Giordano, Christian

Społeczeństwo rolnicze : temat aktualny : niektóre aspekty stosunku antropologii do socjologii wsi z punktu widzenia etnologa

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Socjologia Wychowania 8 (216), 5-20

1990

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

ACTA UNIVERSITATIS NICOLAI COPERNICI
SOCJOLOGIA WYCHOWANIA VIII — NAUKI HUMANISTYCZNO-SPOŁECZNE — Z. 216 — 1990

Seminarium Etnologiczne
Uniwersytetu we Fryburgu

Christian Giordano

SPOŁECZEŃSTWO ROLNICZE — TEMAT AKTUALNY

Niektóre aspekty stosunku antropologii do socjologii wsi z punktu widzenia etnologa

1. PRZEMYSŁOWO-MIEJSKI HORYZONT SOCJOLOGII

Nie popadając w przesadę można powiedzieć, że w Niemczech myśl socjologiczna posiada niezwykle bogatą tradycję. W Europie socjologia niemiecka pospołu z francuską zajmują w panoramie tej dyscypliny bez wątpienia czołową pozycję. W innych krajach socjologia pozostała odosobnionym fenomenem, utożsamianym przeważnie z działalnością jakiejś, co prawda wybitnej, ale osamotnionej jednostki, jak choćby Vilfredo Pareto we Włoszech, lub wiązała się z przejściową modą; natomiast tak we Francji, jak i w Niemczech dziedzinę tę charakteryzuje rzetelna ciągłość teorii i badań empirycznych. Także ojców socjologii niemieckiej i francuskiej, mam tu na myśli przede wszystkim Maxa Webera, Georga Simmla, Wernera Sombarta czy Emila Durkheima, trudno traktować jako pojedyncze, osamotnione postaci, gdyż ich dokonania zarówno w dziedzinie teorii jak i w praktyce w obu krajach były przyswajane, dyskutowane, krytykowane, poszerzane i weryfikowane przez liczne pokolenia następców. Socjologia niemiecka posiada przy tym pewien określony horyzont, uwidoczniający się w odniesieniu do głównych zagadnień tematycznych w o wiele większym stopniu aniżeli w socjologii francuskiej. Horyzont ten określiłbym mianem przemysłowo-miejskiego. Refleksja socjologiczna w Niemczech stanowi tym samym być może najlepsze potwierdzenie tezy marksistowskiego historyka Perry'ego Andersona, wedle której powstanie i rozwój w Europie dyscyplin socjologicznych zostało zdeterminowane występującą u warstw mieszczańskich potrzebą rozpoznania swego położenia społecznego w bezpośrednim otoczeniu [1].

[1] P. Anderson, *Components of the National Culture*, New Left Review, 1968, nr 50, s. 7 i n.

Jeśli na analizę socjologiczną w Niemczech spojrzymy z perspektywy jej tematyki, spostrzeżemy z łatwością, że w centrum zainteresowania badaczy znajduje się społeczeństwo jako twór o charakterze wybitnie miejskim. Tak więc w krajach niemieckiego obszaru językowego socjologia pracy, organizacji i gospodarki w danym systemie industrialnym należą do ulubionych dyscyplin szczegółowych. Rzeczywistość przemysłowo-miejska nadaje, jak sądzę, piętno rozważaniom teoretycznym i to w bardzo dużej mierze. Pozwolę sobie przytoczyć tu kilka przykładów dokumentujących ów przemysłowo-miejski horyzont socjologii niemieckiej. Koncentrowanie się na aspekcie przemysłowo-miejskim daje się, o dziwo, zauważyć w powstałej dopiero przed ćwierćwieczem socjologii krajów rozwijających się. Szczególnie wyraźnie dochodzi ono do głosu w koncepcjach modernizacji proweniencji amerykańskiej, do niedawna bardzo w Niemczech rozpowszechnionych. Większość przedstawicieli tego kierunku upatruje istoty procesów modernizacji właśnie w „unaukowieniu" (*Verwissenschaftlichung*), uprzemysłowieniu i urbanizacji społeczeństw występujących w krajach rozwijających się, a opartych na tradycyjnych zasadach [2]. Będąc koncepcjami politycznie normatywnymi, socjologiczne teorie modernizacji jako efekt końcowy proponują krajom rozwijającym się przyspieszoną wersję rewolucji przemysłowej w Europie, względnie tzw. *Great Transformation* w Stanach Zjednoczonych [3].

Nieścisłością jednakże i zarazem posunięciem niezupełnie fair byłoby przypisywanie orientacji przemysłowo-miejskiej li tylko socjologicznym teoriom modernizacji, gdyż i w koncepcjach dependencji, a przede wszystkim w teoriach kapitalizmu peryferyjnego, zaznacza się silny wpływ takiego horyzontu uwarunkowany ich wybitnie antypodmiotowym charakterem. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na świadomie europocentryczny punkt widzenia najbardziej bodaj subtelnego zwolennika strategii dysocjacji, zwanej też strategią oderwania się, Dietera Senghaasa, który jedną ze swych ostatnich książek zatytułował *Uczyć się od Europy* [4].

Teorie dependencji i modernizacji zawsze utożsamiały rozwój krajów europejskich z uprzemysłowieniem i urbanizacją. Senghaas sam zresztą przyznaje, że założenia i rozważania teoretyczne, które od samego początku charakteryzowały dyskusję wokół dependencji, formułowano kierując się również modelem społeczeństwa przemysłowo-miejskiego, a na-

[2] C. Giordano, R. Hettlage, *Persistenz im Wandel. Das Mobilisierungspotential sizilianischer Genossenschaften. Eine Fallstudie zur Entwicklungsproblematik*, Tübingen 1979, s. 19.

[3] P. Flora, *Modernisierungforschung. Zur empirischen Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung*, Opladen 1974, s. 13.

