

WOJCIECH DOHNAL
 Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
 Uniwersytet im. A. Mickiewicza
 Poznań

KILKA REFLEKSJI NA TEMAT HISTORII ANTROPOLOGICZNYCH KONCEPCJI SPOŁECZEŃSTW PIERWOTNYCH I UWARUNKOWAŃ TOWARZYSZĄCYCH ICH POWSTANIU¹

Jednym z wyzwań, przed jakimi stała współczesna humanistyka, w tym także antropologia, w okresie krytyki postmodernistycznej stało się podjęcie krytycznej refleksji nad dotychczasową praktyką badawczą. Nie powinna ona jednak zmierzać w stronę autodestrukcji bądź kwestionowania niewątpliwego dorobku antropologii, lecz raczej ponownego jego odczytania i spojrzenia nań z perspektywy kulturoznawczej, w którym nacisk pada na prześledzenie różnych epizodów z dziejów tej dyscypliny na tle kultury, której jest ona integralną częścią. Dzięki temu można dostrzec, w jaki sposób w nauce tej jest konstruowany kulturowy obraz rzeczywistości i jakim podlega on uwarunkowaniom. Postulat podjęcia tego rodzaju refleksji, nazywanej niekiedy metaantropologią², dotyczy zarówno niezwykle bogatego dorobku teoretyczno-metodologicznego antropologii, w tym zwłaszcza rozmaitych teorii kultury, jak również szeregu szczegółowych prac powstałych w ciągu jej ponad stuletniej już dzisiaj historii. Jest on zatem adresowany do wszystkich: metodologów i historyków nauki oraz bardziej empirycznie zorientowanych przedstawicieli „tradycyjnych” subdyscyplin antropologii. Sądzę, iż każdy badacz powinien świadomie ustosunkować się do niego.

Dla mnie, z racji moich wcześniejszych zainteresowań, szczególnie interesujące wydaje się ponowne przemyślenie i zreinterpretowanie teoretycznego dorobku tzw. antropologii powszechnej czy plemiennej. Mam oczywiście pełną

¹ Niniejszy tekst powstał na podstawie mojej pracy pt. *Antropologiczne koncepcje społeczeństw pierwotnych. Studium z historii antropologii brytyjskiej* (nie publikowany maszynopis rozprawy doktorskiej). Z konieczności prezentuję w nim zatem tylko niektóre wyniki wcześniej prowadzonych analiz, co niekiedy może wywoływać wrażenie zbytnej arbitralności prezentowanych sądów. Żywię jednak nadzieję, że już wkrótce będę miał możliwość pełniejszego przedstawienia swojego stanowiska.

² Proponowany tu rodzaj refleksji Wojciech Burszta określa jako „antropologiczną historię antropologii”. Jego zdaniem: „w przyglądaniu się, jak na przestrzeni lat antropologia ‘mierzyła’ się z kulturowym bogactwem świata, nie o to jednak przede wszystkim chodzi, by ujrzeć pasmo porażek i zwycięstw nauk, ale aby zobaczyć naszą kulturową przeszłość poprzez pryzmat tamtejszych zainteresowań”. Świadomość przeszłości i znajomość dziedzictwa naukowego dyscypliny ma przy tym tę wartość, że poszerza i wzbogaca „spektrum możliwych analiz naszego tu i teraz”. Zob.: W. Burszta, *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Łódź 1996, s. 143-144.

świadomość, że tak rozległego zadania nie da się zrealizować w ramach jednego, choćby bardzo obszernego, opracowania. Tym bardziej nie jest to zatem możliwe w prezentowanym tu szkicu. Niemniej jednak sądzę, że trud taki warto podejmować, choć każdorazowo winno się świadomie wyznaczyć jego zakres.

W polskiej literaturze istnieją już znakomite prace analizujące antropologiczne koncepcje różnych dziedzin tzw. kultury pierwotnej (np. magiczno-religijnej czy językowej)³. Z tego też powodu, z niezwykle bogatego dziedzictwa antropologii plemiennej, zdecydowałem się rozważyć tylko jeden element, a mianowicie koncepcje dotyczące społecznego czy grupowego sposobu istnienia, tj. organizacji i funkcjonowania wspólnot pierwotnych. Zagadnienia te, mające przecież podstawowe znaczenie dla całości rozważań nad odmiennymi ludami i ich kulturą, mieściły się zawsze w głównym nurcie zainteresowań antropologii plemiennej. Uważam zatem, że ich wydzielenie z szerszego kontekstu teoretycznego oraz osobne omówienie jest zabiegiem uzasadnionym⁴. Chciałbym jednak z całą mocą podkreślić, iż mam pełną świadomość faktu, że teorie dotyczące organizacji i funkcjonowania pierwotnych systemów społecznych, dalej zwane przeze mnie po prostu koncepcjami społeczeństw pierwotnych⁵, zawsze były ściśle związane z wyobrażeniami dotyczącymi tak ważnych instytucji jak religia, prawo czy ekonomia pierwotna. Doceniając znaczenie tych ostatnich, zdecydowałem się je jednak pominąć.

Wybór przedmiotu rozważań jednoznacznie ukierunkował moje zainteresowanie w stronę antropologii brytyjskiej. Zdecydował o tym fakt, że najbardziej znaczące opracowania z zakresu teorii społeczeństwa pierwotnego powstały

³ Mam tu przede wszystkim na myśli prace M. Buchowskiego, *Magia. Jej funkcja i struktura*, UAM, Poznań 1986 oraz W. Burszty, *Język a kultura w myśli etnologicznej*, PTT, Wrocław 1986.

⁴ Do podjęcia takiego zadania zachęcają coraz liczniejsze w ostatnich latach prace, w których nacisk pada na uhistorycznienie i zrelatywizowanie procesu tworzenia antropologii poprzez osadzenie go w szerokim kontekście politycznym, ekonomicznym i społecznym danego czasu. Mam tu na myśli m.in. prace A. Kupera (1988); H. Kuklick (1991); T. Lewellena (1992); A. Appadurajia (1992); M. Flis (1988); E. Leacha (1982, 1984, 1989); M. Kempnego (1994); J. Vincent (1992) oraz wiele innych. Wszystkie zainspirowały mnie do podjęcia własnych badań w tym zakresie.

⁵ Zdaję sprawę, że termin „społeczeństwo pierwotne” ma wydźwięk etnocentryczny i pejoratywny zarazem i może budzić liczne kontrowersje. Jednak termin ten na trwale przeniknął już do słownika antropologicznego i rezygnacja z jego stosowania wydaje się zabiegiem sztucznym, tym bardziej, że próby zastąpienia innymi określeniami zakończyły się niepowodzeniem (por.: Leach, 1989). Decydując się na jego użycie kieruję się zatem wyłącznie względami pragmatycznymi, przy czym pragnę go uwolnić od jakichkolwiek konotacji wartościujących, zachowując wyłącznie historyczno-typologiczne znaczenie. Przyjmuję po prostu, że społeczeństwo pierwotne to – najogólniej mówiąc – zorganizowana grupa ludzka reprezentująca typ kultury odmienny od znajdowanego w społeczeństwach nowożytnych. W zbliżonym znaczeniu stosuję również określenie „plemień”, które w tym przypadku stanowi po prostu wygodny ekwiwalent pojęciowy nieco przydługiego terminu „społeczeństwo pierwotne”. Pamiętać jednak należy, że w innym kontekście, zwłaszcza na gruncie studiów politycznych i etnicznych, termin ten jest stosowany na oznaczenie określonej formy organizacji społecznej i politycznej.

w kręgu tej właśnie szkoły narodowej. Stało się tak z kilku powodów. Po pierwsze, należy wskazać na podziały instytucjonalne w łonie nauki brytyjskiej, w tym zwłaszcza na brak pozaantropologicznej socjologii (zob.: Lévi-Strauss, 1970; Szacki, 1981; Flis, 1988). Po drugie, zainteresowanie problematyką społeczną silnie wiązało się z uwarunkowaniami społeczno-politycznymi towarzyszącymi powstaniu i rozwojowi antropologii brytyjskiej. Wśród tych czynników pierwszoplanową rolę odgrywał kontekst kolonialny (zob.: Ingold, 1994, s. xiii). Zainteresowanie socjologią ludów kolonialnych posiadało jednak, obok historyczno-politycznego, także uzasadnienie teoretyczne. Otóż uczeni brytyjscy sądzili, że wśród niewielkich, izolowanych i względnie prostych wspólnot plemiennych można odnaleźć takie same cechy, zjawiska i procesy jak w innych typach społeczeństw, tyle tylko, że w formie prostszej, a przez to łatwiejszej do zaobserwowania i interpretacji (zob.: Evans-Pritchard, 1964, s. 56). Społeczności lokalne żyjące na peryferiach świata nowożytnego traktowali zatem jako swego rodzaju laboratoria badawcze, w których można uchwycić uniwersalne cechy społeczeństwa ludzkiego. Uczynienie z nich głównego przedmiotu zainteresowań nie oznaczało więc marginalizacji antropologii, lecz przeciwnie, zapewniało jej status prawdziwie humanistycznej dyscypliny akademickiej.

