Rocznik Antropologii Historii, 2018, rok VIII, (11), ss. 345–354 DOI 10.25945/v41e-1982

# TRADYCJA, KONFORMIZM, HISTORYCZNOŚĆ*

GEORGES BALANDIER

Tak zwane społeczeństwa tradycyjne i historyczne są często traktowane jako figury przeciwstawne; w ten sposób definicja pierwszych staje się negatywną definicją drugich. Społeczeństwa tradycyjne wydają się podporządkowane ograniczeniom tradycji, opierają się na powtarzalności i ulegają zniekształceniu w styczności z historią, ponieważ historia, którą musiały wcielić, pozostała im „obca" i była wynikiem kilkuwiekowej dominacji. Cechują się stabilnością, która miałaby stanowić ich zasadniczą właściwość, i przybierają formy społeczeństw ocierających się o całkowitą bierność. Nie są społeczeństwami „prometejskimi" w rozumieniu Georges'a Gurvitcha, jako że ludzie nie mają na celu głębokich zmian struktur społecznych, a tradycja niweczy wszelką ideę rewolucji. Są postrzegane jako społeczeństwa satysfakcji i przyzwolenia. Według Lévi-Straussa „wydaje się, że rozwinęły, bądź zachowały, szczególną mądrość, która zachęca je do zdecydowanego oporu wobec wszelkich zmian ich struktury". Omawiane społeczeństwa miałyby się wobec tego reprodukować bez większych zmian, ponieważ struktury nie służą ludziom do opanowywania natury, a poza tym wspólnoty takie nie są świadome posiadania zdolności do dokonywania zmian. Społeczeństwa te znajdują się z dala od historii, gdyż „tworzą skrajnie niewiele nieładu" (Charbonnier 1968). Tak wyglądają wybrane sugestie, jednak należy poddać je ocenie i przyjrzeć się argumentom, często słabym, od których rozpoczęła się dyskusja między antropologią a historią.

---

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, *Anthropo-logiques*, PUF, Paris 1974, rozdz. IV: „Tradition, conformité, historicité", s. 173–184. Przedruku dokonano za zgodą Presses universitaires de France.

## „Nieobecność" historii

Jeśli uznamy, że społeczeństwa tradycyjne reprodukowały się bez zmian od zarania, to musimy uznać, że ich dominującą cechą jest „stałość" na przestrzeni długiego czasu. Niezmienność byłaby ich zasadą, zaś ten opór czy inercja „tłumaczone są" dość oszczędnie. Wspólnym mianownikiem w podejściu do tego zagadnienia jest ukazywanie skłonności do konserwatyzmu, do odrzucenia nowości i zmiany oraz wszystkiego, co obce ustalonemu i znanemu porządkowi. Lucien Lévy-Bruhl widział w tym jedną z właściwości „mentalności prymitywnej", która zakłada, że świat społeczny został dany raz na zawsze i wobec tego pozostaje nienaruszalny (Lévy-Bruhl 1935). Potwierdza on, że idea rozwoju historycznego jest nieobecna w społeczeństwach badanych przez etnologów. Przeszłość, której strażnikiem jest pamięć zbiorowa, nie ma żadnego znaczenia – brakuje jej głębi, staje się raczej anegdotyczną mikrohistorią aniżeli historią w naszym rozumieniu. Ponad tym rozciąga się królestwo mitu, a w konsekwencji „czas z okresu, w którym nie było jeszcze czasu". Według tej interpretacji czas mityczny zaciera czas historyczny. Wszystko, co istnieje, pochodzi od tego, co pierwotne, i musi pozostawać jako takie w relacji do świętego i niepodważalnego aktu założycielskiego, ponieważ przenosi do okresu początku. W ten sposób „uwaga skoncentrowana wokół świata sił nadnaturalnych i istot mitycznych wznieca quasi-religijne uczucia lęku, uległości i szacunku". Porządku rzeczy nie można zmienić, bowiem podlega on rozplanowaniu mitycznemu. Społeczeństwo nie powstaje, lecz się reprodukuje, a jednostkami kieruje konformizm.

