

MARIUSZ FILIP 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## Sami swoi? Refleksje metodologiczne o antropologii u siebie

Dychotomiczna para pojęć *anthropology at home* i *anthropology abroad*, znana z antropologii anglosaskiej, ufundowana jest na założeniu, że Inność wzrasta wraz z dystansem geograficzno-politycznym (Clifford 2004). Starsze znaczenie tej dychotomii jest związane przede wszystkim z wymiarem geograficznym dystansu między „tutaj” a „tam”, którego istotą jest przekraczanie granic naturalnych, a więc zmiana środowiska naturalnego. Antropolodzy prowadzili tradycyjnie badania terenowe „na drugim końcu świata”, jak najdalej od miejsca, z którego wywodził się czy też w którym żył dany antropolog, a w każdym razie na innym kontynencie<sup>1</sup>.

Ze względu historycznie oczywistych eksplorowano etnograficznie przede wszystkim zamorskie kolonie, egzotyczne w tej samej mierze kulturowo co ekologicznie. Tę właśnie zamorskość i pozaeuropejskość konotuje człon *abroad*, definiując zwrotnie człon *at home* jako Europę czy Zachód w ogóle. Napięcie charakterystyczne dla tej pary pojęciowej dobrze oddaje znany fakt, że kiedy po zakończeniu II wojny światowej niektórzy antropolodzy przestali wyprawiać się za morze i poczęli oddawać się w Europie studiom nad społecznościami chłopskimi, nadając im niejako status kontynentalnych „dzikich”, działalność owych

---

<sup>1</sup> Oczywisty wyjątek od tej reguły stanowiła antropologia amerykańska, przypomnę jednak, że rozwijała się ona w byłych koloniach, a Franz Boas był imigrantem z Europy. Co więcej, pionierami antropologicznych badań w Europie byli właśnie Amerykanie, którzy poczęli prowadzić badania etnograficzne na Bałkanach, na Sycylii i w Irlandii już w końcu lat 20. XX wieku (Charlotte G. Chapman, Irwin T. Sanders, Conrad M. Arensberg), wyprzedzając – co prawda ledwie o kilka lat – Józefa Obrębskiego, który zresztą studia doktoranckie realizował na Wyspach Brytyjskich, a nie na „kontynencie”.

antropologów spotkała się z ostrą krytyką ze strony „prawdziwych” antropologów, zajmujących się ludami pozaeuropejskimi (Cole 1977).

Nowsze znaczenie dyskutowanej dychotomii opiera się z kolei na politycznym wymiarze dystansu warunkowanym przez przekraczanie granic państwowych. Tutaj *abroad* nie oznacza już „za morzem” czy „na innym kontynencie”, lecz po prostu „za granicą”, na terenie obcego państwa, w społeczeństwie innym niż społeczeństwo antropologa, a więc tam, gdzie kultura może nie jest (nie musi być) „pierwotna”, lecz z całą pewnością jest obca, co zwykle od razu wyraża się odmiennością języka i systemu politycznego, a w dalszym planie odmiennymi wartościami i praktykami społecznymi. Wobec tego *at home* oznacza już nie tyle „w Europie” czy „na kontynencie”, co przede wszystkim „w kraju”, pojmowanym zasadniczo jako naród-państwo (np. Gellner 1991), które wysuwa na pierwszy plan zdecydowanie wspólnotę narodowości (etniczności), a nie obywatelstwa. W każdym przypadku jednak chodzi o społeczeństwo, do którego należy sam antropolog, gdzie kultura odznacza się dla niego swojskością. Jednocześnie Europa przestaje stanowić konieczny punkt odniesienia, jako że pojęcie to zaczyna być powszechnie odnoszone nie tylko do Ameryki Północnej i jej „problemów społecznych” (Messerschmidt 1981), ale także do nie-Zachodnich kontekstów etnograficznych (Jackson 1987; Peirano 1997)<sup>2</sup>.

W moim przekonaniu dychotomia *home – abroad*, a zwłaszcza pojęcie, które na język polski tłumaczy się jako „antropologia u siebie”<sup>3</sup>, ma kilka słabych punktów. Po pierwsze, odwołuje się do esencjalistycznej wizji kultury jako pewnej zamkniętej, terytorialnej całości. Kultura ma tutaj wyraźne granice, czy

<sup>2</sup> Zwracam uwagę na pewne zależności istniejące między „antropologią u siebie” a dyskutowaną w świecie anglofońskim równie szeroko „antropologią rodzimą/tubylczą” (*native/indigenous anthropology*), która niekoniecznie jest rozumiana jako „zestaw teorii opartych o nie-Zachodnie zasady i założenia w takim samym sensie jak nowoczesna antropologia jest oparta o i wspiera Zachodnie wierzenia i wartości” (Jones 1970: 251), lecz może odnosić się do narodowych czy makroregionalnych tradycji uprawiania antropologii (np. Hofer 1968) lub być po prostu synonimem „antropologii u siebie” (np. Ryang 1997).

<sup>3</sup> Dychotomia ta na gruncie polskim konceptualizowana jest od bardzo niedawna. Znanych jest mi kilka prób tłumaczenia pojęcia *anthropology at home* na język polski. Zdecydowanie najpopularniejszą propozycją jest „antropologia w domu” (liczne przykłady w: Kuligowski 2016: 97–244; zob. też D’Alisera 2016), co wydaje mi się przekładem nazbyt literalnym (por. Cieraad 1999), zrównującym angielskie pojęcia *home* i *house*. „Antropologia na miejscu”, konsekwentnie stosowana przez Agatę Staniszą (począwszy od 2012: 8), na pierwszy plan wysuwa kwestię braku mobilności (na co wyraźnie wskazuje jej przeciwieństwo: „w drodze”), a to niezupełnie wyraża intencje dyskutowanej dychotomii, mimo że zagadnienie ruchu stanowi jej istotny aspekt. Bardzo interesującą propozycją jest „antropologia na własnym podwórku” (Sikora 2010) – znacznie lepsza niż późniejsza, zbyt techniczna „antropologia przestrzeni bliskich” – ale rzeczywiście, jak sam autor przekładu przyznaje, „nie niesie ze sobą, niestety, prostoty i zarazem wieloznaczności angielskiego zwrotu” (Sikora, Dudek 2015: 64), i to samo można powiedzieć o propozycji: „antropologia własnego społeczeństwa” (Buchowski 2017: 40–41). Ja sam pod koniec ubiegłej dekady w tytule kursu z antropologii Europy zaproponowałem tłumaczenie „antropologia u siebie” (Filip 2009a, 2012: 102) i wydaje się, że właśnie taki przekład przyjmuje się powoli w polskim środowisku naukowym (Stanisza 2011: 181; Niedźwiedzki 2014: 8; Buliński 2016: 11; Kaczmarek 2016: 127; Kuligowski 2016; Chwieduk 2018). Tym samym tropem podążała francuska *ethnologie chez soi* (Kuligowski 2016: 137). Od tego momentu będę stosował konsekwentnie zapis bez cudzośłówów: antropologia u siebie/w kraju.

to naturalne, czy to polityczne; swojskość lub obcość wyznaczana jest fizycznym faktem umiejscowienia antropologa po tej albo tamtej stronie granicy. Po drugie, dychotomia ta w dużym stopniu ignoruje (zwłaszcza w przypadku studiów etnicznych) zagadnienie wewnętrznego zróżnicowania kultury, subiektywnych doświadczeń jednostek i tego, co w moim przekonaniu stanowi sedno dyscypliny – wynajdywania obcości zwłaszcza tam, gdzie wydaje się jej brakować (Wagner 1975; Keesing 1994; Miner 1999)<sup>4</sup>. Po trzecie wreszcie, dychotomia ta ma wartość raczej opisową niż analityczną, reprodukując po prostu opozycję swój – obcy.

Odwołując się do własnych doświadczeń uprawiania antropologii u siebie, a konkretnie do badań terenowych prowadzonych w Polsce w grupie skrajnie prawicowych współczesnych pogan słowiańskich tworzących Zakon Zadrugi „Północny Wilk”<sup>5</sup> (Strutyński 2005, 2008; Filip 2008, 2009b, 2011, 2014, 2018), chciałbym sproblematyzować rzeczoną dychotomię i zastanowić się nad słusznością założenia, że kulturowa obcość jest zależna przede wszystkim od środowiska naturalnego czy granic państwowych. Chciałbym poddać pod rozwagę myśl, że obcość stanowi aspekt nie tyle przestrzeni geograficzno-politycznej, co przestrzeni społecznej, i w związku z tym warunkują ją raczej mentalne i cielesne dyspozycje jednostek (np. Bourdieu 2005).

