

HISTORIA I ANTROPOLOGIA: NOWE ZBIEŻNOŚCI?*

DEBATA ZORGANIZOWANA PRZEZ
SOCIÉTÉ D'HISTOIRE MODERNE ET CONTEMPORAINE

WPROWADZENIE

PHILIPPE MINARD

Jedyną ambicją tego krótkiego wprowadzenia jest wskazanie kilku możliwych kierunków refleksji oraz prezentacja myśli przyświecających biuru SHMC¹ przy organizacji „okrągłego stołu”, którego materiały znajdują się poniżej. Ponieważ nie jestem specjalistą od historiografii nauk społecznych, ograniczę się tu do kilku propozycji, przedstawiając je w formie pytań.

HISTORICY NICZYM PAN JOURDAIN?

Kiedy otwieramy *Dictionnaire des sciences historiques* [Słownik nauk historycznych] pod redakcją André Burguière'a, w artykule pt. *Antropologia historyczna* możemy przeczytać: „Zagadnienia, które można umieścić pod tą etykietką, od dwudziestu lat robią tak zawrotną karierę wśród historyków, że można się zastanawiać, czy antropologia historyczna nie stała się dziś dla historyka tym, czym była proza dla pana Jourdaina. Innymi słowy, chodziłoby o nowy etap na łupieżczej drodze myśli historycznej, od ponad stulecia czerpiącej z innych nauk społecznych [...]”².

* Pierwodruk: *Histoire et anthropologie, nouvelles convergences?*, „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine”, t. 49–4 bis, supplément 2002 (Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine), s. 81–120. Redakcja wyraża serdecznie podziękowanie prof. Philippe Minard, redaktorowi „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine”, za zgodę na druk polskiego przekładu powyższej dyskusji.

¹ SHMC (Société d'histoire moderne et contemporaine) jest towarzystwem naukowym z siedzibą w Paryżu i afiliowanym przy CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique). Wydaje kwartalnik historyczny „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine” [tłum. przeł.].

² *Dictionnaire des sciences historiques*, red. A. Burguière, Paris 1986, s. 52.

Chodzi tu o dwie rzeczy. Z jednej strony André Burguière zgadza się z ideą, według której historia nie wynajduje swych własnych pojęć i metod, lecz zapożycza je od innych dyscyplin; z drugiej strony przedstawia on antropologię historyczną jako takie podejście do rzeczywistości historycznej, które z wolna rozszerzałoby liczbę swych przedmiotów badawczych i granice pola swego zastosowania: od klimatu, ciała i choroby, żywienia, zachowań, stosunków ekonomicznych (dar, wydatkowanie na pokaz), poprzez rodzinę, pokrewieństwo, rytuały i wierzenia, aż po polityczne stowarzyszenie się, święto itd. Krótko mówiąc, chodzi o wymiar biologiczny, gospodarczy, symboliczny... – spektrum jest tu bardzo szerokie. Stąd konkluzja artykułu: „Antropologia historyczna nie ma własnej dziedziny przedmiotowej. Czy chodzi o uzdrawiającą moc królów francuskich, czy o wzrost indywidualizmu wśród osiemnastowiecznych chłopów, czy o rozprzestrzenianie się antykoncepcji – wszystkie tematy, które porusza antropologia historyczna, należą do innych obszarów historii. Jest ona przede wszystkim wysiłkiem na rzecz powiązania rozwoju danej instytucji, typu konsumpcji lub techniki z oddźwiękiem społecznym i zachowaniami, jakie zjawiska te wzbudziły. Jest więc postępowaniem całościującym, czy raczej łączącym różne poziomy rzeczywistości”³.

André Burguière kończy swój artykuł, umieszczając antropologię historyczną pod auspicjami dwóch autorytetów: po pierwsze, Tocqueville’a i jego *O demokracji w Ameryce*, w której chciał zrozumieć amerykańskie „obyczaje”; po drugie zaś, pod auspicjami pojęcia „mentalności”, definiowanego na sposób Luciena Febvre’a i Marca Blocha, przy czym Burguière położył akcent na koncepcję tego drugiego, zgodnie z którą mentalność wiąże się z określonymi logikami rządzącymi zachowaniami, które są najmniej intencjonalne i najmniej uświadamiane: „To, co zwiemy obecnie antropologią historyczną, nie jest być może niczym innym jak realizacją zadania postawionego przed historią mentalności przez Marca Blocha”⁴.

PERIODYZACJE

Abstrahując od tego bilansu sporządzonego w połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, można we Francji wskazać trzy zasadnicze momenty w historii związków między historiografią a antropologią (licząc od połowy XX wieku).

W latach sześćdziesiątych większość historyków francuskich patrzyła na tę kwestię przez pryzmat pojedynku tytanów – Braudela z Lévi-Straussem – którego stawką była supremacja jednej z reprezentowanych przez nich dyscyplin nad wszystkimi naukami społecznymi. W obliczu rosnącej potęgi antropologii

³ Ibid., s. 59.

⁴ Ibid., s. 59.

strukturalnej Braudel w swym artykule-manifeście z 1958 roku *Długie trwanie* stwierdzał: „Wszystkie nauki o człowieku są jedne przez drugie zarażane. Używają tego samego języka, lub też mogą go używać”; lecz zaraz uszczypliwie dodawał: „Jakżeż bowiem antropologia mogłaby odwrócić się od historii? Jest ona przecież tą sama przygodą intelektualną, jak zwykł mawiać Claude Lévi-Strauss” (sic!). Na co odpowiadał sam zainteresowany: „Odnoszę wrażenie, że robimy to samo. Wielkie dzieło historyczne jest esejem etnograficznym na temat minionych społeczeństw”⁵.

Drugim momentem byłby etap „mentalności”, tak jak go ujął André Burguière w swym artykule z *La nouvelle histoire* (1978). Najważniejszym wydarzeniem było tu opublikowanie przez Natchana Wachtela pracy *La vision de vaincus*. Jej wprowadzenie sygnalizowało historykom francuskim bogactwo dyskusji amerykańskich i latynoamerykańskich. Dla Wachtela stosunek między historią a etnologią zasadza się nie tyle na opozycji: synchronia–diachronia, ile: szczególne–strukturalne. Jego zasadniczą ideą jest pojęcie „akulturacji” jako strategicznej części wspólnej, w obrębie której mogłoby dojść do płodnej współpracy między dwiema dyscyplinami. Ten tekst Wachtela został w 1976 roku przedrukowany w *Faire de l’histoire*. Co więcej, właśnie w tym roku w programie nauczania EHESS-u pojawił się przedmiot antropologia historyczna (istnieje on do dziś).

Jednakże w trzecim okresie gorączka jakby opada. Koniec lat osiemdziesiątych i lata dziewięćdziesiąte jawią się jako czas wyczerpania modeli związanych z mentalnością, a od „zwrotu lingwistycznego” po „zwrot krytyczny” antropologia, jak się wydaje, przestaje być przedmiotem debat. W okresie tym pojawia się wzajemna obojętność między dwiema dyscyplinami, przynajmniej na płaszczyźnie codziennej debaty historiograficznej. Chyba że intelektualna „aklimatyzacja” doszła do punktu, w którym zapożyczenia uległy banalizacji, stając się quasi-niewidoczne, znaturalizowane?

Można również postawić pytanie, czy ta schematyczna periodyzacja odpowiada różnym etapom wielkich sojuszy i/lub momentów intelektualnych, które sukcesywnie naznaczały naszą dyscyplinę: mam tu na myśli najpierw związek z geografią, później z antropologią w okresie strukturalistycznym (ale co z równie ważną antropologią marksistowską?); wreszcie ostatnio – wpływ socjologii, zwłaszcza tej Pierre’a Bourdieu⁶.

⁵ F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, [w:] id., *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 60, 62. Wypowiedź Lévi-Straussa zacytowana w: *Une école pour les sciences sociales. De la VIe section à l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, red. J. Revel, N. Wachtel, Paris 1996, s. 265–266.

⁶ „Bulletin de la Société d’Histoire Moderne et Contemporaine”, 1999, nr 3–4, numer specjalny: *Les historiens et la sociologie de Pierre Bourdieu*.

NOWE ZBIEŻNOŚCI?

W ramach zakończenia przejdę do tego, co wydaje mi się prawdziwą stawką niniejszej debaty: jaki jest właściwie – w planie epistemologicznym – sens problemu rozgraniczeń dyscyplinarnych? Gdzie tkwią różnice? Bez wątplenia historia i antropologia mają różne przedmioty badawcze, różne źródła, a nawet różne metody. Można jednak wskazać trzy objawy ostatnich zmian, które sugerują zaistnienie nowej sytuacji.

W swoistym bilansie z 1996 roku Lucette Valensi i Nathan Wachtel (którzy używają wymiennie terminów „antropologia historyczna” i „historia antropologiczna”) mówią o pozytywnej „zbieżności epistemologicznej”, która miała pojawić się przede wszystkim na dwóch oddzielnych obszarach⁷.

Najpierw podkreślają płodność pojęcia „reżimy historyczności”, istniejących w różnych kulturach (zarówno przeszłych, jak i obecnych). Zgodnie z definicją zaproponowaną przez François Hartoga i Gérarda Lencluda chodzi o „typ stosunku, który każde społeczeństwo nawiązuje ze swoją przeszłością, o sposób, w jaki ono ją i o niej traktuje, po to, by ją później wykorzystać i stworzyć to coś, co nazywamy historią”. I tak na przykład Serge Gruzinski w *La colonisation de l'imaginaire* (Gallimard, 1988) przeanalizował synkretyczny proces zachodzący między dwoma reżimami historyczności obecnymi w „Titres primordiaux”⁸, w których mamy do czynienia z ponownym odczytaniem przeszłości tubylczo-kolonialnej i chrześcijańsko-hispańskiej oraz nałożeniem się okresów prehispańskiego i kolonialnego.

Drugim obszarem zbieżności jest dziedzina pamięci zbiorowej: sama pamięć stała się przedmiotem historii, albowiem to, co niegdyś służyło wyłącznie jako źródło (jedno spośród wielu, rzecz jasna), mogło stać się samym przedmiotem badań – poprzez modalności przekazu pamięci, zjawiska zapominania, wyparcia, mistyfikacji itd. Taki jest na przykład sens pracy Jocelyne Dakhli, zwłaszcza w jej *L'oubli de la cité* (*La découverte*, 1990). W tym tkwi także sens dyskusji na temat roli społecznej historyka w jego upamiętniających działaniach⁹. Stąd konkluzja brzmi optymistycznie: „Historycy nauczyli się leksyki i gramatyki antropologii; antropologowie natomiast wpisali historię do swojego programu. W obu przypadkach idzie o modyfikację praktyk badawczych w obrębie

⁷ L. Valensi, N. Wachtel, *L'anthropologie historique*, [w:] *Une école pour les sciences sociales...*, s. 251–274.

⁸ Chodzi o zbiór dokumentów napisanych w języku nahuatl przez indiańskich seniorów w siedemnastowiecznym i osiemnastowiecznym Meksyku. Miały one na celu uzasadnić ich prawo do posiadania ziemi (przyp. tłum.).

⁹ F. Hartog, J. Revel, *Note de conjoncture historiographique*, „Enquête”, 2001, nouvelle série, n. 1: *Les usages politiques du passé*, s. 13–24.

danej dyscypliny, a więc nie tyle o transakcję parytetową, ile rodzaj inwolucji” (s. 270).

Drugi objaw zmian można zlokalizować po stronie antropologii. Dyskusja wywołana przez książkę australijskiego antropologa Nicholasa Thomasa, wydaną w 1989 roku (i przetłumaczoną na język francuski przez Michela Naepelsa: *Hors du temps*, Paris, Belin, *Socio-histoire*, 1998), pokazuje, jak żywa jest w obrębie tej dyscypliny kwestia ewolucjonizmu. Thomas podkreśla, że w momencie gdy antropologowie ujmują badane przez siebie społeczności, te zostały już w znaczny sposób zmienione przez kontakt (kolonialny bądź inny) z Zachodem i tym samym wprzęgnięte w wiele różnych historii. Co zatem w takim przypadku z obserwacją ich niezmiennych z założenia struktur?

Ostatni objaw związany jest z rozbudzoną ostatnio debatą na temat komparatyizmu i jego możliwości. Można tu odwołać się do przekładu książki Jacka Goodyego *L'Orient en Occident* (Seuil, 1999) lub do niedawno wydanego numeru „*Annales HSS*” (2002/1). Dyskusja skoncentrowana jest na samym sensie użycia metody porównawczej, na jej warunkach możliwości i walorach heurystycznych. W nocie krytycznej, którą możemy przeczytać we wspomnianym numerze, Etienne Anheim i Benoît Grévin, recenzując równoległe dzieło Jacka Goody’ego i pracę Marcela Detienne’a (*Comparer l'incomparable*, Seuil, 2000), stawiają następujące pytanie: czy (fałszywe) problemy podziałów instytucjonalnych są czymś innym niż korporacyjną obroną każdej dyscypliny, a więc pozycji zajmowanych w polu nauk społecznych oraz układów akademickich? Należałoby więc zrezygnować z ideologii tożsamościowych wraz z ich hegemonicznymi dążeniami, aby rzeczywiście zastanowić się – tym razem bez żadnych przemilczeń, bez pretensji do jakiegokolwiek pierwszeństwa – czy to, co robią jedni i drudzy, jest tak bardzo różne. Innymi słowy, czy strategiom dyscyplinarnym możemy zasadnie przeciwstawić ideę jednolitej w swej istocie natury nauki społecznej jako sposobu badania organizacji i funkcjonowania społeczności ludzkich, istniejących w takim bądź innym miejscu i czasie?

NA RZECZ ANTROPOLOGII HISTORYCZNEJ

JOCELYNE DAKHLIA

Po pierwsze, jestem bardzo szczęśliwa, że zaproponowano nam tę debatę, choć jednocześnie nieco zaskoczona, ponieważ antropologia historyczna nie należy obecnie do dziedzin pionierskich. Kiedy nie dyskutuje się już nad daną kwestią, może to oznaczać wiele rzeczy, przede wszystkim jednak fakt jej zużycia, brak miejsca na jakąkolwiek dysputę. I rzeczywiście, istnieją inne

zagadnienia pionierskie, zwłaszcza związki między prawem i historią; Philippe Minard wspominał również o stosunkach między socjologią i historią. Na dzisiejszy pejzaż składa się cała wiązka sposobów tworzenia, konstruowania przedmiotów historycznych. Czy pociąga to za sobą prawdziwy i trwały dialog między historykami i antropologami? Nie jestem pewna. Ponieważ miałam styczność z antropologami, wiem, że irytują się często z powodu mało rygorystycznego sposobu korzystania z osiągnięć antropologii, a zwłaszcza z etykietyki „antropologiczny”. Odnoszą oni wrażenie, że tam, gdzie kończy się kompetencja historyczna, przywoływana jest antropologia na zasadzie nieco magicznej, by zmierzyć się z mniej bądź bardziej uniwersalnym i pozornie niewytłumaczalnym schematem. Wydaje mi się jednak, że ta krytyka dotyczy nie prac ściśle z zakresu antropologii historycznej, lecz odwołań do antropologii, które są bardziej nieprzemysłane i mgliste. Tyle że dla antropologów jedno zlewa się być może z drugim.

Chciałabym na początku poczynić kilka uwag ogólnych (które mogą się wydać krytyczne, a nawet pesymistyczne), by następnie pokazać, dlaczego podejście antropologii historycznej wydaje mi się w historii zasadnicze, gdy piszemy o świecie arabskim (czy może muzułmańskim), przynajmniej w pewnym okresie jego dziejów. Spróbuję pokazać, na jakich podstawach i pod jakimi względami podejście to wyodrębnia się z innych historiograficznych propozycji.