[4] D. Senghaas, *Vom Europa lernen. Entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen*, Frankfurt/M 1982.

stępnie odnoszono je prawie bez żadnych poprawek do krajów trzeciego świata. Trudno więc oprzeć się wrażeniu, że niemiecka socjologia krajów rozwijających się — a przede wszystkim dominujące w niej teorie modernizacji i dependencji — zajmują się czy to *implicite*, czy to *explicite* raczej przemysłowo-miejskim losem Europy niż obecną sytuacją w trzecim świecie.

Następnym przykładem przemysłowo-miejskiego horyzontu socjologii niemieckiej są opracowania dotyczące kwestii migracji. W jednym z moich wcześniejszych artykułów [5] podjąłem zagadnienie „antyetnologicznego" charakteru tej szczegółowej dziedziny socjologii. Starałem się wykazać, że obie koncepcje, integracjonistyczna i marksistowska, nadające praktycznie ton dyskusji wokół gastarbeiterów, całkowicie ignorują znaczenie społeczeństw postruralnych w procesie dyfuzji kulturowej imigrantów zarobkowych, którzy wywodzą się z takich właśnie, jeszcze nie w pełni uprzemysłowionych społeczeństw i przeważnie są nastawieni na powrót do ojczyzny. Obie koncepcje przyjmują zatem za punkt wyjścia pewien ideał — społeczeństwo jednolite pod względem etnicznym i kulturowym oraz z definicji uprzemysłowione i zurbanizowane, tak, że społeczeństwa, z których wywodzą się imigranci, stanowią w ujęciu tych koncepcji — niewiele w tym przesady — zaledwie „szczątki" czy „zabytki etnograficzne".

Jako ostatni doskonały przykład — *last but not least* — chciałbym wymienić socjologię wsi, która w ramach socjologii wciąż jeszcze zajmuje peryferyjną pozycję. Marginalne jej znaczenie w Niemczech staje się bardziej widoczne, jeśli porównamy je przykładowo z rolą, jaką socjologia wsi odgrywa w Polsce, gdzie, moim zdaniem, można by ją niekiedy zdefiniować jako „socjologię kultury środowiska wiejskiego".

Weberowska koncepcja zawarta w ankiecie o stosunkach pracy na wsi nad wschodnią Łabą [6] nie przeszła do tradycji. Wiąże się to zapewne i z tym, że niemiecka socjologia wsi wywodzi się z nauk rolniczych, przejawiających silną orientację ekonomiczną. Nie jest moim zamiarem polemizowanie tu z innymi opiniami, ale uważam, że niemiecka socjologia wsi zajmuje się rzeczywistością wiejską w sposób bardzo selektywny i czyni to z perspektywy właśnie przemysłowo-miejskiej. Dla badacza zgłębiającego kulturę pewnej grupy społecznej orientacja ekonomiczna tej dyscypliny szczegółowej jest tak jaskrawa, że ma on trudności z tematycznym oddzieleniem socjologii wsi od ekonomii rolnictwa.

---

[5] C. Giordano, *Zwischen Mirabella und Sindelfingen. Zur Verflechtung von Uniformierungs- und Differenzierungsprozessen bei Migrationsphänomenen*, Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, 1984, nr 10 (2), s. 437—463.

[6] M. Weber, *Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*, Berlin 1892.

Przemysłowo-miejski punkt widzenia reprezentowany w Niemczech przez wiele prac z dziedziny socjologii wsi polega nie tyle na ekonomizmie jako takim, co raczej na jego formalistycznym charakterze. W analizach tych przyjmuje się najzwyczajniej w świecie istnienie pewnego ideału, byłby nim *homo economicus*, człowiek gospodarujący racjonalnie i efektywnie. Rozum „praktyczny" zyskuje tu wciąż przewagę nad rozumem „symbolicznym", jak powiedziałby Marshall Sahlins [7]. Przyjąwszy taki punkt widzenia ekonomie wiejskie traktuje się *implicite* lub *explicite* jako niedorozwinięte formy gospodarki przemysłowo-miejskiej. Nonszalancja, z jaką socjologia wsi odnosi modele świata uprzemysłowionego do środowiska wiejskiego, doprawdy zakrawa na paradoks.

Powyższe przykłady miały za zadanie unaocznić fakt, iż socjologia niemiecka — z małymi wyjątkami, gdzie udało się przezwyciężyć przemysłowo-miejski horyzont tej dziedziny — traktuje zjawiska dotyczące wsi jako — jak to określił Hettlage — „temat niemożliwy do podjęcia" [8].

2. PROBLEM DWU ETNOLOGII

Możemy poświęcić się etnologii jako nauce o ludach lub też etnologii — nauce o narodzie i jego folklorze. Pierwsza z nich, traktowana jako „egzotyczna", zajmowała się w Niemczech niemal zawsze strukturą społeczeństwa bądź kulturą tzw. ludów pierwotnych. Mimo poważnych rozbieżności metodologicznych między różnymi badaczami — mam tu na myśli spór między dyfuzjonistyczną morfologią kultury a funkcjonalizmem psychologicznym, to znaczy chodzi mi o polemikę między Frobeniusem i Thurnwaldem — co do przedmiotu badań panowała jednomyślność. Było, i po części do dziś jest oczywiste, że należy zajmować się społecznościami plemiennymi. Etnologia jako nauka o narodzie badała wprawdzie zjawiska dotyczące wsi, czyniąc to jednak głównie z perspektywy historycznej. Ponadto takie podejście absolutnie nie pretendowało do rangi naukowego i socjologicznego, ograniczając się — że użyjemy określenia Edmunda Leacha — do *butterfly collection* elementów folklorystycznych bądź uprzedmiotowionej kultury materialnej. Nie jest moim zamierzeniem przedstawianie w tym kontekście horyzontu przemysłowo-miejskiego ani też głównego przedmiotu badań obu tych etnologii, tak, jak gdyby musiało oznaczać to ich naukowe manko. Chciałbym jedynie wykazać, że takie specyficzne ujęcia niezwykle utrudniły systematyczną analizę społeczności wiejskiej w Niemczech. Zapewne ma to związek i z tym — co podkreśla Hettlage — że:

[7] M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago 1976.