Wspólnota narodowości (czy etniczności) może wyjaśniać ewentualne doznania bliskości, swojskości czy zażyłości kulturowej, ale zdecydowanie nie wyjaśnia fundamentalnego dla doświadczenia etnograficznego poczucia dystansu, nieswojskości czy wyobcowania. Wykorzystując kategorię europejskości jako ramę odniesienia dla wybranych przejawów kultury Wilków, postaram się przyrzeć bliżej temu, co mnie, antropologa, z Wilkami łączy (aspekt podobieństwa), a co mnie z nimi różni (aspekt odmienności). A zatem przedmiotem mojej refleksji będzie dialektyka podobieństwa i odmienności, którą nazywamy zwykle tożsamością (Ardener 1992; Cohen 2003; Barth 2004b; Bourdieu 2005)<sup>6</sup>. Ostatecznie postaram się wykazać, że ogólne podobieństwa między mną i Wilkami, warunkowane rasą i religią, ekonomią polityczną i wreszcie narodowością (etnicznością),

<sup>4</sup> Moje twierdzenia pozostają w bezpośrednim związku z krytyką pojęcia kultury we współczesnej antropologii (np. Barth 1989, 2004a; Abu-Lughod 1991; Brightman 1995; Brumann 1999).

<sup>5</sup> Współczesne pogaństwo można zdefiniować jako ruch społeczny zorientowany na rewitalizację religijnego wymiaru przedchrześcijańskich (pogańskich) kultur. Dzieło Okraski (2001) pozostaje najlepszym wprowadzeniem dla polskojęzycznego czytelnika. Wewnętrzne zróżnicowanie ruchu należy rozpatrywać przede wszystkim w dwóch wymiarach: po pierwsze – w ramach politycznej dychotomii lewica/prawica, po drugie – w ramach kulturowej dychotomii etniczne/interetniczne. Współczesne pogaństwo słowiańskie (*rodzimowierstwo*), posiadające wiele wariantów narodowych, stanowi jedną z mniej znanych odmian pogaństwa etnicznego (np. Shnirelman 1999/2000; Simpson 2001; Aitamurto, Simpson 2013). W Polsce do niedawna niezwykle silnie odznaczała się frakcja skrajnie prawicowa, którą reprezentuje wspomniana grupa. Dla wygody narracji jej członków będę nazywał Wilkami. Pojęcie pogaństwa jest niewątpliwie egzotyzmem i jako takie jest niezwykle obciążone ideologicznie (Simpson, Filip 2013), zastrzegam więc, że dla mnie każdorazowo posiada ono – jako kategoria analityczna – zupełnie neutralne znaczenie.

<sup>6</sup> W istocie „tożsamość” (jako idiom) to jeden z możliwych sposobów wyrażania zróżnicowania kulturowego i procesów grupotwórczych (por. Filip 2012).

stają się drugorzędne wobec różnic wartości i działania, które zresztą od samego początku odciskały swoje piętno na prowadzonej przeze mnie długotrwałej obserwacji uczestniczącej jawnej<sup>7</sup>, a tym samym na głębsze rozumienie mnie samego (Buliński, Kairski 2011).

W toku mojej refleksji nie waham się generalizować. Choć jestem świadomy – *generalnie* uzasadnionego – sceptycyzmu antropologów wobec generalizacji i generalizowania, podobnie jak Edmund Leach (1961) uważam, że (strategiczne) generalizowanie jest nieodzowne dla celów heurystycznych i w ogóle jest ono powinnością antropologii jako nauki (Ingold i in. 2005)<sup>8</sup>. Powiniennem wyjaśnić, że moje generalizacje zasadzają się w gruncie rzeczy na tożsamości skalowaniu i kontekstualizowaniu (Barth 1978; Dilley 1999; Strathern 2004; Hastrup 2012; Rountree 2015). W większości przypadków moje generalizacje stanowią odzwierciedlenie socjologi(k)i Wilków, a więc ich wyobrażonego porządku świata i istniejących w nim zależności. W pozostałych przypadkach pozwalam sobie upraszczać pewne zjawiska czy procesy, jako że moim celem nie jest ich dogłębna analiza, ale namysł nad tożsamością antropologa i badanych przez niego rodaków, zaś wyostrenie rysów przywołanych zjawisk czy procesów stanowi tylko i wyłącznie środek do realizacji tego celu.

## Antropologia u siebie

### *Aryjczycy, czyli Europejczycy*

Punktem wyjścia dla mojej refleksji z konieczności musi być założenie, które funduje pojęcie antropologii u siebie, a mianowicie, że między ludźmi zamieszkującymi tę samą przestrzeń geograficzną czy polityczną istnieje jakiś rodzaj tożsamości. Najszerszą skalą wspólnoty, która wiąże Wilki i mnie – podążając

---

<sup>7</sup> W odróżnieniu od klasycznej metody etnograficznej, która odznacza się ciągłością interakcji twarzą w twarz, mój sposób realizacji obserwacji miał charakter „przerywany”, co polegało na indywidualnych lub grupowych spotkaniach raz na dwa tygodnie w latach 2004–2006 (badania terenowe były kontynuowane z mniejszą częstotliwością przez kolejne dwa lata, a w późniejszych latach już tylko okazjonalnie) oraz kontakcie telefonicznym (rozmowy, wiadomości SMS). Przyjęta metoda badawcza stanowiła tyleż konsekwencję sposobu organizacji badanej grupy (*Gesellschaft*), rozproszonej w średniej wielkości mieście i poza nim, co i trybu życia badacza studiującego w weekendy co dwa tygodnie.

<sup>8</sup> Nie wikłając się w spór o naukowość antropologii, chciałbym podkreślić różnicę między etnografią i antropologią jako odmiennymi (choć zwykle silnie związanymi) sposobami uprawiania nauki (Ingold 2008; Lévi-Strauss 2009). Choć darzę „etnografie szczegółu” (Abu-Lughod 1991: 149) nieskrywaną sympatią, gdyż co do zasady realizują one zalecenia mojego „mistrza”, Fredrika Bartha (2004a: 188–189), to, po pierwsze, moim celem nie jest etnografia kultury Wilków (ani autoetnografia), a po drugie, niesłuszne jest postrzeganie generalizacji jako przeciwieństwa tego, co szczególnie (Bloch 2008; Viegas 2009). Dziękuję anonimowym recenzentom artykułu za wszelkie uwagi skłaniające mnie do doprecyzowania mojego metodologicznego stanowiska.

za pierwotnym rozumieniem antropologii u siebie – jest *Aryjskość*<sup>9</sup>, pojmowana przez Wilki przez pryzmat *Rasy* oraz *Kultury* czy *Religii*. Ontologia *Białej Rasy*<sup>10</sup> różni się znacznie od antropologicznych klasyfikacji odmian człowieka, jako że Wilki podają w wątpliwość przynależność do tej kategorii podraszy śródziemnomorskiej, nie wspominając o podrasie ajnoskiej czy podrasach złożonych (zob. Piontek 1989).

W istocie jednak odniesienie biologiczne (fizyczne) tego pojęcia nie ma większego znaczenia, ustępując zdecydowanie przed jego wymiarem kulturowym czy symbolicznym (a nawet metafizycznym). Według Wilków *Aryjczycy* noszą w sobie *Białego Ducha*, którego wyznacznikiem jest *wola twórcielska*, czyli swego rodzaju pragnienie heroicznej aktywności i postępu, na których ufundowana jest *Kultura*. Innym *rasom*, jako pozbawionym *Białego Ducha*, a zwłaszcza *żydom*, właściwa jest *wspakultura*, stanowiąca jej bezpośrednie przeciwieństwo<sup>11</sup>.

W oczach Wilków między *(wspa)kulturą/religią*<sup>12</sup> a *rasą* zachodzi rodzaj sprzężenia zwrotnego, jedno determinuje (wynika z) drugie(go). Ich zdaniem naturalną czy pierwotną *Kulturą/Religią Białej Rasy* jest indoeuropejskie *Pogaństwo*, które znamy przede wszystkim pod postacią mitologii greckiej i rzymskiej, a także germańskiej, celtyckiej i w najmniejszym zakresie słowiańskiej. Niestety w ciągu ostatnich 2 tys. lat *Pogaństwo* sukcesywnie ulegało jednak *judeochrześcijaństwu*, które zmienia *ducha rasy*.

To, co jest niezwykle znaczące, to fakt, że koncepcja *Aryjskości*, jednocząc dwa odmienne, chociaż silnie zazębiające się porządki rasy i (pogańskiej) kultury czy religii, o których Wilki lubią mówić w terminach *dziedzictwa*, w istocie ograniczana jest do granic Europy, przy czym chodzi nie tyle o granice geograficzne, lecz raczej społeczne (Leontidou 2004; Goody 2006, 2009, 2011; Wolf 2009; Hann 2012). Spojrzenie z boku na tę europejską skalę podobieństwa rasy i kultury oraz

<sup>9</sup> W tekstach ideologicznych Wilków bardzo często działa reguła dowartościowania siebie przez zapis samoodniesień wielką literą, stąd m.in. *Biała Rasa* czy *Aryjczycy*, oraz deprecjacji Innego poprzez zapis odpowiednich kategorii małą literą, stąd *jezus*, *semici* i *żydzi*.

