

ZAKOŃCZENIE.

Antropolog na krawędzi wieku

Kończące się stulecie jest szczególnie sprzyjającym okresem dla pogłębionej refleksji nad stanem danej dziedziny wiedzy, jej historią i przyszłością. Nie inaczej dzieje się w antropologii kultury. Od początku lat dziewięćdziesiątych zaobserwować możemy, że badacze coraz większą uwagę poświęcają omawianiu dziedzictwa antropologicznych dociekań nad kulturą, obecnemu ich zróżnicowaniu i próbie określenia statusu i roli antropologii w zbliżającym się XXI wieku. Można nawet powiedzieć, że ten rodzaj refleksji, a nawet metarefleksji nad własną dyscypliną przesłania to, co dzieje się w praktyce badawczej samych antropologów. Albo inaczej jeszcze: każda konkretna analiza jakiegoś zagadnienia zajmującego akurat danego badacza „obwarowana” jest szeregiem zastrzeżeń, otwarcie wyrażanych niepokojów poznawczych i etycznych co do możliwości ich adekwatnego ujęcia. W pracach zwanych empirycznymi znajduje także odzwierciedlenie ogólniejszy namysł nad światem współczesnym, różnym od tego, jaki wyłaniał się do niedawna z kart podręczników i monografii terenowych, oraz nad antropologią, zmuszoną do rewizji utrwalonych kanonów pojęciowych w obliczu tego zasadniczo zmienionego obrazu świata. Niektórzy skłonni są tę sytuację nazywać „kryzysem”, ale nie wydaje się to określeniem trafnym, tym bardziej iż nie bardzo wiadomo, czym miałyby się dzisiejszy kryzys różnić od poprzednich, a antropologia przeżywała ich już kilka (był — przykładowo — „kryzys funkcjonalizmu”, „kryzys strukturalizmu” itp.). Jak więc nazwać ten szczególny moment pogłębionej refleksji, mnożących się propozycji (i kontrpropozycji) badawczych, wizji przyszłego kształtu antropologii kultury? Roboczo zaproponować można następujące sformułowanie: jest to **świadomość kresu pewnej koncepcji wiedzy**

i zarazem świadomość wyłaniania się innego jej kształtu. Konfrontacja pomiędzy próbą rozrachunku z przeszłością i zmaganiem z teraźniejszością w kontekście przyszłości ma w antropologii szczególnie interesujący wyraz, ponieważ zawsze była to — jak powiada Clifford Geertz — dyscyplina wiedzy wyjątkowo niezdiscyplinowana (1995, s. 65), o bardzo szeroko, ale i płynnie zarysowanych granicach, otwarta na wpływy innych nauk i próbująca łączyć ostre kryteria empiryczności (znajomość kultur z długotrwałą autopsji) z ambicjami ogólnoteoretycznymi.

Sięgnijmy do jednego z typowych podręczników amerykańskiej antropologii kulturowej z lat, kiedy o żadnym kryzysie w dzisiejszym rozumieniu nie było jeszcze mowy. Oto, jaki znajdujemy w nim wykaz głównych pól zainteresowań tej gałęzi humanistyki: postawowe wartości kulturowe, systemy sądów o człowieku i zjawiskach naturalnych, natura i zastosowanie wiedzy praktycznej, język i zachowania językowe, systemy pisma i inne środki pamięci, treść, styl i zainteresowania literatury, sztuki wizualne, rzemiosło i zdobnictwo, dramat i rytuał, wzory odpoczynku i rozrywki, ubiór i dekorowanie ciała, style architektoniczne i typy budownictwa, typy i konsumpcja jedła i napojów, narzędzia i umiejętności techniczne, pojęcia i zwyczaje odnoszące się do własności, rynek a wymiana dóbr i darów, gospodarka ziemią i wzory osadnictwa, charakterystyka demograficzna populacji, stratyfikacja społeczna (wiek, płeć, klasa i in.), rodzaje grup nieformalnych, natura i funkcjonowanie organizacji formalnych, obyczaje małżeńskie i typy rodzin, terminy pokrewieństwa (związki, grupy i systemy), rodzaje i funkcje społeczności i organizacji terytorialnych, rząd i zachowania polityczne, sądy etyczne, normy, kontrola społeczna, prawo, organizacja militarna, wojna, techniki socjalizacyjne i istota edukacji, życie jednostek i jego etapy, choroby, religia i zjawiska ponadnaturalne (Clifton, 1968, s. 6).