Retrospektywne spojrzenie na proces historycznego kształtowania się antropologicznych wyobrażeń na temat społeczeństw pierwotnych pozwala wyróżnić kilka następujących po sobie etapów:

1. Okres dominacji paradygmatu historyczno-porównawczego (ewolucjonizm i dyfuzjonizm), w którym wykreowana została wizja społeczeństw pierwotnych jako „żyjących przodków” ówczesnych Europejczyków. Obraz ten skonstruowany na zasadzie antytezy społeczeństwa nowożytnego zakładał, że ludy plemienne istniały jako całości organiczne, których funkcjonowanie opierało się na związkach pokrewieństwa. Cechował je ponadto brak organizacji politycznej (terytorialnej), prawa oraz własności indywidualnej. Podstawowymi jednostkami życia społecznego były egzogamiczne grupy krewniacze (pierwotnie dwie), powiązane ze sobą poprzez wymianę matrymonialną. Najbardziej rozpowszechnionymi typami małżeństwa było małżeństwo grupowe (model australijski) i kuzynów przeciwległych (model melanezyjski). Klasyfikacyjną terminologię pokrewieństwa interpretowano jako pozostałość tej sytuacji. Aborygeni australijscy natomiast zostali uznani za reprezentantów najwcześniejszych etapów ewolucji.

2. Okres funkcjonalizmu strukturalnego (Radcliffe-Brown i strukturaliści oksfordzcy), w którym nastąpiła stabilizacja i udoskonalenie modelu ewolucjonistycznego. Istotna różnica polegała jednak na tym, iż ówczesna antropologia odrzuciła zainteresowanie historią, koncentrując uwagę na poznaniu współczesnie żyjących ludów. Stało się ono możliwe dzięki metodzie intensywnych badań terenowych. W ich świetle społeczeństwo pierwotne poczęło się jawić

jako doskonale zintegrowana i jednorodna całość podlegająca prawom funkcjonalno-strukturalnym, której każdy element współdziałał z innymi służąc podtrzymaniu globalnego systemu społecznego. Synchroniczny obraz „plemienia jako organizmu” zakładał jego stabilność i równowagę, a także grupowe i terytorialne ograniczenie. Funkcjonalisci podtrzymali przekonanie swych poprzedników o nadrzędnej roli pokrewieństwa, które zapewniało trwały mechanizm integracji i reprodukcji społecznej, stanowiło podstawę rekrutacji członków grupy, było źródłem ładu prawnego i wyznaczało ramy funkcjonowania dla systemu gospodarczego. Szczególne znaczenie przypisywano przy tym pokrewieństwu rodowemu regulującym całokształt stosunków na poziomie międzygrupowym. Unilinearne grupy pochodzeniowe uznane zostały za podstawę organizacji społecznej większości plemion. Jej opisu dokonywano w kategoriach modelu segmentarnego opartego na materiale afrykańskim.

3. Okres narastającej krytyki koncepcji funkcjonalistycznej (Gluckman oraz „wczesny” Leach), w którym nastąpiło podważenie dotychczasowego sposobu konceptualizowania plemienia. Rewizja poglądów na temat sposobu istnienia ludów pierwotnych dotyczyła głównie założenia o ich „zamknięciu”, jednorodności i równowadze. W jego miejsce zaproponowano wyobrażenie plemienia jako obszaru dynamicznie zmieniających się stosunków społecznych, cechującego się „otwartością” granic oraz stałą obecnością napięć i konfliktów wewnętrznych. Drugi zarzut dotyczył nadinterpretacji znaczenia pokrewieństwa prowadzącej do przekonania, iż systemy polityczny, prawny i ekonomiczny w sposób obiektywny podporządkowane były stosunkom krewniczemu. Podważono również dominującą wcześniej skłonność do ujmowania społeczeństwa jako rzeczywistości *sui generis*, samodzielnego bytu ponadjednostkowego. W holizmie wcześniejszych koncepcji upatrywano jednego ze źródeł rozbieżności pomiędzy statycznymi modelami tworzonymi przez antropologów, a rzeczywistym obrazem nieustannie zmieniających się stosunków społecznych. W końcu, postulowano także konieczność rozpatrywania badanych zjawisk w perspektywie diachronicznej uznając, że ludy pierwotne, tak samo jak wszelkie inne społeczności ludzkie, posiadają własną historię i zmieniają się w czasie.

4. Okres osłabienia zainteresowania tradycyjnie rozumianą problematyką organizacji społecznej ludów pierwotnych i zwrotu w stronę badań zorientowanych bardziej kulturoznawczo („nowa antropologia”). Pewnym wyjątkiem na tle ogólnego regresu teoretycznego była próba reinterpretacji klasycznego modelu plemienia dokonana przez badaczy z kręgu marksizmu strukturalnego (Godelier, Friedman i Bloch). W proponowanym przez nich ujęciu została zakwestionowana teza głosząca, iż pokrewieństwo stanowi nadrzędną determinantę całokształtu życia społecznego ludów plemiennych. Marksisci twierdzili bowiem, że w organizacji wszelkich społeczności ludzkich czynnikiem prymarnym jest zawsze ekonomia, w tym zwłaszcza stosunki produkcji. Jak zauważył

Dodelier, pokrewieństwo jawić się może w niektórych społeczeństwach jako dominujące, ale tylko wtedy, gdy pełni jednocześnie funkcję stosunków produkcji.

5. Okres zwątpienia w doniosłość i realność antropologicznych koncepcji plemienia („późny” Leach, Kuper, postmoderniści), w którym pojawiają się zasadnicze wątpliwości dotyczące możliwości adekwatnego poznania społeczeństw reprezentujących współczynniki humanistyczne różniące się od nowożytnoeuropejskich. Dominuje przekonanie o nieuchronnie etnocentrycznej subiektywistycznej perspektywie postrzegania i konceptualizowania badanych zjawisk, wskazuje się na istnienie epistemologicznych barier poznania antropologicznego, kulturowy charakter sądów naukowych, w tym dotyczących plemienia, oraz ich zdeterminowanie przez szereg czynników poznawczych i pozapoznawczych. Wyraźnie artykułowany jest postulat podmiotowej rekonstrukcji kultury, w którym nacisk kładzie się na konieczność świadomego minimalizowania wpływu czynników etnocentrycznych, by w ten sposób zbliżyć modele tworzone przez antropologów do modeli, jakimi operują podmioty badanych przez nich kultur.

W zarysowanych powyżej najistotniejszych etapach antropologicznego myślenia o sposobie organizacji i funkcjonowania społeczeństw pierwotnych starałem się wyeksponować, z konieczności niezwykle krótko i ogólnie, zawarte w nich oceny merytoryczne i metodologiczne. Pragnąc ukazać drogę, jaką refleksja ta przebyła od początków istnienia antropologii aż po czasy najnowsze. Kolejne koncepcje zostały przedstawione w taki sposób, aby pokazać, w jakim zakresie ustalenia zawarte we wcześniejszych ujęciach były wykorzystywane w późniejszych, oraz jak były one wzbogacane i modyfikowane. Ujęcie takie pozwoliło ponadto wyjaśnić mechanizm ciągłości i zmiany w antropologicznym myśleniu o „Innych”.

Moim celem nie jest jednak wyłącznie historyczna rekonstrukcja teorii plemienia wypracowanych w ramach kolejno po sobie następujących szkół teoretycznych. Zadaniem, jakie mnie bardziej interesuje, jest bowiem rozparzenie wymiaru poznawczego diskutowanych teorii. Innymi słowy, chciałbym wskazać na przyczyny, które decydowały o określonym sposobie konceptualizowania społeczeństw pierwotnych w bezustannie ewoluującym dyskursie antropologicznym.

