Ontologia dziedzictwa i relacje z przeszłością w świetle książki Things We Found in the Ground autorstwa Ellie Bruce

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje przedmiot archeologiczny nie tylko jako artefakt materialny, ale jako splot relacji między człowiekiem, ziemią a pamięcią kulturową. Autor zwraca uwagę na rozdźwięk między trwałością materii a trwałością znaczenia, wskazując, że sam zabytek nie odtwarza automatycznie systemu społecznych wartości, w których funkcjonował. W artykule omówiono epistemologiczne wyzwania interpretacji danych archeologicznych w kontekście filozofii nauki (Lakatos, Popper) oraz socjologii wiedzy (Merton). Podkreślono, że proces poznawania przeszłości jest uwarunkowany społecznie i politycznie, co prowadzi do konieczności refleksji nad etyką rozporządzania dziedzictwem oraz rolą instytucji w zarządzaniu dobrami wspólnymi. Całość stanowi teoretyczne wprowadzenie do dekolonizacji wiedzy i partycypacyjnego podejścia do archeologii.

The text analyzes the archaeological object not only as a material artifact, but as a weave of relations between humans, the land, and cultural memory. The author draws attention to the gap between the durability of matter and the durability of meaning, pointing out that the monument itself does not automatically reproduce the system of social values in which it functioned. The article discusses the epistemological challenges of interpreting archaeological data in the context of the philosophy of science (Lakatos, Popper) and the sociology of knowledge (Merton). It is emphasized that the process of knowing the past is socially and politically conditioned, leading to the necessity of reflecting on the ethics of managing heritage and the role of institutions in

managing common goods. As a whole, it constitutes a theoretical introduction to the decolonization of knowledge and a participatory approach to archaeology.

Artykuł stanowi interdyscyplinarną analizę statusu przedmiotu archeologicznego, który autor odczytuje nie jako martwy zasób materialny o określonej wartości rynkowej, lecz jako dynamiczny splot relacji społecznych, genealogicznych i etycznych. Główna teza tekstu zakłada, że zabytek jest nośnikiem pamięci i tożsamości, co wymaga radykalnego przedefiniowania pojęcia własności na rzecz odpowiedzialności za dziedzictwo (kaitiakitanga). Autor konfrontuje zachodnie paradygmaty naukowe – od popperowskiego falsyfikacjonizmu po teorię dóbr wspólnych Ostrom – z maoryską ontologią relacyjną, w której przedmioty są zakorzenione w sieciach whakapapa (genealogii) i mana. Kluczowym punktem refleksji jest konieczność rozdzielenia subiektywnego, kulturowego doświadczenia odkrycia od rygorystycznej weryfikacji empirycznej. Tekst postuluje przejście ku archeologii partycypacyjnej i dekolonizacji wiedzy, argumentując, że prawdziwe zrozumienie przeszłości wymaga uznania wielowymiarowości wartości przedmiotu, która wykracza poza formalne prawo posiadania i technologiczną analizę materiału.

SŁOWA KLUCZOWE

ontologia dziedzictwa | relacje z przeszłością | Things We Found in the Ground | ontologia relacyjna | kaitiakitanga | whakapapa | taonga tūturu | archeologia partycypacyjna | dekolonizacja wiedzy | biografia rzeczy | status poznawczy przedmiotu | mātauranga | zarządzanie dobrami wspólnymi | kontekst archeologiczny

Przedmiot archeologiczny jako splot materii i relacji

Między własnością rzeczy a odpowiedzialnością za świat. Antropologia dziedzictwa, ontologia relacyjna, pamięć kulturowa i aksjologiczne podstawy ochrony przeszłości

Historia materialnych świadectw cywilizacji, rozpatrywana dotychczas przez pryzmat przemian technologicznych, struktur gospodarczych, organizacji politycznej i społecznych praktyk użytkowania przedmiotów, prowadzi do zagadnienia głębszego niż sama rekonstrukcja dziejów rzeczy. Dotyczy ono sposobów, w jakie poszczególne społeczeństwa określają relacje między człowiekiem, materią, ziemią, pamięcią i porządkiem normatywnym, rozstrzygając, co może zostać uznane za przedmiot indywidualnego posiadania, co stanowi dziedzictwo wspólnotowe, a co pozostaje związane z miejscem i historią w sposób wykluczający sprowadzenie jego znaczenia do kategorii wartości rynkowej.

Archeologia nie jest zatem wyłącznie nauką o materialnych pozostałościach dawnych społeczeństw, lecz uczestniczy w interdyscyplinarnej debacie dotyczącej ontologicznego statusu przedmiotów, epistemologicznych warunków poznawania przeszłości oraz moralnych podstaw rozporządzania świadectwami działalności wcześniejszych pokoleń. Odkrycie zabytku rodzi bowiem nie tylko pytania o jego datowanie, technologię i pierwotną funkcję, ale prowadzi również do rozpoznania relacji pomiędzy odkrywcą, właścicielem gruntu, wspólnotą historyczną, instytucją odpowiedzialną za ochronę dziedzictwa i przyszłymi pokoleniami, których możliwości poznawcze mogą zależeć od sposobu postępowania z odnalezioną rzeczą. Przedmiot archeologiczny posiada specyficzny status poznawczy: jego zachowanie nie jest bowiem równoznaczne z zachowaniem całego systemu społecznych znaczeń, w którym pierwotnie funkcjonował. Metalowy toporek może przetrwać tysiąclecia, lecz nie niesie ze sobą bezpośredniej wiedzy o wszystkich rytuałach, normach własnościowych i stosunkach społecznych towarzyszących jego użytkowaniu. Moneta może posiadać czytelną legendę i określony skład stopowy, ale nie pozwala to automatycznie ustalić wszystkich transakcji, w których uczestniczyła. Pieczęć umożliwia identyfikację osoby lub instytucji, lecz nie ujawnia pełnej treści dokumentów, które nią uwierzytelniano.

Przedmiot wojskowy może stanowić materialne świadectwo określonej organizacji, jednak jego późniejsze przemieszczenie w ramach handlu odpadami lub recyklingu może całkowicie zmienić interpretację miejsca odkrycia. Wyłania się stąd zasadnicze rozróżnienie pomiędzy trwałością materialną a trwałością znaczenia, które nie muszą podlegać tym samym prawidłowościom.

Współczesna archeologia rekonstruuje związki między tymi wymiarami na podstawie danych materialnych, porównawczych i historycznych, jednak nie może zastępować brakujących świadectw dowolnie formułowanymi opowieściami o przekonaniach oraz intencjach dawnych użytkowników. W perspektywie filozofii nauki zagadnienie to wiąże się z problemem niedookreślenia teorii przez dane empiryczne, ponieważ podobny zespół obserwacji może być zgodny z kilkoma konkurencyjnymi wyjaśnieniami historycznymi. Depozyt metalowych przedmiotów można

interpretować jako ukryty majątek, zapas materiału przeznaczony do dalszego przetwarzania albo zespół rzeczy złożonych w ramach określonej praktyki rytualnej.