Jednakże nieobecności historii nie da się wytłumaczyć jedynie determinizmem mentalności tradycyjnej: konieczne jest trafniejsze zdefiniowanie i uzasadnienie dyktatury mitu i odrzucenia wszelkiego odmiennie zorientowanego projektu społecznego. Rozważano również czynniki innego rodzaju, kładąc nacisk na brak indywidualnych inicjatyw, na prymat grupy i wynikający z niego brak wolności. Durkheim stwierdza, że w społeczeństwach uznawanych za pierwotne „typ indywidualny jest niemal tożsamy z typem gatunkowym" (Durkheim 1990). W efekcie konformizm, uległość wobec tradycji byłyby w mniejszym stopniu rezultatem mitycznych ograniczeń aniżeli tych, które wywiera *społeczeństwo jako takie*. Parodiując słowa Marksa, można by powiedzieć, że społeczeństwo, wytwór ludzi, przerasta swych twórców – narzuca im się, dając efekt transcendencji, który jest najbardziej widoczny w dominacji religii. Zaś marksizm jako taki, w przypadku niektórych analiz, bardziej niż do historii odsyła czytelnika do natury, mówiąc o społecznych formacjach, które poprzedzały rozpad społeczności prymitywnej i powstanie klas. W najlepszym wypadku tradycja jest widziana jako „wielka siła opóźniająca", która ukrywa i osłabia

czynniki zmiany. To, że może być ożywiona, skuteczna albo skłaniać do modernizacji, nie jest uznanym faktem.

Niektóre z przytoczonych poglądów niedawno uległy zmianom, lecz zmiany te nie dotyczą sedna sprawy. Nacisk jest kładziony silniej na niewystarczającą u jednostek świadomość posiadanej osobowości i na możliwości efektywnego działania w obrębie społeczeństwa, mniej zaś na negowanie (posiadanej) wolności, co w przypadku społeczeństw uznawanych za archaiczne czy tradycyjne stanowi problem, który nie został wystarczająco wyjaśniony. Można odnieść wrażenie, że wszelkie inicjatywy zawsze były wykluczane, kierowane na zewnątrz, na społeczeństwa „sąsiednie". Historia zatem byłaby nieobecna, ponieważ została deportowana. Georges Gurvitch przyjmuje i powtarza te propozycje oraz akceptuje fakt, że zyskanie świadomości posiadania możliwości wpływu na coś „jest wystarczające, aby nadać społecznemu zjawisku wymiar historyczny". W społeczeństwach badanych przez etnologów jednostki byłyby pozbawione umiejętności oddzielania swojej osobowości od nieświadomych zachowań zbiorowych. Brak w nich umożliwiającej postęp „otwartej i świadomej dialektyki mieszczącej się między tradycją i rewolucją". Tradycyjne formacje społeczne nie są (miałyby nie być) historyczne, ponieważ historia w sensie „prometejskim" jest (miałaby być) w nich nieobecna.

Powyższe stwierdzenia wystarczają, by przypomnieć zasadniczy sens niniejszego sporu – w istocie bardziej chodzi o przybliżenie się do odpowiedzi niż o jej udzielenie. Uwzględnienie najnowszych opracowań nie daje wszak gwarancji, że unikniemy rozczarowania. W licznych zbiorowych publikacjach analiz antropologicznych wydanych w USA termin „historia" nie figuruje w indeksach. Tymczasem istotne miejsce zajmuje w nich pojęcie „ewolucji kulturowych", które oznacza zmiany obejmujące kultury, cywilizacje *w długich okresach*. W szkodliwy i nieuczciwy sposób te dwa porządki zjawisk zostały mniej lub bardziej świadomie uznane za identyczne. Tak rozumiana historia, co często ma miejsce, zbiega się z ruchem ewolucji kulturowej, a rozcięcia naznaczają następstwo faz (i/lub stanów), które ją charakteryzują.

Jako dowód chciałbym przytoczyć anegdotę. W trakcie konferencji antropologicznej zorganizowanej w 1952 roku w Stanach Zjednoczonych spotkało się ponad osiemdziesięciu antropologów międzynarodowej sławy, którzy przypadkowo wyświadczyli historii przysługę. Stało się to podczas rozważań nad podziałem dyscyplin, gdy uczestnicy starali się określić miejsce antropologii wobec nauk przyrodniczych z jednej strony oraz klasycznych nauk humanistycznych z drugiej. Jednakowoż badania zorientowane na ewolucję i dyfuzję kulturową skorzystały ze swego uprzywilejowanego statusu; zachowały dotychczasową pozycję (Kroeber 1953).

