unia Europejska przetrwa w obecnej postaci, czy muszą zostać wprowadzone jakieś zmiany?

Ciężko odpowiedzieć na to pytanie. Trzeba przyznać, że w ciągu ostatnich lat pozbyliśmy się dwóch złudzeń: przede wszystkim tego, że w najbliższym czasie wspólnota europejska stanie się także wspólnotą kulturową. Podczas kryzysu jesteśmy zawsze „Europą narodów”.

Nie dostrzeżliśmy w porę różnic kulturowych i chcieliśmy stworzyć Unię na wzór Stanów Zjednoczonych Ameryki, a tam jest przecież zupełnie inna sytuacja.

Przed tym ostrzegął już Habermas mówiąc, że to nie mają być Stany Zjednoczone Europy, ale całość oparta na czymś, co nazywa się konstytucyjnym patriotyzmem. Działa on jednak tylko w czasach stabilizacji, a nie kryzysu, kiedy do głosu dochodzą ponownie wszystkie tradycyjne podziały na „my” i „oni”, „północ” – „południe” Europy, kraje o takiej czy innej gospodarce bądź religii. Myślę, że Unia zostanie zachowana jako organizm gospodarczy, natomiast zmienić się może mechanizm jej funkcjonowania. Poza tym, jest jeszcze idea rozszerzenia Unii – problem fascynujący z antropologicznego punktu widzenia, gdyby np. Turcja weszła do wspólnoty. Tu znów pojawia się wyraźna granica: my i oni. Antropologowie badając kulturę Iranu zastanawiają się: co by było, gdyby ten kraj zaczął ubiegać się o członkostwo? Tak odważne decyzje są oczywiście dzisiaj nierealne, ale tak naprawdę, nie wiemy, jakie byłyby tego skutki. *Past is a foreign country, future too!*

Bardzo dziękuję za rozmowę.

Milanówek, 7 grudnia 2012 r.