UNIWERSYTET GDAŃSKI

Mateusz Kufliński

Teoria władzy w myśli Erica R. Wolfa

Rozprawa doktorska
przygotowana pod kierunkiem
dr hab. Jarosława Noconia, prof. UG
oraz dr Dominika Bienia

Gdańsk 2025

Spis treści

Wstęp 4
Cel, przedmiot, problem 4
Wykorzystywane pojęcia 7
Literatura oraz pozostałe źródła 13
Tezy, hipotezy i struktura 17
Część pierwsza: Praktyka 22
Rozdział 1. Źródła inspiracji. Doświadczenie, idee i praktyka społeczna 22
1.1. Młodość i socjalizacja 22
1.2. Zainteresowania oraz tereny badawcze 30
1.3. Wykorzystywana metodologia 34
Rozdział 2. Inspiracje oraz interakcje ideowo-intelektualne 40
2.1. Mistrzowie i nauczyciele 40
2.1.1. Ontologia relacji społecznych 40
2.1.2. Kultura i hegemonia 44
2.1.3. Chłopi, dominacja, ewolucja 50
2.2. Antropologiczne wspólnoty interpretacyjne 58
2.3. Spotkania z Marksem 66
Rozdział 3. Antropologia aktualności. Wybrane konteksty społeczno-polityczne drugiej połowy XX wieku 73
3.1. Makkartyzm, Czerwona Panika i państwo bezpieczeństwa narodowego 74
3.2. Człowiek wielowymiarowy. Aktywizm lat 60. 82
3.3. Antropologowie na wojnie i czas radykalnej polityki 88
3.4. Nowy duch kapitalizmu i zwrot ku hegemonii 96
Część druga: Teoria 104
Rozdział 4. Dominacja 104
4.1. (Tak zwana) akumulacja pierwotna 105
4.2. *Compadrazgo* 121
4.3. Patriarchat 126
4.4. Chłopi i relacje strukturalne 137
4.5. Hacjenda – domena *hacendado* 147
4.6. Pola społeczne wspólnot chłopskich 159
4.7. Władza taktyczna. Chłopskie zaangażowanie w wojny i rewolucje 165
4.8. *Caudillo* i system polityczny *caudillaje* 175
Rozdział 5. Hegemonia 183
5.1. Chłopi i kryzys ideologii 183
5.2. Dwa modele budowania narodu 189
5.3. Nacjonalizm 205

Rozdział 6. W stronę ,,systemowego'' ujęcia władzy, czyli zwrot ku hegemonii 216
6.1. Podstawy dla podejścia systemowego 217
6.2. Relacje władzy w ramach poszczególnych sposobów produkcji 225
6.3. Relacje władzy a ,,artykulacja'' sposobów produkcji 237
6.4 System, tworzenie historii i determinizm wieloliniowy 244
Rozdział 7. Wyobrażanie władzy. Hegemonia i dominacja 255
7.1 Wynajdowanie (relacji władzy w ramach) społeczeństwa 256
7.2. Kultura a władza, władza a kultura 262
7.3. Teoria ideologii 272
7.4. Cztery rodzaje władzy 277
7.5. Władza strukturalna – normalizacja, kryzys, transformacja 282
Zakończenie 312
Bibliografia 319

Wstęp

Cel, przedmiot, problem

Przedmiotem tej pracy jest władza, a dokładnie sposób konceptualizowania i interpretacji tego pojęcia przez antropologa Erica R. Wolfa. Rekonstrukcja pojęć politologicznych w dorobku antropologów nie jest zadaniem łatwym, tym niemniej warto się go podjąć, ponieważ władza stanowi centralną kategorią politologiczną, pozostając przedmiotem wielowymiarowych, obarczonych długą tradycją badań, będąc zarazem jednym z głównych punktów wyjścia dla myślenia o polityce (Arendt 2020; Dybel i Wróbel 2008; Hindess 1999; Wróbel 2002). Wybór Wolfa oraz jego stanowiska teoretycznego nie jest przypadkowy, lecz wynika z osadzonej w wieloletnich badaniach konstatacji, że antropologiczna refleksja oraz perspektywa dotycząca władzy może być szczególnie interesująca dla politologa, co staram się wykazać w poszczególnych rozdziałach.

Eric Wolf był człowiekiem XX wieku. Urodził się kilka lat po rozpadzie imperium Habsburgów, a zmarł w roku 1999. Jego sposób postrzegania świata, formułowania myśli oraz rozumienia polityki był na wskroś XX-wieczny: modernistyczny, radykalny, naznaczony przez obie wojny światowe, zimną wojnę, ruchy społeczne przełomu lat 60. i 70. oraz późniejszą neoliberalną kontrrewolucję. Gdy wpisze się jego nazwisko w wyszukiwarkę serwisu YouTube, pojawiają się dziesiątki materiałów omawiających dorobek Wolfa jako badacza, ale jedynie kilka zawiera nagrania z wykładów czy konferencji, gdzie widać i słychać go przemawiającego swoim głosem. Jako człowiek XX wieku pozostaje zatem martwy w podwójnym sensie, to znaczy zarówno cieleśnie, jak i cyfrowo. Mimo tego, gdy zada się mu odpowiednie pytania, może za pośrednictwem swojej szeroko rozumianej myśli – dorobku naukowego, udzielonych wywiadów, rozważań oraz postaw politycznych, słowem za pomocą powiązanych ze sobą teorii oraz praktyki – udzielić na nie interesujących odpowiedzi, także z perspektywy połowy trzeciej dekady XXI wieku. Współcześnie, gdy zwycięstwa wyborcze w świecie euroatlantyckim odnosi tak zwany prawicowy populizm, bardziej niż kiedykolwiek ma znaczenie nie tylko to, co ktoś mówi, ale przede wszystkim to, kim jest osoba, która przemawia. Dlatego warto w tym miejscu, zanim przedstawię cel, założenia czy strukturę pracy, zadać pytanie dotyczące tożsamości jej głównego bohatera.

Po pierwsze, o czym już wspomniałem, Wolf był antropologiem, czyli przedstawicielem dyscypliny, która pozostaje „najbardziej naukową wśród humanistyki, najbardziej humanistyczną wśród naukowych dyscyplin (…), w mniejszym stopniu przedmiotem aniżeli więzią

między przedmiotami'', ,,częściowo historią, częściowo literaturą, częściowo nauką przyrodniczą, częściowo nauką społeczną'', a zatem dyscypliną starającą się ,,badać człowieka zarówno od wewnątrz, jak i od zewnątrz'', jednocześnie obejmującą ,,zarówno sposób patrzenia na człowieka, jak i wizję [tego, czym i kim] człowiek [jest]'' (Wolf 1964, s. 88). Jako antropolog, Wolf odwiedzał ,,małe miejsca'', by zadawać pytania o ,,wielkie sprawy'' (Eriksen 2001). Po drugie, jak sam o sobie mówił, był marksistą (co właściwie z definicji czyniło go krytykiem społecznym, ostrze którego pozostawało wymierzone w jakiekolwiek próby naturalizacji nierówności społecznych). Uznawał fakt istnienia podziału ludzkości na klasy społeczne, dostrzegał zachodzące między nimi antagonizmy, rozumiał, że stosunki produkcji jako takie nigdy nie dostarczą odpowiedzi na każde pytanie, ale stanowią najlepszy możliwy punkt wyjścia do ich znalezienia. Zdawał sobie również sprawę, że kapitalizm, podobnie jak każdy inny rzeczywiście istniejący sposób produkcji, charakteryzują dające się wyodrębnić sprzeczności, i że każde pytanie o aktualność trzeba w pierwszej kolejności zadać historii, a dokładnie historii walk klasowych mających miejsce w ramach określonego sposobu produkcji lub w toku interakcji czy konfrontacji różnych sposobów. Owa świadomość historyczności stanowiła kontrapunkt czy przeciwwagę dla jego rozwiniętego z czasem pesymizmu (Heyman 2005): dawała nadzieję, że coś raz ustanowione, może zostać obalone, zniesione, zastąpione przez lepszy, bardziej sprawiedliwy porządek wolności, równości, braterstwa oraz siostrzeństwa. Po trzecie, był odżegnującym się od istniejących w jego czasach „komunizmów'' socjalistą, wyznawał bowiem zasadę fundamentalnej równości każdego i każdej, niezależnie od wyznania, narodowości, klasy czy rasy. Wreszcie, po czwarte, był humanistą, to znaczy – niekiedy wbrew faktom – wierzył w ludzkość i jej potencjał do czynienia świata lepszym miejscem.