Dopiero spojrzenie na antropologię brytyjską[1] pozwala dostrzec pierwszą zmianę w poglądach i znaczące różnice. Niektórzy antropolodzy rezygnują z konwencjonalnych procedur naukowych, z poszukiwania ogólnych zasad i praw. Przykładem może być Edward Evan Evans-Pritchard, który zdecydowanie wykorzystuje modele zaczerpnięte z historii i klasycznych dziedzin. Jego celem jest bardziej interpretacja niż wyjaśnianie. To jednak nie wystarcza, by sądzić, że jego badania dotyczą historii (bądź jej braku) w świecie zwanym tradycyjnym. Evans-Pritchard doszedł do tego nieco później, stwierdzając, że wszystkie społeczeństwa są efektem rozwoju, następstw wyjątkowych wydarzeń, a przeszłość jest zawsze aktualizowana w teraźniejszości. Takie podejście, choć ponownie włącza historię do formacji społecznych, skąd została wykluczona, nie prowadzi jednak do uznania determinizmu historycznego[2].

Siegfried Frederick Nadel w swojej książce traktującej o podstawach antropologii społecznej poświęcił jedynie kilka uwag temu zagadnieniu. Utrzymuje że niemożliwe jest wyjście poza historię archeologiczną z powodu niewystarczającej liczby dokumentów, które można zachować lub które zostały zachowane. Przyznaje, że obserwowane zjawiska są rezultatem procesów historycznych, ciągów zdarzeń, lecz uwydatnia on aspekt powtarzalności, prawo powracania, któremu zdają się one podlegać. W jego pośmiertnie opublikowanej książce, zawierającej teorię struktur społecznych, w jednym z rozdziałów przedstawiony jest zarys tego problemu, lecz bez dogłębnego zbadania. Nadel przypomina, że zjawiska społeczne można postrzegać albo z perspektywy mikrotemporalnej (krótkiego trwania), kiedy to zachodzą niewielkie zmiany, nieprzekształcające struktur, albo z perspektywy makrotemporalnej (długiego trwania), kiedy dochodzi do następowania po sobie struktur, gdy jedne zastępują inne. Jednakże tylko ostatni „stan" owych społeczeństw bez archiwów i trwałych zabytków można gruntownie przebadać i zrozumieć. Nadel przyjmuje do wiadomości taki stan rzeczy, ponieważ nie szuka w obrębie systemów społecznych wyjaśnienia tego, czym one są (w jaki sposób stały się tym, czym są), i ruchu, który powoduje ich stałe stawanie się. Nie przykłada wagi do współwystępowania relacji i konfiguracji różnych epok. Stwierdza, że czas stanowi jeden z wymiarów struktury społecznej, lecz powstrzymuje się od tego, by traktować społeczeństwa, jak gdyby „były w stanie spoczynku". Jego sposób opisu czerpie z osiągnięć współczesnej logiki mającej na celu przedstawienie prostszego i bardziej spójnego obrazu rzeczywistości, a w swym wyjaśniającym podejściu często wykorzystuje dane z dziedziny „bezczasowej" psychologii (Nadel 1951; 1957).

---

[1] Doskonale przedstawione i poddane analizie przez Jacques'a Lombarda (1972).

[2] Zobacz eseje I i III w pracy Edwarda Evana Evans-Pritcharda *Essays in Social Anthropology* (Evans-Pritchard 1962).