Podjęmując się kulturoznawczej reinterpretacji dorobku szkoły brytyjskiej (w zakresie teorii społeczeństw pierwotnych) stawiałem przede wszystkim pytanie o kulturowe ramy ewolucji oraz czynniki decydujące o trwałości i zmienności antropologicznych wyobrażeń o plemieniu. W związku z tym nacisk mej analizy został położony na poszukiwanie uwarunkowań decydujących o określonym sposobie ujmowania koncepcji plemienia. Pragnę od razu wyjaśnić, iż przystępując do tak nakreślonego zadania odrzuciłem, zgodnie z dominującym dzisiaj stanowiskiem, tezę o skrajnej autonomiczności praktyki

badawczej, skłaniając się w stronę przekonania o jej kulturowym charakterze. Równocześnie jednak daleki byłem od zaakceptowania poglądu o jednoznacznym przyczynowo-skutkowym zdeterminowaniu działalności intelektualnej sytuacją polityczną, ekonomiczną czy społeczną⁶. Ten swoiście antyredukcyjno-styczny punkt widzenia sprawił, że analizowane teorie starałem się odczytywać kontekstowo, poszukując przyczyn, które zadecydowały o ich ostatecznym kształcie.

Powyższe stanowisko świadczy niedwuznacznie, iż naukę, w szczególności zaś antropologię, traktuję jako dziedzinę kultury, jako określony wieloma czynnikami wytwór danej epoki w danym miejscu. Znaczy to, że proponowane przez nią sądy stanowią nie tyle opis „rzeczywistości”, w naszym przypadku „plemienia”, lecz istnieją raczej jako pewne kreacje powstałe w wyniku zetknięcia się myśli europejskiej z nowymi dla niej zjawiskami społecznymi. Kształt tych kreacji uwarunkowany jest wieloma przyczynami i pozorna jedność przedmiotu nie prowadzi bynajmniej do jedności opisu i teorii. Spektakularnym tego przykładem mogą być dalece rozbieżne poglądy na temat społeczeństwa Kachinów przedstawione przez Lévi-Straussa (1949), Leacha (1954) i Friedmana (1975).

Wachlarz tych przyczyn jest szeroki i obejmuje zarówno czynniki poznawcze, jak i pozapoznawcze. Znaczenie pierwszych jest dość szeroko rozpoznawane i współcześnie badacze mają zwykle świadomość ich wpływu na treść wysuwanych przez siebie koncepcji. Jest zatem rzeczą oczywistą, że najczęstszym zabiegiem, do jakiego odwoływałem się poszukując uwarunkowań dyskusowanych teorii, była analiza dzieł antropologicznych rozpatrywanych na tle ogólnych założeń teoretycznych obowiązujących w danym czasie lub uznawanych przez danego autora. Nie ulega wątpliwości, iż założenia teoretyczne i metodologiczne bezpośrednio rzutują na sposób postrzegania danego problemu, w tym przypadku plemienia, stanowiąc swego rodzaju przedsądy, które z góry niejako narzucają wnioski końcowe. Tym samym punkt wyjścia staje się nieświadomie częścią punktu dojścia. Każda teoria musi być przy tym rozpatrywana w kontekście poprzedzających i następujących po niej poglądów innych autorów. Sądzę, iż tylko w ten sposób można odtworzyć (a może wręcz stworzyć) historię danego zjawiska, w tym przypadku perypetii rozważań na temat sposobu istnienia społeczeństw plemiennych.

Przykładu dostarcza tu choćby analiza prototypowego modelu plemienia stworzonego przez ewolucjonistów. Rozpatrując go z perspektywy ówczesnych założeń teoretycznych i metodologicznych wyraźnie widać, w jaki sposób model ten podporządkowany został potrzebom poznawczym antropologii historycznej.

⁶ O dyskusji toczonyj na temat stopnia determinacji treści poznania naukowego przez czynniki społeczne, historyczne i kulturowe pisze obszernie M. Kempny w pracy *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. IFiS PAN, Warszawa 1994.

Przypomnijmy, że badacze tacy jak Tylor, Maine czy Frazer, powołując się na teorię ewolucji *explicite* zakładali, że kultura i społeczeństwo europejskie końca XIX wieku reprezentuje najwyższy poziom historycznego rozwoju ludzkości. Przekonanie to, będące sądem normatywnym, stanowiło element świadomości ówczesnych Europejczyków. Innym jej elementem była wiara w ideę postępu zakładająca ciągły, linearny, choć nierównomierny rozwój społeczny, postępujący od form najprostszych, po wysoce złożone. Konsekwencją obu tych sądów było aprioryczne dzielenie ludzkości na „wyżej” i „niżej” rozwiniętą, wyrażające się opozycji MY *versus* ONI. W oczywisty sposób owi „Oni” musieli, na gruncie przyjmowanych założeń, różnić się od „Nas”. To aprioryczne różnicowanie kultur i społeczeństw znalazło swój wyraz w tworzonych ciągach historyczno-rozwojowych. Skoro społeczeństwo własne badaczy definiowane było przez występowanie takich wartości jak małżeństwo monogamiczne, własność indywidualna czy państwo terytorialne, to „Innych” musiały charakteryzować te same cechy, tyle tylko, że opatrzone znakiem ujemnym. Ludy pierwotne żyły więc w promiskuityzmie, cechował je brak stosunków własności oraz dominacja stosunków pokrewieństwa nad terytorialnymi (por.: Kuper, 1987, s. 6-7). Wszystkie te elementy stanowiły o istocie ewolucjonistycznego modelu plemienia.

Warto może jeszcze dodać, że również zainteresowanie kulturą Australijczyków, tak typowe dla badaczy tego okresu, miało swe źródła w przyjmowanych przez nich założeniach. Światopogląd ewolucjonistyczny zakładał podział świata na cywilizowane, wysoko rozwinięte „Centrum” oraz pierwotne, reprezentujące niskie stadia rozwoju „Peryferia”. Zamieszkujący odległe geograficznie rejony imperium aborygeni musieli zatem wydawać się oświeconym przedstawicielom metropolii szczególnie pierwotni. Opozycja MY i ONI znajdowała tu swój nowy, przestrzenny wymiar⁷.

Metodologia ewolucjonistyczna znakomicie ułatwiała realizację celów poznawczych ówczesnej antropologii. Klasyczni badacze powszechnie stosowali procedurę naukową, którą w uproszczeniu przedstawić można następująco: 1. odwołując się do respektowanego światopoglądu oraz wiedzy wyniesionej z wcześniej prowadzonych studiów (np. z zakresu historii powszechnej, historii państwa lub prawa) konstruowano ogólne teorie dotyczące genezy i rozwoju wybranych instytucji: małżeństwa, prawa czy stosunków własności; 2. towarzyszyło temu odwoływanie się do dostępnych danych etnograficznych pochodzących z różnych rejonów świata. Materiały te zestawiano ze sobą i porównywano poszukując podobieństw. W przekonaniu autorów miały one stanowić podstawę empiryczną potwierdzającą prawdziwość wcześniej wysuwanych teorii. Stosowanie zaś naukowej metody komparatystycznej zapewnić miało ich

⁷ Na temat metafory „centrum” i „peryferii” w dyskursie antropologicznym obszernie piszą V. Burszta i K. Piątkowski w pracy: *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, rozdz. I, (s. 17-37).

ostateczne zweryfikowanie i uwiarygodnienie. „Uczeni gabinetowi” nie dostrzegali przy tym, bo na gruncie pozytywistycznego modelu nauki dostrzegać wręcz nie mogli, że dane etnograficzne, którymi ilustrowali swe prace pochodziły z bardzo nieraz odmiennych kontekstów kulturowych. Co więcej, pozostający w zaciszu swych college’ów badacze, zmuszeni byli do korzystania z przypadkowych często relacji misjonarzy, kupców i urzędników kolonialnych. Informacje uzupełniano niekiedy danymi pozyskiwanymi jako odpowiedzi na rozsyłane ankiety⁸.

