

## GEORGES BALANDIER A KWESTIA HISTORYCZNOŚCI W BADANIACH ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

JACEK JAN PAWLIK

---

Kariera naukowa Georges’a Balandiera wymyka się systematycznie jednoznacznej klasyfikacji dyscyplinarnej. Trudno zawyrokować, czy był on socjologiem, etnologiem, czy antropologiem, a może historykiem w rozumieniu tradycji *Annales*. Jeśli w początkowych pracach deklaruje się jako socjolog, to w prywatnej rozmowie wyznaje, że nie mógł postąpić inaczej, ponieważ w tamtym czasie termin „antropologia” kojarzył się z podejściem badawczym proponowanym przez Claude’a Lévi-Straussa.

Niniejszy artykuł przedstawia stosunek Balandiera do historii przez kwestionowanie ahistorycznego podejścia w etnologii oraz przeciwstawianie się koncepcji antropologii strukturalnej, jednocześnie podkreślając historyczną dynamikę zjawisk społecznych i kulturowych. Na wszystkich etapach życia Balandiera daje się zauważyć wrażliwość historyczną: w lekturze prac brytyjskich kolegów, w bliskiej współpracy z przedstawicielami szkoły *Annales* czy przez wpływ, jaki wywarły na nim koncepcje teoretyczne Georges’a Gurvitcha. Zainteresowanie historią znalazło wyraz w opracowaniu przez francuskiego antropologa historii królestwa Konga. Było to dzieło, które nie tylko było odważną próbą podjęcia badań w obcej dziedzinie, ale również stało się inspiracją dla francuskich historyków Afryki. Wrażliwość historyczna Balandiera zaowocowała rozwinięciem koncepcji antropologii dynamicznej, która ukazuje współzależność tradycji z nowoczesnością. Tradycja stanowi czynnik dynamiczny, który może być wykorzystany nie tylko w interpretacji teraźniejszości, ale również w formowaniu wizji przyszłości.

## BRYTYJSKIE INSPIRACJE

Balandier zdobył licencjat z etnologii podczas drugiej wojny światowej (1943). W tamtym czasie dominującą osobowością w tej dyscyplinie był Marcel Griaule, który od jesieni 1941 roku był kierownikiem pierwszej katedry etnologii na Sorbonie. Jednocześnie współzałożyciel Instytutu Etnologii Marcel Mauss, ze względu na pochodzenie, musiał zaprzestać oficjalnego nauczania. Studia Balandiera były połączone z praktyką w Muzeum Człowieka. Tam młody socjolog spotkał m.in. Michela Leirisa, który zainspirował go do badań afrykanistycznych i pracy pisarskiej. Typ etnologii, jaki w tym czasie dominował, polegający na poszukiwaniu struktur mentalnych, ahistorycznych, specyficznych dla ludów niepiśmiennych systemów myślowych, nie znalazł uznania u Balandiera. Odciął się stanowczo od niego i stale poddawał go krytyce.

Historyczne spojrzenie na badania ludów niepiśmiennych promowały, nie bez krytyki i oporów, niektóre środowiska brytyjskie. Ważną postacią w tym względzie był Edward E. Evans-Pritchard, który w 1950 roku, podczas Marett Lecture w Oksfordzie, stwierdził, że antropologia społeczna jest bliżej historii niż nauk przyrodniczych (Evans-Pritchard 1961, 1). Jego artykuł z 1961 roku zatytułowany „Anthropology and History” jest swoistym apelem, aby antropologia społeczna stała się bardziej historyczna, a historia bardziej socjologiczna. Zapytuje: „Ponieważ historyk może być jednocześnie socjologiem, a socjolog historykiem, jakie są główne różnice między historią a antropologią społeczną?” (Evans-Pritchard 1961, 14). „Ponieważ trudno dokonać jasnego teoretycznego rozróżnienia między historią a antropologią społeczną, bliskie prawdy jest stwierdzenie, że w praktyce mamy tendencję do traktowania naszych danych pod raczej różnym kątem i konsekwentnie do pisania o nich w inny sposób” (Evans-Pritchard 1961, 15).

Historyk interpretuje przeszłość w terminach własnego doświadczenia terażniejszości [...]. Fakty, które studiuje, byłyby bez znaczenia, gdyby nie był zdolny poczynić pewnych analogii między nimi a terażniejszością. [...] Możemy pójść dalej i powiedzieć, że jeśli nie byłoby rozległego nakładania się naszej obecnej kultury na wszystkie inne, a także bazowej psychologii, która jest wspólna wszystkim ludziom, ani historycy ludów odległych czasów i miejsc, ani antropolodzy żyjący między prymitywnymi ludźmi wcale nie byłiby zdolni ich zrozumieć. [...] Jeśli terażniejszość może być tylko zrozumiana retrospektywnie, kiedy stała się przeszłością, przeszłość może być też rozumiana tylko w świetle terażniejszości” (Evans-Pritchard 1961, 16–17).

Evans-Pritchard przyznaje, że historycy i antropolodzy mogą badać te same fakty, ale każdy będzie robił to na własny sposób, wykorzystując je do innych celów.

Choć trudno mówić o współpracy między szkołą manchesterską a etnologią francuską w okresie powojennym, to jednak warto zwrócić uwagę na zbieżność podejść badawczych tej szkoły oraz antropologii dynamicznej Georges'a Balandiera. Szkoła manchesterska ukształtowała się wokół postaci Maxa Gluckmana w latach 40.–50. XX wieku. Podstawą były badania terenowe prowadzone na terenie dzisiejszej Zambii i Malawi przez członków Rhodes-Livingstone Institute. Badania te podkreślały usytuowanie zdarzeń społecznych w kontekście historycznym i politycznym. Zarówno Max Gluckman w swoim klasycznym dziś tekście „Analysis of a Social Situation in Modern Zululand” (Gluckman 1940), jak i jego współpracownicy zwracają uwagę na sytuację społeczną, w której dwie wyraźnie oddzielone grupy: Afrykanie i Europejczycy wchodzą w relacje, które wyrażają przyporządkowanie lub dominację jednej względem drugiej. Jest to system współpracy, a zarazem przeciwieństw, wzajemnych zależności i konfliktów. Podobną interpretację znajdziemy u Georges'a Balandiera, który wprowadzając pojęcie sytuacji kolonialnej, podkreśla relację dominacji i podporządkowania oraz nieustające próby przewycięzania tych nierównych stosunków (Balandier 1951).

