

DYNAMIKA TRADYCJONALIZMU I NOWOCZESNOŚCI*

GEORGES BALANDIER

Niedawne badania podają w wątpliwość cechy powszechnie przypisywane tradycyjnym systemom i tradycjonalizmowi. Większość z nich to badania z zakresu antropologii politycznej odrzucające utożsamianie tradycji z fiksyzmem¹ i skupiające się na śledzeniu „dynamicznych aspektów” społeczności tradycyjnych. Takie społeczeństwa, pomimo że procesy w nich zachodzące mogą hamować zmiany, a innowacje muszą nawiązywać do istniejących form i ustanowionych wartości, nie są skazane na bycie uwięzionym w przeszłości.

Pojęcie tradycjonalizmu pozostaje niedoprecyzowane. Jest postrzegane jako *ciągłość*, podczas gdy nowoczesność jest *zerwaniem*. Najczęściej jest definiowane jako wierność *niepamiętnym* normom, które potwierdza i tłumaczy dominująca ideologia lub mit – normom, które przekazuje tradycja przez cały zestaw procedur. Definicja ta nie jest naukowo efektywna. W rzeczywistości pojęcie to może zostać określone z większą dokładnością, jedynie jeśli rozróżni się rozmaite *aktualne* przejawy tradycjonalizmu. Pierwszy z nich, najbardziej wierny zwyczajowemu użyciu tego słowa, odnosi się do *fundamentalnego tradycjonalizmu*, który ma bronić wartości społecznych i układów kulturowych

GEORGES BALANDIER (1920–2016) – socjolog, antropolog i etnolog; profesor Université René Descartes, Paris-V, członek Centrum Studiów Afrykańskich w École pratique des hautes études w Paryżu.

* Przekładu dokonano na podstawie: G. Balandier, *Anthropologie politique*, PUF, Paris 2004, rozdz. VII: „Tradition et modernité”, cz. II: „Dynamique du traditionalisme et de la modernité”, s. 202–217. Przedruku dokonano za zgodą Presses universitaires de France.

¹ Fiksyzm – pogląd o stabilności układów społecznych i względnej niezmienności systemów wartości. Postawa zakładająca minimum transformacji społecznej i tylko w ramach zastanych środków i możliwości ewentualnej zmiany.

najsilniej gwarantowanych przez przeszłość. W społeczeństwie indyjskim trwałość systemu kastowego oraz ideologii, która go wyraża, dowodzi działania siły zachowawczej pomimo dwuznacznych i przybierających różne formy relacji łączących ten system z nowoczesnością. Ostatecznie, jeśli zmiany zachodzą w obrębie systemu, to nie zmienia się jego całość, ponieważ w takim wypadku cały inwentarz społeczny wsi indyjskiej znalazłby się pod wpływem czynników przekształcających (Dumont 2009). *Formalny tradycjonalizm* współistnieje – ogólnie rzecz biorąc – z poprzednim typem. Można go zdefiniować przez utrzymywanie instytucji, pewnych ram społecznych lub kulturowych, których zawartość uległa zmianie. Jedynie niektóre elementy dziedzictwa przeszłości zostały zachowane, bowiem zmianie uległy funkcje i cele. Badania miast afrykańskich powstałych w trakcie kolonizacji rejonów położonych na południe od Sahary wykazały przechodzenie od tradycyjnych modeli w środowisku miejskim do ustanawiania minimalnego porządku w społeczeństwie ukształtowanym według nowych zasad. W czasach dominacji kolonialnej *tradycjonalizm oporu* służył jako warstwa ochronna czy też kamuflująca, pozwalająca ukryć akty sprzeciwu. Jego zgoła odmienny od kultury dominującej charakter tworzył w oczach kolonizatorów obraz niezwykłości i niezrozumiałości. Zmienione lub przywrócone do życia tradycje chronią przejawy sprzeciwu i działań mających na celu zerwanie więzów zależności. Najczęściej proces ten odbywał się na poziomie religii – tradycyjna reprezentacja *sacrum* była przykrywką dla wyrażania nowoczesnych poglądów politycznych. Po okresie kolonialnym pojawiło się nowe zjawisko, które można określić mianem *pseudotradycjonalizmu*. W tym przypadku zmanipulowana tradycja stała się środkiem do nadawania sensu nowym realiom lub wyrażała pewne roszczenia przez zaznaczanie odmienności wobec modernistycznych liderów.