Konsekwencją przedstawienia jedynie kilku najistotniejszych w tym kontekście tożsamości Wolfa jest pojawienie się kolejnego pytania, mianowicie dlaczego praca politologiczna z zakresu teorii polityki dotyczy myśli jakiegoś żyjącego w XX wieku amerykańskiego antropologa o radykalnych, socjalistycznych poglądach? Odpowiedź na nie można podzielić na dwie części. Po pierwsze, czynnikiem na który warto tutaj zwrócić uwagę, jest czynnik interdyscyplinarny. Otóż każda dyscyplina rozwija się między innymi dzięki wpływowi innych dyscyplin, przykładów czego dostarcza historia nauki, zwłaszcza po wyodrębnieniu się współczesnego podziału na przełomie XVIII i XIX wieku (Blackburn 1972; Wallerstein 2007; Wolf 2010 [1982], s. 7-23). Dotyczy to – zawężając perspektywę w zakresie przykładów wyłącznie do Polski – również politologii (Krauz-Mozer, Borowiec i Ścigaj 2011), a zwłaszcza teorii polityki (Nocoń i Laska 2010, s. 15), odwołującej się do dorobku oraz refleksji teoretycznej socjologii,

ekonomii, prawa, filozofii czy nauk biologicznych (Blok i Stelmach 2023; Nocoń i Kufliński 2023). Zatem uwzględniając czynnik interdyscyplinarny, praca ta jest kolejnym krokiem na szlaku wytyczonym przez wielu innych teoretyków polityki, a jej innowacyjność w tym kontekście polega na otworzeniu refleksji teoriopolitycznej na nową, relatywnie słabo rozpoznaną w polskim środowisku literaturę oraz przeważnie pomijaną dotychczas dyscyplinę, jaką jest antropologia. Warto w tym kontekście zaznaczyć, że myśl Wolfa nie była dotychczas przedmiotem analizy politologicznej. Po drugie, równie istotnym czynnikiem jest czynnik problemowy. Zakres problemowy pracy mieści się bowiem w obrębie zagadnień charakterystycznych dla dyscypliny nauk o polityce, takich jak państwo, ideologia, podmiotowość czy politycznie motywowana przemoc i represje, ale przede wszystkim władza, pozostająca szczególnie istotna dla teorii polityki (Nocoń i Laska 2010, s. 143-153). Podsumowując, praca jest politologiczna – i potencjalnie interesująca z perspektywy politologów, przede wszystkim zaś teoretyków polityki – ponieważ podejmuje obecną i fundamentalnie istotną od początku istnienia tej dyscypliny problematykę, a także, jak postaram się wykazać, zadaje istotne dla dyscypliny i jej rozwoju pytania, zarazem przyczyniając się do poszerzenia jej horyzontów o autorów oraz literaturę antropologiczną, zwłaszcza z zakresu antropologii władzy i antropologii marksistowskiej.

Z czynnikiem problemowym bezpośrednio wiąże się wspomniany przedmiot pracy, czyli relacyjne, dialektyczne ujęcie władzy Wolfa, to znaczy osadzone i przedstawione w czasie transformacje tego, w jaki sposób antropolog rozumiał i konceptualizował to, czym jest władza, i które, jak twierdzę, razem stanowią jego wieloaspektową oraz wielowątkową teorię tejże. Celem pracy jest rekonstrukcja owej teorii, co pozostaje tożsame z rekonstrukcją wspomnianych transformacji, z czym z kolei wiąże się podstawowa trudność oraz wyzwanie. Wolf nie był bowiem teoretykiem w klasycznym, greckim rozumieniu tego słowa, oznaczającym kogoś oddającego się kontemplacji czy rozważaniom, „kto ogarnia swoim umysłem całość złożoną z tego, co bliskie, swojskie i kochane, oraz z tego, co obce, odległe; (…) kto z żadnym z tych elementów się nie utożsamia, przeciwnie, zdolny jest nawet zdystansować się do tego, co swojskie, spojrzeć na to z zewnątrz, uczynić – eksperymentalnie – czymś dla siebie obcym" (Hudzik 2011, s. 103). Jako marksiście, zdecydowanie bliżej było mu do teoretyków praktyki, zawsze zainteresowanych przede wszystkim *praxis*, takich jak Antonio Gramsci czy György Lukács, a także do filozofów aktualności (Herer 2011), a zatem myślicieli nieustannie konfrontujących się z tym, co aktualne. W jednym z wywiadów mówi wprost, że teoria nigdy nie stanowiła dlań celu samego w sobie: „Nie uważam się za teoretyka. Moim celem nie jest przede wszystkim rozwijanie ram teoretycznych (…). Nie myślę w takich kategoriach. Moim głównym celem jest

wyjaśnienie tego, co mnie nurtuje, i sprzedałbym duszę diabłu, gdyby to miało mi w tym pomóc'' (Wolf i Friedman 1987, s. 114). Dlatego, po pierwsze, interesującą mnie teorię rekonstruuję poprzez rekonstrukcję wybranych, „nurtujących'' badacza praktycznych egzemplifikacji, dzięki czemu jestem w stanie zaprezentować jej poszczególne aspekty. Po drugie, chcąc przedstawić wspomniane transformacje – to, jak teoria władzy Wolfa zmieniała się podczas drugiej połowy XX wieku – wykorzystuję ramy problemowe odwołujące się do metafory „rozchwiania'' jego teorii między dominacją a hegemonią. Przy czym, piszę o teorii, a nie po prostu o rozumieniu jako takim, ponieważ, co również pokazuję w tej pracy, mimo zmian zachodzących w ramach owych transformacji przez cały czas jest to rozumienie wewnętrznie spójne, koherentne, a przede wszystkim usystematyzowane, posiadające ponadto właściwości eksplanacyjne. Wykorzystuję przy tym metodę krytycznej rekonstrukcji stanowiska teoretycznego (zob. np. Smith 2001), osadzoną w charakterystycznej marksowskiej siatce pojęciowej.

Wykorzystywane pojęcia

Pisząc pracę korzystałem z licznych, przede wszystkim anglo-, polsko-, hiszpańsko- i portugalskojęzycznych źródeł, co w pierwszej kolejności wymagało wprowadzenia pewnego rygoryzmu oraz pojęciowej spójności[1]. Doprecyzować trzeba przede wszystkim istotną dla

[1] Warto w tym miejscu w formie zbiorczej odnieść się do przyjętych przeze mnie tłumaczeń niektórych pojęć i wyrazów, zwłaszcza z języka angielskiego. Preferuję ową formę, zamiast każdorazowego wyjaśniania swojej decyzji w przypisie przede wszystkim ze względu na większą przejrzystość tekstu, już i tak ograniczoną przez liczbę przypisów wyjaśniających. Ponadto, wielu spośród przetłumaczonych pojęć i wyrazów używam więcej niż raz, dlatego taki zabieg ma szansę ułatwić lekturę pracy jako pewnej kompozycyjnej całości. W pierwszej kolejności chciałbym podziękować Aleksandrze Górskiej i Magdalenie Kułakowskiej za pomoc w zrozumieniu i przełożeniu kilku amerykańskich idiomów, które pojawiają się zwłaszcza w wypowiedziach antropologów i antropolożek w cytowanych przeze mnie wywiadach. Wyjątkiem jest tutaj początek przedmowy do *Europy i ludów bez historii* z 1997 roku (Wolf 2009 [1982], s. x), gdzie jeden z przywołanych przez jej autora cytatów okazał się fragmentem nieznanej mi wcześniej piosenki *The Preacher and the Slave* Joe Hilla. W tym miejscu, a także wszędzie, gdzie odwołuję się do polskiego przekładu *Europy…* Wojciecha Usakowicza, zaznaczam to w przypisie bibliograficznym (Wolf 2009 [1982]), co do zasady wykorzystuję jednak anglojęzyczną, poprawioną wersję książki z 2010 roku (Wolf 2010 [1982]). Muszę podziękować również Piotrowi Walewiczowi za okazaną mi cierpliwość oraz pomoc w najbardziej problematycznym tłumaczeniu, jakim okazało się pojęcie *cash crops*. Otóż nie odpowiadał mi jego dosłowny przekład jako plonów gotówkowych lub plonów pieniężnych, ponieważ w zdecydowanej większości przypadków historycznych – i w ogóle przez większość czasu odkąd część ludzkości między 8000 a 6000 rokiem p.n.e. (Scott 2021, s. 72) osiadła i zaczęła w świadomy oraz systematyczny sposób uprawiać ziemię – chłop lub innego rodzaju producent rolny nie otrzymywał w zamian za swoje plony nadwyżkowe gotówki w jej współczesnym rozumieniu. Środkiem wymiany pozostawała zazwyczaj jakaś forma płacidła (między innymi wampum, żelazne pierścienie, muszelki kauri, muszelki zawiśnika, mosiężne sztabki lub grzebienie dzięciołów) albo zobowiązanie do uiszczenia zapłaty w przyszłości (na przykład rabosz) (Graeber 2018, s. 68, 86-87). Wspólnym mianownikiem współczesnej gotówki, złotych monet, przelewów internetowych, kryptowaluty, kart kredytowych, płacideł czy raboszów jest ich status – wszystkie stanowią formę długu (Graeber 2018; Pobłocki 2017, s. 121-132). Dlatego w tym szerokim rozumieniu pieniądza, *cash crops* mogłyby być plonami pieniężnymi. Z drugiej strony, dla osoby żyjącej w obrębie kapitalistycznych stosunków produkcji jest to wiedza nieintuicyjna, wręcz kontrintuicyjna. W związku z tym zdecydowałem się odwołać do języka hiszpańskiego, w którym *cash crop* tłumaczy się zazwyczaj jako *cultivo comercial*, a ten z kolei można potraktować dosłownie i przełożyć jako plon komercyjny. W ten sposób nieistotna staje się forma otrzymywanej zapłaty oraz jej status, a jedynym znaczącym czynnikiem jest intencja producenta rolnego. Plon komercyjny to zatem taki plon, który zostaje wyprodukowany