[8] R. Hettlage, *Bauerngesellschaften, Die bäuerliche Lebenswelt als sociologisches Exotikon?*, Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, 1982, nr 8 (1), s. 5—25 (przedruk Wieś i rolnictwo, 1985, nr 48, s. 6 i n.).

...nauka niemiecka zawsze lubowała się w jasnych rozgraniczeniach między poszczególnymi dyscyplinami i dokonywała takich wyjątkowo ścisłych podziałów z iście niemiecką dokładnością [9].

Można więc chyba przyjąć, że właśnie sztywne oddzielanie socjologii od etnografii i, co za tym idzie, nauki o ludach od nauki o narodzie spowodowało, że społeczność wiejska została praktycznie pominięta, tkwiąc niejako w martwym polu. Rację mają zapewne etnolodzy francuscy, mówiąc *l'ethnologie est comme la republique, elle est une et indivisible.*

3. WKŁAD AMERYKAŃSKIEJ *CULTURAL ANTHROPOLOGY*

Sprawdzianem dla naszej tezy mogłaby być sytuacja w Stanach Zjednoczonych, gdzie nie ma wyraźnych granic między socjologią, etnologią i antropologią. W przeciwieństwie do Niemiec, tu „myszkowanie" po obcych specjalnościach uważa się za coś normalnego i nie traktuje się go jako zagrożenia własnego poletka. Jeśli naukowe poznanie społeczeństw chłopskich nie może być dzisiaj w naukach społecznych pojmowane jako coś niesłychanie „egzotycznego", zawdzięczamy to właśnie uczonym amerykańskim.

Chronologicznie rzecz biorąc, Alfred Kroeber był tym, kto w dyskusji poświęconej antropologii kultury użył po raz pierwszy terminu „chłopi" (*peasants*). Określił on chłopów jako pewien człon społeczny, to znaczy jako społeczność składową posiadającą własną kulturę. Chłopów w sensie grupy społecznej nie można scharakteryzować poprzez wyodrębnienie przestrzenne, autonomię polityczną czy gospodarkę subsystencjalną, jak w przypadku społeczeństw plemiennych. Kroeber nie podał w zasadzie definicji pojęcia „chłopi"; nie mówiąc czym są, zadowolił się stwierdzeniem tego, czym chłopi n i e s ą [10].

O definicję systematyczną pokusił się dopiero Robert Redfield. Jak wiadomo, stworzył on opierając się na koncepcji szkoły socjoekologicznej z Chicago słynny model *folk-urban-continuum*, podług którego wszelkie społeczeństwa dają się zaszeregować pomiędzy dwiema skrajnościami — Max Weber nazwałby je typami idealnymi. Nasze nowoczesne społeczeństwo przemysłowe odpowiada *grosso modo* typowi *urban society*. Na przeciwnym krańcu owego *continuum* znajduje się kategoria *folk society*, którą w swym słynnym artykule Redfield zdefiniował w następujący sposób:

a) jest to twór mały,
b) jest to twór wyizolowany,
c) jest to społeczność bez pisma,

---

[9] Ibid., s. 6.
[10] A. Kroeber, *Anthropology*, New York 1948.

d) jest to społeczność jednolita pod względem biologicznym i społecznym,

e) jest to społeczność silnie zintegrowana, wzory zachowań są tu przekazywane z pokolenia na pokolenie i przejmowane bez zastanowienia przez młodszych jej członków [11].

Swoją drogą definicja ta nie miała szczęścia. Sol Tax, amerykański antropolog, który zamierzał posłużyć się nią, doszedł jednak do wniosku podczas badań w Gwatemali, że stwarza ona pewne trudności. Społeczeństwa, które Tax chciał zbadać, na pewno nie należały do kategorii *urban societies*, zarazem jednak nie były to *folk societies*. Żaden z typów idealnych continuum nie przystawał do rzeczywistości, z którą zetknął się Tax. Społeczeństwa badane przez Taxa w Gwatemali były wprawdzie jednolite pod względem społecznym, ale odznaczały się niskim stopniem integracji. Ponadto, mimo że społeczeństwa tego rodzaju nie posiadają silnie wykształconych struktur miejskich, nie były to ani odizolowane od siebie grupy, ani społeczności charakteryzujące się istnieniem gospodarki subsystencjalnej czy silnej solidarności grupowej [12].

Na podstawie takich rezultatów antropolodzy coraz częściej dochodzili do przekonania, że *folk society* jest w gruncie rzeczy upartym trzymaniem się utartego terminu i że oto stoją oni wobec niezdefiniowanego jeszcze typu społeczeństwa. Doświadczenia Taxa dowiodły zatem, że pomiędzy społeczeństwami typu *folk* i *urban* istnieją jeszcze *intermediate societies*.

Redfield odznaczający się jako badacz wielką dozą samokrytycyzmu z łatwością pojął zasadność tych zarzutów i poddał rewizji swe stanowisko. Stwierdził przy tym: *In Latin America anthropology has moved from tribe to peasantry* [13]. Zdanie to implikuje zarazem i to, że w świetle badań antropologicznych w Ameryce Łacińskiej *folk society* nie można już uważać za przeciwieństwo *urban society*. Z drugiej zaś strony nie do pomyślenia byłoby połączenie społeczeństw plemiennych z chłopskimi pod nazwą *folk society*. Według Redfielda społeczeństwo chłopskie jest odrębnym typem, który posiada własną strukturę społeczną, organizację tradycji oraz własne wyobrażenia zbiorowe. Właśnie na przykładzie dwu ostatnich cech — tj. organizacji tradycji z podziałem na tradycję „wielką" (*great*) i „małą" (*little*) oraz wyobrażeń zbiorowych wraz z tzw. *peasant view of the good life* — uwidocznia się według Redfielda spe-

---

[11] R. Redfield, *The Folk Society*, The American Journal of Sociology, 1947, nr 52, s. 293—308.

[12] S. Tax, *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy*, Smithsonian Institution, Publication No 16, Washington D. C. 1953.