Taka forma tradycjonalizmu wymaga dokładniejszej analizy oraz zobrazowania. W swojej niedawnej pracy poświęconej dwóm algierskim ruchom wiejskim, które pojawiły się po uzyskaniu przez kraj niepodległości, Jeanne Favret podaje znaczący przykład (Favret 1967). Chłopi z Dżabal al-Auras, spadkobiercy „tradycji antypaństwowej”, znają stan rewolty lub powstania – *siba* – który często był wyrazem odrzucenia podległości wobec władzy centralnej przez ich „segmentarne” społeczności. Ich roszczenia wobec niezależnego rządu są poniekąd odwrotne, gdyż protestują przeciwko urzędnikom, zarzucając zbyt wolne rozprzestrzenianie się narzędzi i oznak nowoczesności w ich regionie. W tym celu reaktywują tradycyjne mechanizmy polityczne. Chcąc zmusić władze do działań pozwalających na zmniejszenie przepaści dzielącej ich oczekiwania wobec postępu od środków, jakimi dysponują, buntują się „przez nadmiar nowoczesności”. Wioski dokonują secesji, zrywając relacje z administracją, a dysydenci – utożsamiani z bojownikami za wiarę, z mudżahedinami –

posuwają się do przemocy, „aby zwrócić uwagę państwa” za pomocą jedyne go środka, nad którym mają kontrolę. Tradycjonalizm w tym przypadku odradza się, aby osiągnąć cele sprzeczne z tradycją. W Kabylii, gdzie ruch oporu (*maquis*) i lokalne władze organizują się w miesiącach następujących po uzyskaniu niepodległości, sytuacja jest zgoła odmienna. Pseudotradycjonalizm pełni w tym wypadku funkcję, którą można określić mianem *semantycznej*, ponieważ umożliwia on nadawanie sensu nowym formom politycznym. W niniejszym przypadku nie chodzi jedynie o urzeczywistnienie partykularyzmu kabylskiego i berberyjskiego ducha demokracji. Chłopi, wciąż niezdolni do zaplanowania swego sposobu przynależności do państwa postrzeganego jako abstrakcyjne i pozbawione historycznych tradycji, dążą do odrodzenia dawnych stosunków politycznych. Posługują się nimi, aby lepiej zrozumieć swoją relację z nowoczesną władzą oraz aby wywrzeć na nią nacisk. Ich elity polityczne mają tym samym możliwość organizowania powstań i wpływania na decyzje rządu algierskiego. W takich okolicznościach tradycjonalizm nie podejmuje kwestii przetrwania pierwotnych grup, lecz udziela im „egzystencji reakcyjnej”; nie mają one samodzielnego znaczenia, lecz uzyskują je przez odniesienie do sytuacji wytworzonej po uzyskaniu niepodległości.

Taka uproszczona typologia nie wystarcza do omówienia dynamiki tradycjonalizmu i nowoczesności. Należy uwzględnić proces ogólny: struktury polityczne, które są efektem tworzenia się „nowych państw”, można zinterpretować, w okresie przejściowym, jedynie przez *odwołanie się do starego języka*. Struktury te nie wykorzystują ani zrozumienia, ani bezpośredniej przynależności części tradycyjnego chłopstwa. Sytuacja taka, która wyjaśnia przywracanie tożsamości grup, zachowań i symboli politycznych, prowadzi do potęgowania niezgodności między czynnikami partykularystycznymi (rasowymi, etnicznymi, regionalnymi, kulturowymi, religijnymi) a zjednoczeniowymi, warunkującymi byt narodowy, funkcjonowanie państwa i ekspansję cywilizacji „modernistycznej”. Konsekwencje tego już są lub niedługo będą widoczne w większości narodów biednych i rozwijających się.