całej pracy terminologię wprost wywodzącą się z pism Marksa i Engelsa, mianowicie pojęcia: stosunków społecznych, stosunków produkcji oraz społecznych stosunków produkcji. W wykorzystywanym w tej pracy *Słowniku filozofii marksistowskiej* można znaleźć wyjaśnienie, że stosunki społeczne to unormowany między innymi za sprawą systemu prawnego, obyczajów, norm zwyczajowych, tradycji, a zatem regulowany przez pewne wzorce kulturowe ogół wszystkich oddziaływań międzyludzkich, obejmujących relacje między jednostkami, grupami, warstwami, instytucjami, klasami, organizacjami i tak dalej, zachodzące zarówno wewnątrz owych grup czy warstw, jak i między nimi (Szczepański 1982, s. 340-341). Natomiast stosunki produkcji są obiektywnymi, kształtującymi się ,,niezależnie od woli i myśli jednostek'' wzajemnymi stosunkami międzyludzkimi zachodzącymi ,,w procesie produkcji'', tworząc tym samym ,,strukturę ekonomiczną społeczeństwa'' i stanowiąc ,,ekonomiczną formę ruchu sił wytwórczych'' (Kamieniecki 1982, s. 340). Wziąwszy pod uwagę obie definicje pojawia się pytanie, dlaczego Marks wykorzystuje niekiedy pojęcie społecznych stosunków produkcji (*gesellschaftliche Produktionsverhältnisse*, a nie po prostu *Produktionsverhältnisse*), na przykład w *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* pisząc: ,,Wymiana towarów jest procesem, w którym społeczna przemiana materii, tzn. wymiana szczególnych produktów prywatnych jednostek, jest zarazem wytwarzaniem określonych społecznych stosunków produkcji, w jakie jednostki te wchodzą w tej przemianie materii'' (Marks 1955, s. 36). Otóż czyni to przede wszystkim

nie z myślą o konsumpcji w ramach reprodukcji, nie liczy się zatem jego wartość użytkowa, lecz wyłącznie wartość wymienna – ma on trafić na rynek, niezależnie, czy chodzi o lokalny targ, folwark, hacjendę, sklep kupca-wierzyciela czy należący do korporacji skup, na którym ceny uzależnione są od międzynarodowej koniunktury. Znaczenia nie ma również w tym kontekście, czy rozpatruje się go w kategoriach ekonomii politycznej, czy ekonomii moralnej. Pozostałe pojęcia oraz wyrazy okazały się nie sprawiać tylu problemów. Badając XIX i XX-wieczne antropologiczne ujęcia ewolucjonizmu co rusz spotykałem się z rozróżnieniem na unilinear evolution oraz multilinear evolution. Autor polskiego przekładu książki Alana Barnarda *Antropologia. Zarys teorii i historii* Sebastian Szymański przetłumaczył je jako ewolucja unilinearna i ewolucja multilinearna (Barnard 2006, s. 63, 75). Uznałem jednak, że jest to zbyt dosłowne i zarazem zbyt kontrintuicyjne, dlatego zdecydowałem się na prostsze, bardziej jednoznaczne: ewolucję jednoliniową oraz ewolucję wieloliniową, w większym stopniu oddające zamysł antropologów-ewolucjonistów, starających się zamieszczać w swoich pracach graficzne reprezentacje proponowanych teorii oraz koncepcji. Ostatecznie w praktyce pierwsza z nich zawsze sprowadza się do jednej linii mającej obrazować proces rozwoju kultur (lub różnych wariacji jednej kultury), natomiast druga, analogicznie, do wielu takich trajektorii rozwojowych. Inne przypadki, o których muszę wspomnieć w tym miejscu, dotyczą zapożyczeń od zawodowych tłumaczy. Po pierwsze, wyraz *hillbillies* odnoszący się przede wszystkim do zamieszkujących Appalachy oraz region Ozarków prowincjuszy (ubogich, słabo wykształconych, wykluczonych komunikacyjne, często poszkodowanych w rezultacie neoliberalnych reform, przez mieszkańców zamożniejszych stanów uznawani za zacofanych, ksenofobicznych i tak dalej) tłumaczę jako odpowiednik polskich wsioków, wsioczków lub prostaczków, ale też bidoków, wykorzystując pomysł autora przekładu *Elegii dla bidoków* Tomasza S. Gałązki. Po drugie, tłumaczenie słów Massimo d'Azeglio: ,,*Fatta l'Italia, bisogna fare gli italiani*'', jako: ,,Stworzyliśmy Włochy. Teraz musimy stworzyć Włochów, zaczerpnąłem od niektórych autorów przekładu pracy Erica Hobsbawma *O nacjonalizmie*, mianowicie od Andrzeja Wojtasika, Marcina Starnawskiego, Mieczysława Godynia oraz Filipa Godynia (Hobsbawm 2021, s. 70, 96, 162, 364). Po trzecie, wprowadzone przez Foucaulta pojęcie *gouvernementalité* za Lotarem Rasińskim tłumaczę jako ,,rządomyślność'', uznając w tej kwestii uzasadnienie filozofa, aby odrzucić inne przekłady funkcjonujące w języku polskim, takie jak ,,urządzanie'' lub ,,racjonalność rządzenia'' (Rasiński 2012, s. 294).

dlatego, aby podkreślić społeczny charakter wszelkich stosunków produkcji. Każde stosunki produkcji są bowiem społecznymi stosunkami produkcji, tak jak społeczny jest zawsze kapitał, nie istniejąc w oderwaniu od stosunków społecznych czy poza nimi (Étienne Balibar twierdzi nawet, że w twórczości autora *Kapitału* słowa takie jak „»całokształt«, »stosunki« i »społeczne« mówią jedno i to samo" [Balibar 2007, s. 43]). Podążając tropem Marksa, w pracy piszę zazwyczaj o stosunkach produkcji, a przymiotnik „społeczne" dodaję do nich, gdy chcę w szczególny sposób, i gdy wymaga tego kontekst, podkreślić ich społeczny charakter[2].

Jeżeli chodzi o definicję, to konsekwentnie wykorzystuję tę zaproponowaną przez Marka Siemka, wedle której stosunki produkcji to „stosunki wynikające z organizacji pracy, a nade wszystko stosunki określające własność środków produkcji i tym samym społeczne zasady przywłaszczania produktów – tworzą ową pierwotną, niezależną od świadomości formę ich uspołeczniania, w której każdorazowo już wpisuje się również sama praca bezpośrednio produkcyjna w jej aspekcie materialno-technicznym (siły wytwórcze). (…) Są to stosunki układające się na osiach społecznego panowania i podporządkowania, władzy i podległości, przemocy i represji" (Siemek 1982, s. 132). Przy czym, „»to, co społeczne«, nie jest tu żadnym wytworem ani epifenomenem »tego, co ekonomiczne«, lecz jego istotą; ale w »tym, co społeczne«, zawsze już zawarty jest od początku także czynnik polityczny" (Siemek 1982, s. 134). Natomiast stosunki społeczne są, po pierwsze, właściwą domeną ideologii oraz tego, co polityczne (Althusser i Balibar 1975, s. 260). Ideologia oraz cała sfera polityczności urzeczywistnia się za sprawą produkcji. Formuła Marksa brzmi: „proces produkcji produkuje nie tylko przedmioty materialne, ale również stosunki społeczne", zaś „»produkcja stosunków społecznych« (…) jest raczej produkowaniem rzeczy i jednostek ludzkich przez stosunki społeczne, jest

[2] Doprecyzowania wymaga również – w przypisie, jako problemowo mniej istotna – terminologia odnosząca się do mieszkańców przedkolumbijskich Ameryk, których konsekwentnie nazywam Indianami, a nie ludami rdzennymi lub Ludami Rdzennymi, jak chcą tego współczesne ruchy zrzeszające przedstawicieli oraz przedstawicielki niektórych spośród owych ludów (Patel i Moore 2025, s. 23), opierających się kapitalizmowi i działających na rzecz swoich: autonomii, tożsamości, praw, dziedzictwa i tak dalej. Wolę nazywać ich Indianami, zdając się w tym zakresie z jednej strony na autorytety z okresu swoich studiów antropologicznych (jak Mariusz Kairski, podkreślający fundamentalne różnice między Indianinem a post-Indianinem, które przy wykorzystaniu terminologii odwołującej się do rdzenności staje się niewidoczna i trudna do uchwycenia), z drugiej strony zaś na argumentację Slavoja Žižka. Otóż filozof w jednym z wykładów opowiada o swojej rozmowie z kilkoma Indianami: „Powiedzieli mi, że wolą być nazywani Indianami, bo przynajmniej określenie to jest pomnikiem głupoty białych ludzi, którzy myśleli, że są w Indiach, kiedy tutaj [do Nowego Świata] przybyli. Bardzo mi się to podoba. Są tak fanatycznie podejrzliwi wobec tej fałszywej, protekcjonalnej oceny białych liberałów [nazywających ich rdzennymi Amerykanami]" (Žižek 2017). Ponadto, sama rdzenność także jest kwestią co najmniej kontrowersyjną, ponieważ obok ludów naprawdę przedkolumbijskich, spośród których część starała się żyć w izolacji, we własnych bezpaństwach i poza cywilizacją, wiele ludów obu Ameryk powstało dopiero w konsekwencji kolonizacji tych kontynentów, handlu niewolnikami oraz ekspansji kapitalizmu, o czym opowiada *Europa…*, i o czym piszę więcej w tej pracy. Dlatego rezygnując z terminologii odwołującej się do rdzenności, o wszystkich ludach indiańskich piszę przy użyciu egzoetnonimu, a endoetnonim umieszczam ewentualnie w nawiasie obok.