Na początek uwagi ogólne. Otóż nie mogę opędzić się od myśli, że spotkanie między historykami i antropologami było częściowo nieudane. Z jednej strony kontakt ten był dużo mniej symbiotyczny, dużo mniej płodny, niż rzeczywiście mógł być, z drugiej zaś, wymiana – przynajmniej z mojego punktu widzenia – wydaje się bardzo nierówna. To przede wszystkim historycy są stroną zapożyczającą. Nawet jeśli antropologowie włączyli w swe badania wymiar chronologiczny i zaczęli bardziej systematycznie odwoływać się do archiwaliów tudzież dawnych folklorystów, dużo rzadziej odnoszą się do antropologii historycznej. Przypomnę tylko, że w Stanach Zjednoczonych antropologia historyczna znajduje się na wydziałach antropologii. We Francji natomiast należy ona do wydziałów historii. Tymczasem – i jest to uwaga związana z tym, o czym przed chwilą wspominałam – przejście od antropologii do antropologii historycznej oznacza, jak mi się wydaje, utratę uniwersalistycznego oddechu, by nie rzec: oddechu komparatystycznego. Antropologia w swej odmienności względem etnologii z samej swej istoty znajduje się w napięciu między uniwersalizmem a zróżnicowaniem kultur. Badanie antropologiczne z natury skoncentrowane jest na problematykach, czy też przedmiotach uznawanych za uniwersalne tudzież transkulturowe, nawet jeśli później ponownie wprowadza różnicę, pokazuje specyficzne oblicze danej praktyki itd. W przypadku antropologii historycznej stwierdzamy – przeciwnie – nagłe i daleko idące zawężenie pola oraz takie

odniesienie do innych kultur, które wydaje mi się często sztuczne i nic niewnoszące. Już wyjaśniam, o co mi chodzi: na przykład w dziele z zakresu antropologii historycznej na temat uświęconego królestwa odnajdziemy odwołania do Frazera czy Evansa-Pritchardsa, a w najlepszym razie do Luca de Heuscha, ale na tym koniec. Nie napotkamy żadnych informacji na temat aktualnych prac tych autorów i poruszanych przez nich kwestii, które rozwijają obecnie inni antropologowie. Wiadomo, że historycy przeczytali na przykład Louisa Dumonta i że obszernie go cytują w odniesieniu do problemu indywidualizmu, kasty i systemu segmentarnego. Jeśli jednak chodzi o głosy krytyczne kierowane wobec Dumonta i ostatnie prace na temat kast – żadnych odwołań nie znajdziemy. Jeszcze gorzej wygląda we Francji sytuacja ze znajomością krytyki, którą sformułowano wobec Dumonta w Indiach. Podobnie ma się rzecz z modelem segmentarnym: wciąż przywołuje się ojców fundatorów, ale dziesiątki prac na temat tych samych kwestii – prac powstałych w terenie, pisanych przez specjalistów afrykanistów, przez ludzi nam bliskich i żywych – są zupełnie ignorowane. Znajduje się ikonę, wielkiego mistrza, i ledwo nawiązany z antropologią dialog się urywa, lub też ulega wyczerpaniu. Ujmuję rzecz schematycznie, ale w swym zasadniczym wymiarze ujęcie to wydaje mi się prawdziwe, zwłaszcza w dziedzinie, którą sama się zajmuję.

Za tą konstatacją kryje się wiele problemów. Po pierwsze, być może chodzi tu o ogólny problem międzydyscyplinarnego dialogu. Prawdopodobnie w przypadku każdego dialogu z innymi dyscyplinami mamy do czynienia ze swoistym przesunięciem, a nawet zapóźnieniem. Historycy mają wyobrażenie antropologii, które jest zdominowane przez pewien stan badań, przez pewne obszary badawcze i podejścia ze szkodą dla innych. I odwrotnie – nie wszyscy historycy rozpoznają się w wizji historii, jaką mają antropologowie. Słowem, antropologia historyków nie jest antropologią antropologów, a historia historyków nie jest historią antropologów. Należałoby podjąć bardziej systematyczną próbę zbadania tego zjawiska rekonstrukcji czy też wzajemnych przesunięć: co rzeczywiście ulega zapożyczeniu, dlaczego zwracamy się do innej dyscypliny, na jakich podstawach? Nigdy nie zachodzi ogólna i swobodna wymiana.

By powrócić do owego „tropizmu” modeli i związanej z nim obojętności na aktualnie prowadzone prace: istotę problemu stanowi bardzo silny europocentryzm czy też okcydentalocentryzm antropologii historycznej uprawianej we Francji. Jest to nie próba wyznania winy, lecz stwierdzenie. Zadawałamy się poszukiwaniem jakiegoś obcego modelu, który pomógłby nam przemyśleć *samych siebie*. Spostrzegamy jednak, że istnieją atrakcyjne kręgi kulturowe, ale też takie, które wydają się odpychające. Indie i Czarna Afryka jawią się jako rodzaj kultur źródłowych, niczym Grecja dostarczających modeli w stanie pierwotnym wraz z uświęconym królestwem, plemieniem, kastą itd. Przypadek

islam jest całkowicie odwrotny: islam postrzega się jako kulturę późną, wtórną, w żadnym razie źródłową. Nawiasem mówiąc: antropologowie żywili szczególną niechęć do islamu, u Dumonta czy Lévi-Straussa jest to bardzo wyraźne. W konsekwencji kultura ta jawi się jako nieautentyczna, mało interesująca jako model, i antropologia historyczna przynajmniej po części odziedziczyła tę sceptyczną postawę.

Wszelako jeśli spojrzeć na przypadek Maghrebu, można zauważyć, że w polu antropologii historycznej sposób jego postrzegania uległ całkowitej regresji. Antropologia historyczna Maghrebu to przede wszystkim prace Lucette Valensi. Otóż jej doktorat pt. *Fellahs tunisiens* jest dziełem, w którym autorka wykorzystała te same metody, które stosowano wówczas w pracach francuskich z zakresu antropologii historycznej. Z jednej strony nie istniała tutaj żadna przepaść w używanych procedurach, z drugiej zaś – dzieło to było czytane i rozumiane jak gdyby na tej samej płaszczyźnie przez specjalistów od historii Francji, Europy, a zwłaszcza przez specjalistów od historii wsi. By przywołać tutaj osobiste doświadczenie: właśnie to przyciągnęło mnie do antropologii historycznej, właśnie owo pokrewieństwo między ziemią tunezyjską a społeczeństwami *ancien régime*, które nadały przedkolonialnemu Maghrebowi pewne szlachectwo, pewną, by tak rzec, głębię historyczną, która wcześniej była niewidoczna. Ta wspólna płaszczyzna już dziś nie istnieje. Specjaliści od świata arabskiego, czy może muzułmańskiego, zamknęli się obecnie we własnym gronie. Z pewnością wynika to częściowo z aktualnej koniunktury politycznej, która – czy tego chcemy, czy nie – separuje świat muzułmański, ale w grę wchodzi tu również raczej czysto akademickie. Dialog z innymi specjalistami kończy się porażką. Sama zauważyłam, że coraz częściej pracuję ze specjalistami od świata arabskiego i muzułmańskiego oraz że pracuję właściwie dla nich, albowiem wymiana ze specjalistami od Europy jest bardzo nierówna, a zysk intelektualny – niewystarczający.

Spróbujmy pokrótce zrozumieć, skąd bierze się to przesunięcie. Na pewno z okcydentalocentryzmu. Często na przykład podnoszono, że historia kobiet nigdy właściwie nie wyszła poza badanie społeczeństw zachodnich. A gdy redaktorzy *Histoire de la famille* chcieli włączyć do tomu artykuł na temat rodziny w świecie arabskim, mieli wielkie problemy z jego uzyskaniem, ponieważ ta dziedzina badań leżała odłogiem. Ogólnie rzecz biorąc, specjaliści od świata arabskiego we Francji, którzy wpisują się w nurt antropologii historycznej, znajdują się w sytuacji schizofrenicznej. Z jednej strony środowisko zamyka ich w statusie „orientalisty” i nawet jeśli czasami w pełni ich docenia, właściwie nie pociąga to za sobą żadnej znaczącej wymiany naukowej. Z drugiej strony istnieje rodzaj środowiskowego apelu, oczekiwanie, pustka do wypełnienia w dziedzinie antropologii historycznej. Kiedy to oczekiwanie zostaje sformuło-

wane, niekoniecznie przyjmuje ono formę (czy to pod względem terminologicznym, czy przedmiotowym), która wzbudziłaby zainteresowanie historyków zajmujących się na przykład Europą. Historycy Maghrebu oczekują wiele od antropologii historycznej, ale to oczekiwanie może trafiać w pustkę. Z jednej bowiem strony zarysowują się odrębne logiki. Od lat siedemdziesiątych na przykład istnieje bardzo silny nurt studiów nad zjawiskiem świętości w islamie. Nurt ten jest bardzo płodny i rozwija się – niewątpliwie w reakcji na islamizm – biorąc pod uwagę inny aspekt, bardziej lokalny i związany z religią. Tyle że świętość nie jest we Francji, w ramach antropologii historycznej, zagadnieniem tak nowym, jakim była niegdyś. W konsekwencji dialog nie trwa zbyt długo. Podobnie obserwujemy wzrost zainteresowania dworem jako przedmiotem badań historycznych, całym teatrem władzy, który w planie wewnętrznym oznacza zwrot ku temu, co polityczne: porzuca się problem walk narodowych, problem samego narodu, na rzecz państwa i badań nad jego wewnętrznymi mechanizmami. Ale – raz jeszcze – historia Europy ten obszar już zdążyła opuścić. Stąd wrażenie zapóźnienia.

Z drugiej strony trzeba wziąć pod uwagę prawdziwe zapóźnienie związane z trudnościami cyrkulacji uczonych, dostępem do książek... nie chcę tu wchodzić w szczegóły, ale w przeciwieństwie do tego, co się dzieje we Francji, antropologia historyczna jawi się w Maghrebie jako dyscyplina w rozkwicie, którą uważa się ponadto za kontrowersyjną i wymagającą przyjęcia postawy walczącej. Ujawnia się tam olbrzymie zapotrzebowanie na prace z zakresu historii kobiet, historii seksualności (na marginesie: historia gender jeszcze się tam nie przyjęła). Stąd musimy wesprzeć ten ruch, odpowiedzieć na to zapotrzebowanie i w konsekwencji dystansować się od problemów, którymi zajmujemy się we Francji, nie przyjmując jednak przy tym postawy wyższości i nie tworząc fałszywego obrazu aktualnego stanu badań w innych miejscach. Powstaje tutaj olbrzymi problem przekazu doświadczenia historiograficznego, a także linearności tego doświadczenia.

Dlaczego sądziłam, że antropologia historyczna jest czymś absolutnie niezbędnym do uprawiania historii świata muzułmańskiego? Po pierwsze, trzeba wziąć pod uwagę wspomniane przeze mnie *zapóźnienie*: tak długo, jak nie powstaną poważne prace na temat historii rodziny czy seksualności (to tylko przykłady) w świecie muzułmańskim, trudno będzie nawiązać rzeczywisty dialog z innymi specjalistami. Jeżeli zakłada to zajęcie opuszczonych już pozycji i metodologiczny regres – tym gorzej. Nie można prowadzić dialogu albo wysuwać propozycji na nieokreślonym bądź pustym terenie. Pojęcie masy krytycznej prac nie jest pozbawione sensu (czy tego chcemy, czy nie) i dlatego też antropologia historyczna musi zachować w tej kwestii swój początkowy zapał. Ale jest to, moim zdaniem, najważniejsza, a nawet strukturalnie konieczna

perspektywa również z innego powodu. Przejęłam na swój użytek słownik antropologii historycznej nie tyle ze względu na przedmioty badawcze i metody, które podjęłam (w mniej bądź bardziej odnowionej lub wynalezionej formie), ile z uwagi na samo napięcie między historią i kulturą, którego doświadcza obecnie świat muzułmański. Sposób, w jaki postrzega się dzisiaj świat muzułmański, jest sposobem kulturalistycznym, esencjalistycznym, w którym historia bez przerwy łączy się z kulturą. Jest to sposób oglądu narzucany przez zdrowy rozsądek, przez media, ale jest on również szeroko rozpowszechniony wśród wspólnoty naukowej. Można często usłyszeć: „Proszę przyjść nam opowiedzieć, jak ta kwestia wygląda w islamie!”. Natychmiast mam wówczas ochotę odpowiedzieć na tego rodzaju wyzwanie i poddać próbie formy oraz granice tej zakładanej transhistorycznej jedności kulturowej. Gdzie się zaczyna coś takiego jak jedność kulturowa? A gdzie kończy? W tym celu należy uchwycić to, co tworzy z różnych społeczeństw, oddalonych od siebie w czasie i przestrzeni, tego rodzaju jedność, i to w świetle pewnych pytań, ponieważ w świetle innych pytań może okazać się coś innego. Chodzi więc o pracę w ramach pewnego *continuum*, którego nie jest w stanie natychmiast wypełnić podejście *stricte* historyczne, szukające filiacji i różnych form przekazu (stąd na przykład moje zainteresowanie „częściami wspólnymi”). A przecież kwestia ram i granic kultury jest pytaniem ściśle antropologicznym, to pytanie fundamentalne dla antropologii kulturowej, natomiast kwestia procesów tworzenia i odmiany tego samego i tego, co różne, leży w gestii historyka. Oto dlaczego osobiście będę wciąż się odwoływać do antropologii historycznej.

HISTORIA I ANTROPOLOGIA – CZY PROBLEM JEST NIEAKTUALNY?

SERGE GRUZINSKI

Mój głos w dyskusji opiera się zasadniczo na moim doświadczeniu historyka wykształconego w *Ecole des Chartes*, który od trzydziestu lat próbuje przekroczyć horyzonty wyznaczone przez świat archiwaliów. Tak więc kwestię zbieżności między historią i antropologią poruszę w związku z moją drogą badacza historii Meksyku oraz pytaniami, jakie napotkałem i jakie stawiam sobie dzisiaj.

W punkcie wyjścia przychodzą mi do głowy trzy spostrzeżenia:

Po pierwsze, trudno podjąć tę kwestię w formie, jaka została nam zaproponowana, tzn. w formie pytania o stosunek między historią z jednej strony a antropologią z drugiej, ponieważ jest tyle różnych historii, ile oddzielnych i niewspółmiernych antropologii.

Po drugie, aby zrozumieć „zbieżności” z końca lat sześćdziesiątych, periodyzacja stosunków między tymi dyscyplinami musi zostać rozpatrzona dużo szerzej, ponieważ nie istnieje w tym względzie tylko tradycja paryska, tudzież europejska: chodzi także o długą historię na kontynencie amerykańskim.

Wreszcie pewna wątpliwość: czy wśród wyzwań, przed którymi staje dzisiaj historyk zajmujący się epoką nowożytną, kwestia stosunków między historią a antropologią jest naprawdę pierwszoplanowa, czy chodzi o częściowo już fałszywą lub zamkniętą debatę?

GENEALOGIE

Współpraca na linii antropologia–historia zachodzi na kontynencie amerykańskim od dawna. W Meksyku, Brazylii i Stanach Zjednoczonych zaczęła się ona w latach trzydziestych ubiegłego stulecia. W Stanach Zjednoczonych France Scholes i Ralph Roys (*The Book of Chilam Balam de Chumayel*, 1933), a następnie Charles Gibson tworzyli i rozwijali wówczas badania etnohistoryczne Indian Meksyku i Ameryki Środkowej. Doskonała znajomość hiszpańskich i indiańskich dokumentów pisanych, rdzennych języków, paleografii oraz instytucji kolonialnych szła w parze z tradycją antropologii kulturowej, która rozwijała się w USA wraz z Boasem, Lintonem, Herskovitsem itd. Jeśli chodzi o lata trzydzieste w Brazylii, to dzieła Gilberto Freyre’a (*Sobrados e mocambos*) i Sergio Buarque de Hollanda (*Caminhos e fronteiras*) wydają nam się wzorcowe. W tym samym czasie w Meksyku – wraz z pracami Alfonso Caso, a później, w latach czterdziestych, antropologa Gonzalo Aguirre Beltrána – etnohistoria zyskała oficjalne uznanie. Aguirre Beltran badał populacje czarnych w Meksyku w ramach klasycznej monografii etnograficznej (*Cuijla*) i jednocześnie w perspektywie szeroko zakrojonej demografii historycznej (*La población negra de México*). W latach pięćdziesiątych antropolog ten opublikował pracę *El proceso de aculturación en México*, w której snuł rozważania teoretyczne na temat związku antropologia–historia, wychodząc od tradycji północnoamerykańskiej i pojęcia „akulturacji”. Wreszcie wziął na cel bogate źródła inkwizycyjne i na ich podstawie napisał wspaniałe dzieło pt. *Medicina e Magia*, uprzedzając tym samym Europejczyków, którzy dopiero później zwrócili się w stronę tych materiałów i problemów badawczych. Również w latach pięćdziesiątych Miguel León-Portilla opublikował *La visión de los vencidos*, jedno z pierwszych ważniejszych dzieł etnohistorii latynoamerykańskiej.

Oznacza to, że kiedy dyskusja rozpoczęła się we Francji – w latach sześćdziesiątych wokół problemów akulturacji, a następnie wokół badań Alphonse’a Dupronta i Nathana Wachtela (*La vision des vaincus*) – mieliśmy wówczas *de facto* do czynienia z kontynuacją dużo starszego dialogu.

W Europie, a szczególnie we Francji, lata sześćdziesiąte i początek lat siedemdziesiątych tworzą uprzywilejowany okres, kiedy to w obliczu dynamicznie rozwijających się kierunków antropologii (strukturalistycznej, ale też marksowskiej), historycy musieli uczyć się czytać, odkrywać i wykorzystywać wytwory antropologiczne. I to w najróżniejszych obszarach: od studiów nad synkretyzmem religijnym po etnopsychiatrię, od analiz strukturalistycznych po prace Jacka Goody'ego (na temat fundamentalnej kwestii pisma i przekazu pisanego). Wbrew odniesionemu sukcesowi *Wyspy historii* Marshalla Sahlinsa¹⁰ są, moim zdaniem, oznaką pewnej zadyszki we wzajemnych inspiracjach. W tekście tym autor z uporem redukuje relację historia–antropologia do pary struktura–wydarzenie.

POWRÓT DO HISTORYCZNEJ CHATY

Wydaje mi się, że obecnie sytuacja jest zupełnie inna. Moim zdaniem przeływ najważniejszych problemów i pojęć dokonał się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Dokonał i nie dokonał, gdyż ilu z nas przeczytało i przyswoiło sobie prace E. De Martino, C. Lisón Tolosany, G. Freyre'a czy S. Buarque de Holanda?