Skupmy się na przykładzie Indonezji, gdzie dochodzi do kumulacji różnic regionalnych – uwypuklonych przez jej wyspowy charakter i dominację Jawy – i gdzie występują liczne osobliwości religijne, kulturowe i etniczne. Pomimo że polityka postkolonialna miała wyrównać różne tendencje, głównie wzmacniając „rewolucyjną solidarność”, wszystkie powstałe ideologie mają charakter synkretyczny, nawet ideologia komunistów indonezyjskich łączy uproszczony marksizm z tradycyjnymi wątkami kulturowymi. Równowagi nie udało się zachować – od 1957 roku regionalne bunty stały się częstsze, a nowa władza uległa stopniowej degradacji. Clifford Geertz interpretuje ten proces jako prawdziwą reakcję łańcuchową. Każdy etap, w sensie modernizacji, spowodował

wzmocnienie partykularyzmów, które zaczęły wywierać rosnący nacisk na władzę i pomnożyły dowody świadczące o jej słabości. Każdy przejaw tej niewydolności władzy wzmocnił niestabilność oraz spowodował odnowienie doświadczeń instytucjonalnych i nierzadko ideologicznych (Geertz 1963). W ten sposób dwa sprzeczne ruchy funkcjonowały równolegle – z jednej strony oparte na tradycji wznowienie działań politycznych na poziomie regionalnym, z drugiej zaś stopniowa utrata kontroli nad wspólnymi sprawami, która doprowadziła do zdyskredytowania rządu centralnego i wzmogła inflację w zakresie organizacji, ideologii i modernistycznych symboli. Punkt przełomowy miał miejsce w roku 1965, gdy wojsko przejęło władzę. W dużej mierze, choć nie wyłącznie, konflikty polityczne znajdują wyraz w debacie na temat tradycji i nowoczesności, ta ostatnia zaś wydaje się przede wszystkim środkiem toczenia konfliktów, a nie głównym ich powodem.

W przypadku narodów o zasięgu kontynentalnym (Unia Indyjska) bądź w przypadku kontynentu, którego podział na narody wynika głównie z podziałów kolonialnych (Afryka), debata ta, przybierając na sile, przychodzi chłopom na myśl nieuchronność i przeznaczenie. Można było powiedzieć, że Indie są „labiryntem struktur społecznych i kulturowych”, że dochodzi w nich do akumulacji „pierwotnych konfliktów”, determinowanych przez niespójność wielu tradycyjnych stosunków społecznych (reaktywowanych) oraz nowych stosunków wynikających z transformacji gospodarczych i politycznych. W Czarnej Afryce niezgodności są równie widoczne, tym bardziej że niestabilność reżimów politycznych kontrastuje z trwałością odniesień do tradycyjnych modeli w środowiskach wiejskich. Powstające czarne narody nie są jeszcze ustanowione. Mówienie o integracji grup etnicznych często jest przedwczesne, a rozpad wielkich całości, takich jak Kongo-Kinsza czy Nigeria, wciąż jest trwałym zagrożeniem. W rezultacie partie i ich polityczne trendy, ruchy, nawet te, które określa się jako rewolucyjne, wskazują na względne znaczenie grup etnicznych oraz pluralizm opcji dotyczących struktur narodu i gospodarki. Taki stan rzeczy w najmniejszym stopniu nie uległ zmianom w wyniku zaprowadzenia systemu jednopartyjnego. Wykluczenie różnych form konfrontacji nie uchroniło przed koniecznością podziału władzy według kategorii etnicznych, religijnych czy regionalnych. Niepodległość spowodowała nową dynamikę tradycji, zgodną z podwójną orientacją. Z jednej strony pozwoliła na uwolnienie sił krępowanych w okresie kolonialnym, o czym świadczą liczne kryzysy, które pojawiły się w ostatnich latach i które ukazują odradzanie się plemiennych lub religijnych antagonizmów. Z drugiej strony w ramach nowoczesnej działalności politycznej nie było możliwe dokonanie samoorganizacji i samookreślenia inaczej niż przez sięganie do faktycznego *przekładu*. Oto tradycyjne modele i symbole, do których odnoszą się przywódcy, zwracając się do czarnoskórych chłopów, ponownie stają się