Nie wszystkie hipotezy posiadają jednak ten sam status poznawczy; ich wiarygodność zależy od zgodności z kontekstem archeologicznym, rozpoznanymi analogiami, chronologią i dostępnymi świadectwami historycznymi. Zastosowanie metodologii Imrego Lakatosa pozwala dostrzec wagę rozwijania programów badawczych zdolnych do formułowania nowych, sprawdzalnych przewidywań, natomiast refleksja Karla Poppera przypomina o konieczności poszukiwania danych mogących podważyć przyjęte wyjaśnienie.

W badaniach archeologicznych procedury te nie zawsze przyjmują postać prostego eksperymentu laboratoryjnego, gdyż wiele zdarzeń historycznych ma charakter niepowtarzalny. Możliwe jest jednak konfrontowanie modeli interpretacyjnych z niezależnymi kategoriami świadectw, takimi jak stratygrafia, analizy materiałowe, chronologia bezwzględna, rozkład przestrzenny i źródła pisane. Kluczowe jest przy tym rozpoznanie, że naukowa wiedza o przeszłości powstaje w określonych warunkach społecznych. Instytucje akademickie, muzea, administracja konserwatorska, właściciele gruntów i osoby prowadzące poszukiwania dysponują odmiennymi kompetencjami, interesami i możliwościami oddziaływania na proces gromadzenia danych.

Z perspektywy socjologii nauki Roberta K. Mertona istotne stają się normy organizujące działalność badawczą, zwłaszcza wymóg uzasadniania twierdzeń i poddawania ich krytycznej ocenie. Nie można jednak zakładać, że instytucjonalizacja nauki automatycznie eliminuje wpływ nierówności ekonomicznych, politycznych i kulturowych na wybór problemów badawczych.

Właśnie dlatego współczesna refleksja nad archeologią coraz częściej obejmuje zagadnienie społecznej legitymizacji badań, udziału wspólnot w podejmowaniu decyzji oraz konsekwencji historycznych praktyk kolekcjonerskich, które niekiedy prowadziły do usuwania przedmiotów z ich pierwotnego środowiska kulturowego.

Przedmiot jako zasób materialny a element relacji społecznych

Kluczowe staje się zatem rozróżnienie pomiędzy przedmiotem jako zasobem materialnym a przedmiotem jako elementem relacji społecznej. W pierwszym ujęciu rzecz opisuje się poprzez właściwości fizyczne, koszt wytworzenia, użyteczność i wartość wymienną. W drugim znaczenie przedmiotu wiąże się z jego historią, pochodzeniem, sposobami użytkowania, relacjami osobistymi oraz normami regulującymi dostęp do określonych praktyk. Nie oznacza to istnienia dwóch

odrębnych rzeczywistości – właściwości materiałowe wpływają na możliwości użytkowania rzeczy, podczas gdy relacje społeczne kształtują sposoby jej wytwarzania i wartościowania.

Ważny w tym kontekście jest dorobek Arjuna Appaduraia zawarty w pracy zbiorowej The Social Life of Things z 1986 roku, gdzie przedmioty rozpatrzono przez pryzmat historycznych procesów wymiany i zmienności społecznych sposobów przypisywania wartości. Igor Kopytoff, analizując kulturową biografię rzeczy, wskazywał natomiast na możliwość przechodzenia przedmiotów pomiędzy statusem towaru a statusem rzeczy wyłączonej ze zwykłego obrotu. W odniesieniu do archeologii oznacza to, że ten sam obiekt mógł w różnych okresach funkcjonować jako narzędzie, środek płatniczy, dar, pamiątka, przedmiot kultu, depozyt rodzinny i ostatecznie zabytek muzealny; żadna z tych funkcji nie musi wyczerpywać całej historii jego znaczenia.

W książce problem ten ujawnia się wyraźnie poprzez zestawienie dwóch doświadczeń odkrywania przeszłości. Pierwsze, związane z Ellie Bruce, odwołuje się do dziecięcego zainteresowania fragmentem rzymskiej ceramiki, którego ślady technologiczne wywoływały poczucie bezpośredniego kontaktu z dawnym garncarzem. Drugie, przypisywane Lucie Gray, osadzono w maoryskich tradycjach rozumienia więzi z ziemią, przodkami i przedmiotami o szczególnym znaczeniu kulturowym. Autor opisuje poszukiwanie kamiennego narzędzia wykonanego z materiału określanego jako pakohe, a także odnalezienie muszli pāua na wybrzeżu Zatoki Tasmana w Aotearoa, czyli Nowej Zelandii.

Opis ten pozwala na przeprowadzenie analizy porównawczej, jednak należy odróżnić narrację o osobistym doświadczeniu poszukiwań od niezależnie potwierdzonych ustaleń archeologicznych. Interpretacja określonej muszli jako znaku związanego z przodkami może być częścią indywidualnego doświadczenia religijnego lub kulturowego, lecz nie stanowi samodzielnego dowodu empirycznego na to, że przedmiot został zdeponowany w konkretnym celu przez historycznie identyfikowalną osobę.

Ontologia relacyjna i maoryskie rozumienie więzi

W tym miejscu kluczowe staje się pojęcie ontologii relacyjnej, wykorzystywane w antropologii do opisu rzeczywistości, w której jednostka, przedmiot i środowisko nie są traktowane jako niezależne byty, lecz uczestniczą w sieciach wzajemnych zależności. Nie oznacza to, że wszystkie społeczności rdzenne dzielą jednolity światopogląd ani że tradycje europejskie są całkowicie pozbawione podobnych sposobów rozumienia świata. W obrębie każdej kultury mogą współistnieć odmienne modele relacji między osobą, wspólnotą a przyrodą, których znaczenie ewoluuje historycznie. Philippe Descola rozwijał porównawcze badania nad organizacją relacji między ludźmi a bytami

pozaludzkimi, natomiast Eduardo Viveiros de Castro analizował koncepcje perspektywizmu w społecznościach Amazonii. Teorie te pozwalają kwestionować uniwersalność zachodniego rozróżnienia natury i kultury, lecz nie powinny być mechanicznie przenoszone na Maorysów, których tradycje posiadają własną genealogię intelektualną i instytucjonalną. Właściwa analiza musi opierać się na źródłach dotyczących konkretnych wspólnot i rozpoznawać różnice między kategoriami z badań porównawczych a pojęciami funkcjonującymi wewnątrz danego systemu kulturowego.