Sytuację tę dałoby się obrazowo przedstawić jako układanie puzzli. Antropolog pochylał się nad stołem, w tym przypadku stronami swej pracy, z wyraźną wizją obrazka, jaki zamierzał stworzyć. Wizja zaś była generowana przez jego światopogląd i dostępną wiedzę. W tym czasie dostarczano mu zbiór elementów, tj. danych etnograficznych, które miały posłużyć do wypełnienia pustego miejsca. Pamiętając o kształcie przewidywanej całości przysiępował do ich przeglądania. W trakcie pracy odrzucał fragmenty kłójące się z ogólną ideą, pozostawiając tylko te, które pasowały do całości obrazu. Przekonany o słuszności swej wizji nie przejmował się przy tym, iż nie zna miejsca pochodzenia „puzzli”, ani tym, że pierwotnie były one częścią zupełnie innego obrazka. W razie konieczności można było poszczególne elementy pominąć lub odpowiednio „przykroić”. Zwieńczeniem żmudnej pracy było ułożenie całości, która dokładnie pokrywała się z wcześniej zamierzonym projektem. W przekonaniu badacza potwierdzało to empirycznie prawidłowość wykonanej pracy. W ten sposób kształt modelu plemienia, antycypowany przez wcześniejsze założenia teoretyczne, pozostawał nienaruszony, co więcej – zyskiwał walor prawdziwie naukowego, co z góry wykluczało możliwość kwestionowania jego prawomocności poznawczej.

Powyższe uwagi trudno oczywiście uznać za wyczerpujące i z pewnością rzetelna analiza wymagałaby prześledzenia wpływu wielu jeszcze czynników poznawczych, które decydowały o pojawieniu się i trwałości koncepcji ewolucjonistycznej. Z braku miejsca nie jest to niestety możliwe. Sądzę jednak, że dotychczasowe argumenty potwierdzają wcześniej wyrażone przekonanie, iż założenia teoretyczno-metodologiczne stanowią wewnętrzne determinanty rozwoju teorii antropologicznych. Ich historia nie byłaby jednak pełna, gdyby nie uwzględnić czynników pozapoznawczych. Rozpiętość tych czynników jest bardzo szeroka: od kontekstu politycznego po cechy osobowe i temperament badacza, od „ducha epoki” po fakt pobierania nauki u określonego „mistrza”, od przynależności do określonej szkoły antropologicznej czy orientacji teoretycznej po teren, na którym dana osoba prowadziła badania. Są to czynniki zewnętrzne, pozaepistemologiczne, które jednak również okazują się istotne dla

⁸ W ten sposób część danych na temat etnografii ludów Australii zgromadził np. Frazer: zob.: A. Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London 1988, s.101-102.

zrodzonych w ramach etnologii wyobrażeń o świecie nieeuropejskim. Czynniki poznawcze łączą się więc ściśle z pozapoznawczymi. Funkcja społeczna antropologii odgrywa niebagatelną rolę w jej rozwoju, a wytwarzane przez nią teorie stają się częścią życia społeczeństw i to nie tylko tych, w których doszło do ich powstania, ale i tych badanych.

Trudno jednoznacznie określić w jakim zakresie splot warunków historyczno-politycznych, nastrojów społecznych i atmosfery intelektualnej mógł kształtować poglądy każdego z antropologów na sposób istnienia grup plemiennych. W konkretnych przypadkach różna mogła być bowiem waga każdego z powyższych czynników. Ich identyfikacja nie jest zatem zadaniem prostym, tym bardziej, że w większości wypadków można się jedynie domyślać ich wpływu na podstawie gotowych już opracowań naukowych. Elementem pomocniczym jest znajomość biografii autorów poszczególnych koncepcji, choć rzadko zdarza się by sami badacze dokonywali autorekonstrukcji procesu dochodzenia do określonego stanowiska, jak to np. ma miejsce w przypadku Leacha (1984).

Zdaję sobie sprawę ze złożoności i delikatności tak postawionego zadania. Przyznaję również, iż uwzględnienie wszystkich zasygnalizowanych okoliczności nie w każdym przypadku stało się możliwe. Jednak uważam, że właśnie taka idea swego rodzaju „zagęszczonego” opisu dać może w efekcie obraz, który przybliży nas do historii pojęcia plemienia w dyskursie antropologicznym. Oznacza to, że analiza historyczna, teoretyczno-metodologiczna, społeczna i kulturowa winny iść ze sobą w parze.

Z takiej perspektywy wyraźnie widać, że o swoistości refleksji nad sposobem istnienia społeczeństw pierwotnych każdorazowo decydowały nie tylko założenia teoretyczno-metodologiczne obowiązujące w danym okresie, bądź zaakceptowane przez poszczególnych badaczy, lecz również czynniki pozapoznawcze. Przemiany teoretyczne towarzyszące zmieniającemu się kontekstowi politycznemu (kolonializm i jego późniejszy upadek) uprawiania „antropologii plemienia” dostarczają w tym względzie wyrazistej ilustracji.

Związki antropologii z kolonializmem posiadają swą skomplikowaną historię, która wymyka się wszelkim próbom jednoznacznej oceny (por.: Kuklick, 1991)⁹. Nie ulega jednak wątpliwości, że brytyjska polityka imperialna wywarła znaczący wpływ na rozwój tej dyscypliny, w tym również na kształt rozwijanych w jej ramach koncepcji plemienia. Należy sobie bowiem uświadomić fakt, że stosunki pomiędzy antropologami a badanymi przez nich ludami wpisane były zawsze w szerszy kontekst uwarunkowań politycznych. Poza tym, władza kolonialna w bezpośredni sposób oddziaływała na lokalne systemy społeczne, pośrednio ingerując tym samym w antropologiczny przedmiot po-

⁹ Szeroki przegląd stanowisk na temat „antropologia a kolonializm” przynosi książka T. Asada (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, London 1973.

znania. Przykład Nuerów, którzy na krótko przed badaniami Evans-Pritcharda zostali brutalnie spacyfikowani, nie jest w tym względzie odosobniony.

Już powstaniu i utrwaleniu się koncepcji ewolucjonistycznej sprzyjało istniejące zapotrzebowanie społeczne. Ówczesna antropologia dostarczała społeczeństwu takiej wizji historii ludzkości i kultury, która w sposób „naukowy” mogła sankcjonować i legitymizować politykę imperialnej Anglii. Jak zauważa Leach, „doskonale współgrała ona z etosem epoki europejskiej ekspansji kolonialnej i marszem na zachód osadników amerykańskich” (Leach, 1982, s. 16).

Z całą pewnością nadużyciem byłoby stwierdzenie, że antropologia ewolucjonistyczna świadomie i wprost „pozostawała na służbie” imperializmu brytyjskiego. Nie ulega jednak wątpliwości, że stworzona przez nią idea społeczeństwa pierwotnego stanowiła atrakcyjną pożywkę dla ideologii kolonialnej i nacjonalistycznej. Ugruntowany przez naukę pogląd, iż ludy pierwotne stoją na niższych szczeblach rozwoju pozwalał zaliczać je do świata natury i umacniał Europejczyków w poczuciu wyższości moralnej nad mieszkańcami odległych kolonii (por.: Kuklick, 1991, s. 22).

Polityczne uwikłanie antropologii szczególnie wyraźnie zaznaczyło się jednak w okresie międzywojennym, kiedy to miała miejsce wzmożona aktywność brytyjskiej polityki kolonialnej, a obszarem, na którym realizowano ją szczególnie intensywnie stała się Afryka. Dla rozwoju teoretycznej refleksji o plemieniu sytuacja ta miała poważne konsekwencje.

Zasowa zbieżność narodzin i rozwoju funkcjonalizmu z ekspansją brytyjskiego kolonializmu była nieprzypadkowa. W latach trzydziestych badacze uzyskali wsparcie finansowe ze strony instytucji, które były szczególnie zainteresowane utrzymaniem i utrwaleniem porządku kolonialnego na terenach stosunkowo niedawno poddanych administracji brytyjskiej. Administracja kolonialna nie tylko finansowała badania terenowe, uznawane przez funkcjonalistów za warunek *sine qua non* pracy naukowej, lecz również gwarantowała etnografom swobodny dostęp do społeczeństw plemiennych. Pomoc i wsparcie ze strony miejscowych władz zapewniały im ponadto poczucie bezpieczeństwa wynikające z zajmowania uprzywilejowanej pozycji przedstawicieli klasy rządzącej. Przychylność urzędników względem antropologów nie była jednak bezinteresowna. Wyniki badań antropologicznych interesowały administrację kolonialną z powodów czysto pragmatycznych. Z jednej strony oczekiwano, że mogą one dostarczyć wiedzy, którą dałoby się praktycznie spożytkować do sprawnego zarządzania podbitymi ludami, zwłaszcza zaś w realizowaniu polityki rządów pośrednich (zob.: Mucha, 1985, s. 226), z drugiej zaś – wykorzystywano je w celach ideologicznych (zob.: Gellner, 1995, s. 178). Kluczowe znaczenie miała przy tym odpowiedź na pytanie, czy i w jakim zakresie ludy te mogą być poddane kontroli, i jak, wobec braku sformalizowanych struktur politycznych, można nimi efektywnie zarządzać. Finansując badania terenowe

urzędnicy oczekiwali, że antropologowie potrafią na pytania te odpowiedzieć. Przedstawiciele nauki upewniali ich z kolei, że tak jest w istocie (zob.: Grimshaw i Hart, 1994, s. 242-243).