<sup>10</sup> Jestem świadomy problematyczności pojęcia rasy w nauce, jednakże w świetle światopoglądu i praktyk Wilków negacja pojęcia rasy byłaby z perspektywy metodologicznej błędem. Ponadto nie sposób ignorować doniosłości rasy jako faktu społecznego (Harrison 1995) czy wręcz jej materialności (Saldanha 2006), niezależnie od ustaleń antropologii biologicznej/fizycznej. Znamienne jest, że mimo bogatej literatury z zakresu studiów nad białością czy analizy interseksjonalnej badacze prowadzący studia nad społeczeństwem polskim pozostawali i raczej nadal pozostają ślepi na kwestie rasowe lub – opacznie pojmując zadania nauki czy też wyolbrzymiając moc społecznego oddziaływania nauki – z premedytacją je ignorują w pobożnym życzeniu, że przemilczenie różnicy rasowej ją unieważni. Tymczasem cechy antropologiczne przynależą do porządku jawnych sygnałów dychotomii etnicznych (jak powiedziałby Barth 2003) i kulturowych w ogóle, zresztą ludzie doskonale radzą sobie z wyrażaniem różnicy rasowej, nie posługując się terminem „rasa” (Stolcke 1995).

<sup>11</sup> Dyskurs Wilków łączy w sobie motywy naukowego rasizmu, darwinizmu społecznego, ewolucjonizmu oraz koncepcji charakteru narodowego, pozostając pod szczególnym wpływem przedwojennej historiozofii Jana Stachniuka, głównego inspiratora Ruchu Nacjonalistów Polskich – Zadruga (zob. np. Potrzebowski 2016).

<sup>12</sup> Dla Wilków pojęcia *kultura* i *religia* są synonimami. Nieobecność kategorii języka w ich dyskursie należy tłumaczyć tym, że z ich perspektywy zmiana ducha rasy nie odznacza się w sferze języka tak wyraźnie jak w sferze religii.

religii skłania mnie do tego, by dopełnić czy też zaktualizować ich perspektywę o dodatkowy wymiar podobieństwa w postaci mimo wszystko jakiegoś rodzaju chrześcijaństwa społeczno-kulturowego (Dobbelaere 1988: 83–90; Zuckerman 2008), które – niezależnie od bliskowschodnich korzeni i postępującej sekularyzacji (Berger 2005; Dobbelaere 2008; Davie 2013) – stanowi wyznacznik europejskości od czasów średniowiecza.

### *Słowianie, czyli Europejczycy peryferyjni*

W mniejszej skali podobieństwo między mną a Wilkami wyraża kategoria *słowiańskości*. Wilki podkreślają istnienie w przeszłości słowiańskiej wspólnoty kulturowej (religijnej), której przeciwstawiają *Niemców* czy *Germanów*, nawołują także do ponownego zjednoczenia narodów słowiańskich w jeden *nadnaród*. Wilki i ja rzeczywiście posiadamy podobną wiedzę w zakresie historii politycznej i historii kultury (religii) Słowiańszczyzny, co zdecydowanie odróżnia nas od mieszkańców innych regionów Europy. Orzekanie podobieństwa na podstawie wspólnej genezy kultury (religii) należy od czasów Darwina do oczywistości (Moszyński 1967; Gieysztor 2006; Janion 2006), chciałbym zatem skupić się raczej na aktualizacji perspektywy Wilków o bardziej współczesny wymiar ekonomiczno-polityczny i religijny.

Przed upadkiem komunizmu słowiańskojęzyczne państwa i republiki ZSRR stanowiły znaczną część Drugiego Świata, a tym samym zostały one wykluczone z „Europy” (Europy Zachodniej), stanowiącej jeden z obszarów Pierwszego Świata<sup>13</sup>. Po 1989 roku, a zwłaszcza po rozpadzie Związku Radzieckiego, państwa słowiańskie rzeczywiście zajmowały większość postsocjalistycznej Europy, dostarczając prototypu dla pojęcia wschodnioeuropejskości. Nawet jeśli niektórym państwom słowiańskim udało się w późniejszym czasie wstąpić w szeregi Unii Europejskiej, czyli stać się częścią kapitalistycznej Europy Zachodniej, to kilkudziesięcioletnie wpływy socjalizmu, niezależnie od jego wewnętrznego zróżnicowania, odcisnęły jednak swoje piętno na tożsamości Wschodnio-Europejczyków (nie tylko Słowian) w postaci choćby pamięci i niezrędko nostalgii za codziennością komunizmu czy doświadczenia transformacji ustrojowej (np. Kürti, Skalnik 2009; Todorova, Gille 2010; Buchowski 2017), jakże obcych mieszkańcom Europy Zachodniej. Warto pamiętać, że „europeizacja” czy „westernizacja” bloku wschodniego przyniosła nie tylko sekularyzację i konsumpcjonizm, ale także nowe ruchy religijne czy New Age (Borowik, Babiński 1997), co jest szczególnie istotne z uwagi na początkowe klasyfikowanie współczesnego pogaństwa jako odmiany ruchu New Age<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Warto pamiętać, że linia zimnowojennego podziału pokrywa się w dużej mierze z linią dualizmu gospodarczego, a więc w pewnym sensie stanowi ona strukturę długiego trwania.

<sup>14</sup> Korzenie współczesnego pogaństwa sięgają romantyzmu (Okraska 2001; Gajda 2013), jest to więc zjawisko poprzedzające znacznie New Age. Bynajmniej też współczesne pogaństwo nie wyrosło na gruncie Europy Zachodniej (Simpson, Filip 2013: 31). Jeśli chodzi o perspektywę

Z perspektywy Polski możliwe jest dostrzeżenie jeszcze jednego wymiaru europejskości peryferyjnej, która wiąże mnie razem z Wilkami. Tradycja rzymskiego katolicyzmu i opór wobec schizmy, reformacji i sekularyzacji odróżnia Polskę od większości sąsiadów (wyjątki: Słowacja i Litwa), na których terenach dominuje luteranizm (północ i zachód), ateizm (Czechy na południu) lub prawosławie (wschód), łączy ich jednak z państwami leżącymi na niejako przeciwległych peryferiach kontynentu: Portugalią, Hiszpanią, Włochami i Irlandią. Stosunkowo wysoka pozycja Kościoła rzymsko-katolickiego w życiu społecznym i jego wpływ na działalność państwa (Casanova 2005), w opozycji przede wszystkim do państw protestanckich zajmujących niejako centralną część kontynentu europejskiego, zdaje się kształtować rodzaj etyki rzymskokatolickiej, parafrazując Maxa Webera (2010).

### *Polacy*

Najwęszą skalą tożsamości, jaką zakłada koncepcja antropologii u siebie jest narodowość, w tym przypadku *polskość*<sup>15</sup>. Ewidentnie Wilki i ja przynależymy do jednej kultury narodowej, podzielając wspólny język, świadomość historii czy wiedzę na temat sposobu życia, a także (choćby przez akt chrztu) doświadczenie przynależności do narodowej odmiany Kościoła rzymskokatolickiego. Specyfika polskiego katolicyzmu wyraża się m.in. silną obecnością elementów narodowych. Przypomnę, że proces unarodowienia katolicyzmu rozpoczął się w Polsce w XVII wieku w okresie wojen prowadzonych przez Rzeczpospolitą z protestancką Szwecją i prawosławną Rosją, a ugruntował się w niezwykle dramatycznym dla narodu polskiego okresie rozbiorów, kiedy to religia była podstawowym narzędziem odróżniania Polaka-katolika od głównych zaborców: protestanckiego Prusa i prawosławnego Rosjanina. W tym świetle niczym zaskakującym nie jest dominacja katolickiego nacjonalizmu w okresie II Rzeczpospolitej, związki (realne i symboliczne) opozycji antykomunistycznej z Kościołem czy wreszcie obecność Kościoła na scenie politycznej III i IV RP.

Zanurzenie w tej samej kulturze narodowej czy choćby życie w jednym kraju z całą pewnością posiada walor ułatwiający antropologowi rozumienie tubylców, przyjrzyjmy się jednak nieco bardziej detalicznie postulowanej tożsamości antropologa i jego rodaków, rozpatrując najpierw płaszczyznę ideologii, a następnie płaszczyznę praktyk grupy. Zwracam uwagę, że linia rozróżnienia między podobieństwem a odmiennością pozostaje w bezpośrednim związku z przekształcaniem się wiedzy terenowej (Buliński, Kairski 2011), a co więcej – ma

---

samych współczesnych pogan słowiańskich, to odmianom etnicznym przypisują oni genezę „rodzimą”, łącząc z Zachodem Europy zasadniczo odmiany interetniczne (czarownictwo, druidyzm, neoszamanizm).