Fundamentem maoryskiej tradycji jest pojęcie whenua, oznaczające ziemię, ale jednocześnie łożysko. Jak wyjaśnia Te Ahukaramū Charles Royal w opracowaniu dla encyklopedii Te Ara, relacja między tymi znaczeniami wiąże się z rozumieniem narodzin, przynależności i związku człowieka z miejscem. Praktyki pochówku łożyska i pępowiny utrwalały więź nowo narodzonej osoby z ziemią przodków, a pojęcie tangata whenua odnosi się do ludzi pozostających w szczególnej relacji z określonym terytorium. Whenua nie można jednak redukować do metafory ekologicznej ani automatycznie utożsamiać z nowoczesną instytucją własności nieruchomości. Pojęcie to obejmuje złożone związki genealogiczne, historyczne i normatywne, których treść zależy od tradycji danej wspólnoty oraz kontekstu społecznego. Z perspektywy filozofii prawa istotne staje się zatem rozróżnienie między ziemią jako przedmiotem uprawnień majątkowych a ziemią jako środowiskiem społecznego zakorzenienia, którego znaczenia nie da się wyczerpać kategoriami własności i wartości wymiennej.

W tym ujęciu kluczową rolę odgrywa whakapapa. Tłumaczona najczęściej jako genealogia, posiada zakres semantyczny znacznie szerszy niż współczesne drzewo genealogiczne. Rāwiri Taonui w opracowaniu dla Te Ara wskazuje, że whakapapa tworzy system porządkowania relacji między ludźmi, innymi istotami żywymi, zjawiskami naturalnymi i tradycjami duchowymi, organizując przekazywanie wiedzy między pokoleniami. Genealogia stanowi zatem nie tylko zapis pochodzenia rodzinnego, ale sposób wyjaśniania powiązań człowieka z szerszym światem.

Z perspektywy epistemologii istotne jest to, że porządkowanie wiedzy poprzez relacje genealogiczne nie odpowiada nowoczesnej klasyfikacji naukowej opartej na taksonomii biologicznej czy chronologii. Nie świadczy to jednak o braku racjonalnej organizacji, lecz o wykorzystaniu innych zasad systematyzowania informacji, ściśle związanych z historią kulturową i społeczną.

Ważna w kontekście whakapapa jest relacja między przeszłością a teraźniejszością. O ile nowoczesna historiografia organizuje czas jako sekwencję zdarzeń, o tyle relacje genealogiczne pozwalają postrzegać dawne pokolenia jako nadal istotne dla współczesnych uprawnień, obowiązków i tożsamości. Nie oznacza to zatarcia różnicy między żyjącymi a zmarłymi, lecz podkreślenie trwałości więzi społecznych. W przypadku dziedzictwa materialnego przedmiot

należący niegdyś do przodka ma znaczenie nie tylko ze względu na wiek, ale dlatego, że uczestniczy w historii wspólnoty i jej międzypokoleniowych związków. Tutaj kategoria whakapapa otwiera istotną perspektywę dla archeologii: pozwala interpretować zabytek jako element ciągłości relacyjnej, a nie wyłącznie jako pozostałość zamkniętej epoki. W perspektywie antropologii wiedzy znaczące jest również to, że genealogia może stanowić podstawę określania relacji z miejscem i zasobami. Te Ara wskazuje, że informacje te były wykorzystywane przez Maorysów także w sporach o ziemię, m.in. przed Native Land Court.

Wielowymiarowość relacji z przedmiotem: między prawem a duchowością

Zjawisko to pokazuje, że tradycyjne sposoby organizowania wiedzy przenikały do nowoczesnych procedur prawnych, choć ich przekład na kategorie administracyjne i własnościowe nie zawsze był wolny od konfliktów.

Właściwa interpretacja wymaga uznania, że dowód genealogiczny i dokument własnościowy mogą opisywać odmienne aspekty relacji człowieka z ziemią. Pierwszy wskazuje na historyczne powiązania wspólnotowe, drugi zaś na uprawnienia uznawane przez dany porządek prawny. Nie można jednak zakładać całkowitej rozłączności tych kategorii; systemy prawne często wykorzystują dane genealogiczne do rozstrzygania roszczeń, a wspólnoty posługują się dokumentacją pisemną, by utrwalać własne tradycje i prawa.

Pojęcia whenua i whakapapa uzupełnia kategoria mana. Jej znaczenia nie da się sprowadzić jedynie do władzy politycznej, osobistego prestiżu czy religijnego autorytetu, choć wszystkie te wymiary są z nią powiązane. W opracowaniu Te Ahukaramū Charlesa Royala poświęconym maoryskiemu rozumieniu świata przyrody mana jawi się jako szczególna moc, obecność i autorytet odnoszące się zarówno do ludzi, jak i elementów środowiska. Z kolei tapu i mauri współuczestniczą w określaniu relacji między życiem, porządkiem sakralnym a charakterem poszczególnych bytów. Rozpoznanie tych pojęć wymaga uwzględnienia ich wzajemnych powiązań, gdyż nie są one prostymi odpowiednikami kategorii współczesnej filozofii europejskiej.

Mana może wiązać się z autorytetem osoby, znaczeniem miejsca lub wartością przedmiotu; tapu odsyła do normatywnego wymiaru świętości, ograniczenia i ochrony, natomiast mauri bywa rozumiane jako zasada żywotności lub istotna właściwość podtrzymująca tożsamość określonego bytu.

Nie oznacza to, że terminy te należy zawsze interpretować identycznie – ich rzeczywiste znaczenie zależy od lokalnych tradycji, kontekstu i praktyk wspólnot. Z perspektywy filozofii religii kluczowe jest rozróżnienie między tradycyjnymi systemami normatywnymi a współczesnym europejskim podziałem na sferę religijną, prawną i gospodarczą. Podział ten ma wartość analityczną, lecz nie musi odzwierciedlać sposobu organizacji wszystkich praktyk kulturowych. Przedmiot o szczególnym znaczeniu genealogicznym może równocześnie funkcjonować w relacjach własnościowych, obrzędowych i politycznych, a obowiązek jego ochrony nie musi wynikać z jednej kategorii norm.

Klasyczna teoria Émila Durkheima, rozróżniająca sacrum i profanum, pomaga identyfikować społeczne mechanizmy wyodrębniania obiektów chronionych, lecz nie wystarcza do pełnego opisu maoryskich pojęć tapu i mana. Podobnie teoria Clifforda Geertza, skupiona na systemach symbolicznych organizujących światopogląd, pozwala badać znaczenia kulturowe, ale wymaga uzupełnienia o materialne, prawne i polityczne warunki funkcjonowania przedmiotów. Warto zatem odwoływać się do wielu komplementarnych perspektyw, których celem nie jest zastąpienie lokalnych kategorii akademicką tradycją, lecz poszerzenie możliwości krytycznej analizy porównawczej.

Kaitiakitanga jako odpowiedzialność wykraczająca poza prawo własności

Kluczowe znaczenie ma kaitiakitanga, odnosząca się do odpowiedzialności za opiekę nad miejscami, zasobami, dziedzictwem i relacjami istotnymi dla danej wspólnoty. Pojęcie to wiąże się z funkcją kaitiaki, której nie należy mechanicznie utożsamiać z nowoczesnym właścicielem, zarządcą przedsiębiorstwa ani administracyjnym konserwatorem zabytków. Chodzi bowiem o odpowiedzialność osadzoną w relacjach genealogicznych, kulturowych i normatywnych, której wykonywanie może obejmować zarówno ochronę konkretnych rzeczy, jak i podtrzymywanie wiedzy, praktyk oraz więzi ze środowiskiem. Waitangi Tribunal, omawiając sprawę Wai 262, wskazuje, że w tradycjach maoryskich obowiązki kaitiaki mogą dotyczyć nie tylko przedmiotów materialnych, ale również wiedzy tradycyjnej, twórczości, miejsc kluczowych dla tożsamości oraz gatunków roślin i zwierząt związanych z historią wspólnot. Odpowiedzialność za dziedzictwo ma zatem szerszy zakres niż samo zabezpieczanie rzeczy przed fizycznym zniszczeniem; może ona obejmować także ochronę warunków społecznego przekazywania ich znaczenia.