Prace czołowych przedstawicieli szkoły oksfordzkiej jednoznacznie wskazują, że zapotrzebowanie ze strony sponsorów w poważnym stopniu wpłynęło na ich zainteresowania. Przedmiotem swych studiów uczynili oni społeczeństwa acefaliczne, a wysilek badawczy skierowali w stronę poszukiwania źródełładu i integracji społecznej. W ten sposób ich zainteresowania zbieżne były z interesem władz. Z ideologią kolonializmu najbardziej być może współgrało wykreowane przez funkcjonalistów wyobrażenie plemienia jako statycznego, zamkniętego i izolowanego organizmu nie podlegającego przemianom wewnętrznym (zob.: Grimshaw i Hart, 1994, s. 242; Kuper, 1987, s. 156).

Włączenie się antropologii w politykę, często zresztą nieświadome, stworzyło tej raczej mało dotychczas popularnej nauce szansę na zdobycie silnej pozycji akademickiej. Co więcej, stawała się ona w ten sposób nauką stosowaną, której wyniki mogły znaleźć zastosowanie praktyczne. Z punktu widzenia rozwoju instytucjonalnego koegzystencja z kolonializmem była zatem dla antropologii nader korzystna. Nie można jednak nie dostrzegać, że pociągała ona także za sobą bardzo poważne skutki negatywne. Należały do nich niewątpliwie: głęboki regres teoretyczny, utrata, przynajmniej częściowa, niezależności i autonomii poznawczej, a także – co stało się zapewne wbrew woli i intencjom samych badaczy – uznanie antropologii za dyscyplinę „imperialną”.

Dodać jednak należy, że jakkolwiek gwałtowny rozwój badań terenowych, powstanie antropologii politycznej oraz instytucjonalny awans całej dyscypliny stały się możliwe dzięki mecenatowi administracji kolonialnej, to jednak sytuacja ta nie oznaczała, że antropolodzy stali się intelektualnymi lokajami kolonializmu. Przeciwnie, w swych pracach niejednokrotnie dawali wyraz dezaprobacie względem niego i występowali w obronie ludów plemiennych. Co więcej, to właśnie funkcjonałiści pierwsi wyraźnie sformułowali postulat relatywizmu kulturowego twierdząc, że analizowane przez nich zjawiska każdorazowo były uzależnione od kontekstu, w którym występowały, oraz że tworzyły spójne systemy, w których ramach istniała pełna współzależność pomiędzy poszczególnymi elementami.

W okresie postkolonialnym związki antropologii z polityką uległy istotnym przeobrażeniom. Przede wszystkim znacznie ograniczono fundusze na badania terenowe, co boleśnie ugodziło w podstawy metodologiczne nauki o kulturze, stając się przyczyną jej względnej stagnacji i kryzysu¹⁰. Ponadto, w całkowicie odmiennych warunkach politycznych badacze natrafili na nie spotykane wcześniej trudności. W powszechnym odbiorze społecznym antropologia uznawana

¹⁰ Według Kupera to właśnie utrata możnych mecenasów była jedną z przyczyn kryzysu instytucjonalnego, w jakim znalazła się antropologia brytyjska w latach siedemdziesiątych. Zob.: A. Kuper, *Między charyzmą a rutyną*, Łódź 1987, rozdz. 8 (s. 241-253).

była za naukę imperialną, której przedmiotem byli „dziecy”, czyli ludy posiadające prymitywną kulturę. Przekonanie to sprawiło, że władze wielu państw postkolonialnych niechętnie odnosiły się do antropologów, niekiedy uniemożliwiając prowadzenie badań, lub ingerując w ich przebieg (zob.: Kuklick, 1991, s. 192-193). O ile zatem uprzywilejowana pozycja badacza działała wcześniej na jego korzyść, o tyle w nowych warunkach, obróciła się przeciwko niemu (por.: Gellner, 1995, s. 179).

Historycy myśli społecznej zgodnie dziś podkreślają, że w obliczu przeobrażeń polityczno-społecznych, jakie z początkiem lat sześćdziesiątych zaczęły się dokonywać w Trzecim Świecie, antropologia zmuszona została do ponownego przemyślenia wielu swych podstawowych założeń teoretyczno-metodologicznych (zob. m.in.: Ingold, 1990; Kempny, 1994; Gellner, 1995). Konsekwencją tej reorientacji było zrewidowanie dotychczasowych poglądów na temat ludów plemiennych.

Funkcjonalizm opierał się na przekonaniu, że przedmiotem badań antropologii są proste, izolowane ludy pierwotne charakteryzujące się wewnętrzną spójnością i brakiem dynamiki. Dopóki trwał system kolonialny przekonanie to wydawało się uzasadnione. Jednak w zupełnie odmiennym kontekście politycznym legło ono w gruzach (zob.: Kempny, 1994, s. 89). Kategoria stabilnych i zamkniętych społeczeństw okazała się całkowitą iluzją.

Krach systemu kolonialnego w Afryce, tradycyjnym obszarze badań antropologicznych, obnażył fałszywość przekonania o stabilności i równowadze pierwotnych struktur społecznych. Z dnia na dzień zaczęły one podlegać dynamicznym procesom modernizacyjnym, w których wyniku powstały nowe narody i państwa, a wspólnoty plemienne zostały włączone w skład większych formacji politycznych. W tej sytuacji przedstawianie ich jako izolowanych i zamkniętych całości synchronicznych stało się niemożliwe. Prawa statyki społecznej okazały się bezradne wobec zmieniającej się rzeczywistości. Pojawiła się zatem konieczność zastąpienia dotychczasowej teorii synchronicznej nowym podejściem, które by było zdolne uchwycić i zinterpretować zachodzące zmiany. W takich okolicznościach zrodziły się prace Gluckmana i Leacha. W miejsce systemowo-strukturalnego modelu społeczeństwa wprowadzili koncepcję otwartego obszaru dynamicznych stosunków społecznych, na którym ścierają się sprzeczne wartości i interesy, a równowaga ma charakter czasowy i nietrwały (por.: Lewellen, 1992, s. 113).

Era postkolonialna obnażyła słabość funkcjonalistycznej teorii plemienia. W konfrontacji z dynamicznie zmieniającą się rzeczywistością rozwiął się mit o ich prostocie, stabilności i homogeniczności. Załamaniem się tych kanonicznych, jak dotychczas sądzono, aksjomatów społeczeństwa pierwotnego zachwiało wiarą antropologów co do możliwości poznawczych strukturalno-funkcjonalnego badania form organizacji społecznej (zob.: Mach, 1989, s. 195). Co więcej, wobec fikcyjnego, jak się okazało, charakteru przyjmowanych przez

funkcjonalistów założeń, coraz wyraźniej zaczęto stawiać pytanie o wzajemne relacje pomiędzy teorią a rzeczywistością. Stało się ono szczególnie aktualne wówczas, gdy badacze uświadomili sobie, że w nowym kontekście politycznym ich praca nie mogła być dłużej uważana za neutralną etycznie oraz wolną od pozanaukowych implikacji. Najkrócej mówiąc, wobec zmieniających się warunków politycznych zmieniała się również świadomość samych antropologów (zob.: Kempny, 1994, s. 88-89). W nieuchronny sposób musiało się to odbić na rewizji założeń leżących u podstaw pojęciowego modelu społeczeństwa pierwotnego. Była to też z pewnością jedna z przyczyn odpowiedzialnych za spadek popularności studiów nad organizacją społeczną ludów plemiennych. Co więcej, zainicjowana wówczas przez Leacha debata teoretyczna miała wkrótce doprowadzić do zasadniczego przełomu w antropologicznym myśleniu o „Innych” (zob.: Ingold, 1990, s. 1). Obnażając słabość klasycznych teorii społeczeństwa oraz „importując” na grunt brytyjski idee strukturalizmu francuskiego, rzucił on swym kolegom intelektualne wyzwanie, apelując o ponowne przemyślenie koncepcji plemienia.