produkcją, w której jednostki muszą produkować, a rzeczy być produkowane w swoistej formie, bo tak stanowią stosunki społeczne'' (Althusser i Balibar 1975, s. 390). Jednakże zasadnicze oddziaływanie ideologii obejmuje przede wszystkim aspekty rzeczywistości uczestniczące w procesie produkcji jedynie w sposób pośredni, takie jak prawo, religia, system wartości czy system polityczny z ustawodawstwem mogącym legalnie definiować rzeczy i stojącym na straży stosunków własności (jak piszą Louis Althusser i Balibar: ,,Przeto zdefiniować własność burżuazyjną to nic innego jak przedstawić wszystkie stosunki społeczne produkcji burżuazyjnej'' [Althusser i Balibar 1975, s. 331]). To, co polityczne, a zatem wszelki opór, bunty, konfrontacje klas podporządkowanych z państwem pozostającym zazwyczaj na usługach elity rządzącej (burżuazji, panów feudalnych, kliki *hacendados*, *caudillo* zblatowanego z zagranicznym kapitałem i tak dalej), słowem walka klas, również manifestuje się w obrębie stosunków społecznych, jest konsekwencją stosunków produkcji, ale odbywa się w znacznym stopniu – a zatem, co trzeba wyraźnie podkreślić, nie w zupełności (Marks 1968, s. 267-354; Rauszer 2021; Scott 2013; Thompson 1991) – poza jej procesem (Silver 2009). Po drugie, stosunki społeczne stanowią sferę, w której siła robocza jest reprodukowana. Reprodukcja w wąskim sensie odnosi się do dostarczania ciału kalorii oraz snu, ale w pracy ujmuję ją możliwie szeroko, jako ogół relacji społecznych dziejących się poza czasem pracy, poza zaangażowaniem ciała w proces produkcji (posiłek i sen, ale też seks, plotkowanie z sąsiadem, spotkane rodzinne lub randka w kinie), możliwych wyłącznie za sprawą darmowej lub odpowiednio ,,potanionej'' (Patel i Moore 2025) pracy opiekuńczej czy reprodukcyjnej spoczywającej w zdecydowanej większości na barkach wolnych i niewolnych kobiet (Federici 2017; Federici 2025).

Doprecyzowania wymaga również tytułowa teoria. Otóż stanowi ona społecznie uwarunkowany i istniejący w dialektycznej relacji z praktyką, posiadający walor eksplanacyjny i wewnętrznie spójny system powiązanych ze sobą pojęć oraz koncepcji. Wprowadzam to rozróżnienie, ponieważ w ramach żadnej teorii, perspektywy badawczej (obejmującej teorię, ale też metodologię czy zainteresowania), ani nawet tradycji myślowej czy paradygmatu, nie definiuje się wszystkich wykorzystywanych pojęć. Przykładowo, nieodnoszące się do żadnej teorii, słownikowe pojęcia 1) drzewa oraz 2) produkcji oznaczają kolejno: 1) wieloletnią, zdrewniałą roślinę lądową składającą się z pnia i korony oraz 2) działalność mającą na celu wytwarzanie określonych dóbr. W swojej teorii Wolf wykorzystuje pojęcia takie jak drzewo, a z innych czyni koncepcje. Produkcja w jego ujęciu nie jest zatem po prostu wytwarzaniem, zaś sposób produkcji zespołem metod, które je umożliwiają. Antropolog odwołuje się w tym zakresie do tradycji marksowskiej, w ramach której ludzie wchodzą w relacje z przyrodą i ze sobą nawzajem,

angażują własne bądź cudze środki produkcji, by wyprodukować dobra – na przykład deski z uprzednio ściętych drzew – mogące, w zależności od konfiguracji sił wytwórczych oraz stosunków produkcji, stać się towarami, czyli rzeczami („przedmiotami zewnętrznymi", jak nazywa je Marks) o uzależnionej od owej szerszej konfiguracji wartości wymiennej i użytkowej (Marks 1968, s. 39-41; Łagosz 2012, s. 23-104; zob. także Marks 1961b, s. 467).

Konsekwencją doprecyzowania znaczenia teorii jest konieczność zdefiniowania praktyki. W pracy używam jej zarówno w szerszym, jak i węższym rozumieniu. Ujęcie szersze odwołuje się do Marksa i oznacza aktywny proces, „poprzez który istoty ludzkie ustanawiają relację z obiektami świata zewnętrznego i ze sobą nawzajem. Jest to sposób, w jaki odnawiają te relacje, tworzą nowe relacje, a także zyskują głębsze zrozumienie tego, co stworzyli" (Patterson 2009, s. 57). To poprzez praktykę, angażując się weń, człowiek przekształca rzeczywistość społeczną, z czym z kolei wiąże się zagadnienie determinacji: „Istoty ludzkie są zdeterminowane przez swoją historię; jednocześnie wyznaczają jej bieg poprzez swoje działania, w ramach ograniczeń narzuconych przez ich ciała oraz społeczeństwa, których są członkami. W tym sensie kondycja ludzka ma nieredukowalnie historyczny charakter. To historyczne zrozumienie – które jest w stanie wyjaśnić wzajemne powiązania przeszłości, teraźniejszości i przyszłości – daje nam nie tylko możliwość zmierzenia się z ciężarem przeszłości, ale także, w pewnych okolicznościach, obrania nowego kursu na przyszłość" (Patterson 2009, s. 40; zob. Schaff 1965). Dla Marksa podstawową – pozostającą w centrum jego antropologii oraz przedsięwzięcia krytyki ekonomii politycznej – formą praktyki jest produkcja (Marks 1955; Marks 1968; Marks 1972). Natomiast w ujęciu węższym, odnoszącym się bezpośrednio do Wolfa i jego zmagań z rzeczywistością, nie chodzi już po prostu o „materialną stronę życia, którą podmioty przekształcają poprzez pracę" (Karalus 2022, s. 101), lecz o działalność antropologa w zakresie produkcji wiedzy, a także o jego zaangażowanie w kształtowanie ram warunkujących ową produkcję. Tym samym unikam problemu metodologicznego związanego z ustaleniem stopnia jej determinacji – ile w niej wpływu czy oddziaływania struktury, a ile sprawczości badacza (zob. Eriksen 2001, s. 48-51; Pierzchalski 2009) – traktuję ją bowiem jako kontekst i klucz do zrozumienia teorii (dla treści której stopień ten nie ma w tym przypadku znaczenia), a nie cel badawczy sam w sobie.

Innymi słowy, wykorzystywana przeze mnie siatka pojęciowa wprost wywodzi się z szerszej tradycji teoretyczno-metodologicznej, mianowicie materializmu historycznego. Zgodnie ze *Słownikiem…*, materializm historyczny koncentruje się wokół pytań dotyczących: źródeł ludzkich pragnień i motywów, determinantów działań podejmowanych ludzi tworzących

poszczególne klasy, części składowych materialnych warunków życia społecznego oraz praw przemian owych warunków. Historia, czyli pełen sprzeczności, zarazem jednolity i różnorodny proces, rozwija się nie poprzez wpływ sił nadprzyrodzonych, lecz poprzez konfrontację owych sprzeczności, a zatem poprzez dialektyczny ruch w obrębie bytu społecznego (Opara 1982); jak ujmuje to Hannah Arendt, „Marks, przyjmując heglowską dialektykę, każe procesowi historycznemu rozpoczynać się nie od ducha, lecz od materii'' (Arendt 2005, s. 102). To świadomość jest zależna od bytu, a nie byt od świadomości, tak jak nadbudowa – czynniki pozaekonomiczne – od ekonomicznej bazy. Napięcia towarzyszące rozwojowi – transformacji sił wytwórczych oraz stosunków produkcji – doprowadzają do zaostrzenia sprzeczności między bazą i nadbudową, zaś przemiany pierwszej z nich stwarzają warunki oraz przesłanki do zmian drugiej. Wspomniane sprzeczności wyrażają się za pośrednictwem walk klasowych, prowadzonych w płaszczyznach ekonomicznej, politycznej i ideologicznej, a wynikających „z podstawowej kolizji interesów wielkich grup ludzkich, których stosunek do środków produkcji jest różny, i które w różny, nieusprawiedliwiony sposób uczestniczą w podziale produktów społecznego procesu pracy'' (Opara 1982, s. 195-199; zob. Herer 2011, s. 150, 177-185). Przy czym, wykładnię ze *Słownika…* należy traktować jako ekonomistyczną, redukcjonistyczną czy ortodoksyjnie marksistowsko-leninowską, tutaj przywołaną w formie pewnych ram, ale też kontrastu czy tła dla perspektywy badawczej Wolfa, jako zdecydowanie bardziej otwartej i nieortodoksyjnej, bliższej Gramsciemu, przydającej znaczenie świadomości, nadbudowie, a dokładnie dialektycznemu ruchowi między bazą a nadbudową.