Interesujące zestawienie tworzy porównanie kaitiakitanga z teorią zarządzania dobrami wspólnymi Elinor Ostrom. Oba podejścia pozwalają krytycznie dostrzec ograniczenia modelu, w którym

odpowiedzialność za zasób utożsamia się wyłącznie z indywidualnym prawem własności lub scentralizowaną administracją państwową. Ostrom wykazywała, że społeczności potrafią tworzyć skuteczne instytucje regulujące użytkowanie zasobów wspólnych, opierając się na zróżnicowanych normach dostępu, mechanizmach monitorowania, sposobach rozwiązywania sporów i zasadach odpowiedzialności uczestników. Nie oznacza to jednak, że kaitiakitanga jest lokalną odmianą teorii Ostrom – jej wymiar genealogiczny i duchowy wykracza poza analizę ekonomicznej efektywności gospodarowania zasobem. Podobnie kategorie ekonomii dóbr wspólnych nie wystarczają do odtworzenia wszystkich zasad odpowiedzialności wobec miejsc kultu, przodków i przedmiotów o szczególnym znaczeniu wspólnotowym.

Zastosowanie porównawcze służy więc rozpoznaniu wspólnej problematyki instytucjonalnej, a nie utożsamianiu odmiennych tradycji intelektualnych. Z perspektywy nauk prawnych doniosłe jest rozróżnienie pomiędzy własnością, posiadaniem, pieczą, zarządzaniem i odpowiedzialnością za ochronę rzeczy. Własność określa zakres prawnie uznawanych uprawnień wobec przedmiotu, posiadanie wiąże się z faktycznym władaniem, piecza oznacza obowiązek zachowania i odpowiedniego traktowania obiektu, natomiast zarządzanie obejmuje decyzje dotyczące jego wykorzystania. Kategorie te mogą być ze sobą powiązane, lecz nie muszą przysługiwać jednej osobie lub instytucji. Przedmiot może znajdować się w muzeum, pozostając jednocześnie związany z historyczną wspólnotą, która ma uzasadnione oczekiwania co do sposobu jego prezentowania, badania i przechowywania.

Nie oznacza to automatycznie, że każda taka relacja wywołuje identyczne skutki prawne, gdyż zakres uprawnień zależy od ustawodawstwa i konkretnych okoliczności. Z perspektywy filozofii prawa istotne jest jednak rozpoznanie, że formalne posiadanie przedmiotu nie wyczerpuje wszystkich podstaw odpowiedzialności za jego społeczne znaczenie. Tutaj zasadnicze znaczenie ma pojęcie taonga; choć bywa tłumaczone jako skarb lub rzecz cenna, jego zakres nie ogranicza się do przedmiotów o wysokiej wartości materialnej. Muzeum Te Papa wskazuje, że termin ten może odnosić się do rzeczy szczególnie cenionych, zasobów, zjawisk, idei i technik, których wartość wynika z wymiaru społecznego oraz kulturowego.

Należy odróżnić taonga jako szeroką kategorię kulturową od prawnego pojęcia taonga tūturu, posiadającego określoną treść w nowozelandzkim ustawodawstwie dotyczącym ochrony obiektów historycznych. Nie każda rzecz uznana przez kogoś za cenność lub pamiątkę automatycznie spełnia ustawową definicję obiektu objętego specjalnym reżimem prawnym.

Z drugiej strony przedmiot o niewielkiej wartości rynkowej może posiadać doniosłe znaczenie genealogiczne lub kulturowe, którego rozpoznanie wymaga uwzględnienia tradycji wspólnoty. Rozróżnienie to stanowi jeden z najważniejszych wniosków dla archeologii porównawczej,

pokazując, że kategoria skarbu może funkcjonować równocześnie w odmiennych porządkach semantycznych, prawnych i aksjologicznych.

W tym miejscu przydatna staje się teoria wartości Georga Simmla z „Filozofii pieniądza", która pozwala traktować wartość jako zjawisko związane z relacjami społecznymi, pragnieniami, ograniczoną dostępnością i praktykami wymiany. Nie oznacza to jednak, że wszelkie wartości wynikają z procesu gospodarczego; znaczenia religijne, genealogiczne i etyczne mogą pozostawać poza mechanizmem cenowym. W odniesieniu do dziedzictwa materialnego kluczowe jest rozpoznanie wielowymiarowości wartości, obejmującej użyteczność, rzadkość, znaczenie naukowe, estetykę, pamięć historyczną, tożsamość wspólnotową i zobowiązania wobec przodków.

W takim ujęciu nie istnieje jedna neutralna jednostka pomiaru, która pozwoliłaby sprowadzić wszystkie te wymiary do identycznej skali. Wartość przedmiotu może być więc odmiennie rozumiana przez muzeum, kolekcjonera, badacza i wspólnotę historycznie związaną z jego pochodzeniem, przy czym nie wszystkie roszczenia muszą mieć jednakową podstawę prawną ani poznawczą.

Technologiczna i petrograficzna analiza pakohe jako procesu

Przykładem materialnym, który pozwala pogłębić te rozważania, jest pakohe – twarda skała tradycyjnie wykorzystywana przez Maorysów do wytwarzania narzędzi kamiennych, zwłaszcza toporków ciesielskich nazywanych toki. W rejonie Nelson na Wyspie Południowej znajdują się stanowiska dawnego pozyskiwania argilitu, którego właściwości fizyczne czyniły go niezwykle przydatnym w obróbce drewna. Encyklopedia Te Ara potwierdza, że lokalni wytwórcy cenili ten surowiec za twardość, wytrzymałość i zdolność do utrzymywania ostrej krawędzi. W procesie wydobycia stosowano m.in. rozgrzewanie powierzchni skały i gwałtowne chłodzenie wodą, co prowadziło do powstawania pęknięć termicznych. Dalsza obróbka polegała na użyciu odpowiednio dobranych kamieni do rozbijania i kształtowania materiału. W ujęciu archeologii technologii narzędzie kamienne nie jest jedynie produktem końcowym, lecz materialnym rezultatem wieloetapowego procesu: od rozpoznania złoża i wydobycia surowca, przez jego wstępne przygotowanie i kształtowanie, aż po wykończenie i późniejsze użytkowanie. Właściwe zrozumienie technologii pakohe wymaga zatem precyzji petrograficznej.