Wszystko to ukazuje istotne znaczenie oddziaływania kontekstu historyczno-politycznego na ewolucję antropologicznych wyobrażeń o społeczeństwach pierwotnych. Nie można jednak zapominać, iż dodatkowym elementem, który wywierał przemożny wpływ na teoretyczną konstrukcję przedmiotu badań były także czynniki subiektywne. Ich znaczenie, często niezwykle istotne, znacznie trudniej jest jednak uchwycić. Mam na myśli osobiste doświadczenia autorów kolejnych koncepcji, w tym zwłaszcza ich światopogląd, zarówno potoczny, jak naukowy, kształtowany w toku edukacji kulturowej i profesjonalnej. Wspominałem już wcześniej, że w tym kontekście postacią wyjątkową jest Leach, który pod koniec swej kariery naukowej (Leach, 1984) świadomie zaczął pisać o tym, co przez większość współczesnych mu antropologów pozostawało nieuświadomiane – o obecności elementu subiektywnego we wszelkich formach poznania antropologicznego. Uwagi te w dużym stopniu dotyczyły historii poznania „Innego”. Sądzę, że z tego powodu zasługują one na krótkie omówienie.

Leach w autobiograficznym eseju *Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology* wskazał na dwa elementy w swojej biografii – wykształcenie i pochodzenie społeczne, które ukształtowały jego sylwetkę naukową. W latach 1929-1932 studiował matematykę i inżynierię na uniwersytecie w Cambridge, a przeszło pół wieku później przyznał, że doświadczenie to wywarło przemożny wpływ na jego późniejsze zainteresowania (Leach, 1984, s. 9).

Antropologiczne prace Leacha dowodzą, że wyznanie to nie było pustą deklaracją. Przeciwnie, wydaje się, że proponowany przez niego sposób rozumienia podstawowych pojęć, takich jak funkcja czy struktura, postrzeganie społeczeństw jako dynamicznych konstrukcji mechanicznych oraz poszukiwa-

nie quasi-matematycznych wzorów strukturalnych – wszystko to było w jakimś stopniu inspirowane przez politechniczny punkt widzenia. Z racji swego wykształcenia Leach znacznie bardziej interesował się wyjaśnianiem mechanizmów, dzięki którym systemy społeczne zdolne były, pomimo ciągłych przeobrażeń, zachowywać ciągłość i trwałość, aniżeli odkrywaniem szczegółów budowy czy opisywaniem partykularności i wyjątkowości różnych ludów. Można także przypuszczać, że wykształcenie było jedną z przyczyn krytycznego stosunku do tradycji funkcjonalizmu brytyjskiego, i to zarówno w wersji Malinowskiego, jak Radcliffe-Browna.

Dystansując się od dominujących wówczas wersji funkcjonalizmu Leach zbliżał się jednocześnie do kontynentalnego strukturalizmu Lévi-Straussa, choć – jak sam podkreślał – jego późniejszy „flirt” z teorią strukturalistyczną był pochodną zainteresowań matematyczno-inżynierskich, a nie, jak się niekiedy sugeruje, wynikiem bezkrytycznego powielania cudzych poglądów (Leach, 1984, s. 18).

Jeżeli wpływ edukacji specjalistycznej Leacha na kształt stworzonego przez niego modelu społeczeństw pierwotnych wydaje się dość czytelny i stosunkowo łatwo można go uchwycić, to znacznie mniej jednoznacznie przedstawia się próba wskazania, w jakim zakresie określała go jego pozycja społeczna (Leach, 1984, s. 2). Leach należał do pokolenia, którego czasy studenckie przypadły na przełom lat dwudziestych i trzydziestych. W Wielkiej Brytanii był to okres pogłębiającego się kryzysu wewnętrznego i zewnętrznego¹¹. Jednym z dalekosiężnych skutków I wojny światowej było stopniowe załamywanie się projektu społeczeństwa opartego na wartościach konserwatywnych. Ówczesni studenci w Cambridge, niemal bez wyjątku rekrutujący się spośród absolwentów najbardziej prestiżowych szkół prywatnych, należeli do elity społeczeństwa brytyjskiego. Można by więc przypuszczać, że z racji zajmowanej pozycji to oni właśnie stanowczo będą się przeciwstawiać wszelkim zmianom. Tak jednak się nie stało. Przeciwnie, również w ich środowisku narastało niezadowolenie z anachronicznego i niesprawiedliwego porządku społecznego, który w ich oczach symbolizowała konserwatywna struktura uniwersytecka¹². Zdaniem Leacha, krytycyzm studentów wzmacniał dodatkowo fakt, iż jako obserwatorzy wewnętrzni, znający istniejący system niejako „od podszewki” i stykający się

¹¹ W tym okresie Wielka Brytania nie tylko utraciła swą mocarstwową pozycję na arenie międzynarodowej, lecz przeżywała również poważne trudności wewnętrzne – spadło tempo jej wzrostu gospodarczego, wielkość produkcji przemysłowej oraz wysokość dochodu narodowego. Było to szczególnie widoczne na tle rozwijających się potęg ekonomicznych Stanów Zjednoczonych i Niemiec. Zob.: H. Kuklick, *The Savage Within. The Social History of British Social Anthropology 1885-1945*, Cambridge 1991, s. 22.

¹² Znakomitym świadectwem nastrojów panujących wówczas w środowisku studenckim jest korespondencja Leacha z Rosemary Firth, przyjaciółką z dzieciństwa i późniejszą żoną Raymonda Firtha. Zob.: R. Firth, *A Cambridge Undergraduate: Some Early Letters from Edmund Leach*, „Cambridge Anthropology” vol. 13, no 3, 1989-1990 (Special Issue), s. 9-18.

z nim na co dzień, byli pozbawieni złudzeń na temat panującego w nim ładu i harmonii. Wyrazem buntu i dezaprobaty „młodych gniewnych” wobec konserwatywnego społecznego stała się ożywiona działalność polityczna i sympatia dla poglądów lewicowych¹³. Z kolei protest przeciwko dominującej moralności purytańskiej manifestował się w ogromnej popularności książek Bertranda Russella, które stały się manifestem ideowym zbuntowanego pokolenia (Leach, 1984, s. 9).

Doświadczenia okresu studenckiego określiły przekonania społeczne i polityczne Leacha, który do końca życia pozostał liberałem zaciekle zwalczającym wszelki konserwatyzm i ortodoksję, co nie pozostało bez wpływu na kształt uprawianej przez niego antropologii. Bez wątpienia współtworzyły one również przedsady teoretyczne, z jakimi przystępował do badań obcych ludów. W takim rozumieniu proponowana przez niego wizja społeczeństwa, jako dynamicznej struktury poddanej ciągłym napięciom i podlegającej stałym przekształceniom, może być odczytana jako świadectwo edukacji kulturowej wyniesionej z okresu studenckiego. Co więcej, w swoim eseju Leach wielokrotnie podkreśla, że to właśnie zapatrywania społeczne ostatecznie zadecydowały o odrzuceniu przez niego stabilnego modelu równowagi i zainteresowaniu problematyką dynamiki społecznej. Odróżniało go to wyraźnie od wielu wybitnych postaci brytyjskiego funkcjonalizmu (np. Firth, Fortes i Gluckman), którzy, jako przybysze z zewnątrz¹⁴, zaakceptowali i zinternalizowali wartości, przeciwko którym występował (Leach, 1984, s. 12).

Konkluzja Leacha była zatem następująca: pozycja społeczna badacza i jego stosunek do konserwatywnej doktryny społecznej, której ucieleśnieniem i ostoją był uniwersytet w Cambridge, kształtowały wizję porządku społecznego, z jaką przystępował on do badania ludów plemiennych. Wszyscy, którzy aprobowali doktrynę konserwatywną opowiadali się po stronie badań synchronicznych i dowodzili, że naturalnym stanem wszelkich zbiorowości ludzkich jest stabilność i równowaga. Z kolei Leach, któremu bliższa była doktryna liberalna, odrzucał koncepcję ekwilibrium społecznego, postulował konieczność prowadzenia badań diachronicznych i wskazywał na dynamiczny charakter procesów społecznych¹⁵.