<sup>15</sup> W przypadku Polski, jednym z najbardziej homogenicznych etnicznie krajów na świecie, rozróżnienie na narodowość i obywatelstwo nie ma wielkiego znaczenia, co stanowi ideał antropologii w kraju.

ona charakter dialektyczny: na podstawie jednego zagadnienia (np. ubioru) mogą dowodzić jednocześnie podobieństwa i odmienności, wszystko to kwestia odpowiedniej perspektywy.

## Antropologia w kraju

Ideologia: anty-Europejczycy

Jedną z najistotniejszych linii podziału polskiego społeczeństwa jest opozycja między „wierzącymi” i „niewierzącymi”. To drugie pojęcie obejmuje zarówno „niepraktykujących (katolików)”, jak i przedstawicieli lub sympatyków innych wyznań (Casanova 2005: 159–194; Sekerdej, Pasieka 2013; Tyrała 2014; Zubrzycki 2014; Ramet, Borowik 2017). Praktyka pokazuje, że wbrew statystykom państwowym i kościelnym wśród nominalnych katolików (osób ochrzczonych) w Polsce występuje niemały odsetek chrześcijan kulturowych, ateistów czy agnostyków, a także konwertytów, którzy mogą nie przynależeć do żadnego innego oficjalnie zarejestrowanego związku wyznaniowego. Twierdzenie to dotyczy zarówno Wilków<sup>16</sup>, jak i mnie. I właśnie (silniejszy lub słabszy) antykatolicyzm czy, szerzej, antychrześcijaństwo – niejako posteuuropejski, w świetle dotychczasowych rozważań – stanowi pierwszy aspekt podobieństwa między Wilkami a mną.

Przyczyna moich zainteresowań współczesnym pogaństwem słowiańskim nie miała czysto poznawczego charakteru. Rewitalizowanie jakiegokolwiek z postaci przedchrześcijańskich „religii Słowian” jawiło mi się co prawda jako dość egzotyczne zjawisko społeczne, niemniej jednak pewne idee, które się za nim kryły, były mi dość bliskie z uwagi na moją fascynację pogańskimi kulturami Europy, umiłowanie natury i oczywiście odrzucenie chrześcijaństwa. W istocie, przystępując do badań etnograficznych na potrzeby realizacji pracy magisterskiej, obok celów poznawczych przyświecał mi także cel osobisty: sprawdzić, czy *rodzima wiara* mogłaby stać się i moją religią. Afirmacja pogaństwa, a więc religii w świetle dotychczasowych rozważań niejako preeuropejskiej, stanowi zatem drugi aspekt podobieństwa.

Moją uwagę przyciągnęło koszalińskie Stowarzyszenie Młodzieży Patriotycznej „Świaszczyca” jako działające najbliżej mojego rodzinnego miasta, Kołobrzegu. Wskutek zbiegu okoliczności, o którym nie ma potrzeby tutaj pisać, nawiązałem współpracę z Wilkami, mającymi, ku mojemu zaskoczeniu, wyraźne koneksje z ruchem skinhead. Dla mnie – podówczas długowłosego antropologa, sympatyzującego z muzyką metalową – współpraca ze środowiskiem zasadniczo antagonistycznym stanowiła niemałe wyzwanie, wyznaczając pierwszy aspekt

<sup>16</sup> Chociaż w Polsce oficjalnie zarejestrowano cztery pogańskie (słowiańskie) organizacje religijne, znaczna część współczesnych pogan słowiańskich nie odczuwa potrzeby przynależności do którejkolwiek z nich. W tej liczbie przez około 15 lat znajdowali się Wilki, którzy bardzo szybko wystąpili z szeregow związku wyznaniowego Rodzima Wiara (zarejestrowanego w 1996 roku jako Zrzeszenie Rodzimej Wiary) i powrócili na jego łono dopiero w ostatnich latach.



odmienności. Jednakże jeszcze przed pierwszym spotkaniem okazało się dzięki pozyskanym materiałom wizualnym, że Wilki są grupą, która stanowi najwyraźniej mieszaninę środowisk metalowców (długie włosy) i skinheadów (krótkie włosy), co od razu pozwalało na orzeczenie trzeciego aspektu podobieństwa.

Wspólne dla Wilków i dla mnie zainteresowanie historią Polski i Słowiańszczyzny stanowi czwarty aspekt podobieństwa, choć już podczas pierwszego spotkania okazało się, że o ile dla mnie najbardziej fascynującym okresem dziejów Polski było i jest średniowiecze, o tyle Wilki swoją uwagę kierowali raczej ku dziejom najnowszym. Fundamentalna różnica między nami tkwiła w głębokim zainteresowaniu bieżącymi sprawami politycznymi ze strony Wilków wobec obojętności z mojej strony. Ja miałem siebie za patriotę, Wilki natomiast preferowali *aktywny patriotyzm*, jak często określali nacjonalizm. Ja z niechęcią śledziłem doniesienia z kraju i świata, nie brałem udziału w wyborach, ale przychylnie patrzyłem na wstąpienie Polski do Unii Europejskiej i wcześniej NATO, tymczasem członkowie ZZPW aktywnie agitowali przeciwko akcesji Polski do tych organizacji, brali walnie udział w referendum i wyborach (krytycznie odnosząc się do niespełniania przeze mnie *obywatelskiego obowiązku*), a także aktywnie angażowali się w życie polityczne na szczeblu lokalnym<sup>17</sup>.

Wilki widzieli w NATO i UE zagrożenia o charakterze politycznym, gospodarczym i kulturowym, ja raczej szansę na szerszą wymianę myśli, większą mobilność i podniesienie zamożności polskiego społeczeństwa. Jednocześnie z powodów o charakterze kulturowym i geopolitycznym członkowie ZZPW pragnęli utrzymania i pogłębienia więzi z Rosją, co z kolei nie wzbudzało mojego entuzjazmu (z powodów politycznych). Nastawienie ZZPW można zatem określić jako antyeuropejskie, a przynajmniej eurosceptyczne, chociaż po prawdzie należałoby mówić tutaj po prostu o ich kulturowym zorientowaniu na Wschód Europy, w odróżnieniu ode mnie, którego nastawienie, nawet jeśli trudno określić jako euroentuzjastyczne, to z całą pewnością było ono proeuropejskie, a konkretnie zorientowane na Zachód Europy. Czwarty aspekt podobieństwa ujawnił zatem drugi aspekt odmienności.

Swoje rozważania na temat podobieństw i różnic między krajanami rozpocząłem od stwierdzenia, że antykatolicyzm stanowił pierwszy aspekt podobieństwa między Wilkami i mną, w tej chwili powinienem podkreślić, że spotkanie z moim pierwszym informatorem, który w trakcie inicjacji przyjął rytualne imię Blask<sup>18</sup>, odsłoniło kolejny, trzeci aspekt odmienności. Moje pytania (wywiad etnograficzny) w oczywisty sposób ujawniły brak kompetencji w zakresie organizacji ruchu pogańskiego w Polsce, znajomości nazwisk liderów czy szczegółów praktyk obrzędowych, nie tylko dowodząc mojego statusu outsidera i „naukowca”, ale także owocując nadaniem mi przezwiska Męczychuj, które grupa trzymała

<sup>17</sup> Ten aspekt odmienności starałem się umniejszyć, nadrabiając braki w wiedzy na temat życia politycznego, a także zgłębiając fenomen nacjonalizmu od strony praktycznej i teoretycznej.

<sup>18</sup> Przyjmowanie nowych, zwykle słowiańskobrzmiących imion jest zwyczajową praktyką wśród współczesnych pogan słowiańskich w Polsce (i analogicznie, wśród współczesnych pogan na świecie).

przede mną w ukryciu ponad rok. Kiedy w końcu zostało ono wydobyte na jaw, trudno było mi odczytywać je w kategoriach początkowego dystansu. Z uwagi na panujący w grupie zwyczaj nadawania i posługiwania się względem siebie rozmaitymi ironicznymi ksywami<sup>19</sup> (niezależnie od imion rytualnych), fakt ujawnienia tego przezwiska stanowił raczej świadectwo zażyłości kulturowej (Herzfeld 2007), która ustanawia piąty aspekt podobieństwa.

Jak wspomniałem, Wilki sądzą, że *Rasie Aryjskiej* z natury dana jest moc zwalczania słabości, tkwiącej w każdym człowieku, zaś *rasie semickiej* właściwe jest niestawianie oporu owej słabości. W ich oczach *wspakultura* w postaci judaizmu i chrześcijaństwa posiada właściwości podobne chorobie zakaźnej, która względnie łatwo może skazić członków *Rasy Aryjskiej*, pozbawiając ich tym samym naturalnych dla nich cech<sup>20</sup>. Jak takie urasowanie religii przekłada się na poziom narodu? Pomimo faktu formalnej przynależności Polaków do rasy białej, wszyscy rodacy wyznający wartości katolickie (w języku Stachniuka: *polakatolicy*) wliczani są przez Wilki w poczet *duchowych semitów*, a zatem tylko rodacy będący *Poganami* są w istocie *Polakami* i *Aryjczykami*. Jako (nieformalny) apostata i sympatyk neopogaństwa jestem Polakiem i Aryjczykiem w takim samym stopniu jak Wilki. Ideologia czy wiara grupy orzeka zatem szósty aspekt podobieństwa.

