

**Marcin Brocki**

Uniwersytet Wrocławski

## **Antropologia postmodernistyczna wobec krytyki**

W najnowszych dziejach etnologii mieliśmy już do czynienia z momentem odrzucenia (destrukcji) dotychczasowych metod, celów i przedmiotu badań [por. Levi-Strauss 1970], lecz to odrzucenie nie miało charakteru totalnego w obrębie jednej orientacji teoretycznej, natomiast obecnie krytyka antropologii postmodernistycznej uderza właśnie we wszystkie ww. elementy (co może jest o tyle łatwiejsze, że cel i metoda w antropologii postmodernistycznej są wg niektórych autorów tożsame – wskazuje się tu na „dialog międzykulturowy” [patrz: Burszta 1993, s. 117]). Antropologia interpretatywna wykształciła też specyficzny sposób obrony przed krytyką, w postaci strategii uników i nieostrych deklaracji, z którymi do końca postmoderniści się nie identyfikują.

W niniejszym artykule postaram się wskazać na część przyczyn oraz konsekwencji przyjętego przez antropologię postmodernistyczną sposobu dyskusji z jej krytyką tzw. zewnętrzną (czyli związaną z innymi ideałami poznawczymi, wyznawanymi modelami wiedzy naukowej) oraz skutki krytyki wewnętrznej<sup>1</sup>, dotyczącej metody (czyli podejścia dialogicznego do przedmiotu badań), przedmiotu (czyli koncentracji na gotowych tekstach i samej antropologii, w efekcie zaniechaniu badań terenowych) oraz celu (czyli pozbawieniu antropologii możliwości generalizacji i wyłącznie subiektywnych efektach pracy badawczej).

Odnosnie pierwszej zasygnalizowanej powyżej kwestii to antropologowie postmodernistyczni podkreślają, że krytyka ich stanowiska nie może być prawomocna, gdyż opiera się na zupełnie innej postawie poznawczej, na innych wyobrażeniach co do statusu wiedzy naukowej, krótko mówiąc jest krytyką zewnętrzną (takie argumenty pojawiają się w dyskusji z artykułem Shankmana [patrz: Shankman 1984; por. też Tokarska-Bakir 1990]). Jednak nie wyjaśniają jednocześnie, co uprawnia ich samych do stosowania podobnej taktyki względem tekstów i teorii innych badaczy [por. Clifford 1995]. Nie dotyczy to całego środowiska, bowiem i tu znajdują się krytycy takiej asymetrii; np. Rabinow zarzuca Cliffordowi, że ten „[...] Czyta i klasyfikuje, opisuje intencje i ustanawianie kanonu; lecz jego własne pisarstwo i sytuacja pozostawione są bez sprawdzenia” [Rabinow 1986, s. 244].

<sup>1</sup>Wg Fabiana [1996, s. 245] o wiele bardziej niebezpiecznej dla omawianej orientacji teoretycznej.

Stosują tu zatem dość paradoksalny unik, który wydaje się niepotrzebnym nadużyciem z przynajmniej dwóch powodów. Po pierwsze gdyby uczynić krytykę zewnętrzną niemożliwą, to zakres stosowalności DIALOGU (sztańdardowego hasła antropologów postmodernistycznych) jako uniwersalnej płaszczyzny negocjacji znaczeń, byłby mocno ograniczony, bowiem dialog odnosiłby się jedynie do relacji badacz – badany, pozostawiając poza nawiasem wszelkie relacje spoza bezpośredniego kontaktu (a te jak dowiódł Clifford są w rzeczywistości częścią dialogu i tekstu), także czytelnika i krytyka. Po drugie skoro antropologowie postmodernistyczni zgadzają się co do tego, że wszelka wiedza ma charakter ideologiczny i jest ukierunkowywana przez stosunki władzy, to dotyka to również wszelkiej krytyki (oczywiście również tej postmodernistycznej – co wg Fabiana [1996, s. 246] prowadzi do jej samounicestwienia), zatem obojętny jest jej kierunek (wewnętrzna, zewnętrzna) – skoro każda jest ideologiczna nie może uważać się za właściwy punkt odniesienia (w ten sposób krytyka zewnętrzna nie jest tym, co najbardziej mogłoby zaszkodzić antropologii postmodernistycznej). Poza tym krytyka zewnętrzna jest często o wiele bardziej interesująca i inspirująca niż krytyka wewnętrzna. Dzieje się tak dlatego, gdyż o wiele trudniej jest krytykować siebie przez pryzmat własnych pojęć podstawowych i pewnych przyjętych bazowych kategorii badawczych. Trudno jest w ogóle wyartykułować coś z nimi niezgodnego (trudność na którą wskazywał już dawno Derrida). Dlatego krytyka zewnętrzna nie tylko inspiruje lecz też potrafi przeobrazić krytykowany tekst – zatem dopiero na gruncie takiej krytyki możliwy jest autentyczny dialog, a więc coś czego tak usilnie domagają się postmoderniści (tym bardziej dziwią argumenty, których celem jest unieważnienie takiej krytyki). Jednak „dialog” wywołał niemałe zamieszanie zarówno po stronie jego zwolenników jak i krytyków.