Gluckman i Balandier stosują podejście całościowe do badanych sytuacji. Ponieważ relacje społeczne i polityczne tworzą w kontekście kolonialnym jedyny system społeczny, należy je badać jako uczestniczące w jednej całości, a nie w jednostkach kulturowo lub etnicznie różnych. Kontekst kulturowy wyrażają na łonie sytuacji kolonialnej grupy społeczne, a nie kultury istniejące jako rzeczywistości niezależne (Balandier 1951, 71). Podobnie szkoła manchesterska postulowała zerwanie z wiążącymi i zintegrowanymi w systemie pojęciami kulturowej i społecznej całości, podkreślając dynamiczną i procesualną naturę światów społecznych (Kapferer 1995, 57).

Zbieżność między Balandierem a szkołą manchesterską, na którą wskazuje Michel Agier, dotyczy ponadto tematów badań oraz odpowiednich do badań metodologii. Wylicza on niektóre z nich: miejsce zamieszkania i sąsiedztwo w mieście, praca i współpraca, konflikty między kolonistami europejskimi a robotnikami afrykańskimi, zgrupowania rodzinne zredukowanej wielkości i znaczenie relacji pozarodzinnych (Agier 2017, 924). Te i podobne tematy zmuszają antropologię do stosowania nowych metod badań. Jedną z nich, rozwiniętą w latach 50. XX wieku przez szkołę manchesterską, była analiza sytuacyjna, która podkreśla kontekst, proces i relacje władzy. Kładąc nacisk na dynamiczny wymiar rzeczywistości, pozwala uchwycić społeczeństwo w akcji tworzenia. W tym też aspekcie podejście to było bliskie koncepcjom Georges'a Balandiera.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden punkt, w którym schodzą się postacie Maxa Gluckmana i Georges'a Balandiera, a mianowicie na zaangażowanie. Obaj kładli nacisk na społeczne zaangażowanie antropologów w kontekście politycznym, w który są uwikłane badane przez nich relacje i praktyki. Nie chodzi tu o zaangażowanie polityczne, choć trudno ignorować przynależność do partii komunistycznej i do ruchu antyapartheid Gluckmana, ale o zaangażowanie w sensie zatroskania o przyszłość badanych ludów: problem opuszczania wsi, pracy, zachwianej struktury społecznej czy kwestie rozwoju lub jego braku (Agier 2017, 922).

Choć zbieżność między kierunkiem badań Balandiera a szkołą manchesterką czy nawiązanie do Evans-Pritcharda, którego rozwinięciem badań, zdaniem Kapferera, była właśnie ta szkoła (Kapferer 1995, 58), są oczywiste, to jednak ze strony Balandiera poza admiracją i uznaniem dla osiągnięć tej szkoły nie było prób nawiązania współpracy. Zresztą dość długo nie było efektywnej współpracy między naukowcami po obu stronach kanału La Manche z powodu spuścizny kolonialnej obu krajów: Francji i Wielkiej Brytanii, których afrykańscy koncentrowali się na badaniach w byłych koloniach swojego kraju. Przeszkodą mogła też być niewystarczająca znajomość języka sąsiadów.

#### BALANDIER A SZKOŁA ANNALES

W 1947 roku Fundacja Rockefellera przyznała finansowanie 23 etatów naukowych, co pozwoliło na utworzenie Sekcji Nauk Ekonomicznych i Społecznych (Sekcja VI) w *École Pratique des Hautes Études*<sup>1</sup>. Pierwszym dyrektorem został Lucien Fabvre, a po jego śmierci w 1956 roku – Fernand Braudel. Georges Balandier w nowo utworzonej sekcji już od 1954 roku prowadził seminarium z socjologii Czarnej Afryki. Niedługo potem dołączają do niego: Paul Mercier, z którym prowadził badania terenowe wśród Lébou w Senegal, Gilles Sautter, geograf, Denise Paulme, badaczka Dogonów, pracująca dotychczas w Muzeum Człowieka, oraz historyk Henri Brunschwig. Pierwszymi uczestnikami-słuchaczami byli m.in.: Robert Jaulin, Michel Izard, Françoise Héritier, Ariane Deluz, z których wielu przeszło z seminarium Claude'a Lévi-Straussa. W roku 1956 Balandier założył interdyscyplinarne Centrum Studiów Afrykańskich (*Centre d'Études africaines*<sup>2</sup>). Jest to jedno z wielu centrów, które powstały w Sekcji VI, obejmujących badaniami interdyscyplinarnymi konkretne

---

<sup>1</sup> Sekcja ta od 1975 roku stała się niezależną *École des Hautes Études en Sciences Sociales*.

<sup>2</sup> Od 2014 roku włączone do Instytutu Światów Afrykańskich (*Institut des mondes africains* IMAF).

kręgi kulturowe. Inicjatywa ta spotkała się z ostrą krytyką Claude'a Lévi-Straussa, który po niepowodzeniu starań o katedrę na Sorbonie otrzymał nominację do Collège de France, a przez założenie Laboratoire d'anthropologie sociale dążył do ustrukturyzowania badań ponad centrami badań obszarowych (Gaillard 2017, 15–16).