W dziełach Bronisława Malinowskiego oraz innych reprezentantów szkoły funkcjonalizmu wyraźnie widać prawdziwą pogardę wobec historii. Jest ona – według nich – podejrzana i sprowadzają ją do rangi pseudohistorii w sytuacjach, gdy mowa o społeczeństwach archaicznych. Dodatkowo jej bezużyteczność miałaby wynikać z teorii społeczeństwa i kultury opartej na pojęciach potrzeb i odpowiadających im funkcji. Chociaż z wolna, ale nastąpiło pewne odejście od tego odrzucającego historię stanowiska, zarówno w zakresie badań teoretycznych, jak i terenowych. Evans-Pritchard w zdecydowany sposób przyczynił się do postępu na obu poziomach. Meyer Fortes, przeprowadzając badania u ludu Tallensi w Ghanie, stwierdził, że „czas jest ucieleśniony w strukturze społecznej", oraz pokazał, jakie „siły" działają w ramach systemu i przyczyniają się do jego określania lub wręcz do jego przemiany (Fortes 1945). Max Gluckman w swoich pracach zastanawiał się nad rolą konfliktów społecznych i naturą inercji społecznej na podstawie danych pozyskanych z bezpośredniej obserwacji. Jego prace traktują o dialektyce porządku i sprzeciwu, o ciągłości i zmianie (Gluckman 1963). Edmund Leach wzywa, by nie traktować społeczności tradycyjnych jako zamkniętych uniwersów, znajdujących się „poza czasem", odpowiadających systemom pozostającym w idealnej równowadze. Jego analiza Kachinów z Birmy jest podstawą takiego postulatu oraz ukazania w tym przypadku pewnego rodzaju wahadłowej historii, która balansuje między bardziej egalitarnymi i bardziej nieegalitarnymi formami życia społecznego (Leach 1964). Tak w zalążku wyglądają główne założenia dynamistyczne, jednak nie poświęciliśmy jeszcze wystarczająco uwagi zagadnieniu związku etnologii z historią.

W przypadku antropologii francuskiej wspomniany ruch był jeszcze wolniejszy, do niedawna wręcz niezauważalny[3]. W momencie, gdy praca teoretyczna zaczyna przynosić pierwsze rezultaty, rozpoczyna się proces historyczny. To, co trwałe lub niezmienne, jest wartościowane, poddawane analizie w fundamentalnych kategoriach ducha i zbiorowej nieświadomości, które działają zawsze na przestrzeni długiego czasu. Neokantyzm obecny w dziedzictwie durkheimowskim i przez nie przekazywany wciąż odgrywa ważną rolę. Wymazuje myśl Hegla – zarówno jej wiernych wyznawców, jak i krytyków.

W trakcie konferencji 1957 roku Claude Lévi-Strauss przedstawił stanowisko etnologa „wobec historii", sprzeciwiając się jej „mistycznej koncepcji". Odrzucił kluczowe znaczenie przypisywane historii i zasugerował, że powinna ona wrócić na swoje miejsce, mianowicie odzyskać znaczenie jako *przejściowego*

[3] Na początku lat 50., gdy ukazały się moje badania niezgodne z antyhistorycystycznymi uprzedzeniami, byłem postrzegany jako zdrajca dyscypliny. Mówiono o mnie „socjolog" w negatywnym znaczeniu.

trybu istnienia ludzkości. We wnioskach zaprezentował on trzy stadia ludzkości: prehistoryczne, historyczne i posthistoryczne. Ten trzeci etap, pozbawiony historii, znamionujący jej przekroczenie, pozwala nam dotrzeć do statycznej równowagi. Wizja ta nie jest jedynie utopią. Etnolodzy utrzymują, że udało im się potwierdzić istnienie społeczeństw bez historii, w których ustanowiona została trwała równowaga między porządkiem a nieporządkiem[4]. Miałby to być dowód na poparcie takiego przypuszczenia. Podobna dyskusja, lecz w innej i zaostrzonej formie, rozgorzała po wykładzie inauguracyjnym wygłoszonym w Collège de France. Lévi-Strauss wspomniał o dążeniu do uznania społeczeństwa „będącego poza i ponad historią", które karmiłoby się jedynie badaniami etnologicznymi, bowiem nie miałoby takiego wigoru, gdyby „w odległych rejonach ziemi ludzie nie stawiali oporu historii i pozostawali żyjącym dowodem na to, co próbujemy uratować". Powyższe uwagi miały na celu lepsze zaprezentowanie tezy pojawiającej się w różnych okolicznościach.

Ruch pierwszy – tak zwane społeczeństwa prymitywne mają swoje miejsce *w* historii. Mają przeszłość równie starą jak my; ponoszą konsekwencje wielkich ruchów ludności i wojen; przeżyły kryzysy i zmiany. Jednakże zachowały zdolność ograniczania do minimum sytuacji, w których historia mogłaby się do nich wedrzeć i zagnieździć. Wkładają dużo wysiłku, aby zachować stan swej wyjściowej równowagi. Lévi-Strauss, przedstawiając swoje stanowisko, odniósł się do pewnego obrazowego stwierdzenia: „podczas gdy tak zwane społeczeństwa prymitywne są zanurzone w historycznym płynie, na który chcą pozostać odporne, tak nasze społeczeństwa uwewnętrzniają, jeśli można tak powiedzieć, historię, chcąc z niej stworzyć motor swego rozwoju" (Charbonnier, Lévi-Strauss 1968).