Podobny zakres tematyki w krajach europejskich, a więc także w Polsce, rozpisany jest na wiele dyscyplin, a jednak szeroko pojmowana antropologia kultury miała ambicje ująć go w ramach własnych kompetencji. Tymczasem w praktyce okazało się, iż nigdy nie powstała jakakolwiek zwarta teoria antropologiczna, która umożliwiłaby w sposób harmonijny powiązanie tak różnych przecież tematów, składających się na najszersze pojęcie kultury ludzkiej. Co równie ważne, każda próba stworzenia podobnej teorii zawsze miała charakter eklektyczny, gdyż w ogromnej mierze opierała się na zdobyczach intelektualnych innych nauk i przemysleniach znaczących postaci ze świata humanistyki. Tak więc założenia, aspiracje i podręcznikowe zestawienia rozmięły się z faktycznymi możliwościami antropologii.

Tradycyjny model antropologicznych badań nad kulturą, o którym wielokrotnie wspominaliśmy w poprzednich rozdziałach, opierał się na kilku podstawowych założeniach. Warto je w tym miejscu w sposób syntetyczny zreasumować. Po pierwsze, nauka ta interesowała się głównie kulturami

prostszy niż ta, w której wychowywali się sami badacze (kultury prymitywne i kultury chłopskie). Po drugie, podstawowym wymogiem był jak najdłuższy pobyt w wybranej społeczności i próba całościowego opisu jej funkcjonowania, nie uwzględniającego szerszego kontekstu, w którym osadzone były lokalne zjawiska (kultura jako wyabstrahowany izolat). Po trzecie, badania antropologiczne cechowało swoiste „zatrzymanie w czasie” opisywanych zjawisk — raz dokonana analiza kultury X stawiała się jakby modelowym i ponadczasowym jej wzorem. Po czwarte, wszelkie badania opierały się na wypracowanych wcześniej teoriach kultury, pozwalających zrealizować podstawowy ich cel, jakim było ukazanie wspomnianego całościowego obrazu danego społeczeństwa. Po piąte, w niewielkim stopniu uwzględniano fakt wewnętrznych konfliktów, podziałów i różnicowań w kompetencji jednostek badanych społeczności. Po szóste wreszcie, dokonano rozdziału na zjawiska dziejące się „tam”, w wybranych zakątkach świata, i „tu” — w kulturze antropologa; nie dostrzegano związków pomiędzy tymi kontekstami, co było z kolei wyrazem utrwalonego podziału świata na „peryferie” i metropolitalne „centrum”.

Dzisiaj każdy z powyższych sześciu kanonów antropologicznego poznania został zakwestionowany. Powody dystansowania się od nich są dwojakiej natury: wewnątrzdiscyplinarnej i ogólnokulturowej, związanej z obrazem współczesnej rzeczywistości politycznej, ekonomicznej i społecznej. Zajmijmy się nimi po kolei.

W ramach tych pierwszych odzwierciedlają się zmiany, jakie dokonały się w filozofii i nauce oraz znalazły podatny grunt w antropologii i stały się elementem przenikającym badawczą świadomość. Najogólniej rzecz biorąc, chodzi o pojawienie się postmodernizmu i poststrukturalizmu, dwóch „rewolucyjnych” nurtów myśli współczesnej, kwestionujących dotychczasową koncepcję epistemologii, teorii i metodologii badań. Antropologia zwróciła uwagę przede wszystkim na problem uwikłania badacza w realia, w których przebywa, i niemożność zachowania przezeń statusu obiektywnego obserwatora, a dalej komentatora doświadczanej rzeczywistości. Efektem podważenia takiego usytuowania „podmiotu poznającego” jest także zmiana stosunku do tekstów antropologicznych, a więc do zapisanych świadectw uprzedniej bytności w wybranej kulturze. Podobnie jak badacz nie jest obiektywny, również napisane przez niego książki i artykuły są uwarunkowane wieloma czynnikami pozanaukowymi. James Clifford w jednej z najgłośniejszych książek ostatnich lat, *The Predicament of Culture*, wymienia sześć takich czynników. Są to w kolejności:

- 1) kontekstualność (piśmiennictwo antropologiczne korzysta i jednocześnie kreuje znaczenia w danym środowisku kulturowym),

- 2) retoryczność (odwołuje się ono do istniejących konwencji wyrażania się — dzieło antropologiczne zawsze jest rodzajem twórczej kreacji),

- 3) instytucjonalność (książki pisze się przeciwko lub w obrębie danych tradycji, dyscyplin, dla określonej publiczności),

4) gatunkowość (antropologię odróżnia się zwyczajowo od powieści czy relacji podróżniczych),

5) polityczność (badacz nie jest nigdy prawdziwie neutralnym obserwatorem), wreszcie

6) historyczność (wszystkie wymienione konwencje i przymusy ulegają zmianom) (Clifford, 1988, s. 6).