Praca asymilacji wydaje mi się zasadniczo zakończona: elementy zapożyczone od antropologii tworzą obecnie ramę dla postępowania badawczego wielu historyków, zostały one „uhistorycznione”. Doszło nawet do nadużycia pewnych formuł i pojęć: na przykład sposób wykorzystania przez historyków terminu „kultura” nie jest ich najlepszym osiągnięciem. Odsyłam w tej kwestii do ostatniej książki Adama Kupera¹¹. Moim kolegom antropologom, którzy zajmują się historią wiedzy, historią granic i procesów „re-etniczacji” oraz powstawaniem narodu, historia dostarcza narzędzi, bez których nie mogą się dłużej obejść¹².

Obok tych zdobyczy i rzeczywistej pluridyscyplinarności¹³ należy jednak dostrzec spowolnienie wzajemnej wymiany doświadczeń, wchodzącej zdecydowanie w fazę *separacji*. Jest to, moim zdaniem, efekt multiplikacji antropologii, wielości niewspółmiernych nurtów, które tworzą obecnie pejzaż tej dyscypliny, oraz względnej słabości teoretycznej kreatywności i jej siły oddziaływania (bez względu na to, czy pracuje ona na zjawiskach współczesnych i europejskich, czy sama próbuje się poddać dekonstrukcji). Z braku wyraźnych

¹⁰ M. Sahlins, *Wyspy historii*, przeł. I. Kołbon, Kraków 2006.

¹¹ A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kołbon, Kraków 2006.

¹² Odnosi się to do niektórych z nas, ale nie do komisji CNRS, która zajmuje się antropologią.

¹³ Zachodzi ona raczej między historykami i antropologami, a nie między historią i antropologią.

interlokutorów oraz atrakcyjnych propozycji teoretycznych wszystkie te czynniki hamują kontakty z antropologią. Tak mi się to wszystko, w najgrubszych zarysach, jawi z perspektywy mojego gabinetu historycznego, funkcji dyrektora UMR¹⁴ (zespół mieszany CNRS-EHESS-Paris I-Paris X), jednostki łączącej historyków i antropologów¹⁵, i to od chwili, kiedy zacząłem pracować przy muzeum Quai Branly¹⁶.

W tym kontekście mamy do czynienia nie tyle ze zbieżnościami, ile z krytycznym powrotem antropologii historycznej do historii. Powrót ten oznacza na przykład rewaloryzację klasycznych badań nad źródłami historycznymi, które powracają na pierwszy plan¹⁷. W obszarze badań nad procesami metyzacji, czym osobiście się zajmuję, a więc obszarze mieszania się ludzi i społeczeństw, historyk musi raczej przeciwstawiać się tradycji antropologii klasycznej, aniżeli szukać w niej dróg i propozycji teoretycznych, ponieważ byłoby to w tym przypadku jałowe.

Natomiast w mojej dziedzinie – amerykańistyce – dialog, a zwłaszcza konfrontacja badawcza mieści się głównie w obszarze *cultural studies*, *post-colonial studies* czy też *post-modern studies*. Konfrontacja ta jest jednak często irytująca ze względu na hegemonię maszyny uniwersyteckiej Stanów Zjednoczonych. Historyk europejski musi przeciwstawić się zniszczeniom dokonywanym przez poprawną politycznie etnohistorię, przez nowy akademizm historyczny o inspiracji antropologicznej, który uprzywilejowuje to, co etniczne, kulturowe, wspólnotowe, który wypędza z teatru historycznego nie-Indian, neguje alfabet badania historycznego, odrzucając źródła wywodzące się z Europy pod pretekstem, że ich optyka w nieunikniony sposób deformuje percepcję światów pozaeuropejskich¹⁸.

¹⁴ Unité Mixte de Recherche – typ interdyscyplinarnej jednostki badań we francuskich instytucjach badawczych (przyp. tłum.).

¹⁵ UMR 8565: Imperia, społeczeństwa i narody w Ameryce Łacińskiej oraz zachodnim świecie śródziemnomorskim.

¹⁶ Paryskie Muzeum Sztuki i Kultury Afryki, Azji, Oceanii i Ameryki (a więc kultur pozaeuropejskich) [przyp. tłum.].

¹⁷ Mam tu na myśli choćby aktualnie prowadzone prace nad Amazonią, które podają w wątpliwość konstrukcje antropologów klasycznych, pokazując, że populacje Indian, uważane dotąd za wolne od wszelkich kontaktów z białym człowiekiem, są częściowo metyskie, a w tzw. regionach „zimnych”, umieszczonych poza naszą historią, od XVII w. pojawiali się Hiszpanie, Portugalczycy, Francuzi, Anglicy, Holendrzy itd. W konsekwencji wiele modeli antropologicznych skupionych na tym, co lokalne i wspólnotowe, ulega daleko idącym przekształceniom.

¹⁸ Vide: komentarze krytyczne – opublikowane w „Annales. H.S.S. ”, 2002, nr 5 – na temat *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Cambridge University Press.

Przejdźmy do konkluzji. Otóż wydaje mi się, że wyzwania stojące przed historią nie sytuują się przede wszystkim po stronie relacji z różnymi nurtami antropologii (których granice są zresztą słabo określone), lecz wiążą się one raczej z koniecznością wyjścia poza etnocentryzm i prowincjonalizm, aby móc badać to, co lokalne, w kontekście globalnym: chodzi o przekroczenie i zniesienie barier między dziejami i historiografiami narodowymi, chodzi o ciągły ruch między różnymi językami, światami i przeszłymi rzeczywistościami. Pewien rodzaj antropologii przyczynił się zresztą do uwięzienia historyka. Myślę tu o tych antropologach, którzy kładli nacisk na etniczność, wspólnotę, lokalność, różnice oraz te cechy konstytutywne, które miały wskazywać na to, co szczególne. W konsekwencji należy szukać dróg i wzorców u naszych klasyków: u Pierre'a Chaunu, który podkreślał pilność badań nad „kontaktami” cywilizacyjnymi, albo u Fernanda Braudela, który wielokrotnie akcentował zjawisko „zachodzenia na siebie cywilizacji”.

Chodzi więc raczej o przerzucenie mostów i wypracowanie zbieżności między historykami europejskimi a tymi z innych kontynentów, zwłaszcza z Ameryki Łacińskiej. Od momentu, gdy trzydzieści lat temu podjąłem próbę uprawiania historii, zawsze bardziej żałowałem braku dialogu z moimi kolegami historykami od dziejów Europy niż trudności z porozumieniem się z antropologami. Bariery w obrębie jednej i tej samej dyscypliny mogą być trwalsze i groźniejsze niż te, które oddzielają ją od innych nauk społecznych.

O MIEJSCU AKTORÓW SPOŁECZNYCH W HISTORII

JEAN-CLÉMENT MARTIN

Biorę udział w tym spotkaniu, ponieważ w mojej pracy nad przemocą, pamięcią czy wojną domową natknąłem się na problem stosunków między historią a antropologią. Rozpocznę od komentarza na temat poprzednich wystąpień, stwierdzając od razu, że moim zdaniem metoda, cel oraz źródła historyka nie są analogiczne względem tych antropologa, lecz – przeciwnie – są całkowicie od nich odmienne. W moim wystąpieniu spróbuję pokrótce uzasadnić to stanowisko. Ponadto nie podzielam wyrażonego przed chwilą żalu, skądinąd słusznego, w odniesieniu do trudności przechodzenia z jednej dziedziny do drugiej oraz odnośnie do kwestii powoływania się na wielkich mistrzów. Taka sytuacja istnieje również w historii, i to w ramach każdej specjalizacji, a przyczynami jej występowania są przyzwyczajenie, zwykły brak czasu, być może też autocenzura, strach itd. Uświadomienie sobie tego nie oznacza przyjęcia postawy rezygnacji; jest to wyłącznie rozpoznanie ograniczeń możliwej wymiany.

Wszelako praca nad rewolucją francuską i cesarstwem, a więc epokami szczególnie złożonymi, bezwzględnie implikuje konfrontację z pracami z zakresu antropologii, czy będzie chodzić o przemoc, religię, śmierć, mity itd. Bez wątpienia należy się cieszyć z coraz powszechniejszego użytku, jaki się czyni z tych prac, ponieważ dzięki nim narodziło się wiele nowych podejść do kwestii ciała, śmiechu, gilotyny, wizerunku królowej, roli mitologii itd. Jednakże wykorzystywanie pojęć i ustaleń pochodzących z antropologii rodzi pewien problem wówczas, gdy zyskują one status *doksy*, w efekcie bowiem czymś naturalnym staje się używanie pojęć w rodzaju przemocy, która właściwie jest w historii niedefiniowalna, albo *sacrum*, którego stosowanie wydaje mi się jeszcze bardziej ryzykowne. W jaki sposób odwoływać się do tych pojęć, aby ukazać – przykładowo – masakry z września 1792 roku albo użycie gilotyny? Łatwo zauważyć, że uwzględnienie wymiaru *sacrum* umożliwia częściowe zrozumienie zjawiska, ale historyk nie jest w stanie w drodze porównania z innymi społeczeństwami dostarczyć ostatecznego wyjaśnienia owych aktów przemocy, które wymagają podejścia uwzględniającego kontekst, tradycje historiograficzne, współczesne debaty na ten temat itd.; trzeba zatem tu połączyć inspiracje antropologiczne z wymiarami: kulturowymi, politycznymi, ale też społecznymi, w których dokonywały się te akty. Nie musimy powracać do praktyk historiograficznych z ubiegłych dziesięcioleci, trzeba jednak mieć na uwadze ryzyko możliwych nadużyć interpretacyjnych, jeśli nieostrożnie przeniesiemy z antropologii pewne elementy wyjaśnienia bez włączenia ich (w hierarchicznie zróżnicowany i możliwie uważny sposób) we wszystkie wspomniane wymiary, które rządzą się własną logiką.

Bez tej ostrożnej metody możliwa jest również inna komplikacja w stosunkach między historią i antropologią – kiedy historycy wychodzą od ustalonych modeli antropologicznych, badania historyczne służą wówczas już tylko do potwierdzenia lub unieważnienia wyjaśnień z góry uznanych za prawdziwe. Można w ten sposób badać lokalne przewroty ludowe z zastosowaniem uświęconych kategorii i przy tej okazji historia dostarcza jedynie uściśleń anegdotycznych dla nienaruszalnej osnowy – ostatnia praca Jeana Nicolasa na temat rebelii francuskich raz jeszcze podnosi ten problem¹⁹. Takie pojęcia jak „przemoc rytualna” czy „archaizm przemocy”, użyte bez konfrontacji z materiałem archiwalnym i faktami, mogą nawet prowadzić do przekonania o zbędności jakichkolwiek badań, ponieważ zdają się same z siebie wyjaśniać daną sytuację, która z tej perspektywy nie wymaga już dalszego zgłębiania. Zagrożenie nie jest błahe,

¹⁹ Vide jej recenzję w: „Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine”, 2003, nr 50 (1), s. 170–179.

gdyż ten sposób postępowania stosuje się często wobec takich grup społecznych jak chłopcy czy kobiety. W konsekwencji grupy te zostają włączane w ramy niezmiennych struktur.

Tymczasem, nie podając w wątpliwość istnienia uniwersalnych cech przemocy, sądzę, że w ramach analizy historycznej trzeba mieć na uwadze, w jaki sposób i przy jakich okazjach owe akty przemocy są dokonywane, rozumiane, akceptowane, odrzucane i włączane do gry społecznej. By odwołać się do konkretnego przykładu: najgorszych aktów przemocy rewolucyjnej w czasie Terroru dokonywano w rejonach, w których zniknął „stan trzeci”, a więc te środowiska umiarkowane, które wzięły na siebie ciężar zorganizowania grup społecznych ucieleśniających tradycje lokalne (religijne, społeczne itd.). W konsekwencji grupy te, pozbawione czynników pośredniczących i kompromisowych, musiały bezpośrednio stawić czoła żądaniom państwa, co pociągnęło za sobą krwawe konflikty i masakry. Dokładnie to wydarzyło się w Wandei i niektórych regionach Doliny Rodanu. W odwrotnym przypadku, a więc kiedy lokalne elity, rzecznicy należący do społeczności miejscowych znaleźli się między wymogami ogólnonarodowymi a lokalnymi reakcjami, nie doszło do ekstremalnych aktów przemocy, ponieważ w ten czy inny sposób zostały one powściągnięte. I tak w południowo-zachodniej Francji czy w olbrzymiej części Normandii zderzenie z reprezentantami polityki narodowej i interwencjami państwa centralnego zostało złagodzone przez stare bądź nowe elity, które potrafiły zachować w mocy stosowanie prawa i tym samym zapobiegły radykalnym wystąpieniom bądź też dały łagodniejsze wyjaśnienia tych konfliktów. Struktury antropologiczne, które rządziły społeczeństwami w tych oddalonych od siebie regionach, zasadniczo się nie różniły, ale zachowania, jakie mogły za sobą pociągnąć, nie były analogiczne, ponieważ zależały od aktualnej koniunktury (układu).

Kładąc nacisk na rolę aktorów społecznych i ich odpowiedzialność, historyk musi umieć połączyć uniwersalia antropologii i mutacje społeczne. Weźmy inny przykład: zasadniczym elementem w historii przemocy seksualnej w dziewiętnastowiecznej Wandei jest wykorzystanie przez kobiety z południowo-zachodniej Wandei praw państwowych w celu przeciwstawienia się codziennym praktykom gwałtu oraz nierównościom pozycji mężczyzn i kobiet. Do ewolucji tej nie dochodzi w rejonach północno-wschodnich, w których praktyki wspólnotowe pozostały dużo silniejsze, tak więc – paradoksalnie – stosunki nierówności są tam milcząco akceptowane, wpisując się w dobrze znaną sytuację, w której przemoc idzie w parze z trwałością więzi społecznych. Natomiast w południowo-zachodniej części kraju stosunki przemocy są negocjowane – w formie indywidualnych i zbiorowych działań – wokół prawa i próby stworzenia nowych relacji politycznych. Trzeba podkreślić ten czynnik, w innym bowiem przypadku zadowolimy się wyjaśnieniami globalnymi, które biorą pod uwagę

wyłącznie ewolucje globalne, nie przyznając żadnego miejsca aktorom historycznym. Książka zbiorowa pod redakcją Cécile Dauphin i Arlette Farge pt. *De la violence et des femmes* (wydana w 1998 r.) pokazuje również, że te same struktury antropologiczne mogą ulec w pewnym okresie reinterpretacji wskutek działań jednostek – często poprzez ich cierpienia, a nawet porażki, które powodują wszakże akumulację doświadczeń historycznych, kształtujących pamięć zbiorową. Czy w takiej optyce można myśleć o tworzeniu historycznego wątku na antropologicznej osnowie? Związki nie są tu nieokreślone. Historia nie porzuca tutaj swej domeny, ponieważ ujawnia sposoby, w jakie jednostki i grupy działają, tworzą historię i zostawiają w spadku egzemplar następnym pokoleniom, które mogą się nimi zainspirować w pisaniu własnej historii (wieloznaczność tego ostatniego słowa jest tu istotna). Mówiąc inaczej, historia ujawniałaby kumulatywną nieodwracalność ludzkich doświadczeń, biorąc na siebie odpowiedzialność ich interpretacji i przekazu. Pod tym względem praktyka historyograficzna diametralnie różni się od nauk społecznych, ponieważ jednym z jej celów jest podtrzymanie więzi społecznej.

Jedną z konsekwencji tej sytuacji, choć na nieco innej płaszczyźnie, jest fakt, że nie ma protokołu, który by dokładnie stwierdzał, kto jest, a kto nie jest historykiem. W przeciwieństwie do innych specjalistów z zakresu nauk humanistycznych historyk nie stanowi kategorii ściśle określonej, której granice byłyby wyznaczane przez precyzyjne kryteria legitymizacji – wyłączywszy jedynie wspólnotę uniwersytecką, która jednak nie jest jedyną instancją zapewniającą historyczny przekaz. Sytuacja ta jest efektem funkcji społecznej, która wydaje mi się specyficzna dla historii i która polega na prawdziwym przekazie lekcji zaczerpniętych z przeszłości, na formułowaniu sądów odnoszących się do zebranych faktów. W obrębie tej funkcji, gdzie aktywnych jest tylu aktorów i gdzie historycy uniwersyteccy muszą mieć swoje miejsce, istnieją szczególnie wymogi, które warunkują odwoływanie się do pojęć i wyjaśnień pochodzących z antropologii. By przywołać jeden przykład: jeżeli badając drugą wojnę światową albo nazizm, można obecnie bez ryzyka używać pojęć antropologicznych czy socjologicznych – tak jak to czynią Christopher Browning czy Raul Hilberg, rozważając kwestię banalizacji zła, posłuszeństwa ludności, słowem: kwestię owej „szarej strefy” (by użyć określenia Primo Leviego), w obrębie której kaci i ofiary znajdują się razem – to dlatego że sprawy te zostały ideologicznie i historycznie rozstrzygnięte. Nikt nie oskarży Iana Kershawa o negacjonizm czy interpretacyjny immoralizm za położony przez niego nacisk na charyzmę Hitlera. Zbrodnie hitlerowskie – podobnie jak stalinowskie – nie budzą już obecnie żadnych wątpliwości wśród odpowiedzialnych historyków.