To właśnie w materializmie historycznym osadzone jest rozumienie oraz konceptualizowanie przez Wolfa tego, czym jest władza, z charakterystycznym dla tej tradycji napięciem (ujmowanym przeze mnie w tej pracy za pomocą metafory „rozchwiania'') między dominacją a hegemonią. Z jednej strony w *Słowniku…* można przeczytać, że władza to „organ zawiadujący sprawami grupy społecznej'', czyli podstawowy element każdego ciała politycznego. W toku procesu rozwoju sił wytwórczych, władza – aż stanie się państwowa, by następnie wraz z państwem „obumrzeć'' – przejawia tendencję do instytucjonalizacji, „gdy cechy osobiste członków spełniających funkcje władcze schodzą na plan dalszy, a na pierwszym miejscu stawia się pewne cechy, wartości związane z samą funkcją społeczną'' (Kowalski 1982, s. 375). Z drugiej strony, władza stanowi relację społeczną, o czym piszą Marks i Engels w *Manifeście komunistycznym*, nazywając ją „przemocą'' stosowaną przez jedną klasę wobec swojej historycznej antagonistki (Kowalski 1982, s. 375-376; zob. Marks i Engels 1949, s. 44). Przemoc ta w literaturze przedmiotu określana jest zazwyczaj jako dominacja lub panowanie. Przy czym,

ona również występuje w trzech wspomnianych, splecionych ze sobą płaszczyznach czy sferach: ekonomicznej, politycznej oraz ideologicznej. Zawsze ma także swój wymiar przestrzenny i historyczny, jest zatem konkretnym zjawiskiem w ramach rzeczywistości społecznej (Jessop 2012, s. 3-14). Perspektywa badawcza Wolfa i w tym zakresie jest nieco inna. Po pierwsze, antropolog pisze o władzy [*power*] jako o relacji społecznej, jego ujęcie zawsze jest ujęciem relacyjnym, natomiast w przypadkach, gdy opisuje ośrodek czy organ decyzyjny, domenę elit, rządzącą klikę i tak dalej, albo wykorzystuje termin *authority*, albo – w zależności od kontekstu – o władzy skoncentrowanej jako o pewnej domenie (*domain of power*), ewentualnie polu (*field of power*) (zob. Skalnik 1999). Po drugie, w związku z jego stosunkiem do materializmu historycznego, władza jest dlań osadzoną w owej dialektyce bazy i nadbudowy dynamiczną siłą, która pozostaje rozchwiana właśnie między dominacją a hegemonią, a zatem między walką klas, której konsekwencją jest konfrontacja i narzucenie woli a tworzeniem przyzwolenia na określone *status quo*, na rządy danej elity, mianowicie klasy lub międzyklasowej koalicji.

Na koniec tej części wstępu, po zdefiniowaniu teorii, warto doprecyzować zasygnalizowaną różnicę między nią a perspektywą badawczą. Otóż perspektywa badawcza jest pojęciem szerszym od teorii, a zatem również od przedmiotu pracy, obejmuje bowiem cały projekt badawczo-intelektualny antropologii władzy przynależący do subdyscypliny o tej samej nazwie (Cheater 1999; Victoria 2016; Vincent 1990), której innymi przedstawicielami oraz przedstawicielkami są między innymi wielokrotnie cytowani i przywoływani w poszczególnych rozdziałach: Sidney Mintz, Stanley Diamond, Elman Service, Eleanor Leacock, David Graeber, John L. i Jean Comaroffowie, Josiah McC. Heyman, William Roseberry, Michael Taussig, Marshall Sahlins, June Nash, Laura Nader oraz Kacper Pobłocki. Wątek ten z kolei prowadzi do wykorzystanej w pracy literatury.

Literatura oraz pozostałe źródła

Znaczenie węzłowe dla poszczególnych rozdziałów, zwłaszcza dla części drugiej, mają kolejne książki Wolfa, uzupełniane jego pozostałymi publikacjami w czasopismach naukowych. Dlatego rozdziały czwarty i piąty skupione są wokół *The People of Puerto Rico. A Study in Social Anthropology* (Wolf 1956), *Sons of the Shaking Earth* (Wolf 1959), *The Human Condition in Latin America* (Wolf i Hansen 1972) oraz *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley* (Cole i Wolf 1999 [1974]), *Peasants* (Wolf 1966a) i *Peasant Wars in the Twentieth Century* (Wolf 1999 [1969]), szósty wokół *Europy…* (Wolf 2010 [1982]), zaś siódmy wokół *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis* (Wolf 1999b). Co najmniej

równie ważnym źródłem dla każdego z owych rozdziałów, zwłaszcza zaś siódmego, jest także współredagowany przez Sydel Silverman zbiór artykułów Wolfa z lat 1951-1999 wydany pod tytułem *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World* (Wolf i Silverman 2001). Jednakże co do zasady, nawet jeżeli Wolf zawarł jakąś istotną myśl w którymś z artykułów, to zazwyczaj znajdowała się ona następnie w rozszerzonej formie również w książce. Z kolei w części pierwszej co najmniej równie przydatne były udzielone przez Wolfa wywiady (Wolf i Baumann 1998; Wolf i Friedman 1987; Wolf i Ghani 1987; Wolf i Ribeiro 1984; Wolf i Ribeiro 1998; Wolf i Stacul 2000/2001), a także napisany niedługo przed śmiercią esej autobiograficzny (Wolf 2001 [1999b]).

Na temat myśli Wolfa powstała znaczna liczba opracowań. Podczas pisania części pierwszej szczególnie użyteczne – zarówno ze względu na syntetyczne w formie i trafne w treści spostrzeżenia, jak i w sensie ściśle faktograficznym – okazały się: poświęcony autorowi *Europy…* rozdział książki Jerry'ego D. Moore'a *Visions of Cultures* (Moore 2009, s. 343-363), artykuły mające na celu upamiętnienie antropologa w piętnastolecie jego śmierci (Palerm 2014; Ribeiro 2014; Silverman 2014) esej biograficzny wydany w ramach serii National Academy of Science (Kottak 2012) oraz rozbudowane biogramy napisane do antropologicznych encyklopedii (*Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie* [Hantman 2023] i *Oxford Bibliographies in Anthropology* [Heyman 2012]). Istotne, choć w mniejszym stopniu, były w tym kontekście również: nekrologi opublikowane w antropologicznych czasopismach (Kaplan 2000; Marcus 1999; Marshall 1999; Schneider 1999), a także wywiady przeprowadzone z jego współpracownikami (Mintz i Thomas 2014; Murra i Rowe 1984; Silverman i Creed 1999).

Natomiast opracowania wykorzystane w części drugiej można podzielić na: 1) omawiające myśl Wolfa przekrojowo w treści i syntetycznie w formie, 2) odwołujące się konkretnie i w sposób bezpośredni do zagadnienia władzy oraz 3) poświęcone pozostałym zagadnieniom szczegółowym, dotyczące władzy jedynie pośrednio. Najważniejszymi spośród publikacji należących do pierwszej grupy są przede wszystkim rozdziały autorstwa Antona Bloka (Blok 1992) i Jane Schneider (Schneider 1995), oba wprowadzające do książek dedykowanych Wolfowi i jego perspektywie badawczej (Blok i Vermeulen 1992; Schneider i Rapp 1995). Warto w tym kontekście wymienić również długi artykuł *Antropologia e poder. Contribuições de Eric Wolf* (Ribeiro i Feldman-Bianco 2003), pozostający zaproszeniem do zapoznania się przez brazylijskiego odbiorcę z dorobkiem Wolfa wobec publikacji tamtejszego przekładu *Pathways…*. Wspomnieć należy również o tekście Irene Portis-Winner *Eric Wolf. The Crosser of Boundaries*

(o Wolfie-przekraczaczu granic), zawierającym wiele oryginalnych myśli, co wiąże się ze specjalizacją jej autorki, mianowicie semiotyką kultury i antropologią semiotyczną (Portis-Winner 2002). Wiele ogólnych uwag, zwłaszcza w zakresie teorii kultury Wolfa, zawdzięczam także publikacji Bojana Baskara *Antropološka zgodovina, ki je politična antropologija. Eric R. Wolf, Evropa in ljudstva brez zgodovine* (Baskar 1999). Wszystkie z wymienionych tekstów pozwoliły mi uporządkować wiedzę na temat myśli autora *Europy…*, zarazem nie tyle dostarczając nowych tropów interpretacyjnych, co raczej utwierdzając mnie w przekonaniu, że tropy, którymi podążam są sensowne i uzasadnione zarówno na poziomie konceptualnym, jak i empirycznym.