Krytycy najczęściej chyba dotykają kwestii „dialogicznego podejścia do przedmiotu badań”. Wg Gellnera [1997, s. 42–43] dialogiczność i heteroglozja tekstów etnologicznych są symptomem „histerii subiektywizmu”. Ale w samej antropologii postmodernistycznej nie ma zgody co do zakresu i sposobu realizacji postulatów zwielokrotnienia autorstwa. Dla Marcusa i Fischera dialogiczność oznacza praktyczny wysiłek celem prezentacji wielu głosów w obrębie tekstu<sup>2</sup>, i ma zachęcić do odczytania tekstu z wielu perspektyw, również tak, aby badany potrafił się w tekście odnaleźć [por. Marcus, Fischer 1986, s. 68; por. też Ortner 1978, s. 1]. Natomiast Dwyer silniej kładzie nacisk na dokładne przytaczanie wypowiedzi oraz ujawnianie własnych wątpliwości natury moralnej, zawodowej i politycznej [Geertz 1998, s. 86]

Co więcej wg Rabinowa, choć Clifford dużo pisze o nieuchronności dialogu, jego teksty same nie są dialogiczne [Rabinow 1986, s. 244]. Fabian czyni na temat dialogiczności ważną uwagę pozwalającą na zrozumienie stanowiska Clifforda: „Krytycy Dwyera i Tedlocka dotykają najbardziej zewnętrznej i namacal-

<sup>2</sup> Chodzi zatem o „uznanie idei zastąpienia reprezentacji faktów, zdolnością do odtworzenia, <<ewokowania>> doświadczenia rzeczywistości zarówno własnego, jak i innych światów” [Kempny 1994, s. 182]

nej części skomplikowanej, epistemologicznej dyskusji, a mianowicie dialogicznej formy pisarstwa etnograficznego. Odkrywszy słaby punkt (kwestia czy dialog tak jak się on pojawia w pracy terenowej powinien lub czy może być przedstawiony w dialogu pisanym), szybko odrzucili etnografie dialogiczną jako utopijną, choć o dobrych intencjach” [Fabian 1996, s. 216–217]. Ale przecież sam Clifford przyznaje, że dialogiczność jest jedynie pewną idealną postacią tekstu, utopijną („zwielokrotnione autorstwo to utopia”) – czymś do czego należy dążyć, aby zredukować negatywne skutki postawy monologicznej.

A jednak dialogiczność objawia się czasem jako chęć maksymalnie wiernego odtworzenia, lub lepszego oddania prawdy badanej rzeczywistości kulturowej (jest to szczególnie widoczne już w samym rozważaniu problemu: czy dialog w terenie jest przekładalny w dialog w tekście, jaką powinien przyjąć formę, aby najlepiej oddać sytuację autentycznego kontaktu) [patrz np.: Vrhel 1993, s. 15; D. Reed–Danahay 1997, s. 3–4; Saradan de 1999, s. 249], jest to szczególnie niebezpieczne dla samej antropologii postmodernistycznej, gdyż zaprzecza deklarowanym ideałom postmodernistycznym – w szczególności jest w wyraźnej sprzeczności z dekonstrukcyjną krytyką logocentryzmu (choć w sumie nie jest to specjalnie dziwne czy nieprzewidywalne zjawisko, gdyż jak twierdzi Derrida, podstawowa metoda wspierająca dialogiczność czyli hermeneutyka jest z gruntu logocentryczna [por. Banasiak 1995, s. 97–99; por. też: Bronk 1988, s. 176 i n.]).