Natomiast inaczej ma się rzecz z rewolucją francuską, albowiem związany z nią obszar pamięci pozostaje w społeczeństwie francuskim nadal otwarty –

odpowiedzialność historyków jest zaangażowana w ten wycinek rzeczywistości, choć nie tylko ona. Kwestia zrozumienia sakralnej komponenty masakr czy charyzmy Robespierre'a, wraz z dystansem wnoszonym przez antropologię i etnologię, nie może zostać podjęta bez zajęcia wyraźnej pozycji względem osądów historiograficznych, bez ustosunkowania się do bezpośrednich i długofalowych skutków aktów przemocy, bez ich dokładnego zestawienia z tym, co może wydawać się podobnymi aktami (wojny religijne, wojny kolonizacyjne), słowem: bez wcześniejszego wyznaczenia pola eksperymentacji historycznych, które są podstawami naszego wspólnego świata moralnego, bez – by ująć to jeszcze inaczej – dania świadectwa o własnym stanowisku względem badanych zdarzeń i ludzi. Przykład rewolucji francuskiej jest bez wątpienia jednym z przykładów granicznych (ale co na przykład z kolonizacją?), lecz dowodzi on, że więź egzystencjalna między historią i pamięcią jest zobowiązująca dla praktyki historiograficznej, która może, rzecz jasna, czerpać z innych obszarów narzędzia, koncepty, pojęcia (z obszaru antropologii od lat dwudziestu, z obszaru prawa właściwie od niedawna), nie tracąc jednak przy tym swej specyfiki społecznej.

POKREWIEŃSTWO – MIĘDZY ANTROPOLOGIĄ I HISTORIĄ

MICHEL NASSIET

Istniejąca od jakiegoś już czasu zbieżność między historią i antropologią wydaje się pogłębiać. We wprowadzeniu do naszego spotkania, poświęconemu próbie określenia aktualnej sytuacji w tej kwestii, Philippe Minard zastanawiał się, czy owa zbieżność dochodziłaby do punktu, w którym na płaszczyźnie czysto naukowej te dwie nauki społeczne stapiałyby się w jedno, a jedyny podział między nimi wynikałby ze struktur instytucjonalnych i tożsamości korporacyjnych. Kwestia ich „fuzji” została zresztą postawiona już trzydzieści lat temu w czasopiśmie „Annales”, w chwili narodzin antropologii historycznej²⁰, kiedy to natychmiast zauważono pierwsze związane z nią problemy. Ponadto nie jest tak łatwo zdefiniować owych dwóch dyscyplin i na potwierdzenie tych słów nie trzeba przypominać prób definicji, które okazywały się wzajemnie sprzeczne. Co więcej, od trzydziestu lat granice antropologii historycznej się zmieniają. Chciałbym tutaj krótko naszkicować zbieżności między historią a antropologią

²⁰ *Pour une anthropologie historique. La notion de réciprocité*, „Annales E.S.C.”, 1974, t. 29, nr 6, novembre–décembre, s. 1309.

w obrębie problematyki pokrewieństwa. Ogólny bilans badań nad *rodziną i pokrewieństwem* został właśnie sporządzony przez *Annales de Démographie historique*. Można tam znaleźć syntetyczne omówienia i bibliografię, co zwalnia mnie z niemożliwego do zrealizowania na tych kilku stronach zadania całkowitego wyczerpania tematu. Przyglądając się produkcji naukowej ostatnich czterdziestu lat, autorzy podsumowania stwierdzają „brzemienność antropologii”²¹, a zarazem „trudność dialogu interdyscyplinarnego”²². Wszelako plon naukowy jest bardzo obfity. Nie dążąc do dokonania jego bilansu, ograniczę się tutaj do krótkiej prezentacji zbieżności tematycznych i zwrócę szczególną uwagę na dialog między obiema dyscyplinami.

Oprócz kilku prekursorów w rodzaju Alaina Collompa²³ nowożytnicy zainteresowali się zjawiskiem pokrewieństwa dużo później niż mediewiści, dla których – jeśli chodzi o Francję – istotne było spotkanie zorganizowane w Paryżu w 1974 roku: przyczyniło się ono do odkrycia problematyki pokrewieństwa i objawiło pojęciowy rygor antropologów. Wymiana, do której wówczas doszło, okazała się owocna. W 1977 roku Pierre Guichard w swym studium na temat Hiszpanii muzułmańskiej²⁴ odróżnił struktury „wschodnie” i „zachodnie”, a Jack Goody²⁵ wykorzystał tę opozycję jako punkt wyjścia do sformułowania śmiałej refleksji na temat ewolucji małżeństwa w średniowieczu.

Tymczasem w odniesieniu do zjawisk związanych z rodziną nowożytnicy przez długi czas skupiali się na demografii historycznej, a następnie, wychodząc od projektu Petera Lasletta²⁶, na typach gospodarstw domowych. Badania nad tym zagadnieniem stały się okazją do wymiany naukowej, która wydaje mi się charakterystyczna w tym, że antropologowie byli bardziej skorzy uwzględnić wymiar funkcjonowania społecznego. Laslett stworzył bardzo dokładną, ale statyczną listę form gospodarstw domowych, została ona jednak w pewien sposób zniesiona przez pojęcia bardzo dobrze znane antropologom – pojęcie „cyklu życia” i „rozwoju rodzinnego”, które wniosły perspektywę dynamiczną

²¹ P. Bourdelais, V. Gourdon, *L'histoire de la famille dans les revues françaises (1960–1995): la prégnance de l'anthropologie*, „Annales de Démographie historique”, 2000, nr 2, s. 5–48.

²² L. Lorenzetti, M. Neven, *Démographie, famille, et reproduction familiale: un dialogue en évolution*, „Annales de Démographie historique”, 2000, nr 2, s. 83–100.

²³ A. Collomp, *Alliance et filiation en Haute-Provence au XVIIIe siècle*, „Annales E.S.C.”, 1977, t. 32, nr 3, mars-avril, s. 445–477; id., *La maison du père*, Paris 1983.

²⁴ P. Guichard, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane*, Paris 1977.

²⁵ J. Goody, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris 1985 [1983]. Na temat tej pracy *vide*: A. Guerreau-Jalabert, *La parenté dans l'Europe médiévale et moderne: à propos d'une synthèse récente*, „L'Homme”, 1999, nr 110, s. 69–93.

²⁶ *Household and Family in Past Time*, red. P. Laslett, Cambridge 1972.

i pokazały, że ta sama rodzina może przechodzić kolejno przez różne formy zaproponowane przez Lasletta. Pokrewnym problemem są sposoby przekazu ojcowizny – zagadnienie to umożliwia przemyślenie związku między pokrewieństwem a ziemią, stanowiąc zarazem przedmiot bardzo płodnej pracy interdyscyplinarnej²⁷. Niektórzy badacze połączyli ze sobą wypisy archiwalne (cofając się do XVIII, a nawet XVII wieku) z rozmowami przeprowadzonymi wśród domowników²⁸: nie wydaje mi się, abyśmy byli tu daleko od fuzji dwóch dyscyplin. Badania te zmierzały do rozróżnienia w wymiarze europejskim dwóch modeli rodzinnych i to w planie synchronicznym, w ramach struktur długiego trwania. Z kolei André Burguière zaproponował trzy typy organizacji domostw: rodzinę-pień, rodzinę nuklearną i wspólnotę rodzinną²⁹. Sposoby przekazu ojcowizny u chłopów mogą zależeć, zdaniem Georgesa Augustinsa³⁰, od trzech rzeczy: po pierwsze, od logiki „domu”, w ramach której ustanawia się jednego dziedzica³¹, a relacje społeczne postrzegane są jako relacje między domami; po drugie, od logiki parantelnej, gdzie równy podział pociąga za sobą wysoką mobilność i stosunki między sąsiadami-kuzynami; wreszcie od logiki „rodu” określonej przez dziedziczenie między braćmi. Te dwie typologie są wzajemnie powiązane, ale nie pokrywają się dokładnie ze sobą. Praca zbiorowa pt. *Histoire de la famille*, opublikowana w 1986 roku i zredagowana przez dwóch historyków i dwóch etnologów, jest szczególnie reprezentatywnym przykładem wspomnianego podejścia multidyscyplinarnego³².

Nie sposób w tym miejscu omówić wszystkich tematów, które w ostatnim czasie przyczyniły się do zbieżności obserwacji historycznych i antropologicz-

²⁷ B. Derouet, *Pratiques successorales et rapport à la terre: les sociétés paysannes d'Ancien Régime*, „Annales ESC”, 1989, t. 44, nr 1, s. 173–206; id., *Parenté et marché foncier à l'époque moderne: une réinterprétation*, „Annales ESC”, 2001, t. 56, nr 2, s. 337–368; R. Bonnain, G. Bouchard, J. Goy, *Transmettre, hériter, succéder. La reproduction familiale en milieu rural. France-Québec, XVIIIe–XXe siècles*, Lyon 1992.

²⁸ M.C. Pingaud, *Partage égalitaire et destins des lignées*, „Annales de Démographie historique”, 1995, s. 17–33.

²⁹ A. Burguière, *Pour une typologie des formes d'organisation domestique de l'Europe moderne (XVIe–XIXe siècles)*, 1986, „Annales E.S.C.”, t. 41, nr 3, s. 639–655.

³⁰ G. Augustins, *Comment se perpétuer? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*, Nanterre 1989.

³¹ A. Zink, *L'héritier de la maison. Géographie coutumière du Sud-Ouest de la France sous l'Ancien Régime*, Paris 1993; E. Pelaquier, *De la maison du père à la maison commune, Saint-Victor-de-la-Coste en Languedochrodanien (1661–1799)*, Montpellier 1996.

³² A. Burguière, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend, *Histoire de la famille*, Paris 1986.

nych: myślę tu o pokrewieństwie duchowym³³, praktyce genealogicznej³⁴, wyborze współmałżonka³⁵ czy też aliansach w ramach bliskiego pokrewieństwa³⁶.

Historycy zaczęli interesować się pokrewieństwem jako wiązką relacji: towarzyskości, solidarności bądź konfliktów, aliansów matrymonialnych. To rozbudzone ostatnio zainteresowanie relacjami pokrewieństwa bierze się z poszerzenia pola obserwacji historyków rodziny oraz z nowego znaczenia historii politycznej i perspektywy społecznej, z jakiej jest ona rozpatrywana. Prawie wszędzie zauważono, że obejmowanie i przekazywanie zarówno stanowisk prawno-finansowych, jak i beneficjów kościelnych³⁷ zależało od więzi rodzinnych i dokonywało się wzdłuż linii parantelnych. Zwrócenie baczniejszej uwagi na relacje pokrewieństwa wynikało również z większego zainteresowania zjawiskami klienteli, ponieważ oba porządki często na siebie nachodziły. Sharon Kettering³⁸ napisała, że społeczeństwo szesnastowieczne było *a kinship dominated society*³⁹, przy czym dodała też, że niewiele wiemy na temat, jak te relacje funkcjonowały. Obecne zainteresowanie pokrewieństwem wyrasta wreszcie z popularności pojęcia „sieci”; obok sąsiedztwa, relacji klienteli i – rzadziej – przyjaźni, pokrewieństwo stanowi jeden z podstawowych typów relacji⁴⁰. Pozostaje odsłonić (dla nich samych i w zależności od kontekstu) sposoby, w jaki mogły zachodzić różnego rodzaju relacje pokrewieństwa.

W powyższym przypadku historycy zapożyczają od antropologów wyłącznie pole badawcze. W odniesieniu zaś do aliansów matrymonialnych (jest to pole zawierające się w polu poprzednim, ponieważ zawarcie małżeństwa to stworzenie bądź reaktualizacja pewnej relacji) historycy coraz częściej wykorzystują koncepty i problematyki właściwe dla antropologii. Jest tak choćby przy anali-

³³ F. Heritier, E. Copet-Rougier, *La parenté spirituelle*, Paris 1995.

³⁴ T. Barthelemy, M.C. Pingaud, *La généalogie entre science et passion*, 120 Congrès des Sociétés historiques et scientifiques, Section anthropologie et ethnologie françaises, Paris 1997; Ch. Klapisch-Zuber, *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris 2000.

³⁵ G. Brunet, A. Fauve-Chamoux, M. Oris, *Le choix du conjoint. Premiers Entretiens de la Société de Démographie historique*, Paris 1998.

³⁶ P. Bonte, *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris 1994.

³⁷ Ch. Duhamelle, *L'héritage collectif. La noblesse d'Eglise rhénane, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1998.

³⁸ S. Kettering, *Patronage and Kinship in Early Modern France*, „French Historical Studies”, 1989, t. 16, nr 2, s. 409.

³⁹ Fragment po angielsku w oryginale (oznaczający: „społeczeństwo zdominowane przez pokrewieństwo”) [przyp. tłum.].

⁴⁰ J.M. Imizcoz Beunza, *Communauté, réseau social, élites. L'armature sociale de l'Ancien Régime*, [w:] *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime*, red. J.L. Castellano i J.P. Dedieu, Paris 1998, s. 31–66.

zie równości i nierówności w aliansie. Na pierwszy rzut oka homogamia społeczna bądź społeczno-zawodowa była powszechną tendencją, ale bynajmniej nie wykluczała różnic w statusach lub dochodach – ostatnio powstało sporo prac, które zaczęły zwracać uwagę na zjawiska hipogamii i hipergamii⁴¹. Zagadnienie to nie jest bez związku z poprzednim, ponieważ nierówne małżeństwo dawało rodzicowi będącemu w sytuacji wyższości możliwość znalezienia w rodzinie swego zięcia potencjalnego szwagra bądź też, w następnym pokoleniu, kuzynów, wiernych lub klientów.

Pojawia się także coraz więcej historyków, którzy rozważają alians matrymonialny jako wymianę. Wiadomo, że antropologia strukturalna poczyniła w 1981 roku znaczący krok do przodu, kiedy to Françoise Héritier rozszerzyła analizę zjawisk wymiany na systemy średnio złożone. Podczas gdy systemy zwane elementarnymi wyznaczają grupę, z której każdy musi wziąć współmałżonka, pozostałe systemy *explicit*e formułują zakazy określone względem Ego, które odnoszą się albo do grup (w systemach średnio złożonych), albo do pozycji w ramach pokrewieństwa (w systemach złożonych). Dzięki zastosowaniu metod komputerowych Héritier⁴² zdołała pokazać w systemach średnio złożonych częstość wymian zachodzących zgodnie z trzema modalnościami: małżeństw między bliskimi krewnymi tuż nad granicą zakazu, wymian ograniczonych do dwóch patrylineaży, wreszcie ogólnych wymian cyklicznych. To odkrycie wychodzi naprzeciw problemowi przejścia do złożonych systemów aliansu, które charakteryzują społeczeństwa chrześcijańskie. Otóż trzecia modalność wymiany w pełni odpowiada cyklom zaobserwowanym przez Pierre'a Lamaisona⁴³, które istnieją w Gévaudan między liniami patrymonialnymi, a więc liniami kolejnych spadkobierców, obejmującymi w tym przypadku okres sześciu pokoleń. Nie tak dawno David W. Sabean⁴⁴, w odniesieniu do wioski Wurtemberg w okresie pierwszych dekad XVIII wieku, stwierdził istnienie nie tylko ogólnych wymian cyklicznych, lecz także wymian między liniami alter-

⁴¹ P. Maurice, *La famille en Gévaudan au XVe siècle (1380–1483)*, Paris 1998; M. Nassiet, *Parenté, noblesse et Etats dynastiques, XVe–XVIe siècles*, Paris 2000, s. 135–156; C. Chatelain, *La famille Miron. Parentés, politique et promotion sociale (XVIe–XVIIe siècles)*, thèse sous la direction de Robert Descimon, EHESS 2001.

⁴² F. Héritier, *L'exercice de la parenté*, Paris 1981; *Les complexités de l'alliance*, t. 1, *Les systèmes semi-complexes*, red. F. Héritier, E. Copet-Rougier, Montreux 1990.

⁴³ P. Lamaison, *Les stratégies matrimoniales dans un système complexe de parenté: Ribennes en Gévaudan (1650–1830)*, „Annales E.S.C.”, 1979, t. 34, nr 4, s. 721–743; E. Claverie, P. Lamaison, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan, XVIIe–XVIIIe–XIXe siècles*, Paris 1982.

⁴⁴ D.W. Sabean, *Kinship in Neckarhausen (1700–1870)*, Cambridge 1998 (Cf. „Revue d'histoire moderne et contemporaine”, 2000, t. 47, nr 3, s. 645–647).

nacyjnymi, które pozwalają na regularne odnawianie aliansów między dwiema rodzinami bez łamania zakazów dotyczących pokrewieństwa. Tym sposobem współczynnik pokrewieństwa jest bliski zeru, podczas gdy alianse zdeterminowane są przez znaczące mariaże i zjawiska wymiany. Podobnie Gérard Delille wykazał ostatnio istnienie w szesnasto- i siedemnastowiecznej Europie przypadku wymian między „męskimi liniami alternacyjnymi”⁴⁵. Mamy tu zatem do czynienia nie tylko ze zbieżnością przedmiotu badawczego, lecz również otrzymanych rezultatów.