W latach 50. Balandier został wciągnięty w konflikt między Georges'em Gurvitchem a Claude'em Lévi-Straussem. Francis Farrugia, historyk myśli społecznej, zauważa, że konflikt ten zrodził się około 1950 roku, kiedy Gurvitch poprosił Lévi-Straussa o napisanie wprowadzenia do antologii prac Marcela Maussa *Sociologia i antropologia*. W zamieszczonej w tej pracy notatce redaktora<sup>3</sup> Gurvitch nie omieszkuje skomentować wprowadzenia Lévi-Straussa jako „interpretacji bardzo osobistej” (Gurvitch 1985, VIII) dzieła Maussa. W rzeczy samej zarówno Gurvitch, jak i Lévi-Strauss odwołują się do spuścizny Maussa, każdy na swój sposób. Dla pierwszego pojęcie całościowego faktu społecznego pozwala na dynamiczne spojrzenie na to, co społeczne, drugi zaś widzi w fakcie społecznym składniki konstytutywne struktury (Farrugia 1997).

Przez następne kilkanaście lat debata między tymi uczonymi nie będzie ustawała. W roku 1955 Gurvitch publikuje artykuł „Le concept de structure sociale” (Gurvitch 1955), w którym przedstawia własną koncepcję struktury społecznej, nie omieszkując krytykować Lévi-Straussa. Wspominając artykuł tego ostatniego (Lévi-Strauss 1953), nazywa go „brewiarzem większości błędów popełnionych lub nawet tylko możliwych dotyczących pojęcia dyskutowanego [tzn. struktury społecznej]” (Gurvitch 1955, 19). Przede wszystkim Gurvitch krytykuje modele statystyczne i nawiązywanie do matematyki u Lévi-Straussa. Dla Gurvitcha struktury społeczne nie są stabilne, ponieważ znajdują się w ciągłym ruchu. Są to wytwory, które wymagają wciąż odnawianej interwencji działania. Dialektyka działania i wytworu mająca miejsce wewnątrz struktury daje strukturom możliwość posłużenia za punkt odniesienia nowych działań i za punkt wyjścia do tworzenia struktur globalnych (Gurvitch 1955, 43). „Los pojęcia struktury społecznej waży się w przymierzu socjologii, historii, etnologii i ekonomii, a nie statystyk matematycznych” (Gurvitch 1955, 44). Lévi-Strauss odpowiada na te zarzuty na stronach *Antropologii strukturalnej* (Lévi-Strauss 1970), poświęcając na to cały rozdział XVI. Ocenia krytykę Gurvitcha w następujący sposób: „jego argumenty sprowadzają się przeważnie do wykrzykników dodanych do kilku tendencyjnych parafraz mojego tekstu” (Lévi-Strauss 1970, 418). W dalszej części rozdziału odpiera kolejne zarzuty. Na wielu miejscach podkreśla swoje doświadczenie jako badacz terenowy, zarzucając

---

<sup>3</sup> W polskim tłumaczeniu dzieła pominiętej (Gurvitch 1985, VII–VIII).

Gurvitchowi ograniczanie się do teorii. Rozłam między dwoma uczonymi był oczywisty.

W tym czasie następuje zerwanie harmonijnych relacji między Lévi-Straussem a Balandierem, o czym świadczy złośliwa notatka w *Myśli nieoswojonej* (Lévi-Strauss 1969, 352–353). Balandier, będąc związanym instytucjonalnie i naukowo z Gurvitchem, mimo przyjaznych relacji z Lévi-Straussem musiał wybierać i poparł pierwszego. Ceną, jaką zapłacił, było zamknięcie przed nim drzwi do Collège de France, co bardzo go poruszyło<sup>4</sup>. W artykule z 1967 roku tak podsumowuje zarzewie konfliktu Gurvitcha z Lévi-Straussem: „Pragnąc uczynić bardziej wyrazistym pluralizm socjologii wiedzy, Gurvitch wszedł na teren etnologii. Podjął na nowo kontrowersję, która stawiała go w opozycji do Claude’a Lévi-Straussa. Odrzucił jego sposób interpretacji – uznanie »uniwersalnego strukturalizmu logicznego u podstaw wszelkiego społeczeństwa« – i bazę filozoficzną tego podejścia – przyjęcie implicite »świadomości transcendentalnej i uniwersalnej«. [...] A przecież to w terenie rozgrywa się główna debata: ta, która skłania do przyjęcia dynamiki struktur społecznych, a nie tylko systemu formalnego relacji, jakie zakłada” (Balandier 1967a; 2003).

W 1960 roku Balandier zakłada czasopismo *Cahiers d’Études africaines* będące organem Centrum Studiów Afrykańskich, publikujące prace afrykanistów. W krótkiej przedmowie do pierwszego numeru Fernand Braudel wyraża idee, które przyświecają czasopismu, a jednocześnie są cenne dla dyrekcji Sekcji VI, której Braudel był dyrektorem. „Programem, na którym zasada się to dzieło i ta instytucja, jest zgromadzenie specjalistów, zbliżenie ich do siebie we wspólnym wysiłku badań. W Czarnej Afryce, jak gdzie indziej, rzeczywistość ludzka, w naszych obrazach, nie nabiera pełnej wyrazistości, jest tylko oświetlona ze wszystkich stron jednocześnie. W spotkaniu uczestniczyć będą geografia, historia, demografia, antropologia, ekonomia i ankieta społeczna. Program CEA jest »sumą« skoordynowanych badań, z zamierzoną wielorakością naświetleń” (Braudel 2010, 1–2).