środkami komunikacji i wyjaśniania. Jedną jednakże oznaką trwałości wydaje się szczególność. Nie wszystkie dawne koncepcje władzy zostały zniszczone, zwłaszcza w regionach, gdzie w różnych momentach historycznych rządziły silne państwa. W Kongo obraz prezydenta jawi się w pewien sposób jako odbicie figury tradycyjnego suwerena, szczególnie króla Kongo. Przywódca musi okazywać swoją zwierzchność: dosłownie zajmować tron i utrzymywać władzę siłą w interesie wspólnoty. W tej perspektywie niedawne walki o uzyskanie kontroli nad aparatem państwowym wydają się jedynie dzisiejszą wersją „wojen o sukcesję”, zaś władza wojskowa jest w dalszym ciągu uznawana za najlepiej „uzbrojoną”. Postać przywódcy *silnego* często wiązana jest z postacią przywódcy *sprawiedliwego*, cieszącego się poważaniem z powodu posiadanej mądrości, zdolnego stanowić najwyższą władzę, która może narzucić szacunek wobec prawa i zaprowadzić zgodę. Trzecia postać łączy się z dwiema poprzednimi na poziomie reprezentacji królewskość. Jest to przywódca *charyzmatyczny*, posiadający uprzywilejowane związki z ludem, krajem, systemem sił, które rządzą płodnością i dobrobytem. Władza jest postrzegana w tym potrójnym aspekcie: siły, władzy sądenia i *sacrum*. W Kongo od lat 60. nie udało się zunifikować tych trzech figur władzy w jednej osobie. Według tradycyjnych koncepcji miałyby to częściowo tłumaczyć dzisiejszą słabość kraju.

Badania, które zostały przeprowadzone w ramach antropologii politycznej, zaledwie poruszają problem różnorodności sposobów nawiązywania relacji tradycji i nowoczesności. Jednakże wydawane na tym etapie sądy generalizujące czy nieściśle nie są wystarczające, w związku z tym konieczne staje się określenie jednostek i poziomów badania tak, aby analiza mogła stać się w wyższym stopniu efektywna naukowo.

a. *Spółeczność wiejska* – stanowi społeczeństwo w zaniku, z wyraźnymi granicami, w którym wyraźnie widać zderzenie tradycji i nowoczesności, *sacrum* i historii. To w jego obrębie dokonują się radykalne zmiany, nie bez oporu i wątpliwości, i w tym sensie badania tych społeczności są najbogatszym źródłem informacji. Gérard Althabe przeprowadził badania, prowadząc dokładne i długotrwałe obserwacje w wioskach grupy etnicznej Betsimisaraka na wschodnim wybrzeżu Madagaskaru. Jego analiza pokazuje przede wszystkim, jak trudne dla władz wioski jest dostosowanie się do systemu administracji wprowadzonego przez nowe państwo malgaskie (Althabe 1969). W społecznościach tych pojawił się rozdźwięk między życiem wewnętrznym, w którym dominuje tradycja w jej obecnej formie, a życiem zewnętrznym, uwikłanym w liczne relacje ustanowione z tym, co „na zewnątrz”, gdzie dominują czynniki i siły nowoczesności. Ten dualizm widać w isticie materialny sposób w organizacji przestrzeni wioski. Pola ryżu górskiego, oddalone od domów, stanowią miejsce, w którym przechowy-

wana jest tradycja. Nieodzwonne praktyki oraz będąca u ich podstaw symbolika są zgodne z tradycyjnymi wymogami, do których odnosi się określający je termin (*tavy*). Wiejskie skupisko usytuowane wzdłuż drogi, otwarte na reprezentantów administracji i zewnętrzną wymianę, ukrywające obiekty i symbole pochodzące z zewnątrz, stało się frontem ataku modernizmu. Ten dualistyczny podział znajduje swój wyraz również w praktykach, które rządzą życiem społeczności, oraz w rozstrzyganiu sporów, które nią targają. Jeśli chodzi o sprawy wewnętrzne, dawne hierarchie są przywoływane i cieszą się szacunkiem, a spotkania dyskusyjne (i decyzyjne) pozostają w zgodzie z tradycyjnymi zasadami. Jeśli zaś chodzi o sprawy zewnętrzne, a szczególnie relacje z reprezentantami władzy państwowej, zasady działania są tu zgoła odmienne. Na spotkaniach nie ujawnia się fundamentalnych stosunków społecznych i nie są one dla społeczności okazją do pokazania porządku, jaki ją definiuje. W jednym przypadku relacje społeczne mają zachować swoje bogactwo i symboliczną efektywność. W innym są one poniekąd improwizowane i w rzeczywistości powstają zgodnie z modelami uznawanymi za obce, będącymi spadkiem po kolonizatorach i z tego powodu częściowo odrzucanymi. Czynniki nowoczesności w większości przypadków są postrzegane jako zewnętrzne wobec społeczności wiejskiej.