Niezależnie od wątpliwości, jakie może budzić tak radykalne stanowisko, trudno oprzeć się wrażeniu, że edukacja kulturowa oraz specjalistyczna Leacha

¹³ Według Leacha lewicowe sympatie ówczesnych studentów Cambridge sprawiły, że w czasie wojny domowej w Hiszpanii wielu z nich wstąpiło do Brygady Międzynarodowej, a jednym z chętniej czytanych przez nich teoretyków społecznych był Marks (Leach, 1984, s. 9).

¹⁴ Fortes i Gluckan pochodzili z Afryki Południowej, zaś Firth z Nowej Zelandii.

¹⁵ Zastanawiać się można, czy waga, jaką Leach przypisywał znaczeniu wątków biograficznych w kształtowaniu się własnej sylwetki naukowej nie została przez niego wyolbrzymiona. Być może jego opinie na ten temat są rodzajem wtórnej racjonalizacji wcześniej dokonanych wyborów i ich rzeczywisty wpływ był znacznie mniejszy. Nawet jeśli tak było, to z pewnością uwagi te rzucają nowe światło na wymiar poznawczy formułowanych przez niego koncepcji.

rzeczywiście mogły wpłynąć na sposób, w jaki z czasem zaczął myśleć o dotychczasowych sposobach konceptualizowania społeczeństw pierwotnych. Możliwe jest również, że współkształtowały one założenia epistemologiczne, z jakimi przystępował do badania obcych kultur. W każdym razie, także w tym aspekcie Leach różnił się bardzo od swych poprzedników.

Funkcjonalisci przywiązani do klasycznej teorii poznania uznawali, że doświadczenie empiryczne stanowi gwarancję obiektywności wiedzy naukowej. Za przekonaniem tym kryło się apriorycznie założenie, że zachowania, czyli „fakty empiryczne”, istnieją w sposób realny i mogą być przedmiotem doświadczenia. Po etapie badań terenowych antropolog przystępował do uogólnienia swoich obserwacji. Tak powstały opis stanowił przesłankę do konstruowania modeli teoretycznych. Ich prawomocność poznawcza wynikała z obiektywności faktów empirycznych. Uzasadniony zatem wydawał się pogląd, że teoria antropologiczna wprost korespondowała z rzeczywistością.

Tego rodzaju empiryzm, dominujący w antropologii brytyjskiej do lat sześćdziesiątych, określany był przez Leacha jako przyziemny. W płaszczyźnie poznawczej był on bowiem oparty na z gruntu fałszywym założeniu, że teoria w izomorficzny sposób przystawała do faktów. Leach nie podzielał tej optymistycznej wiary swych poprzedników i wskazywał, że kreowany przez nich obraz niezmiennego porządku społecznego powstał w wyniku imputowania badanym ludom wartości pochodzących z kultury własnej badacza. Modele teoretyczne, w rodzaju koncepcji ekwilibrium czy segmentarnej struktury lineazowej, uznawał za konstrukty myślowe zrodzone w umysłach antropologów i dowodził, że nie miały one wiele wspólnego z rzeczywistością. Wbrew temu, że uważali się za empiryków to, jego zdaniem, byli konstruktywistami, którzy własne wyobrażenia udowadniali w terenie. Fakty, na jakie tam natrafiali, interpretowali w taki sposób, by zgodne były z ich wizją świata. Nie dostrzegali przy tym, że zarówno obserwacja uczestnicząca, jak jej opis i teoretyczne objaśnienie, zawsze obciążone są osobowością badacza, mają więc charakter subiektywny (zob.: Leach, 1984, s. 22).

Należy wyjaśnić, że przez „osobowość” rozumiał Leach zespół przesądów, z jakimi antropolog przystępował do badania rzeczywistości. Kształtowały się one w toku jego edukacji kulturowej, były wynikiem osobistych doświadczeń, uwarunkowań społecznych i historyczno-politycznych, a także indywidualnych predyspozycji intelektualnych. Przesądy te w bezpośredni, choć na ogół nieuświadamiany, sposób wpływały na wizję przedmiotu badań, rozstrzygały o sposobie ich prowadzenia oraz ostatecznym kształcie proponowanych rozstrzygnięć. Dlatego też, zdaniem Leacha, iluzją było przekonanie empiryków o istnieniu teorii wiernie odzwierciedlającej rzeczywistość.

Przeniesienie europocentrycznych schematów myślowych na grunt badań antropologicznych zaowocowało powstaniem wielu fałszywych stereotypów na temat społeczeństw pierwotnych. W książce *Social Anthropology* (1982)

Leach wymienił trzy najbardziej rozpowszechnione „mity”. Pierwszy, dotyczący homogeniczności ludów plemiennych, drugi – ich rzekomo segmentarnej struktury i trzeci – ich mitopoetyczności (Leach, 1982, s. 142-145). Każdy z mitów zrodził się w wyniku włączania subiektywistycznych przesądów do ustaleń o charakterze poznawczym. W rezultacie w antropologii wytworzył się obraz redukujący społeczeństwa pierwotne do statycznych, jednorodnych i segmentarnych struktur zdominowanych przez system pokrewieństwa. Z chwilą, gdy pogląd ten zdobył uznanie, empirycy zajęli pozycje konserwatywne. Wykreowany przez siebie obraz stosunków społecznych uznali za prawdziwy i cały wysiłek skierowali ku temu, by wykazać, że tak jest w rzeczywistości. I nawet jeśli pojawiały się fakty, które stanowisko ich podważały, to konserwatyści albo całkowicie je ignorowali, albo też – powołując się na statystykę – wskazywali na ich marginalne znaczenie.

Włączanie sądów światopoglądowych do założeń poznawczych antropologii zaowocowało także utrwaleniem się obrazu „tradycyjnego” społeczeństwa pierwotnego. Przymiotnik „tradycyjne” był, według Leacha, wyrazem rozpowszechnionego przekonania o stabilności i niezmienności ludów plemiennych, sugerował, że istniały one poza historią i nie doświadczały kontaktu ze światem zewnętrznym (zob.: Leach, 1984, s. 14). Wyobrażenie to, sięgające korzeniami głęboko w historię europejskiej myśli filozoficznej, stanowiło istotny fragment przesądów, z jakimi podejmowano badania terenowe. W oczywisty sposób sprzyjało powstaniu wszelkiego rodzaju modeli równowagi i – przynajmniej częściowo – było odpowiedzialne za bezradność antropologii wobec problematyki zmiany społecznej. Na tym jednak zafalszowanie obrazu się nie kończyło. Antropolodzy byli tak silnie przywiązani do mitu „tradycyjności” badanych przez siebie ludów, że rejestrując dane terenowe w sposób nieświadomy eliminowali ze swych prac wszelkie elementy postrzegane przez nich jako „obce”, nietradycyjne. Jeśli natomiast zdarzało się, że były dostrzegane, to zawsze przedstawiano je jako obce i podkreślano ich destrukcyjny charakter (Leach, 1989, s. 35).

Opracowując materiały terenowe antropolog nie tylko usuwał z nich wszystko, co nie odpowiadało wyobrażeniu o „tradycyjności”, lecz również całkowicie pomijał kontekst, w jakim zostały one zgromadzone. Nie miało zatem szczególnego znaczenia, że np. większość informatorów Radcliffe-Browna była pacjentami szpitala dla chorych wenerycznie, a blisko 95% materiałów etnograficznych dotyczących Indian Ameryki Północnej zgromadzonych zostało w rezerwach (Leach, 1989, s. 44). Niezależnie od wszystkiego, „fakty” broniły się siłą swej autentyczności. Dla większości badaczy zupełnie naturalne było również takie prowadzenie narracji, jakby w terenie nie byli udźmi z krwi i kości, lecz niewidzialnym medium, przekazującym czytelnikowi obiektywny obraz rzeczywistości. Nie dostrzegali przy tym, że sama ich

obecność mogła mieć wpływ na informatorów oraz na sposób, w jaki interpretowali różne aspekty swojej kultury (Leach, 1989, s. 39).

Wyobrażenie „tradycyjnego” społeczeństwa pierwotnego było więc dla Leacha fikcją, kreacją stworzoną przez antropologów, którzy nie potrafili uwolnić się ze swych etnocentrycznych przesądów i konsekwentnie przedstawiali badane ludy tak, jakby żyły poza historią, w idealnym, nie zmieniającym się świecie. Tymczasem, jego zdaniem, nie istniały żadne przesłanki, by tak rzeczywiście było. Niezmienny system kulturowy stanowiąc by musiał całkowitą anomalię.