Analizując oryginalność myśli Balandiera, Le Pogam wskazuje na podwójne zerwanie. Z jednej strony z etnologią, jaka uprawiana była na początku kariery Balandiera, a mianowicie zdekontekstualizowaną, ślepią na historię i dynamikę relacji zewnętrznych, z drugiej strony z funkcjonalizmem mechanistycznym. Autor ten wskazuje na socjologię generatywną uprawianą przez Balandiera, łączącą antropologię z socjologią oraz związaną z badaniem wytworów społecznych i gier dominacji, które w społeczeństwie się rozwijają (Le Pogam 2004, 6).

---

<sup>4</sup> Informacja przekazana mi osobiście. Następcą Lévi-Straussa w Collège de France była Françoise Héritier, kiedyś uczestniczka seminarium Balandiera.

Z egzystencjalizmu Paula Sartre'a czerpie Balandier elegię niekończącego się ruchu, niemożliwego końca historii, jako podstawową przesłankę antropologii dynamicznej. Od Maurice'a Halbwachsa przejmując ideę tradycji ściśle związanej z pamięcią zbiorową, tradycji, która znajduje się tam, gdzie zmagazynowane są symbole, zdarzenia i kody świadczące o przeszłej działalności ludzi. Sprawiają one, że tradycja nie umiera, ale po prostu przechodzi do wspomnień. Georges'owi Gurvitchowi zawdzięcza ukierunkowanie w stronę socjologicznej teorii stałego tworzenia tego, co społeczne (Le Pogam 2004, 10).

W wykładzie inauguracyjnym na Sorbonie w 1962 roku w ramach wykładów *Etnologia i socjologia Czarnej Afryki* Balandier wskazuje na znaczenie socjologii dynamicznej i historii dla badań afrykanistycznych. Afryka jest obecnie zaangażowana w najbardziej gigantyczne ze swoich przedsięwzięć historycznych. Mit Afryki beczasowej, wykorzystywany i powtarzany jako taki przez pokolenia, wyjął się sam z siebie: 1) Społeczeństwa afrykańskie nie są sobie współczesne w taki sam sposób. Współcześni Lobi nie wydają się różni od Lobi z 1912 roku. Zauważa się powolność zmian u ludów „wciągniętych do zamortyzowania uderzeń historii” (Balandier 1963, 7). W zderzeniu z kolonizacją jedne padają, inne się rozwijają. Społeczeństwa afrykańskie są na różnych poziomach transformacji i modernizacji, ale we wszystkich działa twórcza dynamika. 2) Od uzyskania niepodległości niektóre kraje afrykańskie są polem doświadczeń politycznych. Wszystkie te przedsięwzięcia mają wpływ na strukturę i funkcjonowanie społeczeństw afrykańskich. 3) Nie można ignorować roli ideologii i doktryn, które mają na celu animację i ukierunkowanie przyszłości cywilizacji afrykańskiej. Brak źródeł pisanych nie upoważnia do negowania historii przedkolonialnej Afryki. Historia Afryki „dysponuje zakorzenieniem w próchnicy wieków, manifestuje bogactwo, różnorodność inicjatyw i trudności, które czynią ją podobną do znanych nam historii” (Balandier 1963, 9). Duże znaczenie miały: wymiana handlowa, sieci transportu produktów, ludzi i idei, szczególnie nieoczekiwano rolę odgrywał handel transsaharyjski.

Należy przyjąć historię afrykańską w całej jej głębi i bogactwie. Oznacza to odrzucenie takiego podejścia socjologicznego, które nie bierze pod uwagę ruchu historycznego i jego wpływów. Wszystkie społeczeństwa afrykańskie zostały naznaczone przez historię. Wpływ historii oznacza dla socjologa istnienie w tym samym czasie struktur społecznych i kulturowych, których składniki mają różne pochodzenie i różny wiek. Powoduje to zachwianie równowagi, co stanowi czynnik potencjalnej zmiany. Uznanie interwencji historii prowadzi do uznania za istotne ukazywania dynamizmów ukrytych (napięć, przeciwieństw zawsze obecnych w systemach społecznych).



## HISTORIA AFRYKI

Doświadczenia afrykańskie i praca w terenie ukierunkowały obszar badań Georges'a Balandiera. Decydujący w tym względzie okazał się nie teren pierwszych badań w Senegal i przelotnie w Gwinei, ale pobyt i systematyczna praca w Afryce Środkowej, w Kongu i w Gabonie. Aby w pełni zrozumieć decyzję napisania pracy historycznej o królestwie Konga, trzeba mieć na uwadze wcześniejsze książki Balandiera stanowiące podstawę do przyznania mu „doctorat d'Etat”<sup>5</sup>, a mianowicie *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* i *Sociologie des Brazzavilles noires*, wydane w roku 1955, trzy lata po powrocie z Afryki do Francji.

Pierwsza z nich zawiera szkic antropologii dynamicznej i krytycznej, porównując dwa społeczeństwa: Ba-Kongo z Konga Brazzaville i Fangów z Gabonu. Ba-Kongo wpisują się w długą historię państwowości, której etapy można śledzić na podstawie dokumentów pisanych od czasów odkrycia tej części Afryki przez Portugalczyków. Fangowie natomiast są ludem migrantów, którzy dość późno opanowali tę część Afryki Środkowej, a których migracja w kierunku wybrzeża do centrów wymiany ekonomicznej w latach badań Balandiera wciąż była w toku. Reprezentowali społeczeństwo nieustabilizowane, bez władzy państwowej w sensie tradycyjnym i bez ustanowionych wodzostw.

Porównując te dwa ludy, dwa odmienne systemy reagujące na sytuację kolonialną, Balandier przyjmuje perspektywę historyczną. Celem było nie tylko zrozumienie historii powstania i rozwoju tych społeczeństw, ale również pokazanie, jak teraźniejszość wpływa na ich sposób reagowania. U Ba-Kongo nastąpiło ponowne przywłaszczenie historii, ale nie w formie starego królestwa, ale przez innowację religijną w postaci autonomicznych ruchów mesjanistycznych. U Fangów zaś nastąpiła reorganizacja na poziomie społeczności wioskowej, rekonstrukcja jednostek terytorialnych i segmentacja klanów.