Nawet jeśli pozornie chłopci Betsimisaraka żyją jakby w dwóch rejestrach, pogłębione badania pokazują, że rzeczywistość nie jest tak prosta. Pewna nowa instytucja, zapożyczona z sąsiednich grup i zaadaptowana, znacznie rozprzerzeniła się w ostatnich latach. Łączy się to z rytuałem owładnięcia przez duchy podlegające identyfikacji i hierarchizacji – *tromba*. Nie można zawęzić jego znaczenia do dziedziny religii, bowiem związek z *sacrum* w tym przypadku utrwała nowy porządek społeczny i kulturowy. Rytuał ten, odwołując się do doświadczenia wspólnoty, ma charakter synkretyczny w stopniu, w jakim utwierdza kombinację elementów i symboli nowoczesnych z elementami i symbolami tradycyjnymi. Równocześnie wskazuje na podwójną negację: odrzuca te aspekty tradycyjne, które wydają się najbardziej zniekształcone i konkurujące z kultem przodków w jego dawnej formie oraz z technikami wróżenia, odrzuca narzędzia modernizmu uznawane za obce, manifestując się jako kontrchrześcijaństwo i tworząc nowe stosunki zależności i władzy. *Tromba* stanowi korzystne pole do obserwacji i analizy. Pokazuje, że ludzie ze społeczeństw zwanych dualistycznymi nie organizują swojego życia, sytuując się na pozycji alternatywnej względem dwóch odrębnych sektorów – jednego, rządzonego tradycją, i drugiego, rządzonego nowoczesnością. Pozwala nam zrozumieć, na podstawie faktycznych doświadczeń, dialektykę występującą między systemem tradycyjnym (zdegradowanym) a systemem nowoczesnym (narzuconym z zewnątrz). Dialektyka ta prowadzi do pojawienia się trzeciego typu systemu społeczno-

-kulturowego, niestabilnego, którego pochodzenie wiąże się ze zderzeniem dwóch poprzednich. Interpretacja tych zjawisk jest sprzeczna z banalnymi teoriami socjologicznego dualizmu. Społeczność wiejska ze względu na swój rozmiar stanowi jednostkę, w której najlepiej zawiera się ta skomplikowana dynamika, w której nowe struktury odwołują się do rodzącego się państwa i w której efekty nowoczesnych działań politycznych widoczne są natychmiastowo.

Prace antropologów prowadzone pod każdą szerokością geograficzną pokazują, że stwierdzenie to ma ogólne zastosowanie w przypadku analizy efektów wpływu sił modernizacji na tradycyjny porządek. Liczne badania poświęcone indyjskim wioskom są szczególnie odkrywcze, głównie w perspektywie antropologii politycznej. Jednocześnie wskazują na „niedawne zmiany wywołane przez wdrożenie wioski do politycznej i gospodarczej całości, która ma na nią wielki wpływ”, na różnorodność przyczyn tarć zaostrzających stosunki wrogości między „frakcjami”, na utratę skuteczności „panchayat” – zgromadzenia mającego władzę i pełniącego funkcję arbitrażu². Wszystkie te badania sugerują, w kontekście złożoności poruszanych zagadnień, że nadaremne są pochopne i banalizujące uogólnienia. Ostrzeżenie to staje się nakazem w odniesieniu do badań społeczności podlegających rewolucyjnym przemianom, jak na przykład rzecz się ma na wsiach chińskich. Ostatecznie tradycji nie da się zupełnie wyeliminować, a niektóre jej elementy pozostają, zmieniając jedynie dotychczasową formę. Tym samym fortel tradycjonalizmu staje się trudniejszy do wykrycia³.

Społeczności wiejskie są najbardziej istotnymi *jednostkami badań*, ponieważ stanowią pole ścierania się tradycji i nowoczesności. Pozostaje przyjrzeć się *narzędziom*, jakimi posługuje się nowoczesność na poziomie polityki: wykorzystywanym środkom, argumentom i uzasadnieniom. Partia polityczna musi być postrzegana jako czynnik modernizacji, równolegle jednak należy sprecyzować funkcje ideologii oraz przechodzenie od mitu zorientowanego na przeszłość do nowoczesnej ideologii zwiastującej przyszłość.

b. *Partia polityczna, narzędzie „modernizujące”* – w społeczeństwach tradycyjnych będących w trakcie transformacji partia spełnia różne funkcje: definiuje, czym jest rodzące lub odradzające się państwo, nadaje kierunek gospodarce narodowej, ustanawia prymat polityki i przyczynia się do reorganizacji struktur

² Zob. nota bibliograficzna Louis Dumont (2009), sekcje 74, 75 i 84.