Niestety, zbieżność ta pojawiła się dokładnie w chwili, gdy Lévi-Straussowska teoria wymiany stała się przedmiotem kontrowersji i została dotknięta „paralizmem”, o czym świadczy obszerny numer czasopisma „L’Homme” z 2000 roku, zatytułowany *Kwestia pokrewieństwa*. Otóż dla niektórych antropologów sprawa właściwie jest już zamknięta i historycy powinni się powstrzymać od zabierania głosu na temat wymiany; z kolei zdaniem Héritier – przeciwnie – „teoria wymiany nie została wcale obalona”⁴⁶. Można zatem stwierdzić, że nie ma „historii jako takiej” i „antropologii jako takiej”, którym groziłoby wzajemne rozminięcie. Istnieją natomiast zbieżności i rozbieżności między pewnymi historykami i pewnymi antropologami, podobnie jak istnieją rozbieżności między historykami (albo między antropologami), które należy odróżnić od nieporozumień⁴⁷.

Rozbieżności wynikają w pierwszym rzędzie z różnic między analizowanymi przedmiotami. W społeczeństwach europejskich filiacja jest kognacyjna, niezróżnicowana, co zasadniczo oznacza, że nie istnieją niejawne grupy filiacyjne, które mogłyby stanowić podmiotowe jednostki zbiorowe decydujące o mechanizmie wymiany. Również formy aliansu, wyznaczone przez antropologów, określane są w odniesieniu do indywidualów (np. formy zwane przez historyków „małżeństwami znaczącymi” albo więzi aliansowe⁴⁸ w ujęciu Françoise Zona-

⁴⁵ G. Dellile, *Échanges matrimoniaux entre lignées alternées et système européen de l’alliance: une première approche*, [w:] *En Substances. Textes pour Françoise Héritier*, red. J.L. Jamard, E. Terray, M. Xanthakou, Paris 2000, s. 219–252. Cf. także: M. Nassiet, *Noblesse et pauvreté. La petite noblesse en Bretagne, XVe–XVIIe siècle*, Rennes 1993, s. 286–287; id., *Parenté...*, s. 169–173. Na temat „podwójnych aliansów” między dwoma lineażami cf. C. Duhamelle, *L’héritage...*, s. 132 i n.

⁴⁶ F. Héritier, *A propos de la théorie de l’échange*, „L’Homme”, 2000, nr 154–155, s. 117–121.

⁴⁷ „Nie bez przestrochu czytam w niektórych miejscach tego numeru, że ustanowiłem pierwszeństwo determinujących całości obiegów wymiany i wyniosłem filiację nad alianse...” (C. Lévi-Strauss, *Postface*, „L’Homme”, 2000, nr 154–155, s. 717).

⁴⁸ „Więź aliansowa: małżeństwo między jednostkami, które mają albo wspólnego odległego krewniaka, albo wspólnego powinowatego” (F. Zonabend, *Glossaire de la parenté*, „L’Homme”, 2000, nr 154–155, s. 722).

bend). Z kolei w przypadku elit końca średniowiecza i epoki nowożytnej – szlachty, patrycjatu – niektórzy historycy próbowali odsłonić lineażę, a dokładniej: patrylineażę, a więc niejawne grupy mogące stanowić całości dokonujące wymiany. Namysł nad grupami filiacyjnymi prowadzi do innych zbieżności z antropologami. Na przykładzie bogatego chłopstwa bretońskiego Tiphaine Barthélémy opisała zjawisko określone przez nią jako „parantele patronimiczne”⁴⁹. Chodzi o ściśle ograniczone grupy rodzinne obdarzone mianem patronimicznych, które obejmują „potomków – bądź to płci męskiej, bądź żeńskiej – wspólnego przodka”. W konstytuowaniu się tych grup przekazywanie ziemi (albo wpływ polityczno-religijny) odgrywało często nadrzędną rolę. Niezbędny był tu wreszcie okres obejmujący co najmniej trzy pokolenia. Dzięki temu można więc dostrzec, że po pierwsze, członkowie tej grupy filiacyjnej mają świadomość jej istnienia, co oznacza jej konstrukcyjny charakter, który musi być zapośredniczony przez przedstawienia; po drugie, że owa świadomość nie pokrywa się ściśle z regułami dziedziczenia; po trzecie, że ów konstrukcyjny charakter obejmuje kilka pokoleń. Wszystkie te spostrzeżenia są wystarczająco uzasadnione, aby postawić problem istnienia lineażu w obrębie elit minionych stuleci, albowiem jest to kwestia, co do której nie ma jednomyślności wśród historyków.

Anita Guerreau-Jalabert zaproponowała pojęcie „topolinii”, które wyraża podstawowy fakt, że zarówno u szlachty, jak i u części chłopstwa linię dziedziczenia wyznacza prawo do ziemi: w przypadku jedynaczki kasztelania przechodziła w ręce dzieci dziedziczki i tym sposobem reprodukowała się linia niezróżnicowana⁵⁰. Pojęcie to jednak jest o tyle niedoskonałe, o ile nie uwzględnia różnych typów działań. Po pierwsze, zakłada ono dokładną odpowiedniość zbioru linii i miejsc, zapoznając w ten sposób tworzenie linii młodszych. Nie zdaje sprawy z różnych sposobów przedstawień wytwarzanych przez elity w celu

⁴⁹ T. Barthélémy, *Qu'est-ce qu'une parentèle? Etude de cas bretons*, „Actes du Colloque Anthropologie sociale et Ethnologie de la France”, Louvain 1989, s. 103–109; ead., *Pratiques successorales et mobilité sociale: exemples bretons*, [w:] *Famille, économie et société rurale en contexte d'urbanisation (XVIIe–XXe siècles)*, red. G. Bouchard, J. Goy, Paris 1990, s. 57–66.

⁵⁰ „La noción de “topolinaje”, que permite expresar la articulación, fundamental en la sociedad feudal, entre parentesco y espacio, en la que el linaje (que no tiene nada que ver con un grupo de unificación, pero que puede ser consirado como una parentela descendente) sólo recibe su sustancia, su coherencia y su continuidad a través de la forma en que se inserta en un territorio (señorio, explotación), cuya composición puede variar pero cuya posición está fijada globalmente y cuya entidad residencial simboliza materialmente la permanencia” (A. Guerreau-Jalabert, *El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio*, [w:] *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la edad media y moderna*, red. R. Pastor, Madrid 1990, s. 85–106).

ukazania linii, które obejmowały wiele pokoleń i które były przeważnie patrylinearne (wśród tych przedstawień figurowała heraldyka, pozwalająca wyrazić dążenia rodzinne mogące mieć polityczny charakter). Pojęcie to nie wyjaśnia również preferencji patrylateralnych, objawiających się już to w przypadku dziedziczenia (ugody rodzinne w Niemczech i Królestwie Neapolu), już to małżeństwa dziedziczki⁵¹ (oczywiście tam, gdzie jej prawo było uznawane). Dochodzą do tego wreszcie różne problemy w związku z dziedziczką – od dokonywanego na niej gwałtu, co nie jest obojętne dla historii kobiet, aż po wielopokoleniowe wojny między najważniejszymi królestwami w Europie, co nie jest z kolei obojętne dla historii politycznej i historii *tout court*.

Trudność teoretyczna polega na tym, że zarówno w przypadku szlachty europejskiej, jak i bogatego chłopstwa z Gévaudan czy Bretanii filiacja przejawia na przemian cechy nieodróżnicowane i odchylenie patrylinearne. Jak widać, w dyskusjach tych linia podziału nie przebiega wzdłuż różnic między historykami a antropologami. Rzecz w tym, że tylko część małżeństw kontraktowych zawieranych wśród elit może zostać zinterpretowana w ramach logiki wymiany. Nie dysponujemy bowiem żadną ogólną teorią systemów złożonych.

Musi nieco dziwić też fakt, że historycy nigdy nie spróbowali wykorzystać zaproponowanego przez Lévi-Straussa pojęcia „domu” (*maison*). Teoria ta wyrasta z przekonania, iż w społeczeństwach o nieodróżnicowanych systemach pokrewieństwa prawo do ziemi wydaje się nierozdzielne od pokrewieństwa. Innymi słowy, jedną z cech społeczeństw opartych na domach (*des sociétés à maisons*) jest dualność linii i ziemi. Dom jest grupą nieunilinearą. Lévi-Strauss definiuje go jako „osobę moralną, posiadacza domeny”, złożonej z dóbr materialnych i niematerialnych, „który trwa, przekazując swoje imię, fortunę i swe tytuły w bezpośredniej lub fikcyjnej linii, uznawanej za legalną jedynie pod tym warunkiem, że ciągłość ta może wyrazić się w języku pokrewieństwa lub aliansu, a najczęściej w obu językach razem”⁵². Powyższa definicja znajduje swe bardzo konkretne odzwierciedlenie w heraldycznych praktykach pokrewieństwa⁵³. Teoria ta umożliwia zatem, jak się wydaje, przekroczenie wspomnianych sprzeczności w odniesieniu do grup filiacyjnych. Co więcej, społeczeństwa oparte na domach są hierarchiczne, a podwójny typ aliansu: hipogamiczny–hipergamiczny jest dla nich konstytutywny⁵⁴. Teorię tę wykorzystali dotychczas

⁵¹ M. Nassiet, *Parenté...*, s. 70–71.

⁵² C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris 1984, s. 190; id., *Histoire et ethnologie*, „Annales E.S.C.”, 1983, t. 38, nr 6, s. 1224.

⁵³ M. Nassiet, *Nom et blason: un discours de la filiation et de l’alliance*, „L’Homme”, 1994, nr 129, s. 5–30.

⁵⁴ C. Lévi-Strauss, *Paroles données...*, s. 216.

w swych badaniach diachronicznych i porównawczych antropologów oraz archeologów⁵⁵. Warto się zastanowić, czy znalazłaby ona zastosowanie w innych badaniach porównawczych, w tym nad społeczeństwami średniowiecznymi bądź epoką nowożytną.

Wydaje mi się wreszcie, że jedną z klasycznych cech pracy historycznej, jeśli porównać ją z antropologią, jest nadal kładzenie szczególnego nacisku na kwestię zmiany. Wspomniane przed chwilą aktualne badania nad praktykami aliansu dostarczają na to dwóch przykładów. Otóż ten typ sukcesji, który polega na uprzywilejowaniu jednego dziedzica i skazaniu młodszych dzieci na nieodwołalny celibat, rozprzestrzenił się od początku XVI wieku wśród wielu elit⁵⁶. Jak pokazuje chronologia, wśród ludności chłopskiej częstość małżeństw zawieranych między bliskimi krewnymi szybko rosła, począwszy od drugiej połowy XVII wieku i przez cały wiek XVIII⁵⁷. Sabeau dostrzegł również wzrost liczby aliansów między powinowatymi. On i Gérard Delille sądzą, że te dwie ewolucje są ze sobą związane. Uwidaczniają one wiele kwestii, w odniesieniu do których aktualnie prowadzone badania mogą przynieść interesujące ustalenia.

Udało nam się stwierdzić ponowne zaistnienie zbieżności [między historią i antropologią], które dotyczą przedmiotów oraz pól problemowych, i nawiązanie wielowymiarowego dialogu, przekraczającego granice dyscyplinarne. W perspektywie rysują się kolejne badania porównawcze. Wydaje mi się jednak, że historycy wciąż badają zjawiska zindywidualizowane przez ich wyznaczniki czasoprzestrzenne, natomiast antropologię zasadniczo interesuje system i jego reguły. Lecz być może jest tak, że praca w ramach dwóch różnych dyscyplin i debata między nimi są płodniejsze od tego, co mogłoby nam dostarczyć ich trudne do przeprowadzenia połączenie.

⁵⁵ R.A. Joyce, S.D. Gillespie, *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, Philadelphie 2000.

⁵⁶ Wśród szlachty Kościoła reńskiego średnia liczba ożenionych przez siostrę mężczyzn spada, począwszy od drugiej połowy XVII w. (C. Duhamelle, *L'heritage...*, s. 220). Tak było również w Hiszpanii w związku z praktyką majoratu (J.P. Dedieu, *Familles, majorats, réseaux de pouvoir, Estrémadure, XV^e-XVIII^e siècle*, [w:] *Réseaux...*, s. 111-145).

⁵⁷ J.M. Gouesse, *Mariages de proches parents (XVI^e-XX^e siècle). Esquisse d'une conjoncture*, [w:] *Le modèle familial européen: normes, déviances, contrôle du pouvoir*, Rome 1986, s. 31-61; A. Burguière, *Cher cousin les usages matrimoniaux de la parenté proche dans la France du XVIII^e siècle*, „*Annales H.S.S.*”, 1997, t. 52, nr 6, s. 1339-1360; G. Delille, *Famille et propriété dans le royaume de Naples (XV^e-XIX^e siècle)*, Rome-Paris 1985; id., *Réflexions sur le «système» européen de la parenté et de l'alliance*, „*Annales H.S.S.*”, 2001, t. 56, nr 2, s. 369-380.

ANTROPOLOGIA W ŁONIE HISTORYCZNYCH NAUK SPOŁECZNYCH

MICHEL NAEPELS

Do podjęcia pewnych badań historycznych – a przy tej okazji do wizyty w CARAN, CAOM, archiwach Nowej Kaledonii i archiwach wojskowych Vincennes – doprowadziła mnie praca etnologiczna, jaką prowadzę w ośrodku w Nowej Kaledonii (konkretnie w regionie Houaïlou). Jeśli chcemy bowiem zrozumieć klasyczne zagadnienia antropologii politycznej, którymi są zależność ziemiska czy też wodzostwo (w formie, w jakiej jawią się nam one w badaniu etnograficznym), to znaczy, jeśli chcemy opisać współczesne konflikty o ziemię albo obecny kształt figury wodza w regionie Houaïlou, niezbędne jest przyjęcie perspektywy pozwalającej dokonać historycznej kontekstualizacji obecnej koniunktury⁵⁸. Narzuca się to szczególnie w przypadku Nowej Kaledonii z powodu istniejącej tam przez półtora wieku kolonizacji: sprawy ziemskie naznaczone były wówczas grabieżami kolonialnymi oraz umieszczaniem Kanałów w rezerwach, a rdzenna organizacja społeczna została przemyślana i przemodelowana w XIX wieku przez kolonialną administrację wojskową i – nieco później – cywilną, która odwoływała się do modeli zarządzania kolonialnego wypracowanych w Algierii. Nie zamierzam, rzecz jasna, mówić historykom, że badanie przeszłości może nam pomóc w zrozumieniu terażniejszości – trzeba to jednak przy okazji przypomnieć pewnym etnologom.

Dorzucę na wstępie jeszcze jedną uwagę: otóż wydaje mi się, że antropologia jest dyscypliną „słabą”, to znaczy – by ująć rzecz inaczej – mało zdyscyplinowaną. Liczba badaczy nie jest tu istotna – antropologii nie naucza się w szkole średniej i nie zna ona tego osobliwego narzędzia dyscyplinarnego, jakim jest agregacja; w szkolnictwie wyższym zajmuje marginalne miejsce, co pociąga za sobą nierówność kształcenia w ramach wspólnoty badaczy, z których pokaźna część rozpoczyna przygodę z antropologią dopiero na poziomie studiów doktorskich (wcześniej studiując filozofię, socjologię, filologię klasyczną, historię, medycynę itd.). To olbrzymie zróżnicowanie jest bez wątpienia naszą siłą, a jednocześnie słabością: etnologzy nie mają wielu wspólnych paradygmatów i akceptują całkowicie odmienne sposoby konstruowania swych przedmiotów badawczych: od najbardziej nowatorskich po najbardziej nedorzeczne, od

⁵⁸ M. Naepels, „*Il a tué les chefs et les hommes*”. *L’anthropologie, la colonisation et le changement social en Nouvelle-Calédonie*, „Terrain”, 1997, nr 28, *Miroirs du colonialisme*, s. 43–58; id., *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris–Belin 1998.

najbardziej empirycznych po najbardziej spekulatywne. Taki stan rzeczy zabrania w każdym razie zabierania głosu w imieniu wszystkich: spróbuję zatem w tym miejscu przedstawić – w formie trzech rozwiniętych spostrzeżeń – mój osobisty punkt widzenia na aktualne stosunki między antropologią a historią, czy może raczej na specyficzne dla antropologii wycofanie w jej relacjach z historią.

ANTROPOLOGIA JEST NAUKĄ HISTORYCZNĄ

*W historii idei nadchodzi taki moment, kiedy stare problemy są w istocie przebrzmiałe, ale wciąż mówi się o nich siłą przyzwyczajenia*⁵⁹

Nie ma społeczeństwa bez przeszłości, bez wewnętrznej dynamiki, umieszczonego poza czasem, społeczeństwa ahistorycznego. Kto zresztą mógłby dziś podtrzymywać tezę przeciwną? Jeśli przyjąć, że antropologia jest nauką społeczną (nie zaś dyskursem na temat człowieka w ogóle), to tym samym jest nauką historyczną. Na tę fundamentalną jedność od dawna wskazują niektórzy epistemolodzy nauk społecznych, na przykład Paul Veyne: „Między historią, etnografią opisową i socjologią jako historią cywilizacji współczesnej rozróżnienie jest czysto tradycyjne lub też ufundowane na instytucjonalnych podziałach uniwersyteckich”⁶⁰. Jean Claude Passeron zaś pisze: „*Nauki historyczne* [...] obejmują, poza *historią*, również te formy – w pełni zależne od historyczności swych przedmiotów, choć mniej tego świadome – jakimi są *socjologia* i *antropologia*”⁶¹. Bądź też, by ująć rzecz brutalniej, z werwą Paula Veyne’a: „Mimo wszystko nie należy brać podziału stanowisk na Sorbonie za system nauk”⁶².