[13] R. Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago 1956.

cyfika tych społeczeństw. Podobnymi argumentami posługiwał się też nieco później Lloyd Fallers, wzbraniając się przed nazywaniem mianem „chłopów" afrykańskiej ludności rolniczej, gdyż, jak podawał, nie występowała tu interakcja pomiędzy pisaną „wielką" a ludowo-ustną „małą" tradycją [14].

Jak stwierdzają Gramsci i później de Martino, rozróżniając pomiędzy *cultura egemona* i *cultura subalterna*, organizacja tradycji w społeczeństwach chłopskich może mieć charakter na wskroś antagonistyczny [15].

Już z powyższych uwag wynika, że definiując społeczność chłopską, Redfield stale akcentował specyfikę kultury tej grupy. Także i w związku z tym nie brak było głosów polemizujących. Nikt zresztą nie powątpiewał o fundamentalnym znaczeniu kultury dla określenia, czym jest takie społeczeństwo. Wielu jednak badaczy, ci zwłaszcza, którzy wynieśli swe doświadczenia z Azji i basenu Morza Śródziemnego, odnosiło się sceptycznie do tezy, jakoby wyobrażenie chłopów o życiu jako o czymś dobrym, budzące zachwyt Redfielda, miało stanowić zjawisko powszechne, dotyczące wszelkich społeczeństw chłopskich. Wątpliwościom takim daje wyraz Bailey, autor artykułu *The peasant view of the bad life* [16].

Krytycy ci gromadzili się wokół osoby Friedricha Friedmanna, który na przykładzie południowych Włoch badał wyobrażenia o świecie, systemy wartości i wzorce myślowe, tj. filozofię społeczeństw śródziemnomorskich. Członkowie zespołu, którzy komunikowali się ze sobą za pomocą nigdy niestety nie opublikowanego seminarium korespondencyjnego, wymieniali doświadczenia, które sugerowały istnienie właśnie czegoś w rodzaju *peasant view of the bad life*.

Wizję Redfielda, według której społeczeństwa chłopskie miałyby odznaczać się optymistycznym spojrzeniem na świat, pozytywnym nastawieniem do wsi i pracy na roli, otwarciem na innowacje i postęp, uznano za idyllę przypominającą teorie Rousseau. Kulturze chłopskiej rozumianej jako system wartości, wzorców myślenia — przypisano takie cechy jak zrezygnowanie, apatyczność, aspołeczność. Natomiast nie należący bezpośrednio do zespołu de Martino akcentował w stereotypach myślowych chłopów z południa Włoch „irracjonalną moc negatywnego" [17]. Pojawił się wreszcie i Banfield — w zasadzie był on politologiem — wraz z klasyczną analizą kultury politycznej w jednej ze wsi lukańskich, two-

---

[14] L. A. Fallers, *Are African Cultivators to Be called „Peasants"?*, Current Anthropology, 1961, nr 2.

[15] C. Giordano, R. Hettlage, *The Myth of „Clean" Research. A Reply to B. Benvenuti*, Sociologia Ruralis, 1981, nr 21 (2), s. 183—187; A. de Martino, *Sud e magia*, Milano 1972.

[16] F. G. Bailey, *The Peasant View of the Bad Life*, T. Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies*, Harmondsworth 1971, s. 299—321.

[17] A. de Martino, op. cit.

rząc opinię o „amoralnym familizmie", występującym w społeczeństwach chłopskich [18].

W taki to sposób prace badawcze nad społeczeństwami chłopskimi stanęły w obliczu dylematu, którego po dziś dzień nie udało się rozwiązać. Stworzono wprawdzie jednolitą definicję społeczeństwa chłopskiego, jednak prezentuje ona przede wszystkim wymiar ekonomiczny. Mówi się więc na przykład za Fosterem o „cywilizacji preindustrialnej", w której występuje rozwinięty handel i rzemiosło. Mówi się o specyficznym podziale pracy, jak również o specyficznej strukturze rynku. Mówi się też o gospodarce pieniężnej owych społeczeństw [19]. Ale co do treści zawierających się w kulturze chłopskiej, którym osobiście przypisuję fundamentalne znaczenie, wciąż jeszcze nie mamy jasności. Czy rzeczywista kultura chłopska to ta, którą przedstawił Redfield, charakteryzująca się występowaniem wyobrażeń zbiorowych? Czy też może rację mają badacze skupieni wokół Friedricha Friedmanna, którzy mieli do czynienia z takim, jak owo śródziemnomorskie, społeczeństwem chłopów, nastawionym — rzecz paradoksalna — antywiejsko?

4. SPOŁECZEŃSTWA ROLNICZE PRZEDMIOTEM BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH I ANTROPOLOGICZNYCH

Jestem głęboko przekonany, że wzorce myślenia czy zachowań występujące w społeczeństwach chłopskich nie dadzą się sprowadzić do li tylko jednej możliwej formuły i postaci. Możliwości muszą być co najmniej dwie i z powodzeniem mogą być one zupełnie przeciwstawne. Zarówno wersji Redfielda jak i Friedmanna można zatem w jakimś sensie przyznać rację, nie muszą się one wzajemnie wykluczać.

Zakładamy, że społeczeństwa chłopskie nie stanowią odrębnego typu, lecz — jeśli w ogóle — raczej kompleks takich typów, podobnych do siebie pod względem ekonomicznym, ale bardzo zróżnicowanych w sensie socjokulturowym. Dlatego bardziej precyzyjne jest mówienie o społeczeństwach chłopskich aniżeli o „jednym" społeczeństwie chłopskim. Nie można też ograniczyć się do stwierdzenia różnorodności socjokulturowej tych społeczeństw, gdyż takie spłycenie zagadnienia musiałoby nas rozczarować. Zadaniem antropologa jest poszukiwanie perspektywy, umożliwiającej zrozumienie danego problemu, a więc pytanie „dlaczego" wobec faktu istnienia tak odmiennych wyobrażeń o świecie i tak różnych strategii działania. Pytanie to wiąże się oczywiście z zagadnieniem sensu tradycji kulturowej z punktu widzenia członków danego społeczeństwa.