³ Tak sugerują „dokumenty” zebrane przez Jan Myrdal poświęcone wiosce Chensi (Myrdal 1964).

społecznych. To uczestnictwo w zmianach jest tym bardziej aktywne, że reżim jednej partii czy „ruchu narodowego”, co stało się regułą w latach po odzyskaniu niepodległości, jest w dużej mierze dominujący. Partia polityczna jest podstawowym narzędziem modernizacji ze względu na swoje korzenie związane z modernistyczną inicjatywą elit, ze względu na organizację, która pozwala na utrzymywanie bardziej bezpośrednich niż administracja stosunków ze społecznościami, oraz z powodu funkcji i celów, ponieważ partia na wielu poziomach ma być uważana za motor rozwoju. Aspekty te są szczególnie wyraźne w przypadku partii lub ruchów zjednoczeniowych powstałych w wyniku „pragnienia, by zmienić społeczność, zrestrukturyzować relacje społeczne i stworzyć nową formę świadomości i etyki”. David E. Apter, proponując taką definicję, charakteryzuje tym samym „system mobilizacji”, który organizuje gwałtowną przemianę społeczeństwa⁴.

Dynamika tradycji i nowoczesności nie jest wykluczona z pola działań partii politycznej, na którym tradycja nie jest jedynie przeszkodą dla postępu nowoczesności. Partia często konstytuuje się w oparciu o „grupy pośrednie”, dążące do nowoczesnych celów przez odwołanie się do tradycyjnych form i symboli, czego przykładem mogą być stowarzyszenia plemienne, ruchy kulturowe czy Kościoły synkretyczne. W zachodniej części Nigerii, zamieszkiwanej przez Joruba, stowarzyszenie założone w 1945 roku oddające cześć przodkowi założycielowi *Oduduwa*, promując wartości i kulturę Joruba, stymulowało przejście inicjatywy politycznej i udostępniło swą siedzibę partii „Action Group”. Na Wybrzeżu Kości Słoniowej „Demokratyczne Zgromadzenie Afrykańskie” powstało ze związku plantatorów, a więc nowoczesnych chłopów, lecz w celu łatwiejszego wdrożenia się w roli pośrednika wykorzystano społeczność inicjacyjną, szczególnie te o największym zasięgu terytorialnym, takie jak Poro. W obu Kongo ruchy religijne zrodzone z synkretyzmu i chęci przywrócenia porządku w dziedzinie *sacrum* oraz stowarzyszenia kulturowe stały się podstawowym filarem nowoczesnego życia politycznego.

Tradycja, która miała wpływ na partie w trakcie ich powstawania, wciąż jest aktywnym czynnikiem na poziomie ich struktur i środków wyrazu. Partie chcą stworzyć pewne zjednoczeniowe ramy będące ponad partykularyzmami, chcą zapewnić rozpowszechnianie nowych idei i przypisać wiodącą rolę propagatorom nowoczesności, lecz ich wejście do środowiska chłopskiego wymaga pójścia na ustępstwa względem dawnego porządku. Muszą wchodzić w lokalne sojusze z tradycyjnymi dostojnikami, z władzami religijnymi, z przywódcami różnych paranowoczesnych organizacji. W Indonezji istnieje specjalny termin (*aliran* – strumień) określający różne prądy społeczne, które mają być w dany sposób

⁴ Zob. rozdział 6 książki Davida E. Aptera (1965).

ukierunkowane. Partie są zmuszone do dostosowania używanego języka i symboliki do tradycyjnego środowiska, na które chcą mieć wpływ, nawet jeśli posługują się narzędziami najbardziej sugestywnymi dla nowoczesności, takimi jak różne środki informacji i perswazji czy aparat biurokratyczny. Są one skazane na dwuznaczność kulturową w początkowym okresie, ale i często później. Przejmując stare i skuteczne symbole, organizują ceremoniał życia politycznego (wcielając czasem elementy rytualne), aby go uświęcić; samemu przywódcy zaś nadają podwójne oblicze lub przypisują mu osobowość bohaterską (w razie potrzeby sytuując go w kanonie popularnych bohaterów); odwołują się wreszcie do środków tradycyjnych, aby wymusić przynależność i nadać autorytet swoim działaczom. Ich doktryny i ideologie są w całej rozciągłości synkretyczne. Manfred Halpern w odniesieniu do niektórych krajów muzułmańskich ujawnił mieszaninę tradycji zgoła sprzecznych: filozofia marksistowska jest ukazywana jako kopia naśladowująca w świecie nowoczesnym i na poziomie rzeczywistości materialnej tradycyjną filozofię pochodzącą z islamu. Obie te filozofie są uważane za te, które spowodowały – każda na swoim poziomie – nastanie nowego porządku (Halpern 1965). Badania krytyczne różnych form socjalizmu charakterystycznych dla krajów rozwijających się, szczególnie „socjalizmu afrykańskiego”, przedstawiają je jako synkretyzmy. Wszechobecna tradycja narzuca modernizującemu przedsięwzięciu partii politycznej pewne granice, których nawet najbardziej radykalne opcje nie są w stanie pokonać bez pomocy czasu.