Ruch drugi – jak możemy zrozumieć ten skuteczny opór, nie odnosząc się (zasadnie) do inercji i ograniczeń, jakie niesie ze sobą tak zwana mentalność prymitywna? Odpowiedź znajduje się na granicy dwóch rodzajów formacji społecznych. Z jednej strony mamy „społeczeństwa zimne", cechujące się mechanicznym sposobem funkcjonowania, z drugiej „społeczeństwa gorące", w których z powodu rozróżnień na klasy i kasty uwalniają się energia i postęp. Jest to przeciwstawność przedstawiona na kartach *Entretiens*, podobna do tej, jaka istnieje między maszynami mechanicznymi a termodynamicznymi, między zegarem a maszyną parową. Mówiąc językiem mniej metaforycznym, Lévi-Strauss potwierdza, że społeczeństwa uznawane za prymitywne „generują skrajnie mało nieporządku", podczas gdy społeczeństwa historyczne „osiągnęły stan, w którym utrzymują w swoim obrębie brak równowagi", co zmusza je do zmian. Te dwa zasadnicze typy nie sprowadzają się do marksowskiego rozróż-

[4] Zob. *Claude Lévi-Strauss: l'etnologue devant l'histoire*, sprawozdanie z konferencji sporządzone przez F. Reissa (1957).

nienia na „społeczności prymitywne" i społeczeństwa klasowe. Historia dzieje się, gdy dochodzi do podziału „społeczeństwa na klasy odrębne i przeciwstawne" (Engels). To przybliżenie wydaje się bardziej uzasadnione, gdy rozważymy trzeci argument.

Ruch trzeci – pomimo że Lévi-Strauss uznaje różnorodność form organizacji tworzących społeczeństwa prymitywne, przypisuje im pewną wspólną cechę. Mianowicie „starają się uniknąć, świadomie lub nie, podziału między ich przedstawicielami, który z kolei umożliwił lub ułatwił rozwój cywilizacji zachodniej" (Charbonnier, Lévi-Strauss 1968). Można powiedzieć, że są one egalitarne i rządzi nimi zasada pełnej zgody dzięki społecznym technikom polegającym na eliminowaniu różnicy zdań i tworzeniu woli ogółu. Nieobecne są w nich zarówno wydarzenia zakłócające porządek, jak i zagrożenia wynikające z samego ich funkcjonowania: „zasady pokrewieństwa i małżeństwa, wymiana ekonomiczna, rytuały i mity często mogą być tworzone na podstawie modelu małych, bardzo regularnie działających mechanizmów" (Charbonnier, Lévi-Strauss 1968). Społeczeństwa historyczne odwrotnie – przechodzą od nierównowagi do nierównowagi i utrzymują swą energię, zachowując dystans między dominującymi a zdominowanymi. Historia byłaby tu wynikiem sił uwolnionych przez pojawienie się i ekspansję nierówności. W stwierdzeniu tym pobrzmiewa echo teorii Rousseau wyrażonej w *Rozprawie o nierówności*. Jest ono również źródłem inspiracji Engelsa, kierującym go na badanie początków własności prywatnej i państwa.

Nie chcąc rozpoczynać odrębnej dyskusji, w tym miejscu chciałbym jednak poczynić pewne zasadnicze uwagi. Przede wszystkim należy zakwestionować istnienie społeczeństw najbardziej pierwotnych. Te, które znamy z prac etnologów, z pewnością nie są „rezerwatami" kulturowymi. Jeśli nawet założymy, że niektóre z nich mogły być utrzymywane w takim stanie, to i tak stanowią bardzo mały fragment zbadany przez antropologów. Większość zachowanych społeczeństw jest rezultatem burzliwej historii tworzącej i niszczącej władze oraz instytucje; mogą się one wydawać archaiczne jedynie z powodu iluzji spojrzenia naukowego. Są więc, podobnie jak liczne społeczności indiańskie, społeczeństwami rozbitków. Określenie „ludobójstwo etniczne", które niegdyś było bardzo modne, określa zarówno ich stan, jak i tragiczny los. Gdyby możliwe było zachowanie pewnego cynicznego dystansu, można by wyobrazić je sobie w kontekście wad rozwojowych społeczeństwa.