---

[18] E. C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, A Socio-Cultural Study of a Village in Southern Italy, Glencoe Ill., 1958.

[19] G. M. Foster, *Traditional Societies and Technological Change*, New York 1973.

Chodzi tu więc o podjęcie kwestii „pełnego sensu budowania" [20] względnie „konstruowania" [21] własnej tradycji kulturowej przez różne społeczeństwa chłopskie.

Po tym wstępie przenieśmy główny akcent naszych rozważań na sprawę racjonalności wzorców myślenia i działania. Racjonalności odbiegającej od praktycznego rozumu, kierującego się zasadami użyteczności, a może nawet przeciwstawnej takiemu rozumowi. Jeśli rzecz tak ujmiemy, to ani Redfield nie musi być „marzycielem", ani też społeczeństwa chłopskie niekoniecznie mają wyróżniać się zrezygnowaniem, immobilnością i statyką. Pełne rezygnacji, immobilne i statyczne są one bowiem tylko dla praktycznego rozumu naszego społeczeństwa przemysłowego. Krytycy Redfielda dążyli do stwierdzenia najczystszych „faktów", interpretowali je jednak w sposób naiwny, gdyż nie zmieniwszy uprzednio sposobu oceny owych „faktów" stawali się ofiarami typowego etnocentryzmu.

Moje własne doświadczenia ze społeczeństwami śródziemnomorskimi dowiodły, że pewne „niezrozumiałe" sposoby zachowania, które na przykład utrudniały prowadzenie na tych terenach polityki reform i rozwoju rolnictwa, były sensowne i racjonalne z punktu widzenia specyficznej logiki, którą odznacza się wiejska tradycja kulturowa. Przyczyn klęski reformy rolnej, industrializacji oraz projektów *community development* na południu Włoch należy zatem upatrywać nie tyle w niekompetencji czy korupcji planistów, albo w kulturowym „niedorozwoju" miejscowej ludności, którą „należało" właśnie dźwignąć na wyższy szczebel drabiny postępu, lecz przede wszystkim w tym, że strategie te jako nieadekwatne kulturowo całkowicie pomijały zakorzenioną na tych terenach tradycję. Odpowiedzialność za upadek projektów rozwoju w południowych Włoszech i w basenie Morza Śródziemnego ponosi w pierwszym rzędzie arogancka „mitologia" polityków zaślepionych ideą postępu.

Pytając o sens wiejskiej tradycji kulturowej nie możemy — w odróżnieniu może od podobnych analiz w społeczeństwach plemiennych — zrezygnować z perspektywy historycznej. Antropologia społeczeństw chłopskich jest zatem skazana na historyzację badań, podobnie jak historia społeczna zjawisk dotyczących wsi skazana jest na socjologizację/antropologizację.

Niektórzy antropolodzy angielscy, prowadzący swego czasu bardzo intensywne badania nad społecznościami chłopskimi, podkreślają „historyczne uwarunkowanie człowieka [...] jako istoty żyjącej w pewnej kul-

---

[20] A. Schütz, *Der sinnhalfe Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1960.

[21] P. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality, A Treatise in the Sociology on Knowledge*, New York 1966.

turze" [22]. Historię rozumie się tu zresztą jako *history in the making*. Chodzi tu głównie o aktualność historii, o oddziaływanie *old events* na współczesne wzory zachowań danej grupy, społeczeństwa itd.[23]

Motto w *Podróży do Włoch* Goethego mówi, że nie ma „poznania współczesności bez przeszłości"; podobnie ma się rzecz z nowymi kierunkami antropologii społecznej społeczeństw chłopskich, które jako *science du présent* zasadniczo nie są zainteresowane

> ...wykryciem korzeni historycznych, lecz dotarciem do wzorów tłumaczących zjawiska współczesne [...]. Źródła historyczne uwzględnia się na tyle, na ile mogą one być pomocne w interpretacji współczesności [24].

Opisane stanowisko zdaje się być nie pozbawioną sensu próbą „wpędzenia historii do antropologii a może i do socjologii", jak określiłby to Gurvitch. Trudno jednak zupełnie bezkrytycznie przyjąć taki punkt wyjścia, gdyż nie można oprzeć się wrażeniu, że wszystkie koncepcje dotyczące społeczeństw chłopskich kurczowo trzymają się „obiektywnych" skutków pewnych „uwarunkowań" historycznych. Zbytnie zapatrzenie się w to, co „obiektywne", zubaża badaną rzeczywistość — w naszym przypadku redukuje wzory zachowań i myślenia występujące w społeczeństwach chłopskich do rangi produktu historycznych przyczyn i skutków, które dają się ująć w pozornie konieczną zależność „jeśli-to". Paradygmat takiego nienaturalnego sposobu widzenia, wykluczającego „sens odczuwany subiektywnie" i nacechowanego w gruncie rzeczy „automatyzmami" socjoekonomicznymi, odnajdujemy w książce C. White *Patrons and Partisans*. Analizując społeczność dwu sąsiadujących ze sobą gmin na południu Włoch, autorka stwierdza, że strukturę społeczną pierwszej z nich charakteryzują wyraźnie wykształcone hierarchiczne stosunki typu klient-patron, podczas gdy w drugiej gminie panują zależności spółdzielcze w układzie poziomym. Różnica ta jest dla pani White automatycznym następstwem specyficznego sposobu sprawowania władzy w gminie rządzonej albo przez świeckiego feudała, albo przez kościół. Autorka zadowala się więc stwierdzeniem „obiektywnych" faktów w teraźniejszości i w przeszłości, po czym wiąże ze sobą poszczególne zdarzenia za pomocą znanego nam związku przyczynowego. Nie porusza przy tym wcale sprawy nader istotnej, a mianowicie problemu recepcji historii przez samych mieszkańców [25].

---

[22] I. M. Greverus, *Kultur und Alltagswelt*, München 1978, s. 27.

[23] J. Davis, *History in the Making*, H. Nixdorff und Th. Hauschild (ed.), *Europäische Ethnologie*, Berlin 1982, s. 291—298.