c. *Ideologia, wyraz nowoczesności* – polityczna funkcja ideologii daje o sobie znać w okresach rewolucji, w fazach dogłębnych przemian społeczeństw i ich kultur. W przypadku niektórych społeczeństw tradycyjnych przechodzących zmiany, tak jak na przykład w Czarnej Afryce, funkcja ta jest nawet wyraźniejsza, bowiem ideologia polityczna pojawia się wraz z epoką nowoczesną na ruinach mitów legitymizujących dawny porządek.

Ideologie związane z projektami budowy bądź przebudowy tożsamości narodowej, z przedsięwzięciami rozwoju gospodarczego i modernizacji mają pewne wspólne cechy. Są one naznaczone przez reakcje na sytuacje podległości: ich główne motywy to potępienie wyzysku i opresji oraz apoteoza niezależności, tym bardziej przekonujące, że przyczyniają się do wyjaśnienia opóźnienia w rozwoju gospodarczym i technicznym. Ponieważ określa je konieczność krzewienia wyższości zjednoczonego narodu nad różnego rodzaju partykularyzmami, dominujące są w nich treści i symbole zjednoczeniowe. Postać przywódcy narodowego jest podnoszona do rangi świętego (może być utożsamiana wręcz z wybawcą), a naród jako taki staje się przedmiotem prawdziwej religii politycznej. Ideologie te muszą skądinąd prowadzić do psychologicznej konwersji przybierającej postać *nowego układu emocji*. Ideologie przedstawia się w dwóch

odmianach. Pierwsza, wyrafinowana, przeznaczona dla elit politycznych i intelektualnych, gotowa do rozprzestrzenienia na zewnątrz. Druga jest uproszczona, odwołująca się do „tekstów” tradycji, dostosowana do chłopów i warstw społecznych mających najmniejszą styczność z nowoczesną edukacją. Tak czy owak ideologie te są w dużej mierze inspirowane społecznymi filozofiami i doktrynami politycznymi pochodzącymi z zewnątrz. Jest to przypadek myśli socjalistycznej i marksizmu oraz pewnych odmian nacjonalizmu. Takie „importowanie” często nadaje ideologii charakter *synkretyczny*, widoczny w definicji większości socjalizmów. Leży ono również u podłoża sprzeczności, którą trudno obejść. Obce narzędzia intelektualne co prawda formują nowoczesną myśl polityczną, ale służą rozwojowi „narodowościowemu” i często obronie odrębności. Jacques Berque, autor książki *Arabowie – przeszłość i przyszłość*, określił te próby mianem „dostosowania się do innych, pozostając wiernym sobie”; ten „sprzeczny wymóg” sprawia, że dążenie do nowoczesności nie oznacza całkowitego zaniegowania tradycji (Berque 1960).

Ideologie nowoczesności charakteryzują się również niestabilnością, właściwym sobie ruchem skorelowanym z dokonywanymi zmianami i przemianami politycznej świadomości. Różnią się one sposobem, w jaki odnoszą się do społeczeństw i do cywilizacji; podlegają gwałtownym zmianom i zachowują swoje znaczenie w relatywnie krótkim czasie. David E. Apter podjął próbę ustalenia cyklu powstawania ideologii i sekwencji ich zmienności (Apter 1965, 314–327). Na początku ideologia jest rozproszona i łączy „liczne obrazy”, w dużej mierze sprzeczne. Następnie, pod presją konieczności oraz wydarzeń, kształtuje się i nastawia na nowe odniesienia, co dokonuje się wtedy, gdy jej odbiorcy zaczynają otwierać się na wątki i symbole zewnętrzne wobec tradycyjnych konfiguracji. W apogeum swego rozwoju, będącym też momentem jej maksymalnej efektywności, ideologia nabiera treści utopijnych i millenarystycznych. Wychwala nadchodzące społeczeństwo, przypisuje działaniom kolektywnym natychmiastową skuteczność i uniwersalne znaczenie historyczne, czego przykładem jest poczucie misji dokonania jedynej autentycznej rewolucji. W końcowym stadium ideologia ulega degradacji. Działacze stają się co najwyżej zarządcami, a konfrontacja z faktami (siłą rzeczy) prowadzi do praktycznego realizmu i wypracowania systemu ideologicznego silnie naznaczonego pragmatyzmem.