W ramach refleksji nad antropologią kwestia historyczności opisywanych przez etnografów społeczeństw i konieczność wzięcia pod uwagę ich czasowości zostały ostatnio podjęte przez Johannesa Fabiana, Nicholasa Thomasa, a we Francji przez Albana Bense, który ukazał korzyść, jaką etnologowie mogą wyciągnąć z mikrohistorii⁶³. Lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte ubiegłego stule-

⁵⁹ P. Veyne, *Comment on écrit l’histoire*, Paris 1971, s. 381.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 38.

⁶¹ J.C. Passeron, *Le raisonnement sociologique. L’espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris 1991, s. 357.

⁶² P. Veyne, *op.cit.*, s. 370.

⁶³ J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York 1983; N. Thomas, *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, Paris–Belin 1998; A. Bensa, *De la micro-histoire vers une anthropologie critique*, [w:] *Jeux d’échelles*, red. J. Revel, Paris 1996, s. 37–70.

cia nie są więc czasem obojętności antropologów względem historii⁶⁴. Prawdę powiedziawszy, tym, co wzbudza zdziwienie, jest nie tyle podjęcie tych zagadnień, ile fakt, że powraca się do nich bez przerwy przynajmniej od lat czterdziestych, kiedy to Max Gluckman w myśli anglosaskiej, a następnie Georges Balandier we Francji kładli szczególny nacisk na istnienie zasadniczej więzi między aktualnością badań etnograficznych a historycznością badanych społeczeństw. Wydaje mi się, że jednym z najważniejszych obecnie zjawisk jest proces, który polega na tym, że podejście historycystyczne staje się w obrębie antropologii podejściem dominującym, co przyznał sam Lévi-Strauss w jednym z teksów zamieszczonych w ostatnim numerze czasopisma „L’Homme”⁶⁵. Być może właśnie mija moment strukturalistyczny?

POSZERZENIE KWESTIONARIUSZA

Immanuel Wallerstein przeprowadził niedawno analizę dyscyplinarnego podziału nauk społecznych, do którego doszło w okresie ich instytucjonalizacji, a więc między 1848 a 1914 rokiem. Przeprowadził on również stojące za tym podziałem postulaty⁶⁶. Udało mu się pokazać, w jaki sposób nauki społeczne zostały wpasowane w ramy państwa-narodu europejskiego, za wyjątkiem dyscyplin kolonialnych, a więc antropologii i orientalizmu, które wyrzuciły skolonizowane społeczeństwa poza historię. „Klasyfikację nauk społecznych zbudowano wokół dwóch opozycji, które obecnie nie mają tylu zwolenników co kiedyś: myślę tu o opozycji między przeszłością i teraźniejszością oraz opozycji między dyscyplinami idiograficznymi i nomotetycznymi. Trzecia antynomia, przeciwstawiająca sobie świat cywilizowany i świat barbarzyński, nie wydaje się mieć wielu jawnych obrońców, ale w praktyce nadal określa myśl wielu akademików”⁶⁷. W konkluzji swej analizy Wallerstein wysuwa propozycję instytucjonalnej restrukturyzacji pola „historycznych nauk społecznych”.

Czy oznacza to, że historycy są kwita z antropologią, czy zawsze tak było, choć nie zdawali sobie z tego sprawy? Obustronna zbieżność epistemologiczna implikuje połączenie historii i antropologii, czy raczej objęcie drugiej przez pierwszą, co uzasadniałoby żywiony przez wielu etnologów lęk przed utratą

⁶⁴ To również w tym okresie Marshall Sahlins opublikował swe słynne dzieło pt. *Wyspy historii* (1985) [wyd. polskie: 2006].

⁶⁵ C. Lévi-Strauss, *Compte rendu de R. DeMallie (éd.), Handbook of North American Indians. 13: «Plains», „L’Homme”*, 2002, nr 164, s. 168–169.

⁶⁶ I. Wallerstein, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIXe siècle*, Paris 1995, s. 109, 249–250, 269–289; *Ouvrir les sciences sociales. Rapport de la Commission Gulbenkian pour la restructuration des sciences sociales, présidée par IW*, red. I. Wallerstein, Paris 1996, s. 7–38.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 100.

autonomii? Chcę jedynie powiedzieć, że pojęciowa i metodologiczna tradycja, która jest właściwa dla antropologicznej analizy społeczeństw, może i powinna być podtrzymywana wyłącznie w ramach jej uczestnictwa w szerszej całości „historycznych nauk społecznych”.

Z mojego punktu widzenia wkład tradycji antropologicznej do historii jako dyscypliny może dokonywać się w formie bardzo ogólnej. By raz jeszcze pójść tropem Veyne’a: tradycja ta „pozwała stawiać w odniesieniu do człowieka coraz więcej pytań”⁶⁸ i w ten sposób przyczynia się do wydłużenia listy pytań stawianych dokumentom oraz poszerzenia wizji historyka. Poza tą ogólną możliwością chciałbym wskazać pokrótce dwa bardziej specyficzne kierunki mogące pociągnąć za sobą zaistnienie nowych zbieżności między historią i antropologią, które nie sprowadzałyby się do badań nad „mentalnością”, „kulturą” czy „odmiennością” albo do wyboru tej samej tematyki w rodzaju badań nad pokrewieństwem. W gruncie rzeczy antropologia wysunęła wiele idei na temat historyczności – i to nie tylko w formie opozycji między społeczeństwami zimnymi i gorącymi, z którą nie wiadomo, co zrobić, lecz także zastanawiając się nad warunkami wprowadzenia do dyskursu bądź też upamiętnienia danego faktu⁶⁹. Wydaje mi się, że debata nad wykorzystaniem źródeł mówionych w historii może wiele zyskać, odwołując się do tej refleksji. Z punktu widzenia metody specyfika etnografa wciąż polega na tym, że wytwarza on swoje źródła. Problemem teoretycznym, jaki się w związku z tym pojawia, nie jest jedynie problem tego, co zrobić z subiektywnością naszego rozmówcy lub zawodnością wspomnienia, lecz również kwestia znaczenia układu etnograficznego, to znaczy wiedzy, która może powstawać wyłącznie w obecności badacza, w relacji, jaką jest rozmowa, w obrębie ustanowionej wcześniej sieci społecznej. Wielość snutych obecnie refleksji nad „terenem” może być więc odczytywana jako wkład do „walki przeciw optyce narzucanej przez źródła”, jak tego sobie życzył Veyne⁷⁰.

PRZESZŁOŚĆ, REALNOŚĆ, MOŻLIWOŚĆ

Czy wpisanie pracy etnografa w obręb koniunktury, historyczności, oznacza całkowity zanik specyfiki podejścia antropologicznego w stosunku do historii? Chciałbym na koniec przywołać kilka refleksji mojego nieodżałowanego mistrza

⁶⁸ P. Veyne, op.cit., s. 281.

⁶⁹ Cf. zwłaszcza: J. Bazin, *La production d'un récit historique*, „Cahiers d'études africaines”, 1979, nr 19, s. 435–483; J. Dakhli, *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris 1990. Pozwalam sobie również odesłać do: M. Naepels, *Le conflit des interprétations. Récits de l'histoire et relations de pouvoir dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, [w:] *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, red. B. Masquelier, J.L. Siran, Paris 2000, s. 337–357.

⁷⁰ P. Veyne, op.cit., s. 295.

Jean Bazin z jego ważnego tekstu o epistemologii antropologii⁷¹. Perspektywa antropologiczna została tam określona w sposób podwójnie negatywny. Stwierdzając, że w praktyce etnograficznej „postrzegamy wyłącznie sytuacje”⁷², Bazin postuluje wzięcie pod uwagę ich historyczności i odrzucenie prób czynienia z zaobserwowanych zachowań lub wypowiedzi wzorce symboliczne danej kultury. Tym sposobem nad podejście semiotyczne czy hermeneutyczne wynosi perspektywę pragmatyczną, zorientowaną na logikę działań i wypowiedzi jednostek zanurzonych w historii.

W drugim jednak kroku Bazin odrzuca prymat przyznany przez dyskurs historyczny temu, co realne (sam Veyne pisał: „Historia jawi się jako prosty opis tego, co się zdarzyło”⁷³). Dla Bazina nawet jeśli perspektywa historyczna odgrywa istotną rolę w antropologii, to jej funkcja jest instrumentalna: „tym, co próbuję ustalić, nie jest to, co się rzeczywiście zdarzyło, lecz «syntaksa» czy też «logika» możliwych działań w każdym danym przypadku”⁷⁴. Chodzi więc o zainteresowanie różnorodnością zachowań ludzkich prowadzące do zrozumienia „antropologicznego faktu, że żadne działanie ludzkie, jak bardzo dziwne mogłoby się wydawać, nie może być mi radykalnie obce; innymi słowy, jeśli mamy do czynienia z ludźmi, muszę być w stanie nauczyć się działać jak oni”⁷⁵. „Dlatego też w tej mierze, w jakiej to zainteresowanie antropologiczne bierze górę nad nieumiarkowaną często chęcią stworzenia pracy monograficznej, piszę w trybie tego, co możliwe, nie zaś w dominującym w dyskursie historycznym trybie tego, co realne. Nie wyjaśniam faktów, lecz opisuję to, co w danych okolicznościach tworzy wybór możliwych działań. Do historii mam więc mniej więcej ten sam stosunek – pełen uwagi a zarazem swobodny, jeśli nie beztroski – jaki miał Machiavelli do Tytusa Liwiusza”⁷⁶.

Rozumiemy, że analiza Bazina przekracza opozycję idiograficznego i nomotetycznego, a to, co określa on mianem antropologicznego wymiaru dzieła, jest kwestią nie dyscypliny czy instytucji, lecz pisania (*d'écriture*). Podejście prakseograficzne do przeszłości – zdające sprawę z wydarzeń zaszłych w ich polu możliwości, czułe na nieprzejrzysty i złożony charakter działań ludzkich, a jednocześnie na podmiotową zdolność do działania – jest być może również jednym z aktualnych horyzontów historii (jako dyscypliny).

⁷¹ J. Bazin, *Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique*, [w:] *Une école pour les sciences sociales. De la VI^e section à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*, red. J. Revel, N. Wachtel, Paris 1996, s. 401–420.

⁷² *Ibid.*, s. 418.

⁷³ P. Veyne, *op. cit.*, s. 222.

⁷⁴ J. Bazin, *Interpréter ou décrire...*, s. 418.

⁷⁵ *Id.*, „Si un lion...”, „Philosophia Scientiae”, 2002, t. 6, nr 2, s. 127–146.

⁷⁶ *Id.*, *Interpréter ou décrire...*, s. 420.

DEBATA

MARC VENARD

Etnologia, antropologia: czy chodzi właściwie o jedną rzecz i czy możemy o nich mówić w liczbie pojedynczej?

PIERRE RAGON

Jeśli idzie o pojawienie się antropologii historycznej we Francji, trzeba niewątpliwie wspomnieć również o dwóch nazwiskach, które – jak mi się wydaje – były w pewnym momencie ważne, przynajmniej dla Nathana Wachtela. Mam tu na myśli Toma Zuidemę, który stanowił dlań odniesienie teoretyczne, oraz Miguela Léona Portillę i jego znaczenie dla badań prowadzonych we Francji.

Patrząc z szerszej perspektywy, w naszej układance brakuje być może jeszcze jednego elementu. Myślę o znaczeniu historyków włoskich, a zwłaszcza o mikrohistorii: niektórzy, jak Giovanni Levi czy Carlo Ginzburg, również interesowali się pewnymi nurtami antropologii.

SERGE GRUZINSKI

Jestem przekonany, że nie możemy mówić o historii i antropologii w liczbie pojedynczej. Od momentu, gdy mówi się o *historiach*, stało się to praktycznie niemożliwe. Trzeba uznać różnorodność z jednej i drugiej strony, a następnie spróbować ją przemyśleć. By odpowiedzieć P. Ragonowi: to prawda, że mogliśmy również wspomnieć nazwiska Toma Zuidemy, Johna Murry i całego środowiska andyjskiego. Jednakże nie w tym rzecz. Nieistotna jest, moim zdaniem, refleksja nad znaczeniem tej dyskusji we Francji. Dużo ważniejsze wydaje mi się stawianie problemów w o wiele szerszym kontekście, poza „franko-francuskimi” ramami i wbrew naszemu frankocentryzmowi. Historię uprawia się także gdzie indziej, bez nas. Podobnie antropologia nie jest skazana na zamknięcie się w obrębie Lévi-Straussowskiego dziedzictwa. Dla innych Lévi-Strauss znaczy być może mniej niż kiedyś czy aktualnie we Francji. Ta praca relatywizacji, nabrania dystansu jest trudna, ale niezbędna. Co się tyczy Włoch, cały nurt mikrohistorii z Ginzburgiem na czele jest rzeczywiście ważny. Mówiąc szerzej: nazbyt często ignoruje się antropologię włoską, na przykład Ernesto de Martino, którego dzieła nie przyswoili sobie ani historycy, ani antropolodzy. Słowem, głównym problemem jest znajomość tego, co dzieje się poza naszymi granicami.

MICHEL MORINEAU

We wprowadzeniu Philippe Minard przedstawił etapy kształtowania się różnych form opozycji między historią i naukami sąsiednimi od lat pięćdziesiątych XX wieku. Należałoby jednak cofnąć się dużo dalej, ponieważ te kontakty, czy też przeciwstawienia, istniały od dawna. Weźmy na przykład Woltera: czy w swym *Szkicu o obyczajach* jest on historykiem czy antropologiem? Z kolei na początku XX wieku w ramach dyskusji między Simiandem i Seignobosem doszło do przeciwstawienia historii socjologii.

Moim zdaniem nie należy wyolbrzymiać opozycji między historią i antropologią. Przykładowo: przedstawianie stosunków między Braudem i Lévi-Straussem wyłącznie w formie konfliktu wydaje mi się bardzo redukcyjne. Skądinąd opozycja ta istniała przede wszystkim dla czytelników Braudela i Lévi-Straussa, a więc dla ich epigonów, którzy kładli nacisk na rozbieżności. Zauważmy zresztą, że prace Lévi-Straussa czy Leona Portilli były znane już w latach sześćdziesiątych, nawet jeśli rzadko je wówczas czytano. Pamiętam, że ucząc w tych czasach w liceum w Mans, zadałem uczniom jako temat wypracowania: „Czy można mówić o smutku tropików w geografii?”.

Ostatnia uwaga. W ramach zapożyczeń, których historia dokonuje z innych dyscyplin, warto zauważyć, że bardzo często przywłaszcza sobie ona z entuzjazmem czy też natychmiast reaguje na rzeczy fałszywe albo przynajmniej takie, które okazują się fałszywe lub przebrzmiałe po upływie jakiegoś czasu. Tak było choćby w przypadku historii gospodarczej, w obrębie której bardzo długo rozprawiano o teoriach Hamiltona czy cyklach i intercyklach, by w końcu je wszystkie odrzucić. Podobnie mentalność została w pewnym momencie wyniesiona na piedestał dzięki Lucienowi Febvre'owi, ale później gwałtownie podano ją w wątpliwość. Obecnie modne jest pojęcie kultury, z którym jednak wiąże się wiele problemów. By poczynić prowokacyjne porównanie: we Francji obrzezanie jest potępione z prawnego punktu widzenia, w Afryce broni się go w imieniu kultury. Jeżeli obrzezanie stanowi część kultury, to w imię czego należy go zabronić, patrząc z prawnego punktu widzenia? Rozumując w obrębie tej alternatywy, pomija się wiele innych kwestii.

Opozycja między historią i antropologią należy do tego samego porządku. Antropologia nie powiedziała jeszcze wszystkiego. Przykład ostatniej książki Lucette Valensi o *Ucieczce z Egiptu* – książki zresztą znakomitej – jest tego dobrą ilustracją: nawet jeśli badanie historyczne zostało bardzo dobrze przeprowadzone (dzięki zebraniu wszystkich tekstów na temat tego zjawiska, dzięki próbie dostrzeżenia jego oddźwięków w innych religiach), to nie rozwiązuje ono fundamentalnego problemu „adhezji” osób i opowieści o zdarzeniach – problemu, który jak przyznała sama autorka, stawiał jej opór. Czy powiemy, że

należy on do filozofii? W rzeczywistości problem ten stanowi część tego, co nazwalibyśmy właśnie antropologią. Według mnie opozycja między historią i antropologią jest kompletnie bez znaczenia. Należałoby raczej mówić o „archeoskopii”, skupić się na globalnej ewolucji ludzkości w wymiarze bardzo długiego trwania.

MICHEL NAEPELS

Jedno słowo na temat pierwszego wystąpienia i tego, co usłyszeliśmy przed chwilą. Z całą pewnością nie ma żadnego powodu, aby uprzywilejowywać relację między historią i antropologią. Wiem, że SHMC zorganizowało niedawno spotkanie, którego celem było omówienie relacji między historią a socjologią Pierre’a Bourdieu. W moim przekonaniu to oczywiste, że nie istnieje żaden powód, dla którego należałoby przedkładać dialog między historią i antropologią nad dialog między historią a resztą nauk społecznych.