*Sociologie des Brazzavilles noires* było *novum* na polu badań afrykanistycznych. Wspominając rozmowę z Marcellem Griaule'em, Balandier podkreśla jego sceptyczne, a nawet krytyczne zdanie na temat prowadzonych przez niego studiów. „Dlaczego traci Pan czas na badania odłamków Afryki: religii, które nie mają afrykańskiego pochodzenia, które zostały sklecone, a teraz tych środowisk afrykańskich [miast], które tak naprawdę nie są afrykańskie? [...]. To ma w sobie niewiele wartości” (Balandier 2012, 32). Mimo to Balandier podejmuje się tych badań, uważając miasto za „laboratorium”, w którym tworzą się nowe relacje społeczne, a problemy aktualne jawią się w całej okazałości, „jakby

---

<sup>5</sup> Najwyższy stopień naukowy w ówczesnej Francji.



miasto jak mikroskop produkowało efekt optycznego powiększenia” (Balandier 2012, 33). Miasto jest najbardziej podatne na zmiany, stąd badanie miasta pozwala na odkrywanie wyjątkowo frapujących i nieoczekiwanych sytuacji.

Dysponując doskonałą znajomością sytuacji Ba-Kongo i ich historii, Balandier odpowiada pozytywnie na zaproszenie wydawnictwa „Hachette”, które zamawia książkę dla serii wydawniczej na temat życia codziennego obejmującej wszystkie kontynenty. W roku 1965 publikuje *Życie codzienne w państwie Kongo (XVI–XVII w.)* (Balandier 1970). Balandier wykorzystuje bliską znajomość terenu połączoną z zagłębieniem się w źródłach pisanych z archiwów oraz raportów podróżników, którzy odwiedzili Kongo w tamtym czasie. Jak podkreśla we wstępie: „W książce tej chodzi o zwarte przedstawienie dziejów siedmiu stuleci, o historię częściowo spisywaną od końca w. XV. Najważniejsze daty i fakty zostały ustalone, a głównych danych dotyczących sposobów życia, dzieł cywilizacji i wierzeń przybywa coraz więcej” (Balandier 1970, 6).

Aby zrekonstruować obraz społeczeństwa i kultury kongijskiej, warunki życia i kontakty z innymi cywilizacjami, Balandier „przekłada” całość danych, zwracając uwagę na niewłaściwe słownictwo redaktorów, ich fałszywe wyobrażenia i przesady. Podkreśla również znaczenie wiedzy socjologicznej dla uzupełnienia dokumentacji historycznej. Wykazuje niezaprzeczalne pokrewieństwo między słownictwem odnoszącym się na przykład do stosunków pokrewieństwa i starszeństwa a regułami życia społecznego obowiązującymi w XX wieku.

Balandier wyznaje, że „niniejsza książka nie jest dziełem historyka. Nie stara się ustalić chronologii [...] ani przedstawić kompletnej listy zdarzeń wraz z ich dokładnymi datami [...]. Chce tylko nakreślić obraz społeczeństwa i cywilizacji kongijskiej, niegdyś pełnych uroku, i pokazać, jak przebiegało życie człowieka w kraju, który jest sercem Afryki” (Balandier 1970, 8–9). Wskazuje na aktualność swej książki, twierdząc, że terażniejszość wyjaśnia się przez znajomość historii. Zwraca uwagę na to, że królestwo Konga zostało podzielone przez Francję, Belgię i Portugalię w okresie kolonialnym. To właśnie dominacja kolonialna zamroziła w pewnym sensie wszelką działalność polityczną i narzuciła historię importowaną. Zniesienie kolonizacji przywróciło do życia dynamizm typowo afrykański i przyczyniło się do odrodzenia historii. Tradycja i pamięć są aktywne w nowoczesności. Determinują nie tylko terażniejszość, ale nadają formę również projektom politycznym przyszłości (Balandier 2003, 120–121).

Oceniając skromnie swoje dzieło, Balandier stwierdza: „studium to uważałem za ćwiczenie naukowe antropologa chcącego być trochę historykiem” (Balandier 2012, 34). Nie spodziewał się bezpośrednich konsekwencji. Jednak książka ta stała się odniesieniem do tożsamości wielu ludzi Afryki Środkowej, a nawet inspiracją dla niektórych polityków. Balandier podaje przykład księdza Fulberta Youlou, pierwszego prezydenta Konga (1960–1963), który posługiwał się tą

książką, aby zaprezentować projekt odtworzenia starego królestwa Konga w postaci Unii Państw Afryki Latańskiej (Balandier 2012, 34).

Fakt ten nie umniejsza jednak znaczenia *Życia codziennego w państwie Kongo*. Catherine Coquery-Vidrovitch, znany historyk Afryki, zwraca uwagę, że jeśli chodzi o obszar języka francuskiego, książka ta była odkryciem, ponieważ nie było dotychczas nikogo, kto by pokusił się o napisanie studium historycznego na temat Afryki z perspektywy wewnętrznej, inaczej mówiąc „historii antropologicznej” (Coquery-Vidrovitch 2017, 827). Balandier był w tym względzie prekursorem. Nie tylko pisał historię, ale wyjaśniał, jak należy prowadzić badania inter- i pluridyscyplinarne. „Nie ma antropologii bez historii ani historii bez antropologii” (Coquery-Vidrovitch 2017, 829). Coquery-Vidrovitch konkluduje znaczenie Balandiera następującymi słowami: „U zarania historii afrykańskiej języka francuskiego napisał małą, zwięzłą książkę o wyjątkowej precyzji i jasności, zapraszając badaczy nauk społecznych do uznania fundamentalnej roli historii” (Coquery-Vidrovitch 2017, 830).