W szerokim ujęciu geologicznym argilit jest skałą drobnoziarnistą, powstałą z materiału ilastego w wyniku procesów utwardzania; właściwości konkretnych złóż mogą się jednak różnić zależnie od

historii geologicznej i charakterystyki mineralogicznej. Nie należy więc zakładać, że wszystkie skały określane w lokalnej tradycji mianem pakohe mają identyczny skład chemiczny lub że współczesna kategoria petrograficzna w pełni pokrywa się z historycznymi zasadami klasyfikacji surowca. Archeometria pozwala wykorzystać analizy mineralogiczne, mikroskopię petrograficzną i wybrane metody geochemiczne do porównywania przedmiotów z potencjalnymi źródłami materiału.

Skuteczność tych metod zależy jednak od stopnia zróżnicowania złóż oraz reprezentatywności próbek porównawczych. Zbieżność właściwości materiałowych zwiększa prawdopodobieństwo określonego pochodzenia, lecz nie stanowi automatycznego dowodu na to, że konkretny wytwórca pozyskał surowiec z jednego, historycznie wskazanego miejsca.

Technologia wytwarzania jako zapis decyzji i kompetencji

W technologii kamieniarskiej kluczowe jest rozróżnienie między toporkiem ciesielskim typu adze a siekierą, w której krawędź robocza jest inaczej zorientowana względem osi rękojeści. W narzędziu ciesielskim, określanym jako toki, krawędź ta mogła być ustawiona poprzecznie do płaszczyzny ruchu charakterystycznej dla klasycznej siekiery, co determinowało sposób obróbki drewna i kierunek działania sił podczas pracy. Nie można jednak utożsamiać wszystkich historycznych toki z jednym typem narzędzia ani zakładać niezmienności ich funkcji w czasie. Wśród zabytków kamiennych występowały zróżnicowane formy użytkowe, których charakter zależał od sposobu osadzania, geometrii ostrza i właściwości obrabianego materiału.

Analiza śladów użytkowania pozwala rozpoznawać charakterystyczne mikrouszkodzenia, polerowania i deformacje powierzchni, choć wymaga odpowiedniego materiału eksperymentalnego oraz uwzględnienia procesów zachodzących podczas późniejszego zalegania przedmiotu w środowisku. Istotnym instrumentem badawczym jest tu chaîne opératoire – rekonstrukcja łańcucha czynności technologicznych prowadzących od pozyskania surowca do ostatecznego porzucenia lub zdeponowania przedmiotu. Koncepcja ta, rozwijana w tradycji francuskiej antropologii technologii i archeologii, pozwala analizować procesy wytwórcze jako sekwencję decyzji, kompetencji i operacji materialnych, których znaczenie wykracza poza końcową postać narzędzia. W przypadku pakohe proces ten mógł obejmować identyfikację odpowiedniej skały, wydobycie materiału, wstępne formowanie półfabrykatu, obróbkę powierzchni oraz przygotowanie krawędzi roboczej.

Z perspektywy archeologii eksperymentalnej zasadnicze jest porównywanie śladów powstających podczas kontrolowanego odtwarzania operacji z właściwościami zabytków pochodzących z rozpoznanych stanowisk. Nie oznacza to jednak, że eksperyment pozwala automatycznie odtworzyć wszystkie historyczne sposoby działania, gdyż podobny rezultat techniczny mógł być osiągany za pomocą odmiennych procedur. Właściwa interpretacja wymaga zatem łączenia eksperymentu z analizą kontekstu archeologicznego i regionalnych tradycji wytwórczych. Warto w tym miejscu zestawić narzędzia kamienne z wcześniejszymi rozważaniami nad brązowymi toporkami prehistorycznej Europy. Obie kategorie przedmiotów mogły uczestniczyć w obróbce drewna, gospodarce i społecznych praktykach wartościowania narzędzi, lecz ich technologie produkcji i właściwości materiałowe pozostawały zasadniczo odmienne.

Toporek brązowy wymagał umiejętności metalurgicznych – pozyskiwania surowców, przygotowywania stopu i odlewania lub dodatkowej obróbki metalu – natomiast narzędzie z pakohe powstawało dzięki wykorzystaniu właściwości skały i technik jej mechanicznego kształtowania. Nie należy przedstawiać technologii kamiennej jako prostej czy zacofanej formy produkcji względem metalurgii, ponieważ wybór materiału zależał od lokalnych zasobów, tradycji technicznych i rzeczywistej przydatności danego rozwiązania. Z perspektywy historii technologii konieczne jest odrzucenie schematu, według którego społeczeństwa rozwijają się nieuchronnie od kamienia do brązu i żelaza w identycznej kolejności. Technologie współistnieją, podlegają adaptacji i mogą pozostawać funkcjonalne w różnych warunkach gospodarczych, niezależnie od globalnej chronologii wynalazków.

Przedmiot jako nośnik relacji społecznych i sieci wymiany

Z perspektywy antropologii wymiany interesujące jest to, że wydobycie surowca i wykonanie narzędzia nie musiały oznaczać jego późniejszego użytkowania wyłącznie przez pierwotnego wytwórcę. Przedmiot mógł krążyć między osobami i wspólnotami, uczestniczyć w wymianie lub pozostawać związany z konkretnym miejscem jako element dziedzictwa. Zastosowanie teorii daru Marcela Maussa pozwala dostrzec relacje społeczne budowane poprzez przekazywanie rzeczy, którego znaczenie wykracza poza ekonomiczną ekwiwalentność świadczeń. W klasycznym eseju O darze Mauss analizował zobowiązania dotyczące dawania, przyjmowania i odwzajemniania, wskazując na ich kluczową rolę w organizacji więzi społecznych. Nie można jednak automatycznie traktować wszystkich form maoryskiej wymiany jako bezpośredniego przykładu jednego uniwersalnego modelu Maussa, gdyż konkretne praktyki zależały od lokalnych zasad i okoliczności

historycznych. Rzetelne porównanie wymaga uwzględnienia roli więzi genealogicznych, prestiżu, wzajemności i odpowiedzialności – czynników, których znaczenie różniło się od logiki współczesnej transakcji handlowej.

Jeszcze ciekawszy problem pojawia się w przypadku niewielkich fragmentów materiału kamiennego odnajdywanych z dala od znanych miejsc wydobycia. Takie znaleziska mogą wskazywać na historyczne przemieszczanie surowców i technologii, lecz sama ich obecność nie przesądza o bezpośrednim kontakcie między miejscem odkrycia a kamieniołomem. Materiał mógł być transportowany w postaci nieobrobionych brył, półfabrykatów lub gotowych narzędzi, a każdy z tych sposobów dystrybucji pozostawia odmienny zapis archeologiczny. Kluczowe są tu odpady produkcyjne, których koncentracja pozwala identyfikować miejsca konkretnych etapów obróbki. Właściwa analiza wymaga zestawienia struktury zbioru odłupków, stopnia przygotowania półfabrykatów i charakteru uszkodzeń z wynikami eksperymentalnego odtwarzania procesu produkcji. Archeometria i analiza technologiczna dostarczają zatem danych do rekonstrukcji sieci wymiany, jednak jej społeczne znaczenie wymaga konfrontacji z wiedzą o historii regionalnych wspólnot. Drugim przedmiotem przywołanym przez autora książki jest muszla pāua, której rola kulturowa i technologiczna zasługuje na odrębne rozpatrzenie.