W następstwie tych i podobnych argumentów (zob. Burszta, 1992) pojawiły się cztery nurty refleksji antropologicznej, które w zbliżony sposób diagnozują zastaną w antropologii sytuację, ale proponują różne wersje uprawiania badań nad kulturą, opozycyjne wobec tego, co — znów zgodnie — nazwały antropologią modernistyczną. Chodzi o dekonstrukcjonizm (wywodzący się od Jacquesa Derridy), antropologię krytyczną (a w jej ramach tzw. tekstualizm i metaantropologię), zróżnicowane i bliżej nieokreślone nurty reformistyczne i eksperymentalizm (Marcus, 1994, s. 41 – 42). We wszystkich wymienionych kierunkach, których nie będziemy omawiać ze względu na profil niniejszej książki, dąży się do zrewidowania wszystkich podstawowych pojęć i procedur antropologicznych, aby zaproponować jakiś pozytywny program badań na przyszłość. Zupełnie niedawno narodziła się idea tzw. antropologii wielu miejsc (*multi-sited anthropology*), następczyni „antropologii lokalnych” (Marcus, 1995). Idzie o próbę wypracowania porównawczej płaszczyzny badań nad współczesnością, zdominowaną przez globalizm i transkulturowość; badacz nie zajmuje się już „jednym miejscem”, ale usiłuje pokazać, jak w różnych kontekstach i częściach świata funkcjonuje globalny system znaków i tożsamości.

Wszelako jednak nie wolno toczących się debat wewnątrzantropologicznych odseparowywać od zjawisk składających się na ich ogólnokulturowe tło. To w nim przecież zanurzona jest antropologia jako nauka, to z nim usiłuje się mierzyć, to ono wreszcie stymuluje wszelkie zmiany teoretyczne i metodologiczne (zob. Kempny, 1995). W rozdziałach „Etniczność i wielokulturowość” oraz „Globalizacja i nowa lokalność” zarysowaliśmy już ogólną panoramę zjawisk współczesnego świata, które doprowadziły do całkowitej zmiany optyki widzenia miejsca, roli i zadań antropologii dzisiaj. Jak się wydaje, mimo ciągłej popularności postmodernizmu i wszystkich pokrewnych sposobów myślenia, prawdziwy problem, który staje przed ustaleniem przyszłego profilu badań antropologicznych, jest o wiele głębszy. Rzecz w tym, jak z dyscypliny mistrzowsko posługującej się całościową koncepcją kultury i w wyrafinowany sposób skupionej na lokalności, uczynić gałąź wiedzy, która włączy się w opisanie świata czasoprzestrzennej kompresji, zorganizowanej produkcji i konsumpcji, globalizacji, transkulturowości i zachwianych kulturowych tożsamości. Antropologia otworzyła się na całość świata, ale nie jest jeszcze przygotowana na spożytkowanie tej otwartości. Rysuje się w tym względzie kilka możliwości. Jedną z dróg pokazuje Clifford Geertz.

Pozycja antropologa, a więc badacza, który z założenia winien jak najwięcej podróżować i poznawać najsłabsze nawet formy kulturowego życia człowieka na ziemi, jest z pewnością pozycją umożliwiającą nieustanne porównywanie różnych wzorów kultury, odmiennych zatem sposobów życia. Pozycja obserwatora i komentatora wielokulturowości zmusza do wielce ostrożnego szacowania wartości różniących się stylów życia, norm i zasad postępowania. Motto, które przyświeca tej nauce (jak wiemy z rozdziału „Względność i uniwersalność”, nie tak łatwo daje się podtrzymywać) brzmi: wszystkie kultury są równe. To bardzo piękne hasło jest wytworem naszego wieku, a jego propagowanie, przez antropologów przede wszystkim, wzmacniać miało i ugruntowywać postawy tolerancji między kulturami, społeczeństwami i jednostkami. Tym samym jego naczelną rolą było potwierdzanie wartości i utrwalanie pluralistycznego ładu świata. Poza tym, że antropologia zmierza do porządkowania i wyjaśniania świata zgodnie z regułami naukowego poznania, dyscyplina ta jest wyrazicielem idei światopoglądowego pluralizmu. O wiele łatwiej było propagować pogląd o równości kultur wówczas, kiedy społeczeństwa były w większym stopniu odseparowane, żyły „same dla siebie”, dzieliły je granice przestrzeni, których nie można było pokonać w sposób, w jaki czynimy to obecnie. Jak powiada Geertz, dzisiaj zniknęło „prawie zupełnie to podstawowe założenie, na którym do wczoraj jeszcze opierało się antropologiczne pisarstwo, że jego przedmiot i czytelnicy są nie tylko odrębni, lecz duchowo nie powiązani, że o pierwszych można pisać, a drugich informować, ale nie włączać. Świat nadal ma przedziały jak pociąg, jest jednak więcej przejść między nimi i już mniej są strzeżone” (Geertz, 1988, s. 11).