#### TRADYCJA A NOWOCZESNOŚĆ

W książce *Civilisés, dit-on* Balandier powraca do zajmującego w jego badaniach ważne miejsce problemu relacji tradycji do nowoczesności. Podkreśla, że tradycja jest obecna w nowoczesności, obie są w stałej wzajemnej interakcji. Nie ma społeczeństwa, które by nie zawierało w sobie pewnej dozy ciągłości. Nawet to, które dokonało wielkich zmian, zachowuje ślady przeszłości. Tradycja może przywdziać nowe odzienie, co wyjaśnia pewne złudzenia związane z percepcją niezwykłości. Nowoczesność pozostaje nieoddzielona od tradycji. Złączone nie przeciwstawiają się sobie jako czynniki czynny i bierny, ale bardziej przypominają relację orła do reszki tej samej monety. „Czas i Historia będą je łączyć tak długo, aż ostateczna nowoczesność – jeszcze nie przewidywalna, według wszelkiego prawdopodobieństwa niemożliwa – nie pociągnie społeczeństw poza ich historyczność, poza ich kondycję historyczną” (Balandier 2003, 238).

Zdając sobie sprawę z ciężaru przeszłości zbiorowej, antropolodzy oceniają społeczeństwa tradycyjne w retrospektywie. Do przesady podkreślają stałość systemów i organizacji. Powtarzalność i stabilność miałyby prowadzić do bierności, do oporu na zmiany i do kształtowania się społeczeństwa przyzwolenia i satysfakcji. Jednym słowem daleko tym społeczeństwom do historii.

Argumentacja za takim podejściem, odrzucającym obecność historii, wygląda następująco. Po pierwsze, w społeczeństwach tradycyjnych czas mityczny miałby zacierać czas historyczny. Stąd przeszłość zapisana w pamięci zbiorowej nie ma znaczenia, zaś społeczeństwo jako takie nie tworzy się, ale jedynie reprodukuje, mając skłonność do konserwatyzmu i odrzucania zmiany. Po drugie, w społeczeństwach

czeństwach tradycyjnych grupa miałaby dominować nad jednostką. Stąd brak inicjatyw indywidualnych i brak wolności. Mówi się, że społeczeństwo przeraża swych twórców (Balandier 1974, 174–175).

Balandier odrzuca te argumenty, twierdząc, że nieobecności historii nie da się uzasadnić determinizmem mentalności tradycyjnej. Jeśli zaś można stwierdzić nieobecność historii w pełni poznawalnej, nie oznacza to nieobecności historii przeżywanej (Balandier 1974, 175). Wskazując na związek między istnieniem różnic a generowaniem sił historii, podkreśla obecność nierówności i konfliktów w społeczeństwach tradycyjnych, a więc załączka historii. To różnica jest czynnikiem nieładu, entropii i rozwoju historycznego. Społeczeństwa tradycyjne dążą do utrzymania porządku dzięki zachowaniu równowagi między człowiekiem a jego środowiskiem biologicznym, społecznym i kulturowym. Osiągają ją za pomocą społecznej i kulturowej presji wywieranej na jednostkę przez uświęcenie społeczeństwa, uznając za świętokradcze wszelkie próby oporu. Ponadto mechanizmy eliminowania odchyłeń służą do przywracania porządku, ignorując fakt, że społeczeństwo jest w stałym procesie stawania się i zmiany (Balandier 1974, 183–184).

W dalszej części tego samego rozdziału Balandier omawia „debatę” – jak sam ją nazywa – społeczeństwa z czasem. Relacja społeczeństwa do czasu jest ambiwalentna. „Od przeszłości otrzymuje narzędzia samookreślenia i trwania oraz „opowiadania” historyczne, które je uprawomocniają. Teraźniejszość pozwala na uświadomienie społeczeństwu problematycznego charakteru wynikającego z kalkulacji i z praktyk właściwych różnym aktorom społecznym. Przyszłość zaś umożliwia odkrycie tendencji prowadzących do rozwoju i/lub zmian, ukrytych konfiguracji wewnętrznych, które dążą do aktualizacji” (Balandier 1974, 206–207).

Dla Balandiera istnieją dwie możliwości wyrugowania historii. Jedna z nich to ucieczka od wyzwań czasu. Druga to stworzenie złudzenia ahistoryczności przez uporczywe trwanie w przeszłości lub w stanie wyobraźni przyszłości, która znosi sens historii (Balandier 1974, 207).

Społeczeństwa tradycyjne przywiązane są do wszystkiego, co „czas wciąga w pułapkę” i co utrwała rodzaj wiecznej teraźniejszości, natomiast społeczeństwa historyczne czynią z czasu narzędzie i określają się w przyszłości (Balandier 1974, 209).

Balandier przestrzega przed złudzeniem, jakim jest rozdzielenie tradycji od nowoczesności. „Tradycja uczestniczy w kształtowaniu teraźniejszości, przyczynia się do tworzenia nowych kombinacji społecznych i kulturowych. Wynika z tego, że każda nowoczesność zawiera konfiguracje łączące »cechy« nowoczesne i tradycyjne; przy czym relacja między nimi nie jest dychotomiczna, ale dialektyczna” (Balandier 1974, 210).