[24] R. Vossen, *Disskusion zum Thema Feldforschung in der Europäischen Ethnologie*, H. Nixdorff und Th. Hauschild (ed.), *Europäische Ethnologie*, Berlin 1982, s. 185.

[25] C. White, *Patron and Partisans. A Study of Politics in Two Southern Italian „Comuni"*, Cambridge 1980.

Dla antropologa — a myślę, że i dla socjologa — zajmującego się społeczeństwami chłopskimi lub w ogóle zjawiskami dotyczącymi rzeczywistości wiejskiej, historia nigdy nie może być jedynie historią struktur, a co za tym idzie, nie może ona składać się wyłącznie z „obiektywnych" faktów. Co najmniej od czasów Husserla wiadomo, że w historii zawiera się także zbiorowa „dziejowość wewnętrzna" (*innere Geschichtlichkeit*). Doświadczenia historyczne będące podstawą współczesnej tradycji kulturowej społeczeństw rolniczych są uwewnętrzniane, tłumaczone i przekazywane następnym pokoleniom; tworzą one istotne elementy zbiorowych wyobrażeń o świecie przodków oraz wiedzy i pamięci zbiorowej danej grupy, społeczeństwa itd.

Nie kto inny jak Halbwachs, teoretyk „pamięci zbiorowej", wskazał na znaczenie historii wewnętrznej dla budowania tradycji kulturowych:

> Ram pamięci zbiorowej nie tworzą daty, nazwy i formułki, lecz prądy myśli i doświadczeń, w których udaje nam się odnaleźć naszą przeszłość tylko dlatego, że sami jesteśmy nimi przeniknięci.
>
> Historia to nie całość przeszłości, ale i nie to, co z przeszłości pozostaje. Cóż, nazwijmy to tak: oprócz historii spisanej, jest jeszcze historia żywa, która trwa poprzez wieki, stale się odnawiając [26].

Dla antropologa badającego społeczeństwa chłopskie jest więc historią także jej współczesne przetwarzanie, a w skrajnym przypadku, nawet jej wypaczenie czy przekręcenie. Pogląd taki reprezentuje również etnolog ze szkoły strukturalnej Jean Pouillon, który historię nazywa:

> ...pewną wersją przeszłości, którą część społeczeństwa rzeczywiście potwierdza swym życiem jako akt konstytucji swego obecnego stanu [27].

Zgodnie z powyższymi cytatami historia posiada wiele, często nawet sprzecznych wymiarów w zależności od tego, czy zapytamy o *histoire*, to znaczy o „oficjalną" wersję wydarzeń, czy też o *memoire*, to jest o współczesne postrzeganie tych samych faktów przez mieszkańców danego terenu. Rolę obu kategorii: *histoire* i *memoire* jako uzupełniających się postaci tej samej historii możemy doskonale prześledzić na przykładzie dyskusji o rozboju w społeczeństwach rolniczych. Spór między Hobsbawmem i Blokiem, jak i pojednawcze stanowisko Scheffla wynikały wprawdzie z bardzo różnych przekonań, których jednak zasadniczą cechą wspólną było zamiłowanie do *histoire*. Wszyscy trzej autorzy dążą bowiem do odtworzenia wyłącznie „obiektywnej" rzeczywistości historycznej zjawiska rozboju: Hobsbawm potwierdza „obiektywne" istnienie rozbójników, Blok podkreśla ich antyspołeczny charakter, Scheffel wreszcie jest zdania, że występują uwarunkowane historycznie zróżnicowania

---

[26] M. Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart 1967, s. 50.

[27] J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris 1975.

regionalne czynników odpowiedzialnych za powstanie rozboju z pobudek społecznych bądź tworzenie się band zwykłych kryminalistów [28].

Widać stąd jasno, że autorzy szukający oparcia dla swych tez w *histoire* dopuszczają tylko jedną możliwość: badany przestępca jest albo bandytą, albo typem antyspołecznym. Pomija się jednak w ten sposób współistnienie wielu wymiarów historii, jak również kompleksowość rzeczywistości historycznej. Jeśli uwzględnilibyśmy tylko *histoire*, to zapewne rację miałby Blok: badani przez niego przestępcy wywodzący się ze społeczeństw śródziemnomorskich rzeczywiście mają wszelkie cechy osobników antyspołecznych. Ale co się stanie, gdy w tym kontekście zapytamy również o *memoire*? Czyż przypadek Salvatore Giuliano — by wymienić jeden tylko przykład — można w ogóle przekonująco wyjaśnić nie uciekając się do jej pomocy?

Z punktu widzenia historii oficjalnej Salvatore Giuliano jest oczywiście okrutnym złoczyńcą, który poprzez swe akcje wymierzone przeciwko urzędnikom policyjnym i zwykłym obywatelom zagraża porządkowi prawnemu państwa. Gdy jednak sięgniemy do *memoire*, postać Salvatora Giuliano ukaże się nam w innym świetle. W oczach współziomków uchodzi on wciąż jeszcze za *uomo d'onore*, który: „w samoobronie przed niesprawiedliwością państwa, pojmowanego jako obca zwierzchność, ucieka się do gwałtu", lub za „króla z Motelepre", który: „rabuje bogatych, by dawać biednym" [29]. Zapewne inna pamięć o nim trwa w Piana degli Albanesi, San Giuseppe Jato i w San Cipirello, to jest w trzech gminach, których ludność ucierpiała w masakrze zorganizowanej i przeprowadzonej przez Salvatora Giuliano w Portella della Ginestra w dniu 1 maja 1847 roku. Dla tutejszych mieszkańców Salvatore Giuliano jest mordercą, który napada na bezbronnych, świętujących chłopów i zabija z zimną krwią.