Dialog pojmowany jako odmieniająca uczestników konfrontacja „prawd własnych” z „cudzymi” [Kempny 1994, s. 182] przy pełnej znajomości i kontroli celu (jakim jest samopoznanie, poznanie praktyk konstruowania Innego) jest nieosiągalny, lub nieautentyczny. Wydaje się zatem, że dialogiczność służy tylko zakamuflowaniu monologu [por. Burszta 1992b, s. 4 i n.]. Ale i w przypadku takiej krytyki można zawsze powołać się na argument Clifforda o utopii „prawdziwego dialogu”, stosując znowu wygodny unik.

Inną i powtarzającą się na wielu poziomach krytyki kwestią jest możliwość weryfikacji „etnografii dialogicznych”. Wg Buchowskiego hermeneutyka i subiektywizm (dialog) nie służą dobrze weryfikowalności sądów – zatem dialog trudno zakotwiczyć w ramach praktyki naukowej [Buchowski 1993, s. 145; por. Harris 1995, s. 423]. Jednak i tu postmoderniści nie są do końca zgodni, a co ważniejsze podpierają się nieostrymi deklaracjami co do kwestii dychotomii subiektywizm/obiektywizm. Np. Crapanzano twierdzi, że należy dążyć do obiektywizmu, choć, podobnie jak dialogiczność dla Clifforda, nie jest on osiągalny [por. Crapanzano 1995, s. 421], natomiast wg Clifforda dobra etnografia to „prawdziwa fikcja” – fikcja świadoma własnego statusu (obiektywizm jest jedynie mirażem [por. Sheper–Hughes 1992, s. 229]).

Kolejna krytykowana kwestia to przedmiot badań, nigdy aż tak radykalnie nie odsunięty od jakiegokolwiek postaci tubylca – innego, a konkretnie ułożenie przedmiotu po stronie badacza. Sama kwestia, czy przypadkiem antropologia nie opisuje wyłącznie własnych konstrukcji, a zatem czy nie jest jedynie ideologią, pojawiła się już wcześniej, bo w „Antropologii strukturalnej” C. Levi–Starussa [1970,

s. 71], jednak daje on odpowiedź negatywną [1970, s. 76–79], natomiast postmoderniści udzielają tu odpowiedzi zdecydowanie pozytywnej, i czynią przedmiotem zainteresowania samą antropologię, aby móc prześledzić warunki i sposoby konstruowania badanej rzeczywistości przez etnografa<sup>3</sup>. Wg Burszty [1992a, s. 134]: „[...] zadaniem praktyki antropologicznej doby postmodernistycznej nie jest wyjaśnianie, ale refleksja nad niemożnością wyjaśniania” – co jest jednoznaczne z przeniesieniem uwagi z przedmiotu=innego, na tekst własny i sposoby jego konstruowania (stąd zbliżenie z krytyką literacką). Jest to niewątpliwie poważna dyslokacja przedmiotu etnologii [por. Burszta 1992b, s. 4].

To przesunięcie, opisywane jako „zwrot ku samej sobie” [Kempny 1994, s. 179], nie powoduje jednak wyeliminowania INNEGO – nadal INNY to LUSTRO, w którym oglądamy siebie – lecz nie jest to lustro tak jak u Leacha, w którym oglądamy własną kulturę – lecz lustro odbijające procesy wytwarzania INNEGO, zatem widać w nim tylko badacza. Wywołuje to ogromny sprzeciw tradycyjnie zorientowanych etnologów, którzy w najlepszym wypadku twierdzą, że taka etnografia jest próbą ucieczki przed praktycznymi dylematami badacza w terenie. Zarzut ten nie znajduje potwierdzenia w faktach, bowiem część postmodernistów – Dwyer, Crapanzano, Geertz, Fischer – prowadziła badania terenowe, jedynie negując „pojmowanie pracy w terenie <<fieldwork>> jako odrębnej i samostandnej metody badań etnograficznych” [Burszta 1992a, s. 140]. Pomijając ten fakt, warto zauważyć, że w obrębie samej antropologii postmodernistycznej rodzi się wątpliwość co do tak daleko posuniętej dyslokacji przedmiotu badań. Np. wg Fabiana Geertz (a dotyczy to jego *Works and Lives*, która łączona jest z antropologicznym postmodernizmem) tak silnie koncentruje się na tym JAK etnografowie mówią o przedmiocie badań, że traci z pola widzenia CO mówią [Fabian 1996, s. 259] – i sam stwierdza, że jest to strategia obliczona na uniknięcie dylematów związanych z praktyką badawczą (choć Geertz takiego problemu u siebie nie zauważa, wytykając go natomiast postmodernistom [por. Geertz 1995, s. 120]).<sup>4</sup>