Ukazanie współzależności tradycji z nowoczesnością oraz dynamicznego charakteru jednej i drugiej należy do najbardziej istotnego wkładu Balandiera do badań antropologicznych. Przywołując pierwszy teren badań, jakim była społeczność rybacka Lébou z Senegalu, wskazuje: „[Lébou] pokazali mi, że żaden lud nie może wymknąć się z objęć historii, która aktywizuje się przez metyzację i konfiguracje wpływów. Łączy znane postacie i nakłada na siebie nurty kulturowe, a na bazie różnorodności stwarza niedokończoną i wrażliwą na ataki jedność, nie stawia murów, w cieniu których ludy zachowałyby rodzaj czystości mistycznej i fikcyjnej. Lébou przekonali mnie również, że żadne społeczeństwo nie może uciec od konieczności stałego tworzenia pod naciskiem zdarzeń i wskutek własnej niedoskonałości. I ten niekończący się wysiłek łączy ciągłość z zerwaniem. Nie pozwala to na przeciwstawianie tradycji nowoczesności. Pierwsza nie jest ciężarem martwych form, które by powodowały inercję drugiej. Jest ona dostarczycielem pamięci, z której teraźniejszość czerpie to, co jest użyteczne dla jej przyszłości” (Balandier 1997, 236; Le Pangan 2004, 13).

Balandier podkreśla, że Lébou nie powtarzają automatycznie rytuałów i innych zachowań tradycyjnych, ale są „dziećmi zdarzenia” (Balandier 1997, 236; Le Pangan 2004, 13), które nadają rytuałom i tradycjom znaczenie dostosowane do nowych sytuacji, jakie stwarza nowoczesność.

Ścisłe łączenie tradycji z nowoczesnością wynika z zasad antropologii dynamicznej, które Balandier podsumowuje w 2012 roku w dwóch tezach:

1. Społeczeństwo nigdy nie osiąga pełnej formy. Jeśli ktoś twierdzi, niezależnie od opcji politycznej, że jest w stanie nadać społeczeństwu formę ostateczną, zanurza się w grę pozorów. Społeczeństwa są w trakcie tworzenia, wykazują załamania, zmiany i napięcia. Trudno je ująć w pięknym obrazie jedności. Każde pokolenie jest wezwane do tworzenia stosunków społecznych i kultury.
2. Ten nieustanny proces tworzenia społeczeństwa neguje ideę reprodukcji społecznej – utrzymania państwowości, powtarzania form społecznych w czasie. Jeśli istnieje stała produkcja społeczeństwa, nie ma rozłamu między tradycją a nowoczesnością. Może zdarzyć się ukryta ucieczka w stronę tradycji, ale szybko wyjdzie to na jaw, kiedy trzeba będzie zmierzyć się z teraźniejszością (Balandier 2012, 36–37).

Tradycja dostarcza narzędzi, które – przy wykorzystaniu inwencji twórczej – pozwalają na stworzenie czegoś niezwykłego, a to oznacza wejście w fazę nowoczesności. Na poparcie swych tez Balandier posługuje się przykładami afrykańskimi. Niepodległość spowodowała nową dynamikę tradycji. Uwolniła siły skrzepowane w okresie kolonialnym, na przykład antagonizmy plemienne. Uaktywniła nowoczesną działalność polityczną przez przekład modeli tradycyjnych, na przykład w osobie władcy, od której oczekuje się uosobienia siły,

sprawiedliwości i charyzmatu (Balandier 1967b, 207–208). Odwołując się do badań Gerarda Althabé wśród Betsimisaraka na Madagaskarze, wskazuje, że dialektyka między tradycją a nowoczesnością prowadzi do pojawienia się trzeciego systemu społeczno-kulturowego, który balansuje między dwoma i charakteryzuje się niestabilnością (Balandier 1967b, 208–210). Wszechobecna tradycja narzuca modernizującemu się przedsięwzięciu partii politycznych pewne granice. Partie polityczne wykorzystują grupy pośrednie w celu zakorzenienia we wspólnotach bazowych, z drugiej strony czynią pewne ustępstwa na rzecz tradycyjnego porządku i hierarchii społecznej. Tradycja okazuje się narzędziem w procesie modernizacji państwa (Balandier 1967b, 212–214).

W *Antropologii politycznej*, z której zaczerpnięte są powyższe przykłady, Balandier rozwija refleksję nad relacją tradycji do nowoczesności. Tradycja jest nieodłączną częścią modernizacji. Przed antropologią polityczną widzi on zadanie wypracowania modeli dynamicznych, zdolnych ukazać zmiany polityczne i tendencje modyfikujące struktury i organizacje. *Antropologia polityczna* nie ogranicza się do badań pierwotnych form władzy, które są w zaniku, ale musi się zmierzyć z wielką różnorodnością polityczną społeczeństw i złożonych manifestacji tradycjonalizmu (Balandier 1967b, 187). Antropologia polityczna wydana w 1967 roku jest deklaracją wojny ze strukturalizmem, przeciwstawienia antropologii strukturalnej antropologii dynamicznej. „Była też założycielskim instrumentem nieodłącznej pary, którą miała odtąd tworzyć współpraca między historykami a antropologami Afryki” (Coquery-Vidrovitch 2017, 826). Koncepcja dynamiczna antropologii sprawdza się szczególnie w antropologii politycznej. Władza polityczna, czynnik współzawodnictwa i środek jego kontroli, akceptowany, poważany i kontestowany, jest z natury względna i niestała. Stąd trudność zredukowania jej do modeli klasyfikacyjnych (Balandier 1967b, 53), takich, jakie tworzą strukturaliści, a próba jakiegokolwiek typologii rozczarowuje. Coquery-Vidrovitch dodaje, że nie ma władzy bez braku równowagi, a więc nie ma społeczeństwa bez ewolucji, antropologii bez historii (Coquery-Vidrovitch 2017, 830).