Powyższy wywód na temat rozboju ukazuje w sposób paradygmatyczny, jak złożoną i wielowarstwową okazuje się być rzeczywistość historyczna, gdy uwzględnimy zarówno *histoire* jak i *memoire*, ukształtowaną przez uwewnętrznione doświadczenia historyczne członków danej społeczności i dzięki temu tak wieloznaczną. Niezwykle pouczająca jest pod tym względem praca Blanca i Fabre'a *Le brigand de Cavanac*, gdyż wynika z niej, że bandyta z Oksytanii, o którego tu chodzi, miał co naj-

[28] E. J. Hobsbawm, *Sozialrebellen. Archaische Sozialbewegungen im 19. Jahrhundert*, Neuwied—Berlin 1962, s. 28 i n.; *Die Banditen*, Frankfurt/M 1972, s. 10 i n.; A. Blok, *The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered*, Comparative Studies in Society and History, 1972, nr 14, s. 495—504; D. Scheffeld, *European Ethnology and the Question of Social Banditry*, Ethnologia Europaea, 1981, nr 12 (1), s. 88—97.

[29] M. Kehr, *Der sizilianische Separatismus. Eine Studie zur Kultursoziologie Siziliens*, Berlin 1984, s. 85.

mniej dwa oblicza. Z punktu widzenia historii oficjalnej, czerpiącej z akt sądowych, jest on *un triste heros*, a więc życiowym bankrutem; ale żywa pamięć, która wiąże go z awanturniczo-powieściową *etude de moeurs villageoises*, kreuje go na *bandit d'honneur* czy wręcz rewolucjonistę [30].

Właśnie opracowanie Blanca i Fabre'a, którzy postulują równouprawnienie *histoire* i *memoire* [31], dostarcza przekonujących argumentów podkreślających rolę, jaką w pracy socjologa/etnologa odgrywa nie tylko „zaistnienie" jakiegoś wydarzenia historycznego, ale i jego „znaczenie". Dopiero bowiem uwzględniwszy ową ukształtowaną przez doświadczenie ludzi *memoire*, jako jeden z równoważnych wymiarów złożonej rzeczywistości historycznej, będzie on mógł poznać pełną sensu konstrukcję współczesnych treści myślenia i wzorców zachowania w danym społeczeństwie. Z pomocą *memoire* jako niezbędnego uzupełnienia *histoire* socjolog/etnolog jest na przykład w stanie odkryć, że określone współczesne wyobrażenia, które uznałby w pierwszej chwili za irracjonalne, anachroniczne, niemoralne, fatalistyczne, aspołeczne, magiczne, mityczne czy w ogóle „pozbawione wszelkiej logiki", są jednak na swój sposób „racjonalne" i „logiczne". Innymi słowy: posługując się taką perspektywą socjolog/etnolog dokonuje odkrycia, że przeciwstawienie *imitatio* i *ratio*, tak samo jak opozycja *mythos* i *logos*, nigdy nie kwestionowane w tradycji filozoficznej społeczeństwa, z którego on sam pochodzi, nagle przestają obowiązywać. Odkrycie owych *autres logiques* mówi mu, że niekiedy *ratio* daje się odnaleźć w *imitatio*, a *logos* istnieje w *mythos*.

Stwierdziwszy w tradycjach kulturowych społeczeństw chłopskich obecność racjonalności uwarunkowanej historycznie nie powinniśmy czuć się zwolnieni od zajęcia się kwestią przemian wzorców myślenia i działania. Gdybyśmy zechcieli wyłączyć z naszych rozważań problem głęboko idących transformacji socjokulturowych, które stały się w ostatnich latach charakterystyczne dla społeczeństw chłopskich, byłby to oczywisty przejaw naszej etnonostalgii. Niegdysiejsze *peasant societies* przeobraziły się w *post-peasant societies* i bliższe prawdy jest dziś mówienie o posttradycjonalnej rzeczywistości chłopskiej, co zarówno Hettlage jak i ja sam już podkreślaliśmy.

Gdy jednak weźmiemy pod uwagę klasyfikację Balandiera, który wszystkich badaczy z dziedziny nauk społecznych dzieli na „radykałów" i „konserwatystów", to antropologów, w przeciwieństwie może do socjologów, należałoby szukać w tym ostatnim obozie. Nie pozostaje to oczywiście w żadnym związku z sympatiami politycznymi czy obliczem ideologicznym tych ludzi, a jedynie z ich podejściem naukowym. Podział

---

[30] D. Blanc, D. Fabre, *Le brigand de Cavanac. Le fait divers, le roman, l'histoire*, Lagrasse 1982.

[31] Ibid., s. 186 i n.

Balandiera stara się tylko pokazać, że „radykałowie" kładą główny nacisk na procesy, które w skrajnej postaci prowadzą do przeobrażeń społecznych na drodze gwałtownej, głębokiej i nieodwracalnej przemiany społeczeństwa, podczas gdy dla „konserwatystów" przeobrażenia socjokulturowe zachodzą stosunkowo wolno i „wielotorowo", stając się uchwytnymi dopiero ze znacznej perspektywy (*longue duree* Brandela) [32].

Antropologia, która bada zjawiska wiejskie, uznaje opierając się na schemacie dialektyki tradycji i rewolucji Gurvitcha — dialektykę trwania i przemiany, traktując przy tym zjawisko ciągłości struktur „tradycyjnych" jako *fait social general.*

Wciąż także słychać głosy ostrzegające przed zbyt pospiesznym i powierzchownym interpretowaniem zmian pozornych, które okazują się być w końcu „przetworzeniami szyfru" lub „ekwiwalentami funkcjonalnymi", a więc jednak przejawami trwałości pewnych zjawisk. Dialektyka trwania i przemiany, którą w odniesieniu do rzeczywistości wiejskiej można by nazwać dialektyką tradycji i nowoczesności, dowodzi, że wszelkie przeobrażenia traktowane przez „radykałów" jako „nieodwracalne" i „zachodzące nieprzerwanie w kierunku do" mają i swoją drugą stronę. I tak, nie istnieje *final phase* chłopstwa [33] ani *la fin des paysans* [34]. Równolegle też do postępującej industrializacji chłopstwa mamy do czynienia z ruralizacją systemu przemysłowego.