Leach kwestionując kolejne mity narosłe wokół społeczeństw pierwotnych podważał wiarę w możliwość obiektywnego poznania antropologicznego. Pod koniec życia, gdy sceptycyzm ten był najsilniejszy, skłonny był uważać, że wszelka etnografia jest fikcją, to znaczy, nie mówi wprost o obiektywnej rzeczywistości. Dla Leacha nie był to jednak powód do podważania wartości prac antropologicznych, lecz jedynie przestroga, by uświadamiać sobie własne ograniczenia. Również tą drogą można bowiem – jak twierdził – dowiedzieć się czegoś o ludziach i ich kulturze (Leach, 1984, s. 22).

W ten oto sposób badacz, który rozpoczynał swoją karierę jako kontynuator tradycji empiryzmu brytyjskiego dotarł na pozycję określaną dziś jako postmodernistyczną. W pewnym sensie ewolucja ta może symbolizować drogę, jaką w swojej ponad stuletniej historii przebyła antropologiczna refleksja nad społeczeństwami pierwotnymi. Wyobrazić ją można jako drogę po spirali. Punktem wyjścia było pytanie o sposób istnienia i funkcjonowania społeczeństw pierwotnych. Towarzyszyła temu ufność, że nauka jest w stanie udzielić obiektywnej odpowiedzi. Kolejne etapy to coraz bardziej zaawansowane pod względem teoretycznym próby znalezienia takiej odpowiedzi. Doprowadziły one w efekcie do punktu, w którym poddano w wątpliwość dotychczasowe ustalenia i wyjściowe pytanie ponownie stało się aktualne. Tym razem odrzuca się jednak naiwną wiarę, iż sięgając po coraz bardziej wyrafinowane narzędzia analityczne zdolni jesteśmy dotrzeć do obiektywnej prawdy o plemieniu. Prawda ta jest bowiem zawsze po części prawdą antropologa, a nie tylko badanych przez niego ludzi. Wszelkie ustalenia okazują się wynikiem negocjowania sensów między badaczem i jego rozmówcami. Dyskurs antropologiczny jest współtworzony przez obydwie strony: wyposażonego w swe sądy kulturowe i pojęcia antropologiczne badacza oraz uczestników badanej kultury. Każda opowieść ma zatem charakter subiektywny, by nie powiedzieć podwójnie subiektywny, stanowi ledwie jedną z możliwych interpretacji obserwowanych i zarazem tworzonych zjawisk i – jako taka – nie może pretendować do rangi uniwersalnie prawdziwej. Wyobrażenia o rzeczywistości stają się jakby jej częścią. Nie oznacza to jednak wcale, by wysiłki zmierzające do poznania „Innego” były pozbawione sensu. Przeciwnie, dzięki zwiększonej samoświadomości uwalniamy nasze myślenie od wielu obciążań i zafalszowań, dzięki czemu jest

możliwe dalsze uprawianie „antropologii plemienia” jako refleksji mówiącej coś istotnego o świecie innych ludzi. Myślę, że przekonanie to stanowi dobry prognostyk dla dalszych studiów nad społeczeństwami pierwotnymi.

BIBLIOGRAFIA

- Appadurai A.
1992 *Putting Hierarchy in Its Place*, w: *Rereading Cultural Anthropology*, G. E. Marcus (ed.), Duke University Press, s. 34-47, Durham.
- Asad T.
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, Routledge, London – New York.
- Buchowski M.
1986 *Magia. Jej funkcja i struktura*, UAM, Poznań.
- Żurczak W.
1986 *Język a kultura w myśli etnologicznej*, PTL, Wrocław.
1996 *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Łódź.
- Żurczak W., Piątkowski K.
1994 *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Evans-Pritchard E.
1964 (1951) *Social Anthropology*, Cohen & West, London.
- Leach R.
1989-1990 *A Cambridge Undergraduate: Some Early Letters from Edmund Leach*, „Cambridge Anthropology”, vol. 13, no. 3, (Special issue), s. 9-18.
- Malinowski B.
1988 *Teorie struktury społecznej w antropologii funkcjonalnej*, Ossolineum, Wrocław.
- Morris J.
1975 *Tribes, States and Transformations*, w: *Marxist Analyses and Social Anthropology*, M. Bloch (ed.), ASA Studies 2, Malaby Press, London, s. 161-203.
- Pollock E.
1995 *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice*, Universitas, Kraków.
- Shankland A., Hart K.
1994 *Anthropology and the Crisis of the Intellectuals*, „Critique of Anthropology” vol. 14, no 3, s. 227-263.
- Styrene E.
1990 (ed.) *The Concept of Society is Theoretically Obsolete? A debate held in the Muriel Scott Centre, University of Manchester 28 Oct. 1989*, London.
1994 *General Introduction*, w: *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, Routledge, London.
- Wojciszewski M.
1994 *Antropologia bez dogmatów - teoria społeczna bez iluzji*, IFiS PAN, Warszawa.
- Yates A.
1987 *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922-1982*, Łódź.
1988 *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, Routledge & Kegan Paul, London.

- 1992 *Postmodernism, Cambridge and the Great Kalahari Debate*. „Social Anthropology” 1 (Part 1A), s. 57-71.
- Kuklick H.
1991 *The Savage Within. The Social History of British Social Anthropology 1885-1945*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Leach E. R.
1961 *Rethinking Anthropology*. The Athlone Press, London.
1965 (1954) *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. Bacon Press, Boston.
1982 *Social Anthropology*. Fontana, Glasgow.
1984 *Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology*. „Annual Review of Anthropology” vol. 13, s. 1-23.
1989 *Tribal Ethnography: Past, Present, Future*. w: *History and Ethnicity*. E. Tonkin, M. McDonald, M. Chapman (eds.), ASA Monographs 27, London, s. 34-45.
- Lévi-Strauss C.
1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, Presse Universitaires de France, Paris.
1970 *Antropologia strukturalna*, PWN, Warszawa.
- Lewellen T.
1992 *Political Anthropology: an Introduction*. Bergin & Garvey, Westport, CT.
- Mach Z.
1989 *Główne nurty współczesnej antropologii brytyjskiej*. w: *Ernest Gellner - między filozofią a antropologią*, red. A. Flis, UMCS, Lublin, s. 187-211.
- Mucha J.
1985 *Antropologia stosowana w ujęciu Bronisława Malinowskiego*. w: *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, red. M. Flis, A. K. Paluch, PWN, Warszawa, s. 206-234.
- Szacki J.
1983 *Historia myśli socjologicznej*, t. 1-2, PWN, Warszawa.
- Vincent J.
1992 *Engaging Historicism*, w: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. R.G. Fox (ed.), School of American Research Press, Santa Fe, s. 45-58.

Wojciech Dohnal

SOME REMARKS ON THE SUBJECT OF HISTORY OF
ANTHROPOLOGICAL CONCEPTIONS OF PRIMITIVE SOCIETIES
AND ON THE CONDITIONS ACCOMPANYING THEIR FORMATION

(Summary)

The article is devoted to critical reflection on anthropological conceptions of primitive societies, i. e. on theories concerning their group organization and functioning. It presents crucial stages in the historical process of development of anthropological conceptions of tribe (from the rise of anthropology to the present) and tries to highlight the content and methodological evaluation of the conceptions. In presentation of each conception, an attempt has been made to discuss its cognitive value and to identify the reasons which led to a given conceptualization of primitive societies in the constantly evolving anthropological discourse.

The spectrum of the reasons is very wide, ranging from internal (cognitive) to external (non cognitive). The importance of the former ones has been quite widely recognized, as the theoretica

and methodological premises directly affect the perception of a given problem, in this case, the tribe. This is well illustrated by the model of primitive society formulated by evolutionists. The history of the development of anthropological thought would not be complete if we did not take into account the non-cognitive factors ranging from the political context to individual traits and temperament of the researcher; from the „spirit of the epoch” to the influence of a particular master; from the membership of some anthropological school to the area in which a scholar conducted research. All of these are non-epistemological external factors, which, however, as it was attempted to prove on the occasion of discussing Edmund Leach’s views and the relations between anthropology and colonialism, turn out essential for the development of ethnological conceptions about the non-European world: conceptions, which are not mere descriptions of „reality” – in this case of primitive societies – but which exist as certain constructions born out of the contact of European thought with the hitherto unknown social phenomena.