\* \* \*

Powyższy tekst pokazuje, że niełatwo jest przyporządkować Balandiera do konkretnej dyscypliny. Zrywa on z etnologią swojej młodości ze względu na jej charakter ahistoryczny i poszukiwanie niezmiennych form reliktyw kulturowych. Najbardziej jednak odważnego i brzemiennego w konsekwencje zerwania dokonał Balandier z dominującą antropologią strukturalną Claude’a Lévi-Straussa. Ponadto postawił wyzwanie szkołom kulturalistów, formalistów i materialistów, które rozwinęły się po II wojnie światowej. Podejście Balandiera

było bardzo oryginalne. Rozwinął porównawczą gałąź antropologii, mającą na celu uchwycenie historycznej dynamiki kierującej zjawiskami społecznymi i kulturowymi. Badając relacje między tradycją a nowoczesnością i stwarzając dialektykę między ładem a nieładem, zakwestionował ahistoryczne prace swych poprzedników. Był antropologiem zwracającym szczególną uwagę na kontekst społeczny i wymiar historyczny każdego, choćby najmniejszego rozmiarem, społeczeństwa. Realizował na gruncie socjologii/antropologii to, czego szkoła Annales dokonała na gruncie historii – dogłębne studium międzydyscyplinarne dotyczące wspólnot ludzkich.

#### BIBLIOGRAFIA

- Agier, Michel. 2017. „Un pont sur la Manche. Vers une anthropologie situationnelle.” *Cahiers d’Études africaines* 57 (4): 921–932.
- Balandier, Georges. 1951. „La situation coloniale: approche théorique.” *Cahiers Internationaux de Sociologie* 11: 44–79.
- Balandier, Georges. 1955a. *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*. Paris: P.U.F.
- Balandier, Georges. 1955b. *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris: P.U.F.
- Balandier, Georges. 1963. „Sociologie dynamique et histoire à partir de faits africaines.” *Cahiers internationaux de sociologie* 34: 3–11. Strona internetowa: [http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier\\_georges/socio\\_dynamique/socio\\_dynamique.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/socio_dynamique/socio_dynamique.html).
- Balandier, Georges. 1967a. „Années 1960, le moment structuraliste du XXe siècle.” *Le Nouvel Observateur*, 22 lutego.
- Balandier, Georges. 1967b. *Anthropologie politique*. Paris: P.U.F.
- Balandier, Georges. 1970. *Życie codzienne w królestwie Kongo (XVI–XVIII w.)*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa: P.I.W. Pierwodruk 1965.
- Balandier, Georges. 1974. *Anthropo-logiques*. Paris: P.U.F.
- Balandier, Georges. 1997. *Conjugaisons*. Paris: Fayard.
- Balandier, Georges. 2003. *Civilisés, dit-on*. Paris: Fayard.
- Balandier, Georges. 2012. „Comment peut-on être socio-anthropologue? Libre propos.” *W Comment peut-on être socio-anthropologue ?*, red. J.-M. Bessette i B. Péquignot, 19–44. Paris : L’Harmattan.
- Braudel, Fernand. 2010. „Présentation du premier numéro des Cahiers, janvier 1960.” *Cahiers d’Études africaines* 50 (2–4): 1–2.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine. 2017. „Contribution de Georges Balandier à la genèse de l’histoire africaine de langue française.” *Cahiers d’Études africaines* 57 (4): 825–832.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1961. *Anthropology and History*. Manchester: The University of Manchester Press.
- Gaillard, Gérald. 2017. „Georges Balandier.” *Journal des anthropologues* 148–149: 9–24.

- Farrugia, Francis. 1997. „« Phénomène social total » contre « structure social ». Balandier–Gurvitch: une dynamique commune.” W *Autour de Georges Balandier*. Praca zbiorowa, 43–71. Paris : L’Harmattan.
- Gluckman, Max. 1940. „Analysis of a Social Situation in Modern Zululand.” *Bantu Studies* 14: cz. I: 1–30; cz. II: 147–174.
- Gurvitch, Georges. 1955. „Le concept de structure sociale.” *Cahiers internationaux de sociologie* 19: 3–44.
- Gurvitch, Georges. 1985. „Avertissement de la première édition.” W M. Mauss. *Sociologie et anthropologie*, VII–VIII. Paris : P.U.F. Pierwodruk 1950.
- Kapferer, Bruce. 1995. „The Performance of Categories. Plays of Identity in Africa and Australia.” W *The Urban Context. Ethnicity, Social Networks, and Situational Analysis*, red. A. Rogers i S. Vertovec, 55–80. Oxford: Berg Publishers.
- Le Pogam, Yves. 2004. „Corps et métissages dans l’anthropo-sociologie générative critique de Georges Balandier.” *Corps et culture* 6/7. Strona internetowa. Dostęp [11.11.2018]. <https://journals.openedition.org/corpsculture/887>.
- Lévi-Strauss, Claude. 1953. „Social Structure.” W *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, red. A.L. Kroeber, 524–553. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *Mysł nieoswojona*. Przeł. A. Zajczkowski. Warszawa: PWN. Pierwodruk 1962.
- Lévi-Strauss, Claude. 1970. *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa: P.I.W. Pierwodruk 1958.

---

GEORGES BALANDIER AND PROBLEM OF HISTORICITY  
IN CULTURAL ANTHROPOLOGY

SUMMARY

The article presents a historical perspective that underlined the dynamic anthropology of Georges Balandier, a French sociologist, anthropologist and Africanist. Pointing to the inspirations of work of E.E. Evans-Pritchard and the Manchester School on Balandier, the author stresses the lack of greater cooperation between the British and French anthropology. The Annales School, and in particular the theoretical work of Georges Gurvitch, exerted a significant influence on Balandier’s concepts. Connections with the latter influenced Balandier’s radical cut-off from the concept of Claude Lévi-Strauss. Balandier’s exploratory approach allowed for capturing the historical dynamics guiding social and cultural phenomena. By showing the relationship between tradition and modernity, he questioned ahistorical ethnology. Although he was not a historian, his work became an inspiration for the history of Africa emerging on French soil.

**Keywords:** history, tradition, dynamic anthropology, Georges Balandier