Pismo „Securius” wydawane przez Wilki dobitnie pokazuje, że ich ideologia reprezentuje skrajnie prawicową opcję polityczną. Owszem, afirmują oni współczesne pogaństwo (w wariancie panteistycznym), ale w znacznie szerszym kontekście nacjonalizmu typu etnicznego, od czasów Hansa Kohna wiążanego z Europą Wschodnią. Ideologia grupy stanowi twórczą syntezę rasizmu i antysemityzmu, zadružnego nacjonalizmu, pogaństwa i geopolityki, zaś jej myśl przewodnią stanowi teza o konieczności *ochrony/obrony Białej/Aryjskiej/Pogańskiej Kultury*, która odznacza się *wolą mocy*, przed *judeo-chrześcijaństwem*, które gloryfikując pokorę i słabość, stanowi zaprzeczenie *Kultury*, a co więcej ponosi odpowiedzialność za upadek starożytnego Rzymu, rozbiory Polski i kulturową degrengoladę świata (zachodnio)europejskiego.

Chociaż obecnie ta agresywna, wojowniczo nastawiona ideologia nie robi na mnie już takiego wrażenia, pierwsza lektura „Securiusa” była dla mnie wstrząsem poznawczym czy też, jak zwykli mówić antropolodzy, swego rodzaju szokiem kulturowym, stanowiąc dowód czwartego aspektu odmienności. W pierwszym rzędzie chodziło o konfrontację z zupełnie nowym sposobem myślenia o świecie, z jakże odmiennym systemem wartości, z alternatywną socjologi(k)ą, na którą składają się m.in. myślenie w kategoriach rasowych i supremacja białej rasy, postrzeganie chrześcijaństwa jako żydowskiego wynalazku antykulturowego, wyjaśnianie przyczyn upadku Polski (rozbiorów) chrystianizacją, kulturowa i polityczna zależność Polski od Watykanu itp.

<sup>19</sup> Szerzej na temat przezwisk np. Brandes (1975).

<sup>20</sup> W ideologii ZZPW dopatrzeć się można pewnego paradoksu, który wyraża się w przekonaniu, że siła względnie łatwo ulega słabości, że to, co szlachetne, względnie łatwo ulega degeneracji, co w konsekwencji oznacza, że faktycznie stroną dominującą nie jest strona silniejsza, lecz słabsza.

Obcość tego systemu myślowego potęgowało operowanie językiem wywodzącym się przede wszystkim z pism Stachniuka, w którym roilo się od neologizmów (*zadruga, wola tworczyielska, wspakultura totalna, biowegetacja, polakatolik, recydywa saska* itd.) oraz ze środowiska euroamerykańskiej radykalnej prawicy (ZOG, skrót dla *Zionist Occupational Government* – „Syjonistyczny Rząd Okupacyjny”, *Fourteen Words* – „Czternaście Słów”<sup>21</sup>), co ustanawiało piąty aspekt odmienności. Bycie rodzimym użytkownikiem języka polskiego, w którym wyrażana była myśl grupy, miało bardzo ograniczoną skuteczność poznawczą: polskie wyrazy były albo neologizmami albo przypisywane im znaczenia (*narodowy socjalizm, rasizm, nacjonalizm, pogaństwo, chrześcijaństwo, swastyka* itd.) wywracały do góry nogami dotychczasową semantykę (Parkin 1982).

Jest, a przynajmniej powinno być jasne, że przed przystąpieniem do badań etnograficznych, pomimo pewnej wspólnej bazy światopoglądowej, zasadniczo nie podzielałem systemu wiedzy i języka właściwych grupie. Jednakże wysiłek włożony w zgłębienie ideologii Wilków, wyłożonej sugestywnym tonem na kilkuset stronach „Securiosa”, motywowany antropologicznym pragnieniem zrozumienia Innego, popychał mnie w kierunku przyjęcia, a nawet przejścia ich socjologii(ki). Jednym z najważniejszych świadectw tego procesu były wątpliwości dotyczące mojej dotychczasowej wiedzy na temat świata, które dają się wyrazić pytaniem: „A może ich wizja świata jest bardziej trafna niż moja?”. Literatura antropologiczna zna przypadki *going native*, czyli przekroczenia wąskiej granicy (społecznej) między antropologiem a jego współpracownikami, którą ten pierwszy jest zobowiązany zawęzić do minimum, lecz jednocześnie utrzymać w mocy, aby nie zatracić siebie i nie stać się Innym, znajdując się nagle po drugiej stronie. Chociaż możliwie często i mocno „flirtowałem” z systemem wartości ZZPW, chociaż upodobałem się intencjonalnie do członków grupy pod względem ubioru, języka i zachowania, chociaż przy różnych okazjach przeżywałem z nimi stany uniesienia – oto siódmy aspekt podobieństwa – mimo wszystko nie potrafiłem w pełni zidentyfikować się z wartościami grupy, czego zresztą członkowie grupy byli świadomi.

Odpowiedzialność za szósty aspekt odmienności ponosiły częściowo początkowe różnice światopoglądowe między nami, jednak przede wszystkim, jak sądzę, sednem sprawy był ogólnie odmienny stosunek do ideologii grupy. O ile ze strony Wilków była to postawa mniej lub bardziej żarliwego wyznawcy (a często i twórcy) doktryny, o tyle z mojej strony była to naukowa postawa życzliwego, rozumiejącego obserwatora, stojącego wobec jednego z nieskończonej liczby możliwych systemów przekonaniowych. Moje twierdzenia można zilustrować rozmowami na temat różnic w naszym stosunku do *chrześcijaństwa czy żydów*. O ile ich stosunek był jednoznacznie negatywny, o tyle mój był raczej powściągliwy.

<sup>21</sup> Wspomniane Czternaście Słów to w istocie: *We must secure the existence of our people and a future for white children* – „Musimy zabezpieczyć byt naszego ludu i przyszłość dla białych dzieci”. Slogan ten stworzył amerykański separatysta David Lane, który w swoim czasie był członkiem zlikwidowanej przez FBI neonazistowskiej i terrorystycznej organizacji The Order powiązanej z Aryan Nations (Michael 2009).

Pomimo że realizując zalecenia relatywizmu normatywnego, udawało mi się osiągnąć zrozumienie ich stosunku, nie zrywałem z relatywizmem epistemologicznym i z podejrzliwością odnosiłem się do generalizacji, stereotypizacji czy twierdzeń mających czysto hipotetyczny charakter. W istocie mój sceptycyzm wobec sojologii(k)i grupy dotyczył jej ideologicznego charakteru wyrażającego się w przerysowanej dwubiegunowości świata (Geertz 2005).

### Praktyka: nie-Europejczycy

Wejrzenie w praktyki grupy rozpocznę od refleksji nad pierwszymi kontaktami z Wilkami. Pierwszą osobą, z którą rozmawiałem (telefonicznie), był Świaszczyśław, ale pierwszą osobą, z którą spotkałem się twarzą w twarz, był wspomniany już Blask. Kiedy przyszedłem na umówione spotkanie, drzwi otworzył mi krótko ostrzyżony i postawny mężczyzna o przeszywającym spojrzeniu, który podając mi rękę na przywitanie, zapytał surowym głosem: „Jak mnie tu znalazłeś?”. Wyobcowanie i dyskomfort towarzyszyły mi przez całe spotkanie, bo mimo moich prób zadziergnięcia więzi z rozmówcą Blask pozostawał oschły i deprymujący.

To był nie tylko pierwszy kontakt z Wilkami, ale i mój pierwszy „prawdziwy” raz w terenie, nie posiadałem zatem doświadczenia etnograficznego i mogłem mieć jedynie nadzieję, że kiedy Blask mnie lepiej pozna, jego stosunek do mnie się zmieni. Szybko jednak okazało się, że groźny wygląd, werbalny i niewerbalny dystans, krytykowanie odmiennych poglądów stanowią standardowy repertuar zachowań Wilków zarówno wobec nieznajomych, jak i znajomych. Oczywiście pozostawiali oni wiele miejsca na relacje przyjacielskie, jednakże dalszy tok współpracy z grupą dowiódł dobitnie, że dla Wilków były nawykowe (dla mnie z kolei raczej niecodzienne) m.in. agresja słowna, przepychanki cielesne, wywyższanie się, nieustanne próby zdominowania drugiej osoby itd., tworząc siódmy aspekt odmienności.