Wydaje się zatem, że INNY służy postmodernistom jako pretekst, „wyzwalacz autokreacyjnych mocy” – lecz znów nie jest tak do końca, bowiem służy na-

<sup>3</sup> Samo zainteresowanie tekstualną stroną etnografii, udziałem struktury tekstu w kreowaniu świata przedstawianego ma o wiele dłuższą historię, niż chcieliby tego antropologowie postmodernistyczni. Wystarczy przypomnieć, że kwestia ta pojawia się już w klasycznych monografiach Malinowskiego (1922), Firtha (1975), Leacha (1954), czy Turnera (1957) [por. Jacobson 1991, s. 2–3].

<sup>4</sup> Fabian [1996, s. 259] dokładnie formułuje to w taki sposób: „[...] to co etnografowie mówią może być zawarte w tym jak mówią, jego (Geertza: M. B.) odczytania czterech klasycznych autorów tak bardzo skupione są na hermeneutyce i egzegezie tego jak, że w czasie swojej interpretacji to co staje się irrelevantne. Gdzie znika co, nie mogą powstać żadne dylematy praktyczne. [...] Owszem, etnografowie tworzą teksty; zgadzam się, relacje pomiędzy nami a naszymi czytelnikami i ludźmi o których piszemy są zapośredniczone przez formę pisaną wg naszych wytycznych; zgodzę się, że przymusy gatunkowe obecne są zawsze w naszej pracy. Lecz mieszanie [...] diagnozy (czyli, że antropologia konstituuje się jako praktyka literacka) z terapią (czyli, że literatura uratuje antropologię) i twierdzenie, że eksperymentowanie z gatunkami, pisanie dialogów lub poezji może uchronić antropologię od hegemonicznych ciągów scjentyzmu jest tym co nazywam <<niepotrzebną ucieczką>> od naszych dylematów „

dal jako ten o którym się opowiada (postmodernistyczne monografie terenowe), lecz już ze świadomością, że jest on w całości lub w pewnym tylko stopniu tekstualną konstrukcją badacza. Powracamy tu do kwestii zarysowanej wcześniej, że dyskurs wokół literackich strategii konstruowania obcego wydaje się zmierzać w kierunku (a raczej taki może być jego niezakładany cel na co wskazują też inne elementy, jak choćby ww. dialogiczność), samo-neutralizacji, tzn. jeżeli zdobędziemy wiedzę o tym w jaki sposób wykreowaliśmy rzeczywistość badaną, to będziemy mieli przez tę samoświadomość lepszy do samej rzeczywistości badanej dostęp. Na potwierdzenie zacytować można Bursztę [1992a, s. 142]: „Clifford Geertz [...] formułuje generalną kwestię, przed którą stanęła antropologia końca XX wieku: w jaki sposób samokontrola badacza jest w stanie zminimalizować <<zaciemnienie>> przez okulary naszej kultury obrazu kultur innych?>>”.

Pojawia się pytanie, czemu próby odejścia od reprezentacjonizmu kończą się fiaskiem w antropologii? Wydaje się, że głównymi przyczynami są właśnie przyjęta na wskroś logocentryczna metoda oraz błędne związanie kryzysu reprezentacji z „procesami społecznymi” [por. Marcuse, Fisher 1986, s. 7–16], a nie z zagadnieniem fundamentów języka i stojącą za bazowymi rozstrzygnięciami epistemologicznymi koncepcją znaku.

Wg Fabiana [1996, s. 260, 264] zajmowanie się samym antropologiem dodatkowo nie proponuje nic na przyszłość w sensie praktycznym, stąd pojawia się niekiedy zarzut o tym, że antropologia postmodernistyczna jest jedynie akademicką rozgrywką [por. Sorman 1993, s. 119; Gellner 1997, s. 44, 76], ale i tu strategia uników pozwala na trwanie antropologii postmodernistycznej w niezmienionej postaci, bowiem Marcuse i Fischer [1986, s. 42] twierdzą, że sposób myślenia i pisanie, gdzie „ja autora jest najważniejsze”, nie jest elementem koniecznym etnografii.