Nazwa ta odnosi się do nowozelandzkich słuchotek – morskich mięczaków z rodziny Haliotidae, których muszle mają charakterystyczną, opalizującą wewnętrzną powierzchnię. W tradycyjnych praktykach maoryskich fragmenty tych muszli wykorzystywano do dekoracji oraz do wytwarzania elementów przynęt rybackich, gdzie połysk zwiększał atrakcyjność wizualną dla określonych gatunków ryb. Te Ara dokumentuje przykłady historycznych przynęt stosowanych podczas połowu kahawai, w których opalizujący materiał muszli pāua łączono z innymi surowcami, takimi jak kość wieloryba czy elementy wykonane z pounamu.

Rozdzielenie empirycznej weryfikacji od kulturowego znaczenia odkrycia

Z perspektywy historii technologii kluczowe jest rozpoznanie, że materiał naturalny mógł pełnić zarówno funkcję dekoracyjną, jak i praktyczną, a jego wybór wynikał z obserwacji właściwości optycznych oraz doświadczenia użytkowników. W tym ujęciu pomocna staje się nauka o materiałach, gdyż opalizacja muszli jest zjawiskiem wynikającym ze struktury jej wewnętrznych warstw i sposobu oddziaływania światła z powierzchnią. Współczesna analiza materiałoznawcza potrafi precyzyjnie określić właściwości mikrostrukturalne masy perłowej, jednak nie oznacza to, że

dawni wytwórcy musieli posiąść formalną wiedzę z zakresu fizyki fal elektromagnetycznych, aby skutecznie wykorzystywać te cechy.

Wiedza praktyczna mogła rozwijać się poprzez wielopokoleniową obserwację i eksperymentowanie; jej rezultaty pozostawały empirycznie skuteczne, mimo odmiennego sposobu konceptualizacji zjawiska. Historia wykorzystania muszli pāua stanowi tu interesujący przykład rozróżnienia między wiedzą proceduralną a późniejszym opisem teoretycznym. Współczesna nauka wyjaśnia fizyczne mechanizmy danej technologii, lecz nie powinna tym samym deprecjonować tradycyjnych systemów wiedzy, które umożliwiły jej praktyczny rozwój.

Z perspektywy antropologii kultury istotne pozostaje jednak rozróżnienie między muszlą jako naturalnym obiektem a muszlą funkcjonującą w określonym systemie znaczeń. Sama obecność pāua na plaży nie przesądza o jej statusie jako artefaktu ani o związku z konkretną praktyką religijną. Muszla może być pozostałością organizmu morskiego, surowcem do obróbki, elementem narzędzia lub przedmiotem o indywidualnym znaczeniu dla znalazcy. W książce odnalezienie muszli zostało przedstawione jako doświadczenie interpretowane poprzez odwołanie do Tangaroi – związanego w tradycjach maoryskich z morzem – oraz pojęcia tohu, odnoszącego się do znaku.

Taka interpretacja jest częścią perspektywy kulturowej, lecz nie może być traktowana jako empiryczny dowód na to, że przedmiot został celowo przekazany przez istotę duchową. Dla antropologii religii zasadnicze jest bowiem odróżnienie badania znaczenia wierzeń i doświadczeń uczestników od rozstrzygania metafizycznej prawdziwości tych interpretacji.

Tu przydatna staje się fenomenologia doświadczenia religijnego, która pozwala analizować sposób, w jaki zdarzenie zostaje przeżyte jako znaczące przez osobę zakorzenioną w danej tradycji. Edmund Husserl podkreślał potrzebę rozpoznawania sposobu, w jaki przedmioty ukazują się świadomości; późniejsze badania fenomenologiczne rozszerzyły to o analizy cielesnego i przestrzennego wymiaru doświadczenia. W kontekście archeologii oznacza to, że odnalezienie rzeczy może być nie tylko zdarzeniem materialnym, ale i przeżyciem emocjonalno-poznawczym, w którym jednostka rozpoznaje własną relację z przeszłością.

Nie oznacza to jednak, że intensywność przeżycia stanowi kryterium prawdziwości historycznej. Właściwa analiza wymaga oddzielenia osobistego znaczenia zdarzenia od weryfikowalnych ustaleń dotyczących pochodzenia i chronologii przedmiotu. Doświadczenie odkrycia może być autentyczne jako przeżycie jednostki, nawet jeśli jego interpretacja historyczna pozostaje hipotetyczna.

W szerszym ujęciu antropologicznym ważne jest odrzucenie przeciwstawiania racjonalnej wiedzy naukowej i rzekomo nieracjonalnej wiedzy tradycyjnej jako systemów całkowicie nieprzystających. Maoryska mātauranga obejmuje rozległe zasoby wiedzy o środowisku, genealogii, technologii,

języku i organizacji społecznej, które przekazywano w formach odmiennych od współczesnej dokumentacji akademickiej.

Nie oznacza to jednak, że wszystkie twierdzenia obu systemów posiadają identyczny status empiryczny lub że różnice między metodami poznawczymi powinny zostać zatarte. Właściwsze jest rozpoznanie ich odmiennych celów i funkcji społecznych, przy jednoczesnym stosowaniu metod weryfikacji tam, gdzie przedmiotem rozstrzygnięcia są obserwowalne właściwości rzeczywistości materialnej.

Dekolonizacja wiedzy poprzez archeologię partycypacyjną

Badania archeologiczne mogą czerpać z lokalnej wiedzy o miejscach, materiałach i tradycjach użytkowania zasobów, jednak powinny jasno rozgraniczać ustalenia wynikające z analizy empirycznej od świadectw pamięci wspólnotowej oraz interpretacji religijnych czy metafizycznych.

Kluczowe znaczenie mają tutaj metodologie badań rdzennych, rozwijane między innymi przez Lindę Tuhiwai Smith w pracy Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. Autorka wskazuje na potrzebę krytycznej analizy historycznych relacji między działalnością badawczą a kolonialnymi strukturami władzy, w których społeczności rdzenne bywały traktowane przede wszystkim jako przedmioty zewnętrznego poznania, pozbawione realnego wpływu na definiowanie problemów i wykorzystywanie rezultatów badań. Przyjęcie takiej perspektywy nie oznacza odrzucenia naukowych metod archeologii ani uznania, że każda interpretacja wspólnotowa jest automatycznie trafna.