Taki agresywny sposób budowania relacji międzyludzkich, zarówno wobec członków grupy, jak i wobec świata zewnętrznego<sup>22</sup>, uznaję za dość wyjątkowy w Europie, gdzie za sprawą chrześcijaństwa oraz (pozostających pod jego wpływem) filozofii i polityki kształtuje się raczej typ społeczeństwa niestosującego przemocy, a w każdym razie monopol na legalne stosowanie przemocy fizycznej posiada państwo (por. Hobbes 2009; Weber 2004; Freud 2013; Elias 2011: 258–271 *passim*; Ossowska 2000; Juul 2013). Wilków nie należy porównywać do społeczeństw znajdujących się w stanie wojny, gdyż ten stanowi stan niezwyčajny, prędzej analogii należy poszukiwać w sposobach funkcjonowania służb mundurowych, środowisk przestępczych czy niektórych subkultur.

<sup>22</sup> Nie należy jednak sądzić, że Wilki przy każdej okazji odwoływali się do przemocy fizycznej. Owszem, agresja towarzyszyła niemal każdemu zachowaniu werbalnemu i niewerbalnemu, zdarzały się także sytuacje użycia siły fizycznej wobec rówieśników, niemniej wobec ideowych wrogów takich jak księża czy zakonnice grupa ograniczała się do zaczepek słownych lub wręcz przeciwnie, milczenia, podkreślanego aktem odwrócenia się do zagajającego plecami.

Właściwej perspektywy teoretycznej dostarcza wypracowana na gruncie antropologii pozaeuropejskiej (konkretnie Amazonii) symboliczna ekonomia odmienności, która podkreśla kwestię ontologicznego drapieżnictwa (Viveiros de Castro 1996: 189–191, 2017). Koncepcja ta, definiująca człowieczeństwo z perspektywy osoby zajmującej w danej relacji (w danym momencie) pozycję drapieżnika względem ofiary, wydaje się być użytecznym narzędziem rozumienia zarówno nawykowych działań Wilków, jak i całokształtu ich ideologii opartej na zasadach społecznego darwinizmu gloryfikującego takie cechy jak wojowniczość, siła, duma. Chęć dotrzymania Wilkom kroku skłoniła mnie do porzucenia zasady uprzejmości. Agresywne prowadzenie przeze mnie rozmowy, pod względem tonu i treści, wymuszanie, żeby ktoś przesunął się, żebym mógł zająć jego miejsce, przyczyniło się do osiągnięcia nowego rodzaju porozumienia z grupą przez dostosowanie się do ich sposobu komunikacji (ósmy aspekt podobieństwa).

Jeśli chodzi o wygląd, to już wspominałem, że większość Wilków ścinała włosy na krótko. Podobnie większość członków grupy była dobrze zbudowana i wysportowana, poświęcając dość dużo czasu na ćwiczenia fizyczne. Przede wszystkim jednak ósmy aspekt odmienności tworzył ubiór. Oficjalny strój ZZPW ma ściśle paramilitarny charakter, co najprościej da się wyrazić używaniem kurtek typu flyers i bojówek, wszystkie elementy ubrania w czarnym kolorze, ozdobione logo grupy w postaci wilczej głowy na tle skrzyżowanych labrysów i nadrukiem ZADRUGA. Ubiór codzienny różnił się właściwie tylko użyciem większej ilości kolorów, były to na przykład, jak w czasie pierwszego spotkania ze Świaszczysławem, zielonkawe spodnie moro i szara bluza wetknięta za wojskowy pas.

Co prawda wszyscy nosiliśmy ciężkie buty wojskowe i nosiłem się na czarno, niemniej w początkowym okresie współpracy nosiłem płaszcz do kostek i dżinsy, dopiero po mniej więcej roku sprawiłem sobie wojskową kurtkę typu M-65 i bojówki, dodatkowo zacierając różnice w ubiorze. Wskazując dziewiąty aspekt podobieństwa, powinienem jednak podkreślić, że spotykając się ze Świaszczysławem po raz pierwszy na dworcu kolejowym pełnym ludzi, nie mając żadnej świadomości względem tego, jak nawzajem wyglądamy, i pomimo różnej aparycji rozpoznaliśmy się od razu.

Niezwykle późno odkryłem, że męskość stanowi dziesiąty aspekt podobieństwa między mną i Wilkami. Właściwie przez cały okres badań terenowych, zapewne z uwagi na obecność kobiet w życiu rytualnym i towarzyskim, umykało mi znaczenie faktu, że prawo przynależności do grupy mieli tylko mężczyźni. Dopiero kiedy zetknąłem się z analizą intersekcjonalną i antropologią feministyczną (np. Ardener 1972; Milton 1979), poddałem tę regułę głębszej refleksji, co umożliwiło mi dostrzeżenie, jak wielkie znaczenie w oczach grupy posiadała moja płeć biologiczna i kulturowa oraz orientacja psychoseksualna, gdyż te zaważyły na jakości współpracy<sup>23</sup>, a także dostrzeżenia, że wszystko to, a także rasa

<sup>23</sup> Odnoszę się tutaj do znanego antropologom faktu, że płeć antropologa często uniemożliwia, a na pewno wydatnie ogranicza możliwość zgłębienia „świata” właściwego płci.

i narodowość (być może również wiek) – nie tylko antykatolicyzm – umożliwiły w ogóle zaistnienie tego rodzaju współpracy.

Ze strony jednostek, które aspirowały do członkostwa w grupie, stosunkowo często słyszałem głosy typu: „On jest nasz”. Ten jedenasty aspekt podobieństwa tłumaczyć można analogią naszych niskich statusów i brakiem formalnej przynależności (z odmiennych powodów) do grupy. Takiego rodzaju głosy ze strony pełnoprawnych (wieloletnich) członków grupy, a zwłaszcza jej liderów, nie pojawiały się nigdy, co dowodziło dokładnie tego samego i było podkreślane kpiarskim epitetem „naukowiec”, względnie „Męczychuj”, formując dziewiąty aspekt odmienności. Zwracając uwagę na różne pozycjonowanie mojej osoby, powinienem w tym miejscu podkreślić, że ze strony Płomienia – jednego z liderów grupy, z którym współpracowałem najbliżej – doświadczałem sporadycznie oznak uznania mojego statusu za równorzędny jemu, co wyrażało się odsłanianiem przede mną tajników wiedzy dostępnej jedynie dla elit grupy czy też ironiczną uwagą, kiedy zdarzyło mi się, jego zdaniem, „pomylić role”, obniżając swój status.

## Zakończenie

W swojej refleksji na temat podobieństw i różnic między mną a Wilkami, starałem się pokazać, że podzielenie tej samej przestrzeni geograficzno-politycznej oraz przynależność antropologa i badanej przez niego grupy do tego samego społeczeństwa nie musi pociągać za sobą potocznie rozumianej „identyczności” czy „tożsamości” jako pełnej zgodności czy jedności. Podobieństwo światopoglądu, zainteresowań czy mody, a nawet jedność rasy, płci, wieku czy języka, nie wspominając o wytworzonej zażyłości nie oznacza braku kluczowych różnic dotyczących ciała, przekonań, wiedzy, socjolektu, sposobów prowadzenia interakcji czy statusu społecznego. W istocie tożsamość – moja i Wilków – okazuje się być bardzo silnie naznaczona odmiennością, co w potocznym rozumieniu stanowi zaprzeczenie „tożsamości” (jako pełnej zgodności/jedności).

Antropologia u siebie, a raczej antropologia w kraju przypisuje zbyt duże znaczenie (wspólnocie) narodowości czy etniczności (por. Barth 1983; Wimmer, Glick, Schiller 2002), ignorując inne wymiary tożsamości, takie jak religia, język, płeć czy status społeczny, które mogą w istotny sposób przeciwdziałać zakładanemu podobieństwu między antropologiem i jego rodakami. Z drugiej strony niezależne podobieństwo cech czy doświadczeń – w kontrapunkcie do różnicy etnicznej – kiedy antropolog i tubylcy są tej samej płci, kiedy zamieszkują w granicach jednego państwa (czy choćby żyją na terenach należących do niedawna do jakiegoś imperium), czy też, przywołując mniej oczywiste przypadki, kiedy wyglądają i działają podobnie (Pack 2006), zajmują analogiczną pozycję społeczną w globalnym świecie (Obeyesekere 2007) czy są tej samej orientacji psychoseksualnej (Newton 1993), także przecież wytwarza jakiegoś rodzaju wspólnotę tożsamości, która z perspektywy metodologicznej ma, a przynajmniej

powinna mieć takie samo znaczenie jak etniczność czy narodowość. O obcości mogą oczywiście stanowić odmienne warunki ekologiczne czy polityczne, ale równie dobrze (w tym samym stopniu) stanowić o niej mogą mentalne i cielesne dyspozycje rodaków.

Różnice kulturowe, jak starałem się pokazać, leżą w systemach wartości i strategiach zachowań (lub ich niuansach), które, jak dobrze wiemy, mogą istnieć w oderwaniu od terytorium (Malkki 1992; Gupta, Ferguson 2003). Tym samym pojęcie „antropologia w kraju” (czy „antropologia u siebie”) nie mówi nam nic ponadto, że pod względem etniczności, narodowości czy obywatelstwa tubylcy są podobni do antropologa, co doprawdy nie wyjaśnia nam, dlaczego mimo tego są oni od siebie tak różni.