Ostatnim elementem poddanym krytyce jest cel wyznaczony etnografii przez postmodernistów. W szczególności krytykowane jest nie formułowanie praw ogólnych i subiektywizm efektów interpretacji antropologicznej. W dotychczasowej praktyce badawczej etnologii, bez względu na to czy osiągnano ten cel poprawnie czy też nie, starano się dostarczać uogólnień dotyczących mechanizmów funkcjonowania kultury w ogóle (może poza przypadkiem Boasa, z tego powodu może być on postrzegany jako jeden z „ojców założycieli” antropologicznego postmodernizmu). Okazuje się jednak, że znowu antropologowie postmodernistyczni nie do końca rezygnują z tego celu, choć twierdzą, że uogólnienia mają ograniczoną stosowalność: „Generalizacja przebiega nie w poprzek różnych przypadków, ale w obrębie jednego, w sposób pogłębiony zinterpretowanego” [Burszta 1992a, s. 130]<sup>5</sup>. Brak generalizacji opartych o porównawcze badania kulturowe [por. Buchowski 1993, s. 144] powoduje wzmocnienie odczucia co do subiektywizmu efektów pracy badawczej (w tym kontekście wydaje się dość dziwne, że jednak pojawiają się

<sup>5</sup> Tego typu generalizacja nastęrcza jednak kłopotów nawet najbardziej zagorzałym jej zwolennikom. Wystarczy przyjrzeć się niekonsekwencji Geertza w stosowaniu uogólnień dotyczących kultury Balijszczyków [por. Jacobson 1991, s. 53–54; por. też: Crapanzano 1986].

próby „[...] prawomocnego stosowania metod porównawczych w badaniach kultur <por. L. Holy 1987>”. [Kempny 1994, s. 184] Wraca problem subiektywizmu, który nie sprzyja weryfikowalności [Buchowski 1993, s. 145, Ember, Levinson s. 58].<sup>6</sup> Choć jak twierdzą, już nie tylko zadeklarowani postmoderniści, obraz kultury jaki tworzą etnologowie (czyli tekst etnograficzny, który nie jest „przezroczystym” opisem), był zawsze subiektywny<sup>7</sup> [np. Hemka, Olędzki 1990, s. 8], choć ulegał zamaskowaniu przez retorykę tekstów etnograficznych [por. Clifford 1994]. Jak pisze Marcuse: „[...] rozwój wiedzy antropologicznej następował bardziej przez zmiany w obrębie retoryki, niż przez ściślejsze dostosowywanie się do negującego retorykę modelu naukowości polegającego na przestrzeganiu reguł dowodzenia i weryfikowalności” [cyt. za Tokarska-Bakir 1990, s. 4].

Samouniwersalizowanie krytyki antropologii postmodernistycznej nie wynika zatem jedynie z faktu, że ma ona charakter ideologiczny, jak chce tego Fabian. Wynika także stąd, że krytyka ta bardzo celnie poddaje w wątpliwość własne podstawy – i być może jest to najbardziej pozytywny jej aspekt gdyż, wbrew pesymistycznej wizji Fabiana, tego typu działanie dobrze oddziałuje na całość dyscypliny. Jak zauważa bardzo krytyczny w stosunku do antropologii postmodernistycznej D’Andrade [1995, s. 408]: „Najlepszą częścią modelu (postmodernistycznego modelu uprawiania antropologii, który nazywa modelem moralnym, M. B.) są analizy różnych typów mistyfikacji (również własnych, M. B.); a to mówi nam coś o świecie”.

<sup>6</sup> Subiektywizm ten może prowadzić do mało wiarygodnych interpretacji-opisów, takich jak np. te zawarte w „Deep Play” Geertza [1973]. Opis emocji towarzyszących Balijszczykowi (nie wiemy czy konkretnemu, czy uogólnionemu), którego kogut wygrywa walkę jest u Geertza zupełnie pozbawiony dowodu, czy jakiegokolwiek ścieżki, którą mogłaby podążać jego weryfikacja. Crapanzano zwraca uwagę, że w pracach Geertza często pojawiają się uogólnienia, które nie znajdują potwierdzenia w danych, których albo brak albo są nie na temat [por. Crapanzano 1986, s. 72–74].