Prowadzi ono raczej do rozpoznania, że proces tworzenia wiedzy ma wymiar instytucjonalny i etyczny. Obejmuje on pytania o prawo do prowadzenia badań, dostęp do informacji, możliwość wyrażania sprzeciwu oraz sposób dystrybucji korzyści poznawczych. W takim ujęciu metodologia nie sprowadza się jedynie do wyboru narzędzi badawczych, lecz obejmuje krytyczną analizę relacji społecznych, w których te narzędzia są wykorzystywane. Istotna jest tu kwestia reprezentacji: współczesne opracowanie naukowe może przedstawiać historię danej wspólnoty w sposób rozbieżny z jej własnymi tradycjami i pamięcią. Taka różnica nie musi oznaczać błędu jednej ze stron, gdyż źródła mogą dotyczyć odmiennych aspektów rzeczywistości, a ich interpretacja opierać się na różnych pytaniach poznawczych. Nie oznacza to jednak, że wszystkie twierdzenia należy uznawać za równie dobrze uzasadnione, niezależnie od dostępnych danych.

Właściwa metodologia wymaga rozróżnienia między opisem historycznym, interpretacją kulturową, uznawanym przez wspólnotę znaczeniem obrzędowym a normatywnym roszczeniem dotyczącym sposobu postępowania z przedmiotem. Archeologia partycypacyjna może wypracować procedury pozwalające przedstawiać te perspektywy bez ich mechanicznego utożsamiania. Współtworzenie wiedzy nie polega zatem na rezygnacji z krytycznej oceny źródeł, lecz na zwiększeniu liczby kompetentnych uczestników procesu poznawczego i ujawnieniu przesłanek stojących za konkurencyjnymi interpretacjami.

> Czy przedmiot wyrwany z ziemi może kiedykolwiek przestać być częścią żywej sieci relacji, by stać się jedynie eksponatem w muzealnej gablocie? Być może prawdziwa wartość zabytku nie tkwi w jego materialnej trwałości, lecz w napięciu między naukowym dowodem a szeptem przodków. Pozostaje pytanie: czy jesteśmy właścicielami przeszłości, czy jedynie jej tymczasowymi opiekunami?

Inspiracje

[1] 

"Things We Found in the Ground" Ellie Bruce

Sourcebooks, Inc. | ISBN: 9781464241833

Eleanor „Ellie” Bruce (ur. ok. 2000 r.) jest brytyjską pisarką, poszukiwaczką wykrywaczy metali i popularyzatorką historii, mieszkającą w Lincolnshire w Anglii. Najbardziej znana jest jako współtwórczyni Roman Found, popularnej inicjatywy w zakresie mediów cyfrowych i projektu edukacyjnego, który założyła wraz ze swoją kuzynką Lucillą „Lucie” Gray. Poprzez Roman Found Bruce dokumentuje odkrycia terenowe, zgłębia brytyjską kulturę materialną i promuje odpowiedzialne, etyczne poszukiwanie metali i amatorską archeologię. Aktywnie współpracuje z inicjatywami ochrony dziedzictwa, rejestrując historyczne artefakty w ramach programu Portable Antiquities Scheme (Przenośnych Zabytków) British Museum, wspierając regionalną ochronę zabytków. Jej działania na rzecz udostępniania historii i promowania udziału kobiet w poszukiwaniu metali były prezentowane w mediach krajowych, takich jak „The Guardian”, „BBC Breakfast” i ITV. Jest współautorką wydanej w 2026 roku autobiografii „Things We Found in the Ground”.

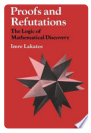
Eleanor 'Ellie' Bruce (born c. 2000) is a British author, metal detectorist, and public history communicator based in Lincolnshire, England. She is best known as the co-creator of Roman Found, a popular digital media initiative and educational project established alongside her cousin Lucilla 'Lucie' Gray. Through Roman Found, Bruce documents their fieldwork discoveries, explores British material culture, and advocates for responsible, ethical metal detecting and amateur archaeology. She actively collaborates with heritage initiatives, recording historical artefacts through the British Museum's Portable Antiquities Scheme to assist regional historical preservation. Bruce's work making history accessible and promoting female participation in metal detecting has been featured across national media outlets, including The Guardian, BBC Breakfast, and ITV. She is the co-author of the 2026 memoir Things We Found in the Ground.

Roman Found

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] "Proofs and refutations: the logic of mathematical discovery"

Imre Lakatos

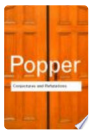
Cambridge University Press | ISBN: 9780521290388



[2] "Objective Knowledge"

Karl Popper

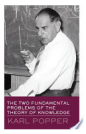
Routledge | ISBN: 9781041139225



[3] "Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge"

Karl Popper

Psychology Press | ISBN: 9780415285933



[4] "The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge"

Karl Popper

Routledge | ISBN: 9781135626761



[5] "The sociology of science"

Robert K. Merton

ISBN: 9788131608609



[6] "The Travels and Adventures of Serendipity"

Robert K. Merton

Princeton University Press | ISBN: 9781400841523



[7] "Social Theory and Social Structure"

Robert K. Merton



[8] "The social life of things: Commodities in cultural perspective"

Arjun Appadurai

Cambridge University Press | ISBN: 9780521357265

[9] "Introduction: commodities and the politics of value"

Arjun Appadurai

[10] "La Foresta di Cristallo. Note sull'ontologia degli spiriti amazzonici"

Eduardo Viveiros De Castro

[11] **"The Woven Universe: Selected writings of Rev. Māori Marsden"**

Te Ahukaramū Charles Royal

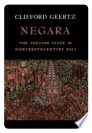
ISBN: 9780473079161



[12] **"Readings from Emile Durkheim"**

Émile Durkheim, Kenneth Thompson

1985 | Ellis Horwood



[13] **"Negara"**

Clifford Geertz

Princeton University Press | ISBN: 9780691007786



[14] **"Agricultural Involution"**

Clifford Geertz

Univ of California Press | ISBN: 9780520004597



[15] **"Understanding Institutional Diversity"**

Elinor Ostrom

2005 | ISBN: 9780691122076



[16] **"Rules, Games, and Common-pool Resources"**

Elinor Ostrom, Roy Gardner, James Walker

1994



[17] **"Introduction to Logic and Theory of Knowledge"**

Edmund Husserl

2008 | Springer Science & Business Media | ISBN: 9781402067273



[18] **"Decolonizing Methodologies"**

Linda Tuhiwai Smith

1999 | ISBN: 9781856496230



[19] **"Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous peoples"**

Linda Tuhiwai Smith

Zed Books | ISBN: 9781856496247



[20] **"A Civilising Mission? Perceptions and representations of the New Zealand Native Schools system"**

Linda Tuhiwai Smith

Auckland University Press | ISBN: 9781869402518



[21] **"Positioning the Bronze Age in Social Theory and Research Context"**

Anna Gröhn

2004



[22] **"Accommodating Cultural Diversity"**

Mr Stephen Tierney

2013 | Ashgate Publishing, Ltd. | ISBN: 9781409493495

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"The Popperian versus the Kuhnian Research Programme"**