Rozważając kwestie podobieństwa i odmienności między mną a Wilkami, na koniec chciałbym wspomnieć o tym, że zawiązana z nimi relacja w moim odczuciu ustanawia istotny aspekt odmienności między mną a jakąś częścią polskich antropologów. Podjąwszy obserwację uczestniczącą wśród Wilków, szybko odkryłem, że obserwacja uczestnicząca grupy wyznającej skrajnie prawicową ideologię stanowi problem, zwłaszcza dla niektórych spośród nich. Wilki, pomimo że są swego rodzaju mniejszością religijną i światopoglądową, zupełnie nie przystają do wyobrażenia grup „zdominowanych” (by nie rzec „uciśnionych”), które budzą tak ciepłe uczucia u większości kolegów i koleżanek po fachu. Moje nawoływanie, by skrajnej prawicy nie demonizować – zamiast zmniejszać – wydaje się tylko pogłębiać istniejący dystans „moralny” między stronami, a co więcej sprawia, że antropolodzy lokują mnie po przeciwnej (tej „złej”) stronie. Ośmielony przez tych, którzy już wcześniej zwrócili uwagę, że spadkobiercy myśli Bronisława Malinowskiego i Franza Boasa mają tendencję do faworyzowania jednych i deprecjonowania innych grup/institucji z powodów ideologicznych (Herzfeld 2007: 21; Pawlak 2012; Bangstad 2017; Stasik 2017), nie zawaham się w ostatnich słowach postawić im pytania, które mógłby postawić Claude Lévi-Strauss (2001: 355): jeśli Inny to barbarzyńca, to kim jest antropolog, który wierzy w barbarzyństwo?

## Literatura

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. W: R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present* (p. 137-161). Santa Fe: School of American Research Press.
- Aitamurto, K., Simpson, S. (eds.) (2013). *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Durham: Acumen.
- Ardener, E. (1972). Belief and the Problem of Women. W: J.S. La Fontaine (eds.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A.I. Richards* (p. 135-158). London: Tavistock Publications.
- Ardener, E. (1992). Tożsamość i utożsamienie. Przeł. Z. Mach. W: Z. Mach, A. Paluch (red.), *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość* (s. 21-42). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Bangstad, S. (2017). Doing Fieldwork among People We Don't (Necessarily) Like. *Anthropology News*, website, August 28, 2017. Doi: 10.1111/AN.584.
- Barth, F. (ed.) (1978). *Scale and Social Organization*. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget.
- Barth, F. (1983). *Sohar. Culture and Society in an Omani Town*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Barth, F. (1989). The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos*, 54(3), 120–142.
- Barth, F. (2004a). W stronę pełniejszego opisu i głębszej analizy zjawisk kulturowych. Przeł. A. Bereza. W: M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 180–192). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barth, F. (2004b). Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych. Przeł. M. Głowacka-Grajper. W: M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 348–377). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berger, P.L. (2005). Alternatywne nowoczesności. Euroświeckość i amerykańska religia. Przeł. A. Bielik-Robson. *Europa – Tygodnik Idei*, 38(77) (dodatek do tygodnika Fakt, 220).
- Bloch, M. (2008). Truth and sight. Generalizing without universalizing. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(s1), s22–s32.
- Borowik, I., Babiński, G. (eds.) (1997). *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Bourdieu, P. (2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*. Przeł. P. Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Brandes, S.H. (1975). The Structural and Demographic Implications of Nicknames in Navanogal, Spain. *American Ethnologist*, 2(1), 139–148.
- Brightman, R. (1995). Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. *Cultural Anthropology*, 10(4), 509–546.
- Brumann, Ch. (1999). Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. *Current Anthropology*, 40, S1–S27.
- Buchowski, M. (2017). *Czyścić. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Buliński, T. (2016). Antropologia: metoda, teoria, doświadczenie osobiste. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 2, 5–13.
- Buliński, T., Kairski, M. (2011). Wiedza terenowa w antropologii. W poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 291–333). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Casanova, J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Chwieduk, A. (2018). *Rumuński sposób na Europę. Antropologiczne studium społeczności lokalnej z Săpânța*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Cieraad, I. (ed.) (1999). *At Home: An Anthropology of Domestic Space*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Clifford, J. (2004). Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii. Przeł. S. Sikora. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 139–179). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cohen, A.P. (2003). Wspólnoty znaczeń. Przeł. K. Warmińska. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (s. 192–215). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.



- Cole, J. (1977). Anthropology Comes Part-way Home: Community Studies in Europe. *Annual Reviews of Anthropology*, 6, 349–378.
- D'Alisera, J. (2016). Teren marzeń. Antropolog daleko w domu. Przeł. M. Żerkowski, *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 2, 211–231.
- Davie, G. (2013). Religia zastępcza. Z Grace Davie rozmawia Michał Jędrzejek. *Znak*, 694, 66–71.
- Dilley, R.M. (ed.) (1999). *The Problem of Context. Perspectives from Social Anthropology and Elsewhere*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Dobbelaere, K. (1988). Secularization, pillarization, and religious change in the Low Countries. W: T.M. Gannon (ed.), *World Catholicism in Transition* (p. 80–115). New York: Macmillan.
- Dobbelaere, K. (2008). *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Przeł. R. Babińska. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Elias, N. (2011). *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*. Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Filip, M. (2008). O etnografii rodzimowierstwa. Wprowadzenie do etnografii Zakonu Zadrugi „Północny Wilk”. *Państwo i Społeczeństwo*, 8(4), 107–121.
- Filip, M. (2009a). *Antropologia Europy – antropologia u siebie*. Sylabus dla studentów etnologii UAM, [https://ects.amu.edu.pl/pl/courses/view?prz\\_kod=05-FWE07](https://ects.amu.edu.pl/pl/courses/view?prz_kod=05-FWE07).
- Filip, M. (2009b). Neopogański nacjonalizm jako praktyka. *Państwo i Społeczeństwo*, 9(4), 45–57.
- Filip, M. (2011). Polityka tożsamości we wspólnotach neopogańskich. Przykład Zakonu Zadrugi „Północny Wilk”. W: W. Dohnal, A. Posern-Zieliński (red.), *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy* (s. 175–188). Warszawa: Komitet Nauk Etnologicznych PAN – Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Filip, M. (2012). *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Filip, M. (2014). Rodzima Wiara (nie) tylko dla mężczyzn. O upłciowieniu prawicowego neopogaństwa słowiańskiego w Polsce. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, nr 1(20), 113–133.
- Filip, M. (2018). Rodzimowierstwo a *straight edge*. Budowanie aryjskiego ducha w skrajnie prawicowym neopogaństwie słowiańskim. *Lud*, 102, 471–491.
- Freud, S. (2013). *Kultura jako źródło cierpień*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Gajda, A. (2013). Romanticism and the Rise of Neopaganism in Nineteenth-Century Central and Eastern Europe: the Polish Case. W: K. Aitamurto, S. Simpson (eds.), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* (p. 44–61). Durham: Acumen.
- Geertz, C. (2005). Ideologia jako system kulturowy. W: *Interpretacje kultur. Wybrane eseje* (s. 225–267). Przeł. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gellner, E. (1991). *Narody i nacjonalizm*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody, J. (2006). *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a narodziny Zachodu*. Przeł. M. Turowski. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Goody, J. (2009). *Kradzież historii*. Przeł. J. Dobrowolski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Goody, J. (2011). *Poskromienie myśli nieoswojonej*. Przeł. M. Szuster. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gupta, A., Ferguson, J. (2004). Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy. Przeł. J. Giebułtowski. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 267–283). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hann, C. (2012). Europe in Eurasia. W: U. Kockel, M. Nic Craith, J. Frykman (eds.), *A Companion to the Anthropology of Europe* (p. 88–102). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Harrison, F.V. (1995). The Persistent Power of “Race” in the Cultural and Political Economy of Racism. *Annual Review of Anthropology*, 24, 47–74.
- Hastrup, K. (2012). Social Complexity and the Question of Scale. *Global Challenges to Anthropology. Lud*, 96, 15–29.
- Herzfeld, M. (2007). *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*. Przeł. M. Buchowski. Kraków: Wydawnictwo Naukowej UJ.
- Hobbes, Th. (2009). *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hofer, T. (1968). Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: Comparative Notes on the Professional Personality of Two Disciplines. *Current Anthropology*, 9(4), 311–315.
- Ingold, T. (2008). Anthropology is Not Ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154, 69–92.
- Ingold, T. i in. (2005). 1988 debate: Social anthropology is a generalizing science or it is nothing. W: T. Ingold (eds.), *Key Debates in Anthropology* (p. 13–44). London – New York: Routledge.
- Jackson, A. (ed.) (1987). *Anthropology at Home*. London: Tavistock Publications.
- Janion, M. (2006). *Niesamowita Słowiańszczyzna*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jones, D.J. (1970). Towards a Native Anthropology. *Human Organization*, 29(4), 251–259.
- Juul, J. (2013). *Agresja – nowe tabu? Dlaczego jest potrzebna nam i naszym dzieciom?* Przeł. D. Syska. Podkowa Leśnia: Wydawnictwo MinND.
- Kaczmarek, Ł. (2016). Między *survey research* a obserwacją uczestniczącą: rozdarcia metodologiczno-tożsamościowe w polskiej etnologii/antropologii kulturowej w XXI wieku. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 2, 123–136.
- Keesing, R.M. (1994). Theories of Culture Revisited. W: R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology* (p. 301–310). London: McGraw Hill.
- Kuligowski, W. (2016). *Defamiliaryzatorzy. Źródła i zróżnicowanie antropologii współczesności*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kürti, L., Skalnik, P. (eds.) (2009). *Postsocialist Europe. Anthropological Perspectives from Home*. Oxford: Berghahn Books.
- Leach, E. (1971). Rethinking Anthropology. W: E. Leach, *Rethinking Anthropology* (p. 1–27). London: The Athlone Press.
- Leontidou, L. (2004). The Boundaries of Europe: Deconstructing Three Regional Narratives. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 11, 593–617.
- Lévi-Strauss, C. (2001). Rasa a historia. W: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II* (s. 349–388). Przeł. M. Falski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss, C. (2009). Miejsce antropologii wśród nauk społecznych i problemy związane z jej nauczaniem. W: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna* (s. 341–377). Przeł. K. Pomian. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Malkki, L. (1992). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, 7(1), 24–44.