Nie zapominajmy wszakże, że antropologia nie istnieje w społeczno-ekonomicznej i politycznej próżni, choć przez większość XX stulecia starała się o tym zapomnieć, chroniąc swą rzekomą „niewinność” za pojęciem kultury, której badaniem jedynie pragnęła się zajmować. W książce *After the Fact* (1995) Geertz dokonuje rozrachunku z samym sobą, spisuje naukowy testament własnych poglądów na wydarzenia ostatnich czterdziestu lat, zarówno w świecie pozaeuropejskim, jak i na Zachodzie. Jest to świat widziany przez antropologa, a więc człowieka, który bywa „tam” i „tu”. Autor twierdzi, że nasze stulecie charakteryzuje się upadkiem idei, które u jego zarania wydawały się niewzruszone i trwałe: idei postępu i rozwoju, celowości historii, praw społecznych, „niewinności” i obiektywności nauki, wyraźnego oddzielania faktów od ich interpretacji, możliwości przewidywania i kontrolowania zjawisk itd. Jak wyglądał proces stopniowego przekonywania się, iż rzeczywistość jest o wiele bardziej skomplikowana i niejednoznaczna, zmienna i paradoksalna, obrazuje Geertz na przykładzie własnych badań w dwóch państwach, w których przebywał wiele lat — Indonezji i Maroku. Po czterech dekadach zajmowania się różnymi aspektami kultury obu tych krajów, jedyne, co może powiedzieć antropolog, to to: zawsze jesteśmy

spóźnieni w stosunku do wydarzeń, żywa materia zjawisk jest nam dostępna tylko w małych fragmentach; przybywamy oto z Zachodu, uzbrojeni w narzędzia badawcze i teorie oraz schematy interpretacji, które pozwolą nam później napisać książkę o społeczeństwie takim-to-a-takim i uporządkować świat w kategorii odrębnych kultur i ich dziedzin. Tymczasem materia społeczna jest tak złożona, wieloznaczna i niepewna, że zawsze wymyka się naszemu wysiłkom pokazania jej jako pewnej uporządkowanej całości. Ponadto, próbując dać spójny obraz innych kultur, religii i obyczajów, traktujemy je jako coś statycznego, zatrzymanego w danym momencie na mocy tzw. etnograficznego cięcia (*ethnographic cut*) oraz jako coś lokalnego. Przykładowo, właściwie do początków lat siedemdziesiątych nie pisało się w antropologii o kolonializmie i postkolonializmie, dążeniach narodowościowych tzw. Trzeciego Świata. Sprawiało to wrażenie, jakby opisywane społeczeństwa żyły w geograficznej i politycznej próżni — w innym czasie i innej przestrzeni.

Jak wiele innych wielkich projektów, tak i projekt dwudziestowiecznej modernistycznej antropologii uprawiania bezstronnej nauki o zróżnicowaniu kulturowego bytu człowieka na ziemi nie powiódł się do końca. Przekonująco pisze o tym Geertz w poszczególnych rozdziałach *After the Fact*, przywołując jako ilustrację „portrety” dwóch miast, w których przebywał najdłużej — Pare z wyspy Bali i marokańskie Sefrou. Widzimy, jak wiele wydarzyło się w nich przez czterdzieści ostatnich lat. Zdaniem Geertza nie ma sensu mówić o „Pare w ogóle”, można jedynie opisać i przypomnieć „Pare lat pięćdziesiątych”, „Pare lat sześćdziesiątych”, „Pare dzisiaj”. Podobnie nieporównywalne są portrety drugiego miasta. Czy dzisiaj łatwo jest nam sobie wyobrazić, że jeszcze w latach sześćdziesiątych sporą część społeczności Sefrou stanowili Żydzi, pozostający w doskonałej harmonii i symbiozie z ludnością arabską? Dzisiaj w Sefrou nie ma już Żydów i wydaje się, że nigdy nie istnieli w tym miejscu. A przecież antropologia przez lata pragnęła mówić na przykład uogólniająco o „kulturze Maroka” czy „kulturze Bali” jako czymś raz na zawsze ustalonym, trwałym, uporządkowanym, niejako oczywistym.