Istnieje jeszcze bardziej krytyczne spostrzeżenie – związek jaki ustanawiany jest między generowaniem sił tworzących historię i istnieniem nierównych różnic (lecz czy są inne?) a rozłamami istniejącymi wewnątrz ciała społecznego. Antropolodzy, świadomi tej korelacji, nie byli w stanie uniknąć spotkania z historią, ślepo bądź uporczywie od niej uciekając. W licznych społeczeństwach poddanych badaniom naukowym istnieją te nierówności i rozłamy, lecz także

bardziej lub mniej skuteczne mechanizmy naprawcze. Rozwój antropologii politycznej – prawdę powiedziawszy, opóźniony – dostarcza nam na to licznych przykładów (Balandier 1969).

Główną kwestią jest jednak natura nierówności i jej konsekwencje. Niedawne badania etnologiczne podają, że w rozwiniętych społecznościach zwierzęcych istnieją stosunki nierówności, różnice między kategoriami członków, które je tworzą, silnie ugruntowane rozłamy. Wszystkie społeczności naczelnych oparte są na uporządkowanych grupach, bardziej lub mniej stabilnych; mają hierarchie pełniące potrójną funkcję – wpływu, kontroli i dominacji; przejawiają nierówności, które równolegle z uczestnictwem w kolektywnych czynnościach regulują dostęp do samic i pożywienia. W niektórych tego typu społecznościach bariery społeczne bywają zarazem rozwinięte i skuteczne; we wszystkich zaś istnieją stosunki wyższości/niższości, nierównych statusów czy przywódczych pozycji indywidualnych i zbiorowych. Hierarchia figuruje tu jako zasada porządku i zasada antagonizmu, przy czym ta druga dotyczy głównie pola stosunków między grupami wieku. Oznacza to, że nie da się wyłączyć z badań nad społeczeństwami określanymi jako „naturalne" takich kwestii, jak: nierówność, konflikt czy zalążek historii[5].

To stwierdzenie, wydaje się, że już zweryfikowane, sprawia, że stanowisko etnologów i socjologów podkreślające wyjątkowy charakter i wyższość społeczeństw określanych jako społeczeństwa zachodnie i historyczne *par excellence* staje się jeszcze mniej zrozumiałe. Dwa podejścia przyczyniły się do jego ugruntowania. Z jednej strony była to równoznaczność, jaką ustanowiono między nieobecnością historii w pełni poznawalnej (bowiem wydarzenia są w większym stopniu zapamiętywane aniżeli materialnie zapisywane) a nieobecnością historii przeżywanej, jak gdyby dyskomfort w historiografii wystarczał, aby ogłosić nieistnienie historii w momencie, kiedy staje się ona nieuchwytna. Z drugiej strony było to przywiązanie do koncepcji społeczeństw „prymitywnych", która doprowadziła do postrzegania ich jako pierwszego etapu społeczeństw ludzkich, jako bardzo dawnej i prostszej formy społecznej egzystencji. Takie założenie kazało sądzić, że zachowały się one w swoim istnieniu pomimo zmiennych kolei ich losu, że przetrwały dzięki nadzwyczajnemu pragnieniu do „powtarzania" i dzięki „mądrości", która umożliwiała im skuteczność.