Chciałbym powrócić do relacji istniejącej na linii etnologia–etnografia–antropologia, do tej pięknej klasycznej piramidy. Jeśli ujmemy powyższą kwestię z bardzo przyziemnej perspektywy, a więc z instytucjonalnego punktu widzenia, chodzi o jedną i tę samą rzecz. W ramach CNU⁷⁷ istnieje tylko jedna sekcja dla antropologów, etnologów czy też ludzi, którzy za takowych się uznają. Inaczej przedstawia się kwestia epistemologicznego znaczenia tej piramidy, a więc idei, że antropolodzy przechodziliby od opisu, badania terenowego, którym zajmowałyby się etnografia, do monografii etnologicznych, a następnie do porównania o zasięgu uniwersalnym: czy taki opis dyscyplinarny odpowiada rzeczywistej praktyce badawczej? Moim zdaniem odpowiedź jest prosta. Jeśli przyjąć powyższy podział, we Francji jest trzech bądź czterech antropologów: Claude Lévi-Strauss, Françoise Héritier, Alain Testart – to chyba wszyscy. Pozostali wpisują się w perspektywę monograficzną, idiograficzną. W artykule, o którym przed chwilą wspominałem, Jean Bazin proponuje porzucić opozycję idiograficzne–nomotetyczne czy jednostkowe–uniwersalne na rzecz idei, zgodnie z którą antropologia – poprzez badanie przypadków bądź sytuacji całkowicie jednostkowych – próbuje pokazać, w czym uruchamiane w owych sytuacjach logiki działania są dla nas zrozumiałe, stanowiąc niejako warianty tych, jakie sami stosujemy. Czy chodzi tu o coś uniwersalnego czy jednostkowego? Sądzę, że dla Bazina problem nie jawi się w tych kategoriach.

⁷⁷ Conseil national des universités – decyzyjna i doradcza instytucja we Francji, mająca przede wszystkim za zadanie dbać o karierę zawodową badaczy akademickich [przyp. tłum.].

Istnieje w każdym razie bardzo silna „dyscyplinarna” tendencja w ramach antropologii do nieustannej gry na dwóch frontach: z jednej strony praca w terenie, prowadzenie badań etnograficznych w sytuacjach całkowicie jednostkowych, z drugiej zaś mówi się o człowieku w ogólności. Moim zdaniem ten dyscyplinarny podział musi zostać przekroczony za wszelką cenę, ponieważ jest absolutnie bezzasadny.

JOCELYNE DAKHLIA

Chciałabym przede wszystkim wyjaśnić nieporozumienie z J.C. Martinem. Problem nie polega na tym, że historycy wolą cytować mistrza, a nie jego uczniów. Zamierzałam podkreślić pewną trwałą asymetrię: nie znam antropologów, którzy spontanicznie odwołaliby się do Braudela czy Detienne’a, natomiast w odwrotnym kierunku to faktycznie zachodzi. Poza tym fakt, że historycy uprawiający antropologię historyczną często zadowolają się odniesieniami do kilku największych postaci, zdradza posiadaną przez nich czysto abstrakcyjną i teoretyczną wizję innych społeczeństw, której nigdy by nie przenieśli na własne obszary badawcze. Innymi słowy, zdradza to brak zainteresowania problemem samej prawdziwości modeli i ich testowania w trakcie prowadzonych badań. W konsekwencji mamy do czynienia z modelami odrealnionymi. Mówiąc słowami M. Naepelsa: chodzi o problem historii, która nie dopasowuje się do tego, co rzeczywiste.

DOMINIQUE JULIA

O tym, że historia zapożycza od innych nauk sąsiednich pojęcia i metody (czasami w sposób mało uporządkowany), wiedzieliśmy od dawna. By ograniczyć się do obszaru europejskiego: jak we wprowadzeniu przypomniał Philippe Minard, w latach siedemdziesiątych rzeczywiście doszło do wyjątkowo intensywnego kontaktu między antropologią i historią. Wystarczy wspomnieć o kwestiach postawionych przez *Montaillou* Emmanuela Le Roy Laduriego albo *I Benandanti* (1966) oraz *Ser i robaki* (1976) Carlo Ginzburga, czy wreszcie przez książkę Jeanne Favret-Saada pt. *Les mots, la mort les sorts* (1977). Dzisiaj, gdy liczba tworzących historię jest trzy lub cztery razy większa niż trzydzieści lat temu, istotniejszy problem łączy się być może z trudnością opanowania naszego własnego pola historiograficznego, przez co przedsiębrane przez nas „wyprawy” na obszar badań antropologicznych muszą być z natury ograniczone, podejmowane w związku z naszymi zainteresowaniami i przedmiotami badawczymi. Stąd biorą się oczywiste przesunięcia, które pociągają za sobą nieporo-

zumienia albo dwuznaczności. W pewnym sensie historyk zawsze przyjmował względem sąsiednich nauk postawę „interesowną”: zapożyczał na zazwyczaj od nich jakieś narzędzie operacyjne, które pozwalało mu przybliżyć się do zrozumienia zajmujących go zjawisk historycznych.

Jeśli chodzi o przypadek antropologii religijnej, nie zostało być może dość mocno podkreślone, w jak dużym stopniu książka w rodzaju *Du sacré* Alphonsa Dupronta (1987) opierała się na analizie teraźniejszości, a zwłaszcza na badaniach, które prowadził on przez dwadzieścia pięć lat w *École des Hautes Études* nad współczesnymi pielgrzymkami we Francji. Najbardziej wnikliwe spostrzeżenia z tego studium, które dotyczą *homo religiosus occidentalis* w wymiarze długiego trwania, wyrastają z pracy w terenie oraz bezpośredniej i subtelnej obserwacji praktyk, określanych przez niego – czasami być może nieco na wyrost – „uładzonym średniowieczem”. Pewne jest, że zastosowane przez badacza podejście regresywne, biegnące od teraźniejszości ku przeszłości, pozwoliło mu postawić dawnym dokumentom pisany pytania, które pochodziły z antropologii współczesnych gestów religijnych: Dupront bardzo szybko zdał sobie sprawę z ułomności badań prowadzonych za pomocą kwestionariuszy pisanych, albowiem odpowiedzi dostarczała mu zazwyczaj erudycja (a czasem zaślepienie) „kleryków”, którzy je sporządzili. W ten sposób przewagę zyskało badanie oralne prowadzone w terenie (nawet jeśli miało ono ograniczony przestrzennie zasięg) i Dupront, w miarę przedłużania się całego przedsięwzięcia, wiedział, że musi się spieszyć, ponieważ przeczuwał zanik swego przedmiotu badawczego – ze względu na rozpad tradycji w świecie wiejskim, będącym w fazie dogłębnej transformacji, oraz procesy wykorzeniania, brutalnie wywołane przez młodsze duchowieństwo, które interpretowało na swój sposób reformy II Soboru Watykańskiego. Być może zresztą jesteśmy w stanie lepiej sobie dziś wyobrazić znaczenie wielkich ruchów pielgrzymkowych w dawnej Europie dzięki porównaniom z odległymi obszarami (np. z Guadalupę w Meksyku).

Przywołuję tutaj kwestie podnoszone przez antropologię religii w wydaniu Dupronta jedynie po to, aby wskazać punkt, w którym historycy mają problem z udzieleniem precyzyjnych odpowiedzi na płynące z niej pytania: tylko z rzadka mamy możliwość uchwycenia sensu, jaki aktorzy społeczni nadawali swym zachowaniom, albowiem zachowania te, czy też działania, nie wymagały w przeszłości żadnego wyjaśnienia i – stanowiąc część porządku praktyk – nie musiały być opisywane. Nasz problem polega nie na rozstrzygnięciu, czy w badanych przez nas społeczeństwach istniała ogólna kategoria *sacrum*, lecz na uchwyceniu (w trakcie analizy konkretnych przedmiotów badawczych), w jaki sposób w danym momencie historycznym funkcjonowała ona na poziomie wypowiedzi i zachowań aktorów społecznych. Dodam, że całkowicie się zgadzam z Jeanem-

-Clémentem Martinem odnośnie do sposobu, w jaki powinniśmy zdekonstruować kategorie historiograficzne, których jesteśmy spadkobiercami. To oczywiste, że zazwyczaj mamy możliwość uchwycenia tylko tych wierzeń i zachowań religijnych, które leżały u źródeł jakichś konfliktów, albowiem to po nich pozostały ślady pisane, natomiast w innych przypadkach jesteśmy ograniczeni do pracy na tekstach normatywnych. Musimy jednak również zastanowić się nad sposobem, w jaki różnego rodzaju debaty i opozycje zachodzące między różnymi szkołami historycznymi mogą „usidlić” nasz własny namysł. Pracując ostatnio nad relikwiami z czasów rewolucji francuskiej, mogłem dostrzec, do jakiego stopnia zagadnienie to jest wypaczane przez dwa nurty historiograficzne – eklezjastyczny i jakobiński – z których pierwszy koncentrował się na ujawnianiu bezbożnych aktów „hord” rewolucyjnych, a drugi w ramach racjonalistycznej perspektywy postępu ducha ludzkiego pisał o walce z zabobonami. Najbardziej rozpowszechnione wyobrażenie o okresie aktywnej „dechrystianizacji” to obraz *autodafé*, w czasie którego święte ciało zostaje spalone wraz z posągami i szatami liturgicznymi, a popioły rozrzuca się w pobliskiej rzece. W rzeczywistości kwestie te są dużo bardziej złożone, ponieważ najczęściej stosowanym rozwiązaniem – wprowadzanym z powodu oporu ludności w momencie, gdy władze rewolucyjne przybywały zagarnąć cenne relikwiarze – była bez wątpienia inhumacja (w samym kościele lub na pobliskim cmentarzu), którą można by określić jako profanację „zwrotną”. Ze strony władz chodziło tu z całą pewnością o rozwiązanie kompromisowe, o środek zapanowania nad krańcowo niejednolitym tłumem, który uczestniczył w tych zabiegach i był gotowy z rozmaitych powodów przywłaszczyć sobie wszystkie szczątki bez żadnego ładu i poza wszelką kontrolą. Mowa o profanacji zwrotnej, ponieważ lato 1795 roku można by określić jako „wiosnę” świętych ciał, wtedy to bowiem relikwie były uroczystie przenoszone do gmachów religijnych przeznaczonych dla danego kultu w ramach ostrej konkurencji między duchowieństwem konstytucyjnym a duchowieństwem, które odmówiło złożenia przysięgi na konstytucję cywilną. Albowiem im starsza i wspanialsza była relikwia, tym bardziej ugruntowana stawała się władza sakralna biskupa, który ją „uznawał”. Do tego obrazu okresu rewolucyjnego dorzucę jeszcze jeden. Otóż koncentracja wspomnianych dwóch nurtów historiografii na konfliktach między dwoma duchowieństwami po uchwaleniu konstytucji cywilnej nie pozwoliła dostrzec pewnego zasadniczego zjawiska, jakim było przejście przez parafie w latach 1790–1791 cennych relikwii przechowywanych wcześniej w klasztorach. Zjawisku temu towarzyszyły uroczyste przeniesienia i może ono tłumaczyć przywiązanie ludowe do tych relikwii trzy lata później. Podałem ten przykład, aby pokazać, do jakiego stopnia pytania pochodzące z obszaru antropologii religijnej mogą wyłonić się

w obrębie naszej pracy historycznej jedynie za cenę odrzucenia schematów dawnych historiografii, powrotu do źródeł ze świeżym spojrzeniem i możliwie dokładnej rekontekstualizacji badanych zjawisk.

DENIS MATRINGE

Chciałbym ze swej strony przywołać przypadek Azji Południowej, biorąc za punkt wyjścia dwie ostatnio wydane publikacje: numer czasopisma „L’Homme” poświęcony „nomadycznym intelektualistom w diasporze” (wydany w 2001 roku pod redakcją Jackie Assayaga) i książkę Davida Luddena *Reading Subaltern Studies* (wydana w Delhi również w 2001 roku). W tej krótkiej wypowiedzi będzie więc chodzić o tzw. *subaltern studies*, które stanowią ciekawy przykład spotkania między historią i antropologią oraz wynikającego zeń pojawienia się pewnego typu prac. W jaki sposób *subaltern studies* rozwinęły się w kontekście indyjskim oraz w pismach hinduskich intelektualistów pracujących na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych, gdzie mogli bez przeszkód pisać i nadawać badaniom ton do tego stopnia, że zajmowane przez nich stanowiska w tej kwestii stały się wiążące dla całego obszaru badawczego?

Wszystko zaczęło się w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia wraz z krytyką sposobu, w jaki uprawiano wówczas historię ruchów kolonialnych – chodziło zarazem o dawnych kolonistów pochylających się nad własną przeszłością (zwłaszcza w ramach szkoły Cambridge) oraz o Hindusów, którzy – tak samo jak tamci – mieli wizję historii jako dziejów walki przeciwko kolonializmowi, i to przede wszystkim na poziomie elit. Była to więc również krytyka tej historii, którą pisali Hindusi upatrujący w elitach główną siłę napędową ruchu antykolonialnego. Ruchy ludowe stanowiły tam zawsze rodzaj mało znaczącego dodatku. W efekcie grupa historyków skupionych wokół Ranajita Guha chciała przywrócić głos owym „podporządkowanym” historii, wieśniakom i chłopom, wychodząc od badań zawierających w sobie wymiar antropologiczny, pracę w terenie, ponieważ szło między innymi o analizę opowieści, tekstów, mitów, ale też o obserwację praktyk, o powiązanie ich (na ile to możliwe) z miejscowymi źródłami, aby dotrzeć do konstrukcji subiektywności podporządkowanego, która była strukturyzowana przez opór stawiany opresji. Dość szybko wyłoniły się pytania dotyczące przede wszystkim związków między sytuacją podporządkowania a sytuacją ekonomiczną podporządkowanych – sytuacją, która mogła być zmienna i w której mogły w efekcie zaistnieć różne postawy przyjmowane przez grupy podporządkowane.

Od początku lat dziewięćdziesiątych da się w tych pracach zauważyć pewne przesunięcie: pojęcie „represji” przemieszcza się w stronę historii kulturowej kolonializmu. Podporządkowany podmiot jest odtąd nie tyle buntownikiem

politycznym, ile głosem zduszonym albo zdeformowanym przez zachodnie kategorie analityczne. Mamy zatem do czynienia ze znacznym poszerzeniem pola badawczego tych poszukiwań: po pierwsze, istnieje silny podział między wspomnianymi przeze mnie badaniami pierwszego pokolenia i tymi z drugiego okresu; po wtóre, zachodzi uogólnienie problematyki *subaltern studies*, które nie ograniczają się już do namysłu wyłącznie nad kolonializmem indyjskim i krytyki szkoły Cambridge w jej analizach nad dziejami kolonializmu; po trzecie, obserwujemy jeszcze większy rozdział między tymi badaniami a historią gospodarczą.

Od końca lat dziewięćdziesiątych „problematykę źródła” porzucają również ci, którzy – by użyć języka Michela Foucaulta (ważne odniesienie dla przedstawicieli *subaltern studies*) – obierają za swój przedmiot badawczy bunt wiedzy ujarzmionej. Dla owych autorów dyskursy, które wciąż się zdusza, są spadkobiercami tych form wiedzy, których wkład został zanegowany przez historię linearną, ugruntowaną w wiedzy europejskiej, zachodniej. Ten nowy typ badań – znacznie wykraczający, jak mi się wydaje, poza granice *subaltern studies* i przyjmujący różnorakie formy – koncentruje się również na czasach współczesnych, kładąc coraz większy nacisk na tradycyjne techniki jako możliwy środek oporu wobec ekonomicznej i kulturowej globalizacji. Jednym z najbardziej uderzających tego przykładów jest podjęta przez ekologów i politycznych aktywistów próba przywrócenia w Indiach tradycyjnych technik zarządzania wodą, co ma przeszkodzić w przejściu przez wielkie grupy kontroli nad jej dystrybucją i asenizacją. Istnieje tu również wymiar historyczny na płaszczyźnie bardzo silnej krytyki europocentrycznego pojęcia „rewolucji przemysłowej”, a także „rewolucji wiedzy” w okresie renesansu – powiada się, że pisana do tej pory historia wiedzy nie zdaje sprawy z jej form miejscowych, tubylczych, lokalnych, które w okresie wczesnej nowożytności wchodziły w bardzo intensywny dialog z europejskimi formami wiedzy. W obrębie tych badań pojawia się też, rzecz jasna, krytyka narzucania myślowych kategorii Zachodu. Podkreśla się tu na przykład fakt, że kiedy pierwsi podróżnicy zachodni obserwowali w Indiach tamtejsze rytuały, prawie w ogóle nie używali słowa „religia”, które zostało narzucone dopiero później.

Oto w przybliżeniu trzy główne momenty *subaltern studies*, które w indyjskim obszarze kulturowym wyłoniły się ze szczególnej formy kontaktu między antropologią a historią.