Losy antropologii w XX wieku uzmysłwiają, jak niewiele nadal wiemy o kulturze, mimo iż tworzono coraz doskonalsze pojęcia i teorie służące do jej opisu. Czyżby więc bilans antropologii wypadł ujemnie? Nic bardziej fałszywego! Geertz powiada jedynie, że przy końcu tego stulecia najwyższy czas zrezygnować z ułudy, że świat społeczny i fenomen kultury ludzkiej dają się opisać jako pewien abstrakcyjny wzór, który nazywa on w swoim niepowtarzalnym stylu „podzielonym ciasteczkiem”. Świat dzisiejszy jest polifoniczny, przestał się dzielić na jakieś wyraźne „kawalki”, o których wypowiada się autorytatywnie „centrum” (Zachód), a bierne, podlegające opisom i klasyfikacjom „peryferie” nie mają możliwości wypowiedzenia się we własnym imieniu.

Podstawowym zadaniem, jakie ma dzisiaj do spełnienia antropologia kultury, jest pomaganie we wzajemnym porozumiewaniu się ludzi

poprzez rozpoznawanie i tolerowanie różnic, które między nimi istnieją. Nie chodzi o to, abyśmy opisywali swoje abstrakcyjne „kultury”, ale poszerzali zakres tematów, o których można wspólnie dyskutować, i kwestii, co do których jesteśmy w stanie się zgodzić. Antropologia winna być mediatorem wielokulturowości, gdyż wejście w XXI wiek wymaga porozumienia i rozmowy. Nie jest bowiem prawdą, że technologie, umożliwiające nieustający kontakt i komunikację międzyludzką, „załatwiają sprawę”. Pozostaje jednak codzienne życie, wielorasowe i wielokulturowe ulice miast, system edukacji. Problem nie w tym, jak szybko się porozumieć, ale o czym rozmawiać, co wiedzieć i jak traktować innych ludzi. Problem w treści, a nie w technicznych udogodnieniach. W jaki sposób wiedza antropologiczna może być użyteczna w tych dążeniach do coraz lepszego wzajemnego rozumienia się ludzi?

Wydaje się, że warto wydzielić w ramach ogólnej antropologii kultury dwa jej aspekty. Z jednej strony mamy w niej całość dziedzictwa teoretyczno-metodologicznego i ogromny bagaż szczegółowych prac, które domagają się uporządkowania i oceny. Jest to dziedzictwo fascynujące jako próba stworzenia wielkiej opowieści o człowieku — istocie kulturowej. Ta opowieść jest powtarzana, w takiej czy innej postaci, w każdym podręczniku antropologicznym, a jej celem jest ukazanie bogactwa kultur, złożoności ludzkiej wiedzy i jej historycznej zmienności. Teoretycy zawsze będą się do niej odwoływali po to, by dokonywać rewizji kolejnych jej fragmentów, ciągle będą się pojawiały nowe kierunki, teorie i tendencje. Jest to także materiał do refleksji filozoficznej i teoriopoznawczej. To antropologia akademicka.

Patrząc od innej strony, za tymi teoriami i kierunkami kryją się jednak pewne rudymenty, swoiste „wzorce metra” antropologicznej postawy wobec świata i innych ludzi. Są to pewne niezmiennie ideały nakazujące doceniać i próbować zrozumieć uderzającą Inność każdego człowieka, każdego społeczeństwa i każdego elementu społecznego porządku wartości. Hasło antropologii brzmi: najpierw opisuj, staraj się zrozumieć, przekaz to zrozumienie innym, nigdy nie oceniaj pochopnie i unikaj etnocentryzmu. W Innym dostrzegaj Siebie.