Proces ten staje się bardziej widoczny, gdy sięgniemy do wartości kulturowych lub wyobrażeń zbiorowych. W tym znaczeniu moglibyśmy powiedzieć, że następuje „merydionalizacja" Włoch oraz „mediterranizacja" Europy Zachodniej. We Włoszech fakt ten daje się zaobserwować na przykładzie ekspansji systemu opartego na klienteli, co z etnocentrycznego punktu widzenia Tullio-Altana oceniane jest jako oznaka zacofania kulturowego i społecznego. Także terroryzm, mimo swego miejskiego charakteru, w gruncie rzeczy nawiązuje do tradycji chłopskiej, to znaczy rebelianctwa i rozboju.

Jak już zaznaczyliśmy, socjolodzy preferują raczej stanowisko reprezentowane przez „radykałów". Natomiast antropolodzy skłaniają się do etnonostalgii i idealizowania wiejskich form życia. Jestem zdania, że właśnie w związku z warunkami przeobrażania się społeczeństw wiejskich, niezwykle ważne byłoby połączenie wysiłków socjologów i antropologów dla wzajemnego korygowania obu sposobów oceny.

W tym miejscu wyłania się ostatni punkt niniejszego artykułu, mia-

---

[32] G. Balandier, *Sens et puissance. Les dinamiques sociales*, Paris 1981; F. Braudel, *Histoire et Sciences Sociales: la Longue duree*, Annales: Economies, Societes, Civilisations, 1958, nr 13 (4), s. 725—753.

[33] S. H. Franklin, *The European Peasantry: The Final Phase*, London 1969.

[34] H. Mendras, *La fin des paysans*, Arles 1984.

nowicie problem operacjonalizacji. Antropologię — zatem także antropologię wsi — uważa się najpóźniej od momentu powstania funkcjonalizmu za naukę empiryczną. Nie jest więc ani dyscypliną „gabinetową", ani też dziedziną filozoficzno-spekulatywną. Toteż nie ma nic odkrywczego w stwierdzeniu, że i w antropologii niezbędna jest całość „metod" stosowanych w empirycznych badaniach społecznych. Do możliwości zastosowania technik tego typu — zwłaszcza jeśli chodzi o techniki kwantyfikujące — badacze odnoszą się jednak z większą rezerwą, ba, może nawet bardziej sceptycznie, niż się to dzieje w innych naukach społecznych, np. w socjologii. Antropolodzy zajmujący się wsią uważają, że nie ma jakiejś jednej techniki zbierania danych, która mogłaby stanowić panaceum na wszelkie trudności związane z gromadzeniem danych w fazie empirycznej. Wybór „metody" zależy zwykle od konkretnej sytuacji w terenie. Jak powiada Mühlmann, „techniki, których nauczono nas w kraju, są często tylko pozornie niezawodne", ponieważ muszą być stale dopasowywane do warunków, w których przychodzi zbierać dane. Nie można zdać się na „uświadomienie sobie metody"; należy ją raczej rozwijać w trakcie pracy w sposób dyskursywny. Inaczej mówiąc: w konkretnym przypadku to „metoda" powinna dostosować się do przedmiotu, a nie na odwrót, gdyż „metodycznie czyste" zbieranie danych (tzw. *clean research*) nie jest konieczną ani wystarczającą gwarancją uzyskania wyników rzetelnych pod względem naukowym [35]. *Clean research* w niebezpieczny sposób uwalnia prowadzącego badania empiryczne od istotnej wątpliwości, czy i na ile zebrane dane zniekształcają przedmiot badań. Tak dzieje się w przypadku najbardziej zagorzałych zwolenników tej metody, którzy nazbyt często nie zdają sobie sprawy z tego, że wyniki ich skomplikowanych i nierzadko niezmiernie kosztownych poczynań zawierają uproszczenia bądź zafałszowania dotyczące przedmiotu. Wobec konieczności dopasowywania metody do przedmiotu i w związku z tym — stosowania „metody" w sytuacji możliwie „naturalnej" dla badanej osoby, badania antropologiczne wsi mają zwykle charakter „eklektyczny" lub „pluralistyczny". Będąc antropologami nie damy sobie rady posługując się jedną tylko techniką zbierania danych. Dlatego z przekonania jesteśmy „eklektykami", nie z bezradności. Zapewne w tym tkwi różnica w sposobie działania socjologa i antropologa. Podczas gdy socjolog tendencyjnie koncentruje się na jednej technice w stosunku do całej populacji, antropolog jest w kwestii stosowania metod wyraźnym „pluralistą". Być może rzecz

---

[35] W. E. Mühlmann, *Heidelberger Sizilienforschung: Ein Rückblick nach zwölf Jahren*, [w:] C. Giordano, *Handwerker- und Bauernverbände in der sizilianischen Gesellschaft. Zünfte, Handwerkerkonfraternitäten und Arbeiterhilfsvereine zwischen 1750 und 1980*, Tübingen 1975; C. Giordano und R. Hettlage, *The Myth of „Clean" Research. A Reply to B. Benvenuti*, Sociologia Ruralis, 1981, 21 (2).

polega na dwóch sposobach postępowania. Socjolog dokonuje operacji statystycznej, zadaniem zaś antropologa jest zbieranie różnych wariantów etnologicznych, które na drodze ideacji fenomenologicznej przetwarza on w typy. Dlatego wielkim błędem byłoby zredukowanie sprawy metod w badaniach nad wsią do alternatywy albo-albo między podejściem socjologicznym i antropologicznym. Oba te sposoby gromadzenia danych z powodzeniem mogą tworzyć dwie, wprawdzie całkowicie odmienne, ale wzajemnie uzupełniające się strategie badawcze, przybliżające poznanie zjawisk społecznych.

Najwidoczniej rację miał Pareto, gdy podkreślał, że rzeczywistość społeczną można ująć w sposób zadowalający dopiero wówczas, gdy dopuści się interakcję wielu, nawet przeciwstawnych punktów widzenia.

Tłum. Małgorzata Klentak-Zabłocka