ÉTIENNE ANHEIM

Chciałbym poczynić dwie uwagi. Pierwsza dotyczy tego, co zostało powiedziane na temat ostrości opozycji dyscyplinarnych i zmiany sojuszy, jakie zawiązuje historia. Pojawiła się na przykład kwestia świeżej współpracy historii

z prawem. Te zmiany sojuszy nie wynikają jedynie z aktualnych mód, lecz także z podskórnych konfliktów (w podanym przypadku – z konfliktu z antropologią). Weźmy następujący przykład: zwrot Carlo Ginzburga w stronę antropologii, który można dostrzec w jego pracach na temat problemów sabatu i czarownictwa, spotkał się z szerokim oddźwiękiem we Włoszech, później (i jeszcze silniej) we Francji, w Stanach Zjednoczonych i krajach wschodnich. Dzisiaj jednak przedstawione przez niego wnioski są szeroko dyskutowane we Francji, w Niemczech, a zwłaszcza w Szwajcarii, i ci, którzy najsilniej krytykują wykorzystanie antropologii przy źródłach typu prawnego powstałych wokół kwestii sabatu, są gorliwymi zwolennikami sojuszu historii i prawa. Nie oznacza to, że w ramach innych debat czy w innych kontekstach nie może zaistnieć współpraca dyscyplinarna na linii antropologia – prawo, jednakże w tym przypadku zwrot ku jednej bądź drugiej dyscyplinie przeciwstawia sobie wzajem samych historyków.

Nie należy lekceważyć tych konfliktów – w praktyce codziennej stosunki między historią i antropologią są czasami bardzo trudne. Na przykład w 1976 roku podczas zjazdu w Fanjeaux, poświęconemu religii ludowej na południu Francji w średniowieczu, doszło do zażartych dyskusji. Wielu młodych historyków, a zwłaszcza Jean-Claude Schmitt, w swych analizach niektórych praktyk charakterystycznych dla średniowiecznego chrystianizmu wykorzystało wówczas pewne pojęcia antropologiczne. Według świadków debata stała się tak gwałtowna, że orędownicy podejścia bardziej klasycznego wyszli po prostu z sali (przypomina się Zgromadzenie Narodowe). W wielu przypadkach podobne dysputy jeszcze się toczą, ale na mniejszą skalę, zduszone przez ogólną miękkość aktualnych dyskusji metodologicznych. Niektórzy historycy podkreślają dzisiaj niegdysiejsze odkrycie antropologii w trakcie swych badań oraz płynność przejścia z jednej do drugiej dyscypliny, nie należy jednak mieć nazbyt różowej wizji stosunków między historią a antropologią.

Druga uwaga dotyczy definicji historii jako dyscypliny w odniesieniu do antropologii. Niektórzy z przedmówców mówili o historykach jako tych, którzy sytuowaliby się bardziej po stronie badania zmienności albo interesowaliby się specyficznością kontekstów w odróżnieniu od antropologii zorientowanej bardziej uniwersalistycznie. Tego rodzaju opozycja mnie nie przekonuje i zgadzam się raczej z tym, co powiedział Naepels na temat współpracy i bardzo dużej bliskości między historią i antropologią – przy czym z pewnym zastrzeżeniem, ale to teraz nieistotne. Uderzające dla mnie jest to, że wykorzystując te podziały, wskrzeszamy niejako debatę z 1903 roku między Simiandem a szkołą metodyczną, choć teraz w formie przeciwstawienia antropologii historii: powtarza się, że z jednej strony mielibyśmy opis i zmianę, z drugiej zaś naukę społeczną dążącą do maksymalnej ogólności poprzez tworzenie stałych systemów i wyjaśnień. Taka debata jak dzisiejsza powinna być może przyczynić się również do

skończenia raz na zawsze z używaniem tego rodzaju prymitywnych schematów. Jeśli istnieje kumulatywny przyrost wiedzy empirycznej, istnieje też być może kumulatywność wiedzy epistemologicznej o naszych dyscyplinach. Aktualizacja debat mogłaby na przykład polegać na refleksji w kategoriach socjologicznych nad zajmowanymi przez nas pozycjami. Kiedy powiada się, że w ramach stosunków między antropologią i historią istnieje nierównowaga, że historycy poszukują u antropologów narzędzi analitycznych, natomiast antropolodzy u historyków nie szukają niczego, to nie ze względu na jakąś ogólną naturę historyka czy antropologa, lecz z uwagi na zajmowaną przez historię ultradominującą pozycję z punktu widzenia jej instytucjonalnych struktur (antropologia znajduje się w trudnej pozycji, jeśli chodzi o jej wymiar dyscyplinarny i instytucjonalny). Ten stosunek dominujący–zdominowany ma znaczenie dla sposobu, w jaki zachodzi wymiana pojęć. Podobnie swą rolę odgrywają problemy kształcenia. Większość ludzi uprawiających historię przeszło kurs historyka. Całkowicie inaczej jest w przypadku antropologów, o czym wspominał Naepels, ponieważ mają oni bardzo różne wykształcenie. Na zakończenie można zresztą przypomnieć o znaczeniu filozofii dla tych dyscyplin: Lévi-Strauss, jak o tym wiele mówiono, jest z wykształcenia filozofem. Miejsce filozofii w ramach tych dyscyplin, które wkroczyły na uniwersytet dużo później niż historia, jest bardzo istotne z punktu widzenia tworzenia pojęć. Jest to prawdą w przypadku antropologii i jest to prawdą w przypadku innej „zdominowanej” nauki społecznej, a mianowicie socjologii: Bourdieu czy Durkheim to filozofowie. Tym sposobem, po namyśle nad stosunkami między różnymi naukami społecznymi, nie jest wykluczone, że nasze dyskusje doprowadzą nas do podjęcia z nową siłą kwestii związków istniejących na linii nauki społeczne–filozofia.

PHILIPPE MINARD

Przed momentem Serge Gruzinski zasugerował, że antropologia przechodzi kryzys. Dlaczego? Moje drugie pytanie, z którym zwracam się do Jocelyne Dakhli, dotyczy rozdźwięków, jakie dostrzegła Pani między historiografiami, które są ukonstytuowane w różnym stopniu – po jednej stronie Maghreb, po drugiej Francja – co grozi tym, że historycy „zachodni” będą patrzeć z wyższością na historyków Maghrebu. Czy oznacza to, że jesteśmy skazani na przechodzenie przez obowiązkowe etapy na historiograficznych drogach? Czy należy oczekiwać, iż historiografia Maghrebu przejdzie przez te same etapy, przez które my przechodziliśmy?

JEAN-CLÉMENT MARTIN

Chciałbym powrócić do wypowiedzi Étienne’a Anheima i ogólniejszych kwestii, które zostały tu poruszone. Cały czas powraca jeden zwrot, którego nie

mogę zaakceptować: chodzi o „dyscyplinę historyczną”. Wydaje mi się, że istnieje tu ryzyko pewnego pomieszania: historia jest praktyką, która bez wątplenia ma jakieś reguły, posługuje się określoną liczbą metod i uczestniczy w debacie publicznej, ale moim zdaniem nie można jej ograniczyć do historii akademickiej, historii uprawianej przez wspólnotę naukową. Podobnie gdy Étienne Anheim mówi o Fangeaux, od razu pojawia się ryzyko nieporozumienia: spotkanie i wymiana poglądów w obrębie tak różnorodnej grupy ludzi (historyków akademickich dysponujących pewnym obyciem i zdystansowaną postawą, ludzi przygodnych, badaczy zaangażowanych w osobiste poszukiwania) są zawsze bardzo delikatne, ponieważ pojęcia używane przez jednych w ramach refleksji czysto spekulatywnej nie są zrozumiałe dla drugich, którzy oczekują potwierdzenia ich sposobów myślenia. Dodam, że jest to mój chleb powszedni od dziesięciu lat, a więc od kiedy zajmuję się rewolucją i kontrrewolucją, obie te dziedziny bowiem nie należą wyłącznie do historyków „naukowców” (zresztą i za ich badaniami kryją się często motywy dalekie od naukowych). W konsekwencji nie istnieje tu, na podobieństwo antropologii, wspólnota naukowa zorganizowana wokół konkretnych instytucji (choć oczywiście antropologię – jak wszystkie instytucje – również toczą różnego rodzaju konflikty i napięcia). W przypadku historii nauczanie akademickie przenika tę całość, ale nie jest w stanie jej ujednoczyć ani uregulować. Stanowi to z pewnością jakąś słabość, a zarazem też szansę, jeśli instytucjonalne marginesy uznać za potencjalne siedlisko czynników odnowy.

JOCELYNE DAKHLIA

Zacznę od pytania Philippe’a Minarda. Rzeczywiście chciałam postawić problem linearności doświadczenia historycznego. Jeśli chodzi o mnie, to wolałabym, żeby nie było „etapów obowiązkowych”, żeby wszyscy zauważyli pewną nowość po stronie Maroka czy Tunezji; chciałabym, aby moi koledzy z CRH dostrzegli to od razu i chcieli dowiedzieć się czegoś więcej. *A priori*, rzecz jasna, nie wiadomo, dlaczego miałyby istnieć linearność, ale na podstawie faktów sprawa wydaje się oczywista: pytania, które się pojawiają, są często tymi samymi pytaniami, na które próbowano odpowiadać we Francji i Włoszech. Na przykład obecnie zaczęto interesować się mikrohistorią, choć nie na poziomie samej praktyki – istnieje po prostu chęć poznania, co to takiego. Zawsze zatem mamy do czynienia z dziesięcio- bądź dwudziestoletnim przesunięciem, nawet jeśli poszczególne kwestie niekoniecznie są stawiane w tych samych kategoriach. Być może nasza rola mogłaby polegać na dokładnym zrozumieniu, czym te kategorie się różnią, ale dzisiaj nikogo to już chyba nie interesuje.

By przywołać to, co powiedział Denis Matringe, czy też w swym wprowadzeniu Serge Gruzinski: to prawda, że w przypadku Maghrebu nie istnieje walcząca, ekspansywna i otwarta na świat wiedza podporządkowanych, ale *de facto* można o czymś takim mówić. Serge Gruzinski przywołał *cultural studies* i kwestię źródeł, które są pozytywnie waloryzowane o tyle, o ile zostały sporządzone w języku miejscowym. Dokładnie to samo zjawisko można było zaobserwować od lat siedemdziesiątych w wielu krajach arabskich, gdzie odrzucało się źródła zwane kolonialnymi, źródła europejskie, związane z odkryciami itd. Mówiło się tam zresztą ogólnie o „podróżnikach”, a więc ludziach, którzy wciąż się przemieszczali, i przez to nie byli w stanie poznać danego kraju od środka. To podejście zaczęto kwestionować ledwie parę lat temu, podobnie jak ideę, że tylko zawodowy historyk jest tym, kto mówi z wnętrza własnego społeczeństwa. Nasza rola polega być może właśnie na podaniu w wątpliwość pozornej linearności tych wszystkich przepływów, przy czym nie chodzi o to, by być „politycznie poprawnym” i pokazywać wciąż walczącą stronę tych historiografii, lecz by zanegować owo pozorne naśladownictwo, objawić dystans i to, co w nich nowe.

SERGE GRUZINSKI

Chciałbym powrócić do kwestii instytucjonalnej. Trzeba zauważyć, że retoryka multidyscyplinarności, bezustannie wykorzystywana przez dyrekcję CNRS, nijak się ma do rzeczywistych możliwości na płaszczyźnie praktyki badawczej. Na poziomie rekrutacji i egzaminów sytuacja jest całkowicie archaiczna, ponieważ tym, czego szuka się u antropologów, jest właśnie specjalizacja prowadząca do zamknięcia się w ramach dyscypliny. Gorzej: forma, w jakiej należy dziś przygotować rozprawę doktorską, w ogóle nie daje antropologom czasu na nabycie kultury historycznej, a często chcieliby to zrobić.

Druga uwaga odnosi się do wypowiedzi Jocelyne Dakhli czy też Denisa Matringe’a. Problemem, przed którym stają dzisiaj historycy, jest ich relacja nie z antropologią, lecz z nową formą historii, która wyłania się gdzie indziej pod postacią różnych odmian *cultural studies*.

Zagrożenie płynące z tej sytuacji polega na marginalizacji, odsuwaniu na bok kwestii francuskich bądź europejskich. Krytyka naszego entocentryzmu jest jak najbardziej uzasadniona. Ale historia nauczana na najważniejszych uniwersytetach amerykańskich wrzuca nas czasem w sytuację bardzo archaiczną, w której cała seria źródeł historycznych zostaje zakwestionowana. To irytujące, że trzeba walczyć z kolegami amerykańskimi o uznanie faktu, iż kroniki z *Archivo general de Indias*, a więc teksty pisane po hiszpańsku, mają znaczenie dla zrozumienia historii kolonialnej... Tymczasem uniwersytety rozwijające owe

cultural studies czy też wspomnianą formę historii działają z pozycji siły, ponieważ należą do najważniejszych uniwersytetów amerykańskich i dzięki potędze języka angielskiego mają olbrzymi wpływ na politykę wydawniczą. Co więcej, czasami stosują chwyt polegający na odrzucaniu naszego domniemanego europocentryzmu tylko z tego powodu, że sami są indiańskiego bądź latynoamerykańskiego pochodzenia... Tym sposobem powstaje *doxa*, którą trudno zakwestionować. Wymaga to z naszej strony podjęcia jakiejś refleksji, jeśli nie chcemy dopuścić do marginalizacji drogich nam zasad.

ANNE-MARIE SOHN

Ponieważ od dawna zajmuję się historią kobiet, życia prywatnego i seksualności, przypinano mi kolejno etykiety historii społecznej, następnie historii kobiet, później antropologii historycznej, wreszcie (od dwóch lub trzech lat) historii kulturowej w znaczeniu wspomnianych *cultural studies*. Ważne, aby zachować rozsądek względem tych nowych konceptów, które często wiążą się z panującą modą i używane są przez historyków w dość mglisty sposób.

W odniesieniu do przymusów dyscyplinarnych i braku czasu zgadzam się z Sergem Gruzinskim. Kwestia przyczyny, dla której historycy wciąż cytują wielkie postacie antropologii (zmarłe bądź uznane za życia), dokładnie odpowiada temu, co utrudnia antropologom zdobycie kultury historycznej. Chodzi o brak czasu. Weźmy następujący przykład: w ramach historii kobiet nie sposób dziś pominąć Françoise Hérítier. Lektura całego jej dzieła, dokonana choćby po to, by je zdekonstruować i pokazać, że z historycznego punktu widzenia jest ono fałszywe (moim zdaniem!), wymaga olbrzymiej ilości czasu. W konsekwencji to logiczne, że zwracając się w stronę dyscypliny, która nie jest nasza, sięgamy najpierw po ojców fundatorów i ignorujemy rodzącą się dopiero etnologię, która skądinąd z pewnością dużo by nam dała. Nawiasem mówiąc: użytek, jaki robi z historyków Hérítier, jest szokujący i nacechowany pełnym lekceważeniem stosunkiem, co dodatkowo wskazuje na trudność dialogu między tymi dwiema dyscyplinami.

ROBERT DESCIMON

Co się tyczy historii uprawianej w krajach Maghrebu, trzeba odnotować, że wielu tamtejszych historyków (tunezyjskich na przykład) napisało na temat Francji wiele wspaniałych i godnych podziwu prac. Można oczywiście zasadnie zapytać, czy dzięki swemu wykształceniu nie są oni właściwie historykami francuskimi.

Aby powrócić do tego, co powiedziała Anne-Marie Sohn. Faktycznie, przyswojenie sobie dzieła Héritier to olbrzymia praca, która dodatkowo wymaga wcześniejszej znajomości dzieła Lévi-Straussa i Malinowskiego. Dla historyka nabycie szerokiej kultury antropologicznej jest czymś krańcowo trudnym przy jednoczesnej konieczności śledzenia tego, co dzieje się w obrębie jego własnej dziedziny. To problem wykształcenia. W tym kontekście to, co powiedział Morineau, przypomniało mi własny okres nauki w latach sześćdziesiątych: już w liceum słyszałem wówczas o Lévi-Straussie. Dzisiaj tego chyba już nie ma, czego należy żałować. Cząsy Sartre'a i Barthes'a naprawdę już przeminęły.

Instytucjonalna siła historii nie ma jedynie pozytywnych stron, ponieważ istnieje również ów okropny akademizm, symbolizowany przez *agrégation*. Antropologia instytucjonalnie ma się źle. Jednakże trzeba zauważyć, że nastawienie antropologów jest z natury dużo bardziej krytyczne. Młody antropolog, z wykształceniem klasycznym albo filozoficznym, dysponuje narzędziami intelektualnymi, które mogą być dużo lepsze niż narzędzia historyka kończącego bardziej „znormalizowany” cykl kształcenia.

Na koniec warto zasygnalizować, że problem instytucjonalnej słabości antropologii w łonie świata uniwersyteckiego jest często zaostrzany przez fakt powstawania lokalnych opozycji między antropologami, którzy ryzykują w ten sposób utratę stanowisk na rzecz innych dyscyplin, jak to się już zdarzyło w niektórych ośrodkach...

PHILIPPE MINARD

Nie zdołaliśmy bliżej przyjrzeć się wszystkim aspektom poruszanych problemów, ale w imieniu SHMC bardzo dziękuję wszystkim uczestnikom za to, że zechcieli wnieść swój wkład do naszej wspólnej refleksji.

przełożył Tomasz Falkowski