Potrzeba nieustannego konfrontowania własnej kultury z innymi kulturami stała się źródłem kanonów widzenia człowieka poprzez pryzmat jego zachowań kulturowych. Stąd ciągle żywa dyskusja nad zagadnieniami, z których wiele omawialiśmy w tej książce: nad relatywizmem kulturowym, racjonalnością społeczeństw, niewspółmiernością językową, rolą symbolu w kulturze, mitem i religią, rytuałem, rodziną i innymi. Okazuje się, że żaden z tych problemów nie doczekał się ostatecznego rozwiązania, ciągle bowiem pojawiają się kolejne rewizje poglądów, co w konsekwencji sprawia, że rudymentem antropologii jest sztuka wątplenia i gloryfikacja społecznego zróżnicowania świata wartości, połączona z dystansowaniem się wobec samego siebie i własnej kultury. Antropologia uczy, iż każda jednostkowa kultura to jedynie przypadek

w morzu innych przypadków, lokalność wzorów i norm, które współistnieją w globalizującym się i homogenizującym świecie. Warto tę lokalność przypominać, gdyż tylko ludzie różni pod względem kulturowym będą mieli o czym dyskutować teraz i w przyszłości.

Ten program szerokiej edukacji społeczeństwa, którego podstawą jest wiedza dostarczana przez antropologię kultury, jest już realizowany. Oto Umberto Eco i grono wielu innych znamienitych uczonych zaangażowało się w tego typu projekt. Eco pisze: „Z grupą przyjaciół z różnych krajów od kilku lat przygotowujemy podręcznik przeznaczony do wychowania w tolerancji dzieci z całego świata, a pierwszy problem polega na wyjaśnieniu im, jak można i jak należy tolerować odmiennność. Właśnie, bo trzeba zacząć od tego, że różnice istnieją: jeśli z jednej strony ludzie mają jednakowy układ sercowo-naczyniowy, to nie tylko mają skórę różnego koloru, ale nawet kiedy jest ona tego samego koloru, zachowują się oni w odmienny sposób, zależnie od obyczajów i norm” (Eco, 1997, s. 86). Okazuje się jednak, że stworzenie jednej książki, która byłaby zrozumiała dla dziecka japońskiego, europejskiego i afrykańskiego, stwarza problemy nie do pokonania. L'Académie Universelle des Cultures, której członkiem jest Eco, zdecydowała tedy rozpocząć od opracowania multimedialnego podręcznika dla wychowawców z wszystkich krajów, pokazującego, jak przybliżać te same podstawowe pojęcia dzieciom żyjącym w odmiennych kulturach. Wśród problemów, które domagają się jeszcze rozwiązania, jest i taki „jak mamy mówić o holocauście dzieciom z Nowej Gwinei, które nie tylko nie widziały nigdy Żyda, ale nie wiedzą nawet, gdzie jest Europa? A jeśli mówimy o ludobójstwie ogólnie, czy nie ryzykujemy, że przekażemy pojęcia abstrakcyjne, nie dostarczając rozpoznawalnych obrazów i «historii»? Czy powinniśmy mówić o «rasizmie», kiedy pojęcie rasy jest późnym wytworem kultury zachodniej, doświadczeniem zaś wielu z tych dzieci jest współistnienie z członkami odmiennych kultur? Czy powinniśmy wyjść od stwierdzenia, że różnica istnieje (podobnie jak istnieje wśród zwierząt i kwiatów), ale że jest pozytywna i może stworzyć miejsce dla pięknych ogrodów? Jeśli możemy przypomnieć dziecku europejskiemu, co się dzieje, kiedy jakiś naród obwieszcza swoją wyższość nad innymi, to czy można w taki sam sposób przedstawić to dzieciom wyrastającym w kulturze, gdzie poczucie zajmowania centralnej pozycji w świecie nie przerodziło się nigdy w pomysł unicestwienia innych? Czy wezwanie do tolerancji wobec wszystkich obyczajów i tradycji powinno zostać ograniczone listą rzeczy «niedopuszczalnych» (jak na przykład kanibalizm)?” (ibidem, s. 100).

Uważny czytelnik niniejszej książki mógł odnaleźć w jej kolejnych rozdziałach rozważania lub uwagi dotyczące dokładnie tych samych kwestii. Wydaje się więc, że antropologia kultury jest zarówno nauką z ustaloną historią, wypracowanymi teoriami i koncepcjami, jak i ponadczasową propozycją intelektualną, zmierzającą do pozytywnego rozwiązania dylematu „jedność a różnorodność kultur i ludzi”. Być może to także powoduje, iż jest ona tak nieznosnie niekiedy „niezdyscyplinowana”.