Z podobnych powodów, co artykuł Baskara, użyteczny okazała się należąca do grupy drugiej publikacja Hermanna Rebela *Culture and Power in Eric Wolf's Project*. Rebel przedstawia w nim argumentację na rzecz Wolfa jako materialisty nieredukcjonistycznego i antyteleologicznego, w syntetyczny sposób prezentuje jego teorię hegemonii, a także zauważa, że za pośrednictwem *Envisioning…* badacz ,,otworzył'' perspektywę systemów-światów i antropologię historyczną na refleksję nad Holokaustem (Rebel 2010, s. 96). Wielu trafnych uwag, obserwacji oraz komentarzy na temat materializmu i relacji Wolfa z marksizmem dostarczyły mi także artykuły: *Eric Wolf, o marxismo, as revoluções camponesas e os intelectuais* Mauro W. B. Almeidy (Almeida 2004), *Some Histories are More Possible than Others Structural Power, Big Pictures and the Goal of Explanation in the Anthropology of Eric Wolf* Johna Gledhilla (Gledhill 2005) i *The Inverse of Power* Heymana (Heyman 2003). Wszystkie, podobnie jak tekst Portis-Winner (choć z perspektywy antropologii lingwistycznej [Portis-Winner 2006]), zawierają przekrojowe analizy teorii władzy Wolfa, jednocześnie skupiając się na różnych aspektach: Almeida na walce klas, Gledhill na władzy strukturalnej, Heyman na podmiotowości, zaś Portis-Winner na ideologii i kulturze. Znacznie bardziej szczegółowa jest publikacja Ashrafa Ghaniego *Writing a History of Power. An Examination of Eric R. Wolf's Anthropological Quest* przede wszystkim zestawiająca teorię władzy Wolfa z filozofią władzy Foucaulta (Ghani 1995), a także tekst Rodericka Ayi *Capitalism and Tactical Power in Eric Wolf's Theory of Peasant Revolt in Revolutionary Situations* (Aya 1992) dotyczący studiów chłopskich oraz władzy taktycznej. Ponadto, krytycznie odnoszę się i polemizuję z ujęciem zaproponowanym przez Roberta L. A. Hanhocka (*Eric Wolf and the Structural Power of Theory*), czyniącego z Wolfa redukcjonistycznego naiwniaka i marksowskiego dogmatyka (Hanhock 2011).

Do grupy trzeciej przyporządkowałem przydatne, ale jednak mniej istotne i drugorzędne pod względem problemowym artykuły składające się na wspomniane książki pod redakcją Jane

Schneider i Rayny Rapp (*Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*) oraz Jona Abbinka i Hansa Vermeulena (*History and Culture. Essays on the work of Eric R Wolf*). Kilka cennych myśli dotyczących sprawczości, ontologii społecznej i relacji mikro-makro w ujęciu autora *Europy…* zawdzięczam również pracy *Critical Junctions. Anthropology and History beyond the Cultural Turn* (Kalb i Tak 2005). Podczas pisania rozdziału czwartego wykorzystałem wiele opracowań dotyczących Projektu Portoryko, ale szczególnie przydany okazał się specjalny numer czasopisma „Identities. Global Studies in Culture and Power'' w całości poświęcony portorykańskim badaniom Wolfa, Mintza i innych, wydany w 2011 roku z inicjatywy Silverman (Silverman 2011a; Silverman 2011b). Z kolei na temat podejścia i teorii ekologicznych jako odmiany materializmu historycznego interesującą perspektywę znalazłem w *Anthropological Perspectives on Rural Mexico* Cynthii Hewitt de Alcántara (de Alcántara 2017). W rozdziałach czwartym i piątym ważnym punktem odniesienia była dla mnie książka Michaela Kearneya *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective* (Kearney 2018), a także praca *Peasants, Capitalism, and Imperialism in an Age of Politico-Ecological Crisis* Marka Tilzey'a i Frasera Sugdena (Tilzey i Sugden 2024). Obie odnoszą się bowiem do Wolfa krytycznie, zarazem uznając znaczący wkład badacza w studia chłopskie i syntetycznie go podsumowują. W rozdziale szóstym powołuję się przede wszystkim na liczne recenzje *Europy…*, ale największy intelektualny dług w zakresie „systemowego'' rozumienia władzy mam wobec pracy Tizley'a, Sugdena i Davida Seddona *Peasants, Capitalism, and the Work of Eric R. Wolf. Reviving Critical Agrarian Studies* (Tizley Sugden i Seddon 2024), a także opracowaniu przez Jojadę Verripsa debaty Wolfa z Godelierem dotyczącej głównych zagadnień z *Europy…* (Verrips 1985). Rozdział siódmy napisałem opierając się na literaturze należącej do grupy pierwszej i drugiej, ale warto w tym miejscu wspomnieć o pomocnych i wartościowych recenzjach *Envisioning…* autorstwa Roberta Rotenberga (Rotenberg 2000) oraz Stanley'a R. Barretta, Seana Stokholma i Jeanette Burke (Barrett, Stokholm i Burke 2001).

Natomiast jeżeli chodzi o część pierwszą pracy, to w rozdziałach pierwszym i drugim wykorzystuję przede wszystkim literaturę z zakresu historii antropologii oraz historii myśli antropologicznej (m.in. Barnard 2006; Eriksen 2001; Eriksen i Nielsen 2013; Erickson i Murphy 2013; Harris 1968; Patterson 2021; Service 1985; Silverman 2005), zaś w rozdziale trzecim prace dotyczące historii dyscypliny na temat: antropologii zimnowojennej (m.in. Kowalski 2015; Price 1998; Price 2004; Price 2016; Solovey 2001; Wax 2008), zaangażowania badaczy w sprzeciw wobec polityki Stanów Zjednoczonych (np. Murphy 1990; Sahlins 2009) oraz konfliktów w obrębie dyscypliny z lat 70. (zwł. Wakin 1992, spośród prac dotychczas

niewymienionych). Odwołuję się także do zaproponowanego przez Davida Harveya rozumienia neoliberalizmu (Harvey 2001; Harvey 2008; Harvey 2016) oraz, jak twierdzę, komplementarnej względem niego koncepcji ideologii Ève Chiapello i Luca Boltanskiego z *Nowego ducha kapitalizmu* (Boltanski i Chiapello 2022). Podział pracy na dwie części oraz poszczególne rozdziały prowadzi natomiast do wątku dotyczącego jej struktury, a także zawartych w niej tez oraz hipotez.

Tezy, hipotezy i struktura

Główną, pierwszą tezą pracy jest twierdzenie o istnieniu wspomnianego rozchwiania między sposobem rozumienia przez Wolfa władzy, pozostającej podstawowym wspólnym mianownikiem dla jego perspektywy badawczej. Metafora ta oznacza i sygnalizuje zmieniającą się w czasie oscylację teorii antropologa pomiędzy władzą ujmowaną jako dominacja, i jako hegemonia. Przedstawiam argumenty świadczące o początkowym większym skupieniu badacza na dominacji oraz jego stopniowej reorientacji ku hegemonii.

Władza stanowi zatem spoiwo łączące poszczególne zagadnienia, którymi zajmuje się Wolf, a także pozostaje główną kategorią poznawczą pozwalającą realizować mu obierane cele badawcze. Z tezą tą wiąże się hipoteza dotycząca kumulatywnego charakteru rekonstruowanej teorii, u antropologa nie dochodzi bowiem w tym zakresie do jakiegokolwiek zerwania. Twierdzę, że wiele wskazuje na sytuację wprost przeciwną, to znaczy poszczególne aspekty jego teorii są raczej nabudowywane na poprzednich, rozwijane o nowe wątki, zagadnienia czy obszary; badacz potrafi również niekiedy powrócić do tematu czy obszaru wiedzy poruszanego przed dwoma dekadami, by je zaktualizować, albo by przyznać się, że ówczesny trop interpretacyjny – jak w przypadku chwilowego zachłyśnięcia się strukturalizmem w latach 60. (Wolf 1962a; Wolf 1962b; por. Wolf 1969 [skrótów takich jak np., por. i zob., używam wyłącznie w przypisach bibliograficznych]) – z punktu widzenia antropologii władzy stanowił ślepą uliczkę. Punktem wyjścia dla tezy i hipotezy jest wypowiedź Wolfa z innego wywiadu: „Zawsze miałem na uwadze kilka celów. Jednym z nich jest zainteresowanie złożonymi społeczeństwami lub zainteresowanie tym, jak mniejsze jednostki społeczne stają się częścią większych całości społecznych. A także jakie rzeczy się z tym wiążą, zarówno jeśli chodzi o zróżnicowanie w ramach tych większych całości, jak i o to, jak są one konstruowane, utrzymywane i rozszerzane. Tego rodzaju zainteresowania przewijają się przez całą moją pracę. Zaczynają się one od moich pierwszych badań terenowych w Portoryko. (…) Później pracowałem w Meksyku i przeszedłem stamtąd do badań nad chłopstwem i rebeliami chłopskimi. Najnowsza książka [*Europa…*] jest częścią tej samej trajektorii. Zawsze uważałem też, że nie wystarczy mówić o interakcjach

społecznych, interakcjach w sensie socjologicznym czy systemach znaczeń, ale że porządkowanie relacji odbywa się poprzez władzę. Bardzo ważne jest zatem zrozumienie, jak działa władza'' (Wolf i Ribeiro 1984, s. 259-260). W pracy staram się zweryfikować deklarację dotyczącą owego ,,zawsze'' i wspomnianego ,,przewijania się'' oraz udowadniam, że władza w istocie jest dla Wolfa kategorią fundamentalną.