Imre Lakatos

1990 | Philosophy of Science and the Occult | DOI: 10.1515/9781438404981-015

Źródło

[2] **"The Logic of Scientific Discovery."**

T. W. Hutchison, Karl Raimund Popper

1959 | Economica | DOI: 10.2307/2550489

Źródło

[3] **"Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge."**

T. W. Hutchison, Karl Raimund Popper

1964 | Economica | DOI: 10.2307/2551371

Źródło

[4] **"Objective Knowledge, an Evolutionary Approach."**

Harry Ruja, Karl Raimund Popper

1973 | Philosophy and Phenomenological Research | DOI: 10.2307/2106696

Źródło

[5] **"Social Theory and Social Structure"**

Eva J. Ross, Robert K. Merton

1958 | The American Catholic Sociological Review | DOI: 10.2307/3709394

Źródło

[6] **"The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations"**
Norman M. Kaplan, Robert K. Merton, Norman Wyman Storer
1974 | Technology and Culture | DOI: 10.2307/3102264
Źródło

[7] **"Social Structure and Anomie"**
Robert K. Merton
2017 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781351157803-1
Źródło

[8] **"The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action"**
Robert K. Merton
1936 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2084615
Źródło

[9] **"Book Review: Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization"**
D. A. de Zoysa, Arjun Appadurai
1998 | International Migration Review | DOI: 10.1177/019791839803200413
Źródło

[10] **"Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy"**
Arjun Appadurai
1990 | Theory Culture & Society | DOI: 10.1177/026327690007002017
Źródło

[11] **"The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition"**
Arjun Appadurai
2013
Źródło

[12] **"The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective"**
Mihály Csíkszentmihályi, Arjun Appadurai
1988 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2070604
Źródło

[13] **"The cultural biography of things: commoditization as process"**
Igor Kopytoff
1986 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511819582.004
Źródło

[14] "The Cultural Biography ofThings"

Igor Kopytoff

2017 | A History of the Western Art Market | DOI: 10.1525/9780520340770-008

Źródło

[15] "Commodities in cultural perspective"

A. Appadurai, I. Kopytoff

2007

Źródło

[16] "Beyond Nature and Culture"

Philippe Descola, Janet Lloyd, Marshall Sahlins

2007 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226145006.001.0001

Źródło

[17] "Constructing natures: symbolic ecology and social practice"

Philippe Descola

2003 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9780203451069-12

Źródło

[18] "On anthropological knowledge"

Philippe Descola

2007 | Social Anthropology | DOI: 10.1111/j.1469-8676.2005.tb00120.x

Źródło

[19] "From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society"

Eduardo Viveiros de Castro, Catherine V. Howard

1992 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226768830.001.0001

Źródło

[20] "The Politics of Ontology:Anthropological Positions"

Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, Eduardo Viveiros de Castro

2014 | Research at the University of Copenhagen (University of Copenhagen)

Źródło

[21] "Politics and knowledge: Kaupapa Maori and matauranga Maori"

Te Ahukaramū Charles Royal

2012 | New Zealand Journal of Educational Studies

Źródło

[22] "Mana Tamariki: Cultural Alienation"

Rawiri Taonui

2010 | AlterNative An International Journal of Indigenous Peoples | DOI: 10.1177/117718011000600301

Źródło

[23] "Nga Tatai-whakapapa. Dynamics in Maori Oral Tradition"

Rawiri Taonui

2005 | ResearchSpace (University of Auckland)

Źródło

[24] "Indigenous cultural values, integrated reporting and sustainability"

Russell Craig, Rawiri Taonui, Lúcia Lima Rodrigues, Susan Wild

2022 | Edward Elgar Publishing eBooks | DOI: 10.4337/9781800373518.00021

Źródło

[25] "NZ election 2020: 5 experts on the final debate and the campaign's winners and losers ahead of the big decision"

Richard Shaw, Grant Duncan, Rawiri Taonui, Jennifer Curtin, Bronwyn Hayward

2020 | The Conversation | DOI: 10.64628/aa.vsywp96k5

Źródło

[26] "De la division du travail social"

Émile Durkheim

2013 | Presses Universitaires de France eBooks | DOI: 10.3917/puf.durk.2013.01

Źródło

[27] "FROM SUICIDE"

Émile Durkheim

2005 | Social Theory | DOI: 10.1515/9781474469654-018

Źródło

[28] "FROM THE ELEMENTARY FORMS OF THE RELIGIOUS LIFE"

Émile Durkheim

2005 | Social Theory | DOI: 10.1515/9781474469654-016

Źródło

[29] "Local Knowledge: Further Essays In Interpretive Anthropology"

Clifford Geertz

1983

Źródło

[30] ""From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding"

Clifford Geertz

1974 | Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences | DOI: 10.2307/3822971

Źródło

[31] "Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia"

Clifford Geertz

1963 | University of California Press eBooks | DOI: 10.1525/9780520341821

Źródło

[32] "Ethos, World-View, and the Analysis of Sacred Symbols"

Clifford Geertz

2016 | The Antioch Review | DOI: 10.7723/antiochreview.74.3.0622

Źródło

[33] "A General Framework for Analyzing Sustainability of Social-Ecological Systems"

Elinor Ostrom

2009 | Science | DOI: 10.1126/science.1172133

Źródło

[34] "Understanding Institutional Diversity"

Elinor Ostrom

2006 | Princeton University Press eBooks | DOI: 10.1515/9781400831739

Źródło

[35] "Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems"

Elinor Ostrom

2010 | Lexington Books | DOI: 10.5040/9781666993905.ch-6

Źródło

[36] "Rules, Games, and Common-Pool Resources"

Elinor Ostrom, Roy Gardner, Jimmy Walker

1994 | University of Michigan Press eBooks | DOI: 10.3998/mpub.9739

Źródło

[37] "The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies."

C. J. Fuller, Marcel Mauss, W. D. Halls

1992 | Man | DOI: 10.2307/2804090

Źródło

[38] "Les sciences sociales à Paris vues par Marcel Mauss"

Marcel Mauss

1985 | Revue Française de Sociologie | DOI: 10.2307/3321580

Źródło

[39] "Indigenous knowledge, methodology and mayhem: What is the role of methodology in producing indigenous insights? A discussion from Mātauranga Māori"

Linda Tuhiwai Smith, Te Kahautu Maxwell, Haupai Puke, Pou Temara

2016 | Research Commons (University of Waikato)

Źródło

[40] "Ngā aho o te kakahu matauranga: the multiple layers of struggle by Maori in education."

Linda Tuhiwai Smith

1996 | ResearchSpace (University of Auckland)

Źródło

[41] "The Significance of Land Acknowledgements as a Commentary on Indigenous Pedagogies"

L. Smith

2023 | Occasional paper series | DOI: 10.58295/2375-3668.1483

Źródło

[42] "Experiences of New Zealand Māori Mothers' Engagement with Health and Social Services Post-COVID-19 2020 Lockdown"

Nikki M. Barrett, L. Burrows, P. Atatoa Carr, L. Smith

2025 | Journal of Racial and Ethnic Health Disparities | DOI: 10.1007/s40615-025-02419-4

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 33c6309d-2ade-47eb-9d15-22fe02b432e0