<sup>7</sup> Nie jest to w ogóle odkrycie antropologii postmodernistycznej. Podobnie twierdził już wcześniej M. Fortes [1945, s. VII, cyt. za: Jacobson 1991, s. 3–4] pisząc: „Pisanie monografii antropologicznej jest samo w sobie instrumentem badania i to prawdopodobnie najbardziej znaczącym w arsenale antropologa. Oznacza ono rozbijanie obserwowalnej, kalejdoskopowej rzeczywistości ludzkich działań, myśli i emocji, które istnieją w notatniku i pamięci antropologa i tworzeniu z tych strzępów spójnego obrazu społeczeństwa”.

## BIBLIOGRAFIA:

- Banasiak B., 1995 *Filozofia „końca filozofii”*. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy, Warszawa.
- Bronk A., 1988 *Rozumienie – Dzieje – Język*, Lublin.
- Buchowski M., 1993 *Przeciw skrajnemu relatywizmowi*, [w:] *Poznańskie Studia z Filozofii Nauki*. Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce, Poznań, s.133–148.
- Burszta W., 1992a *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań. 1992b *Etnologia dzisiaj albo siła peryferii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 2, s. 3–6. 1993 *Rozterki antropologii postmodernistycznej*, [w:] *Poznańskie Studia z Filozofii Nauki*. Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce, Poznań, s. 113–132.
- Clifford J., 1994 *O autorytecie etnograficznym*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, s. 19–31.
- Crapanzano V., 1986 *Hermes Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*, [w:] *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, J. Clifford, G. E. Marcuse (eds.), Berkeley, s. 51–76. 1995 *Comments*, „Current Anthropology”, vol. 36, no 3, s. 420–421.
- D’Andrade R., 1995 *Moral Models in Anthropology*, „Current Anthropology”, vol. 36, no 3, s. 399–408.
- Ember M. Levinson D., 1996 *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, London.
- Fabian J., 1996 *Time and Work of Anthropology. Critical Essays 1971–1991*, Amsterdam.
- Geertz C., 1995 *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge. 1998 *Zaświadczone Ja. Dzieci Malinowskiego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, s. 81–90.
- Gellner E., 1997 *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa.
- Harris M., 1995 *Comments*, „Current Anthropology”, vol. 36, no 3, s. 423–424.
- Hemka A., Olędzki J., 1990 *Wrażliwość mirakulama*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, s. 8–14.
- Kempny M., 1996 *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, Warszawa.
- Levi-Strauss C., 1970 *Antropologia strukturalna*, Warszawa.
- Marcuse G. E., Fischer M. M. J., 1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the human Sciences*, Chicago.
- Ortner S. B., 1978 *Sherpas Through Their Rituals*, Cambridge.
- Rabinow P., 1986 *Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*, [w:] *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, J. Clifford, G. E. Marcuse (eds.), Berkeley, s. 234–261.
- Reed–Danahay D. E., 1996 *Introduction*, [w:] *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social*, Reed–Danahay D. E. (ed.), Oxford, s. 1–20.
- Saradan de J.–P. O., 1999 *Okultyzm i etnograficzne „ja”*. Magia czyli uęzgotyczniona nadzwyczajność od Durkheima po antropologię postmodernistyczną, [w:] *Amerykańska Antropologia Postmodernistyczna*, M. Buchowski (red.), Warszawa, s. 247–267.
- Scheper–Hughes N., 1992 *Hungry bodies, medicine, and the state: Toward a critical psychological anthropology*, [w:] *New Directions in Psychological Anthropology*, T. Schwartz, G. White, C. Lutz (eds.), New York, s. 221–247.
- Shankman P., 1984 *The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz*, „Current Anthropology”, vol. 25, no 3, s. 261–279.
- Sorman G., 1993 *Claude Levi–Strauss*, [w:] *Prawdziwi myśliciele naszych czasów*, Warszawa, s. 115–126.
- Tokarska–Bakir J., 1990 *Interpretacja, czyli o sztuce antropologii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, s. 3–7.
- Vrhel F., 1993 *Bachtinowskie inspiracje w postmodernistycznej etnografii*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne”, z. 32, s. 7–22.