Teza druga zakłada dialektyczną specyfikę, a co za tym idzie także relacyjność perspektywy badawczej Wolfa. Rzeczy – wszystko, co poznawalne w rzeczywistości społecznej – pozostają w ciągłym ruchu, wzajemnie na siebie wpływając i utrzymując się w stanie określonej różnego rodzaju czynnikami (ekologicznymi, ekonomicznymi, politycznymi i tak dalej) dynamiki; nie są zatem substancjami, lecz istnieją w relacjach społecznych. Jednakże w tym kontekście oznacza to przede wszystkim, że ani teoria, ani praktyka w ujęciu oraz wykonaniu antropologa nie są niezależnymi od siebie monadami, lecz wzajemnie się kształtują i warunkują, pozostają względem siebie komplementarne, a co ważniejsze uzupełniają się w sensie eksplanacyjnym. W rezultacie, by poznać teorię Wolfa, trzeba również przestudiować jego praktykę, przynajmniej w zakresie przyjmowanych przeze mnie ram problemowych. Nie chodzi zatem o praktykę jako taką, a o ten jej wycinek, który wiąże się z rekonstrukcją rozumienia przez antropologa władzy. W tym celu podzieliłem pracę na dwie części, pierwszą poświęconą praktyce, drugą zaś teorii. Z owym podziałem wiąże się teza trzecia. Otóż w dialektycznej relacji łączącej teorię z praktyką nie chodzi wyłącznie o kontekst, o „praktyczne'' osadzenie, ale też o społeczne uwarunkowanie samej teorii. Poza byciem humanistą, marksistą i socjalistą, antropolog był również socjologiem wiedzy (Wolf 2001 [1969], Wolf 1999b; zob. Dohnal 2013) zdającym sobie sprawę, że produkcja wiedzy nie obywa się w społecznej próżni, lecz zależy – w zakresie przedmiotu, celu, metodologii, stawianych pytań i tak dalej – od szerszego społeczno-politycznego kontekstu, w czym znaczną rolę ogrywa ideologia (zob. Karalus 2022).

Z tezą trzecią wiąże się przyjęty przeze mnie w części pierwszej klucz interpretacyjny dotyczący praktyki. Otóż jednym z punktów wyjścia dla Wolfa w zakresie jego ontologii społecznej oraz rozumienia historii (Vincent 1990, s. 370) była formuła otwierająca *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte*: ,,Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się bezpośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane. Tradycja wszystkich zmarłych pokoleń ciąży jak zmora na umysłach żyjących'' (Marks 1949c, s. 229). Dlatego dwa pierwsze rozdziały koncentrują się na Wolfie jako człowieku tworzącym historię, a także na ludziach wespół z którymi ją tworzył, natomiast rozdział trzeci opowiada o tradycji oraz okolicznościach stanowiących owe szersze

społeczno-polityczne ramy. W rozdziałach pierwszym i drugim poprzez rekonstrukcję wątków biograficznych, a także odwołując się do badań historycznych oraz materiałów pierwotnych takich jak wywiady czy artykuły zawierające wspomnienia lub pisane z myślą o upamiętnieniu danego badacza bądź grupy uczonych, przedstawiam argumenty potwierdzające wszystkie trzy główne tezy pracy. Skupiam się w nich, mając na względzie przede wszystkim ramy problemowe, także na źródłach wiedzy Wolfa: najważniejszych lekturach, spotkaniach z Marksem, relacjach z nauczycielami oraz mistrzami. Ponadto, rozdziały te mają za zadanie zaprezentować dokładniej sylwetkę antropologa: zainteresowania badawcze, wykorzystywaną metodologię, ale też młodość i okres socjalizacji, tak aby w rezultacie, poprzez ukazanie powiązania z praktyką, jego teoria władzy była bardziej zrozumiała. Z kolei rozdział trzeci opowiada o wybranych – również ze względu na kwestie problemowe – kontekstach społeczno-politycznych z drugiej połowy XX wieku: makkartyzmie, powstaniu państwa bezpieczeństwa narodowego i czerwonej panice, wojnie w Wietnamie i ruchach protestu, neoliberalnej kontrrewolucji oraz związanej z nią ideologicznej rekonfiguracji. Rozdział ten pokazuje znaczenie faktu, że autor *Europy…* nie był po prostu antropologiem, lecz pochodzącym z Europy antropologiem amerykańskim. W nawiązaniu do książek Michała Herera i Herberta Marcusego, przedstawiam Wolfa również jako antropologa aktualności (Herer 2011) oraz jednego spośród ludzi wielowymiarowych (Marcuse 1991). Z tezą tą również wiąże się hipoteza, mianowicie, że im czasy i wspomniane konteksty były mniej radykalne, czy mniej sprzyjające radykalizmowi, tym teoria Wolfa w większym stopniu orientowała się na władzę jako dominację, a im ich radykalizm słabł, tym bardziej znacząca stawała się reorientacja ku hegemonii.

Przyjęta w pracy konceptualizacja problemu znajduje swój wyraz w jej strukturze. Dlatego część pierwsza ma za zadanie zapewnić praktyczne, empiryczne tło dla teorii, stanowiąc zarazem wieloaspektową i złożoną odpowiedź, dlaczego teoria ta jest taka, jaka jest. Jej podstawowym celem jest ukontekstowienie teorii, to znaczy takie uporządkowanie pewnych faktów, by zrekonstruowane w części drugiej rozumienie przez Wolfa tego, czym jest władza było spójne i klarowne. Przyjęte ramy problemowe ukierunkowują chronologiczny tok rozumowania w taki sposób, aby ten nie stał się strumieniem świadomości, a zamiast tego ogniskował się wokół pytań o władzę i sposobów jej rozumienia oraz konceptualizowania. Z kolei w części drugiej, w rozdziałach od czwartego do siódmego, rekonstruuję poszczególne aspekty teorii władzy Wolfa. Tak jak część pierwsza nie jest – bo z definicji nie może być – pozbawiona wątków teoretycznych, tak w części drugiej pojawiają się wątki dotyczące praktyki. Każdy z rozdziałów przedstawia wycinek perspektywy badawczej Wolfa w interesującym mnie

kontekście, a razem tworzą one ową trajektorię, prezentując nie tylko teorię władzy jako taką, lecz teorię władzy podczas transformacji, to jak zmieniała się ona w czasie, ale przede wszystkim pod kątem jej rozchwiania między dominacją a hegemonią.

Omówienie struktury części drugiej warto rozpocząć od ogólnej uwagi, że w historii zachodniej myśli społeczno-politycznej odnaleźć można skrajnie różne sposoby ujmowania władzy, między innymi pozytywne, negatywne, rozróżniające ,,władzę do'' i ,,władzę nad'' oraz ilościowe, operujące przede wszystkim kryterium zdolności danego podmiotu do działania (Hindess 1999; Kufliński 2023b). Natomiast, co pokazuję w całej pracy, zwłaszcza zaś w części drugiej, teoria władzy Wolfa wprost wywodzi się z tradycji marksowskiej, a dokładnie z jej niedogmatycznej, nieredukcjonistycznej części uwzględniającej i dowartościowującej znaczenie świadomości, ideologii oraz innych nadbudowy. W istocie teoria ta początkowo, w ramach podejścia kulturowo-historycznego, stanowiła skoncentrowaną na dominacji wypadkową interakcji pomiędzy ekologią kulturową Juliana Stewarda a materializmem historycznym, uwikłanych dodatkowo w popularny wówczas funkcjonalizm. Stopniowo, poprzez rozwój studiów chłopskich, ekologii historycznej, a następnie ekologii politycznej, antropolog dopracowywał swoje rozumienie władzy jako dominacji, zdecydowanie mniej uwagi poświęcając hegemonii, co pokazuję w rozdziałach czwartym i piątym. W rozdziale szóstym przedstawiam ,,systemowe'' ujęcie władzy, jednoznaczne z reorientacją antropologa ku hegemonii poprzez wprowadzenie koncepcji sposobu produkcji. Owa reorientacja wymagała jednak rewizji pojęć kultury i społeczeństwa, a następnie sformułowania teorii ideologii. Dopiero wówczas badacz był w stanie zaproponować wychylony w stronę hegemonii, ale nadal łączący dominację i hegemonię model czterech rodzajów władzy, z najważniejszą spośród nich władzą strukturalną.

Zakres tematyczny każdego rozdziału wchodzącego w skład części drugiej jest konsekwencją przyjętego przeze mnie podziału myśli Wolfa, zaprojektowanego w taki sposób, aby w jak największym stopniu uwzględniał on ramy problemowe, pozwalając uchwycić transformację rekonstruowanej teorii władzy. Tak jak w części pierwszej kompozycyjną i zarazem interpretacyjną inspiracją były słowa Marksa z *18 brumaire'a…*, tak tutaj wziąłem pod uwagę przede wszystkim typologie oraz kryteria zaproponowane zarówno przez samego Wolfa, jak i autorów wchodzących z antropologiem w polemikę lub komentujących jego dorobek (Ghani 1995; Lewellen 2011, s. 28; Moore 2009, s. 343-363; Portis-Winner 2002; Portis-Winner 2006; Ribeiro i Feldman-Bianco 2003; Schneider 1995; Wolf 1999b; Wolf i Baumann 1998; Wolf i Ghani 1987), łącząc je z przywoływaną wielokrotnie metaforą rozchwiania między dominacją a hegemonią.