Argumenty zostały przedstawione w podstawowym zakresie wraz z głównymi wobec nich zarzutami. Chcąc w uproszczony sposób uporządkować te uzasadnienia, można je podzielić na cztery kategorie:

---

[5] Spośród licznych dostępnych dzieł i artykułów należy odnieść się do jednego z najznakomitszych, zwłaszcza pierwszych dwóch rozdziałów: *Social Groups of Monkeys, Apes and Men* (Chance, Jolly 1970).

a. Przede wszystkim jest to teza maksymalnego ograniczenia, jakie grupa wywiera na jednostkę, oraz pierwszeństwo nieświadomych zachowań kolektywnych. Społeczne i kulturowe uwarunkowania działałyby w tak silny sposób, że nie pozostawiałyby innego wyjścia niż całkowita przynależność; społeczeństwo byłoby uświęcone do tego stopnia, że wszelki dystans wobec niego stałby się obrazą bogów lub/i przodków. *Tradycja* jest święta, ponieważ społeczeństwo jest święte, a każda religia jest jej wyrazem i powoduje jej uznanie oraz akceptację w tym „przebraniu", zgodnie ze słowami Engelsa.
b. Kolejną kategorią jest nieobecność „świadomości historycznej", nieznajomość zdolności, jaką posiadają aktorzy społeczni, żeby działać w obrębie społeczeństwa z wolą zmiany, a nie konformizmu. Uwagę kieruje się w większym stopniu na mechanizmy, które przyczyniają się do wyeliminowania „odchyleń" i do tymczasowego przywrócenia istniejącego porządku, nie zaś na starania mające na celu zrozumienie, że świat społeczny jest poddany stałemu procesowi stawania się.
c. Postulowanie utrzymania stanu równowagi na bazie gospodarki niedoboru, która nie zachęca do jego przekroczenia. W ten sposób niektóre grupy ludzkie mogłyby ustabilizować się „w powtarzalności". Argument ten pojawia się również u Jean-Paula Sartre'a w *Krytyce rozumu dialektycznego*. W przypadku tak zwanych społeczeństw archaicznych chodziłoby nie tyle o zatrzymanie się historii, czego znane nam fakty nie mogą ani unieważnić, ani potwierdzić, ile o „decyzję o naturze ludzkiej". Byłby to decydujący wybór, a porządek byłby utrzymany dzięki zachowaniu równowagi między człowiekiem, jego środowiskiem, technologią a społeczeństwem, którego jest częścią.
d. Związek między nieobecnością historii a „słabymi" skutkami nierówności w obrębie społeczeństw ocenianych jako najmniej mobilne. Teoria ta została zaproponowana przez Lévi-Straussa, który – jak widzieliśmy – różnice między nierównymi grupami społecznymi postrzega jako główny czynnik sprawczy nieporządku, entropii, a więc jako czynnik historycznego rozwoju.

Powyższa klasyfikacja jedynie porządkuje sposoby argumentacji. Niemniej jest wystarczająca, aby unaocznić poziomy odniesienia, z których pierwsze dwa dotyczą pojęcia tradycji i konformizmu, a dwa ostatnie równowagi i równości (czy też nierównowagi i nierówności). Pozwala na lepsze ukierunkowanie dalszej analizy, która opiera się wyłącznie na danych zaczerpniętych z badań afrykanistycznych.

*przekład: Aleksandra Chabros i Andrzej P. Kowalski*

BIBLIOGRAFIA

Balandier, Georges. 1969. *Anthropologie politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
Chance, Michael Robin Alexander, i Clifford J. Jolly. 1970. *Social Groups of Monkeys, Apes and Men*. London: Cape.
Charbonnier, Georges, i Claude Lévi-Strauss. 1968. *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*. Warszawa: Czytelnik.
Durkheim, Émile. 1990. *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa: PWN.
Evans-Pritchard, Edward Evan. 1962. *Essays in Social Anthropology*. New York: Free Press of Glencoe.
Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*. London–New York: Oxford University Press.
Gluckman, Max. 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen & West.
Kroeber, Alfred Louis. 1953. „Anthropology Today." W *An Appraisal of Anthropology Today*, red. S. Tax *et al*. Chicago: University of Chicago Press.
Leach, Edmund. 1964. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press.
Lévy-Bruhl, Lucien. 1935. *La mythologie primitive: le monde mythique des Australiens et des Papous*. Paris: F. Alcan.
Lombard, Jacques. 1972. *L'anthropologie britannique contemporaine*. Paris: Presses Universitaires de France Le Sociologue.
Nadel, Siegfried Frederick. 1951. *The Foundations of Social Anthropology*. London: Cohen & West.
Nadel, Siegfried Frederick. 1957. *The Theory of Social Structure*. Glencoe: Free Press.
Reiss, F. 1957. *Claude Lévi-Strauss: l'etnologue devant l'histoire*, Combat, 13 marca.