Wspomniane ideologie modernizacji nie narzucają się swoją radykalną nowością, są bowiem zbyt nietrwałe i zbyt doraźne. Ich analiza wydaje się złudna i często wtórna. Niemniej ideologie stanowią dla antropologii politycznej pole badań pełne problemów niewłaściwie wyjaśnianych, rzecz jasna w takiej mierze, w jakiej możliwe staje się wykorzystanie treści wynikających z tradycji i uzgodnienie tego, co owe ideologie głoszą, z mitami władającymi tą tradycją.

Kraje afrykańskie dostarczają w tej materii najbardziej odkrywczych przykładów. W momencie gdy kształtują się ruchy narodowościowe, ideologia polityczna powstaje w oparciu o mityczne motywy buntu i oporu z czasów kolonialnych. Początkowo inicjatywa jest po stronie mniejszości intelektualnej, dbającej o promocję wyzwolenia zarówno kulturowego, jak i politycznego. Najbardziej reprezentatywną ideologią dla tej fazy jest „teoria negritude”, stworzona przez francuskojęzycznych Afrykanów, a której formę filozoficzną nadał Jean-Paul Sartre. Na marginesie – łatwo wskazać ideologiczne dzieła pisarzy pragnących dać historii Afryki nadzwyczaj skuteczny oręż do działania. Traktują oni przeszłość w sposób, który gwarantuje rehabilitację cywilizacji i czarnych ludów Afryki. Odwracają przy tym relację zależności, przekształcając znane cywilizacje w dłużników pomijanej dotąd cywilizacji afrykańskiej. Najnowsze, z gruntu polityczne, ideologie mają również wymiar *mesjanistyczny*, co jest swego rodzaju teoretyczną kalką popularnych mesjanizmów obecnych w pierwszych zorganizowanych reakcjach odrzucenia kolonializmu. W ten sposób twórcy afrykańskiego socjalizmu żywią niepokój wobec sposobu adaptacji uznawanej za konieczną, ale za to mają pewność, że można przyczynić się do zbawienia socjalizmu przez wzbogacenie go o zapładniające wartości (Balandier 1962).

Tak wygląda droga, która mogła prowadzić od mitów tradycyjnych, częściowo zawierających ideologie, do nowoczesnych ideologii i doktryn politycznych częściowo zawierających mity. Droga ta, będąca przejściem od mitu o ideologicznych implikacjach do nowoczesnych systemów myślenia o implikacjach mitycznych, unaocznia problem, z którym muszą się zmierzyć wszystkie dawne społeczeństwa podlegające przemianom. Problem ten to kwestia ciągłej dialektyki tradycji i rewolucji.

przekład: Aleksandra Chabros i Andrzej P. Kowalski

BIBLIOGRAFIA

- Althabe, Gérard. 1969. *Oppression et libération dans l'imaginaire: les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*. Paris: F. Maspero.
- Apter, David E. 1967. *The Politics of Modernization*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- Balandier, Georges. 1962. „Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique.” *Cahiers internationaux de sociologie* 33: 85–96.
- Berque, Jacques. 1960. *Les Arabes d'hier à demain*. Paris: Le Seuil.
- Dumont, Louis. 2009. *Homo hierarchicus. System kastowy i jego implikacje*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

- Favret, Jeanne. 1967. „Le traditionalisme par excès de modernité.” *European Journal of Sociology* 8 (1): 71–93.
- Geertz, Clifford. 1963. „The Integrative Revolution.” W *Old societies and new States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, red. C. Geertz. New York: Free Press of Glencoe.
- Halpern, Manfred. 1965. *Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Myrdal, Jan. 1964. *Unvillage de la Chine populaire*. Paris: Gallimard.