- Messerschmidt, D. (ed.) (1981). *Anthropologists at Home in North America: Methods and issues in the study of one's own society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michael, G. (2009). *David Lane and the Fourteen Words. Totalitarian Movements and Political Religions*, 10(1), 43–61.
- Milton, K. (1979). Male Bias in Anthropology. *Man (N.S.)*, 14(1), 40–54.
- Miner, H. (1999). Rytuały cielesne wśród Nacirema. Przeł. J. Minkszty. W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* (s. 31–37). Warszawa: Instytut Kultury.
- Moszyński, K. (1967). *Kultura ludowa Słowian*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Newton, E. (1993). My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork. *Cultural Anthropology*, 8(1), 3–23.
- Niedźwiedzki, D. (2014). Profesor, czyli zamiast wstępu. W: D. Niedźwiedzki (red.), *Kultura, tożsamość i integracja europejska* (s. 7–14). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Obeyesekere, G. (2007). *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Okraska, R. (2001). *W kręgu Odyna i Trygława. Neopaganizm w Polsce i na świecie (zarys problematyki)*. Białą-Podlaska: Konkwista.
- Ossowska, M. (2000). *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pack, S. (2006). How They See Me vs. How I See Them: The Ethnographic Self and the Personal Self. *Anthropological Quarterly*, 79(1), 105–122.
- Parkin, D. (ed.) (1982). *Semantic Anthropology*. London: Academic Press.
- Pawlak, M. (2012). Asymetrie i klisze pojęciowe w analizach uchodźstwa w Polsce. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, nr 2, 163–185.
- Peirano, M.G.S. (1998). When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology*, 27, 105–128.
- Piontek, J. (1989). Klasyfikacje gatunku ludzkiego. W: A. Malinowski, J. Strzałko (red.), *Antropologia* (s. 311–324). Warszawa – Poznań: PWN.
- Potrzebowski, S. (2016). *Słowiański ruch ZADRUGA*. Szczecin: Triglav.
- Ramet, S., Borowik, I. (eds.) (2017). *Religion, Politics, and Values in Poland. Continuity and Change Since 1989*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rountree, K. (2015). Introduction. Context Is Everything. Plurality and Paradox in Contemporary European Paganisms. W: K. Rountree (ed.), *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe* (p. 1–23). New York, London: Berghahn Books.
- Ryang, S. (1997). Native Anthropology and Other Problems. *Dialectical Anthropology*, 22, 23–49.
- Saldanha, A. (2006). Reontologising Race: The Machinic Geography of Phenotype. *Environment and Planning D: Society and Space*, 24(1), 9–24.
- Sekerdej, K., Pasięka, A. (2013). Researching the Dominant Religion. Anthropology at Home and Methodological Catholicism. *Method and Theory in the Study of Religion*, 25, 53–77.
- Shnirelman, V.A. (1999/2000). Perun, Svarog and Others: Russian Neo-Paganism in Search of Itself. *The Cambridge Journal of Anthropology* 21(3), 18–36.
- Sikora, S. (2010). Kłopoty ze zbyt bliską kulturą albo antropologia na własnym podwórku. Przypadek filmowy. W: M. Radkowska-Walkowicz, A. Malewska-Szałygin (red.), *Antropolog wobec współczesności*. Tom w darze Profesor Annie Zadrożyńskiej (s. 90–105). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

- Sikora, S., Dudek, K.J. (2015). Etnografia, kultura i antropologia przestrzeni bliskich. Ze Sławomirem Sikorą o badaniach terenowych rozmawia Karolina J. Dudek. W: P. Cichocki i in. (red.), *Oddolne tworzenie kultury. Perspektywa antropologiczna* (s. 63–66). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Simpson, S. (2000). *Native Faith. Polish Neo-Paganism at the Brink of the 21<sup>st</sup> Century*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Simpson, S., Filip, M. (2013). Selected Words for Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe. W: K. Aitamurto, S. Simpson (eds.), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* (p. 27–43). Durham: Acumen.
- Stanisz, A. (2011). Emocje i intymność w antropologicznym procesie badawczym. Problemy z tożsamościami. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 181–208). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Stanisz, A. (2012). Ruchome miejsca i etnografia translokacyjności. *Tematy z Szewskiej*, 2(8), 7–18.
- Stasik, A. (2017). Monopol na dyskryminację. *Lud*, 101, 69–74.
- Stolcke, V. (1995). Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36(1), 1–24.
- Strathern, M. (2004). *Partial Connections*. Walnut Creek, Lanham, New York, Toronto, Oxford: Altamira Press.
- Strutyński, M. (2005). Pogański narodowy socjalizm w Polsce współczesnej. W: Z. Pasek (red.), *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce* (s. 157–179). Kraków: Libron.
- Strutyński, M. (2008). Zakon Zadrugi Północny Wilk. Niektóre inspiracje ideowe współczesnego polskiego neopogaństwa. W: P. Wiench (red.), *Przeszłość i tożsamość. Społeczno-kulturowe aspekty polskiego neopogaństwa* (s. 73–84). Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- Todorova, M., Gille, Z. (eds.) (2010). *Post-Communist Nostalgia*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Tyrała, R. (2014). *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Viegas, S. de M. (2009). Can Anthropology Make Valid Generalizations? Feelings of Belonging in the Brazilian Atlantic Forest. *Social Analysis*, 53(2), 147–162.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, 25, 179–200.
- Viveiros de Castro, E. (2017). Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański. Tłum. M. Filip, K. Chlewińska. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 3, 235–258.
- Wagner, R. (2003). Wynalezienie kultury. Przeł. A. Malewska-Szałygin. W: M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury: Elementy teorii antropologicznej* (s. 59–72). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Weber, M. (2004). Polityka jako zawód i powołanie. Przeł. A. Kopacki. W: M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie* (s. 267–322). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Weber, M. (2010). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestantckie „sekty” a duch kapitalizmu*. Przeł. B. Baran, J. Miziński. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Wimmer, A., Glick Schiller, N. (2002). Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. *Global Networks*, 2(4), 301–334.
- Wolf, E.R. (2009). *Europa i ludy bez historii*. Przeł. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Zubrzycki, G. (2014). *Krzyże w Auschwitz. Tożsamość narodowa, nacjonalizm i religia w postkomunistycznej Polsce*. Przeł. P. Tomanek. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Zuckerman, P. (2008). *Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment*. New York, London: New York University Press.

## SUMMARY

### Among ourselves?

#### Some methodological reflections about anthropology at home

The dichotomy between home and abroad, recently very popular in anthropology, but especially significant in the anthropology of Europe, assumes, in my opinion, an increase of Otherness in line with a geographic-political distance. The aim of my article is to demonstrate that the sense of Otherness is not dependent on territorialized culture but on mental as well as bodily dispositions of individuals. The relativity of the concept of Self/Other in the context of anthropology at home will be discussed based on fieldwork carried out by a Polish anthropologist among Polish Contemporary Slavic Pagans associated in the Order of Zadruga 'Northern Wolf'. For narrative and analytical purposes, the category 'at home' will be problematized by scaling and contextualizing the notion of Europeanness.

**Key words:** anthropology at home, distance, identity, Otherness, Europeanness, Contemporary Paganism