Na koniec warto wspomnieć o elementach należących do przedmiotu pracy i mieszczących się w wyznaczonych ramach problemowych, ale które ostatecznie zostały pominięte. Do elementów tych należy, po pierwsze, analiza Wolfa i Mintza dotycząca portorykańskich klas społecznych jako bytów „społeczno-kulturowych'', ponieważ najważniejsze spośród jej aspektów dotyczących dominacji udało mi się ująć w innych przykładach zaprezentowanych w rozdziale czwartym, takich jak *compadrazgo*, patriarchat, akumulacja pierwotna czy hacjenda jako domena *hacendado*. Po drugie, z podobnych powodów w pracy nie znalazły się ostatecznie podrozdziały na temat pogranicza w Tyrolu Południowym oraz dialektyki pokrewieństwa i dziedziczenia w St. Felix i Tret, jako interesujące, ale przede wszystkim z antropologicznego, a nie politologicznego punktu widzenia. Po trzecie, pominąłem wiele interesujących oraz poznawczo stymulujących wątków biograficznych, które jednak dotyczyły różnych tożsamości Wolfa, między innymi jego humanizmu, co z kolei nie mieściło się przyjętych ramach problemowych.

Część pierwsza: Praktyka

Zaśpiewam balladę / o człowieku, który poszedł na wojnę / i poraniony wędrował po górach / aby zdobyć swą ziemię.

Poznałem go podczas bitwy / i pośród strzelaniny / ten, kto jest rewolucjonistą / może umrzeć gdziekolwiek zechce.

Powiedział nam generał: / "Walczcie dzielnie, / dam wam działki / gdy nastąpi podział".

Mój ojciec był wyrobnikiem rolnym / a ja rewolucjonistą, / moje dzieci założyły sklep, / a mój wnuk jest urzędnikiem.

Emiliano Zapata krzyczy: / "Pragnę ziemi i wolności", / a rząd śmiał się / gdy go w niej grzebali.

Leć, leć gołąbeczku, / zatrzymaj się na tym figowcu / bo to na nim kończy się ballada/ o słynnym Juanie bez Ziemi.

—Victor Jara, *Juan sin tierra*, 1969, tłum. własne.

Rozdział 1. Źródła inspiracji. Doświadczenie, idee i praktyka społeczna

Sposób konceptualizowania przez Wolfa władzy wynikał z wielu czynników. Traktując antropologa jako człowieka tworzącego swoją historię w rozdziale tym skupiam się na tytułowych doświadczeniach indywidualnych, a są nimi: młodość i socjalizacja, zainteresowania oraz tereny badawcze, a także wykorzystywana przez Wolfa metodologia. Wszystkie trzy stanowią odpowiedź na pytanie, dlaczego badacz zainteresował się władzą, i dlaczego rozumiał ją w określony – zrekonstruowany w części drugiej pracy – sposób.

1.1. Młodość i socjalizacja

Wpływ okresu młodości i socjalizacji (lata 1923-1946) na zainteresowanie Wolfa władzą oraz na konceptualizację tejże – jako siły wynikającej dialektyki bazy i nadbudowy, rozchwianej w swoich manifestacjach między dominacją a hegemonią – zasugerował już jeden z uczniów antropologa Josiah Mc. Heyman (Heyman 2012; zob. także Moore 2009, s. 343-345), ale teza o jego istnieniu i znaczącej roli stanowi wspólny mianownik wszelkich materiałów biograficznych dotyczących autora *Europy…*, choć nie zawsze wyrażony jest on *explicite*, bezpośrednio i w sposób jednoznaczny.

Biorąc pod uwagę kryterium problemowe, owe dwie dekady można podzielić na pięć chronologicznych etapów: 1) wiedeński, 2) sudecki, 3) Essex-Huyton, 4) nowojorski i 5) wojenny. Każdy z nich wniósł do życia przyszłego antropologa inne doświadczenia w zakresie rozumienia władzy, które najpierw pomogły Wolfowi sformułować konkretne pytania, a

następnie szukać na nie rygorystycznych odpowiedzi w dorosłym życiu po roku 1946. Pytania te dotyczyły między innymi tego, czym jest politycznie motywowana przemoc? Jaką rolę w organizowaniu owej przemocy pełni ideologia, a jaką państwo? Czym jest podział społeczeństwa na klasy i na czym polega klasowy konflikt? Czym są etniczność oraz kulturowa różnorodność, jak wpływają one na konfiguracje klasowe, a jak są mobilizowane, między innymi za sprawą nacjonalizmu? Co to znaczy być przedmiotem i podmiotem władzy? Co charakteryzuje robotników, a co chłopów? Jaki jest, czy raczej może być, związek między wiedzą a władzą? Czym jest kapitalizm, jak i dlaczego wytwarza różnego rodzaju nierówności?

W Wiedniu, w którym 1 lutego 1923 roku przyszedł na świat, Wolf dowiedział się czym jest antysemityzm[1], a jako naoczny świadek obserwował między innymi ideologicznie motywowaną przemoc między socjalistami a zwolennikami faszyzmu, rosnącą dominację ze strony skonfliktowanego z rządzącymi stolicą austromarksistami państwa, a także różnorodność miejskiego społeczeństwa podzielonego przede wszystkim wzdłuż linii klasowych i etnicznych, kontrastującą z wiejskim społeczeństwem chłopskim, doświadczanym w Tyrolu Południowym podczas letnich wakacji.

Zagrożenie w postaci antysemityzmu wiązało się z rosnącą w przestrzeni publicznej widocznością symboli nazistowskich, a także wysokim poparciem dla partii prawicowych

[1] Dom rodziny Wolfów, zsekularyzowanych żydów, był domem typowej dla powojennej Austrii postępowej burżuazji, czyli mieszczaństwa łączącego liberalizm, wiarę w cnoty oświecenia i kosmopolityczny uniwersalizm z republikańskim nacjonalizmem. Status członków klasy średniej – z charakterystycznym dlań umiarkowanym dobrobytem – wiązał się jednocześnie z partycypacją we wzorcach kultury elitarnej, jak i ze społeczną wrażliwością oraz egalitarną wizją stosunków społecznych (Wolf 2001 [1999b], s. 1; Wolf i Ghani 1987, s. 347-348; Schneider 1999, s. 396). Czas spędzony w Wiedniu wpoił młodemu Wolfowi, że osoba ludzka każdej płci, jako depozytariuszka rozumu, stanowi wartość uniwersalną, a cechą charakterystyczną dla jej kondycji jest pewien potencjał do praktyki oraz sprawczości, do możności dokonywania zmian na lepsze w ramach rzeczywistości społecznej, w sferze tak moralnej, jak materialnej. Z drugiej strony, Wolf od najmłodszych lat postrzegał całą europejską tradycję socjalistyczno-radykalną, a także realizowany przez Lenina i jego towarzyszy projekt komunistyczny – projekt mający ostatecznie wyrugować z życia społecznego ,,akumulację nędzy, udręki pracy, niewoli, ciemnoty, zdziczenia i degradacji moralnej'' (Marks 1968, s. 771) – jako naturalną konsekwencję oświecenia i realizację jego obietnic. Można w tym miejscu zauważyć przecięcie się dwóch tradycji humanistycznych: indywidualistycznej, immanentnej, każącej szukać prawa moralnego w sobie, a także kolektywistycznej, transgresyjnej, zainteresowanej dosięgnięciem gwieździstego nieba nad głową – zdającej sobie sprawę, że ,,królestwo wolności zaczyna się faktycznie dopiero tam, gdzie kończy się praca, którą dyktuje nędza i celowość zewnętrzna'' (Marks 1984, s. 560). Innym istotnym czynnikiem w kontekście stawiania sobie przez Wolfa wspomnianych pytań na temat władzy była edukacja w szkole publicznej. Socjalistów, którzy rządzili wówczas Wiedniem, przyszły antropolog zapamiętał jako ,,piekielnie zdeterminowanych, aby uczyć praktycznych realiów życia. Oznaczało to odwrócenie się od klasyków i zwrócenie uwagi na zwykłych ludzi, nawet w odczytach i prezentacjach teatralnych'' (Wolf i Ghani 1987, s. 348). Był to przejaw zwrotu ludowego w edukacji, uwrażliwiającego na problematykę klas oraz grup podporządkowanych, przede wszystkim robotników, ale też, co szczególnie istotne, chłopów. Jak wspomina po latach: „niezwykle skorzystałem dzięki niezrównanej podstawowej edukacji szkolnej zapewnianej przez socjalistów, którzy kontrolowali miejski samorząd'' (Wolf 2001 [1999b], s. 1). Jednakże w późnych latach 20. i wczesnych 30. nie wszyscy podzielali tę opinię, a w samym mieście miały miejsce różnego rodzaju konflikty zogniskowane wokół klasy, rasy, etniczności, ideologii oraz politycznych afiliacji.

(Schneider 1999, s. 395). Z kolei motywowana politycznie przemoc była wszechobecna, do tego stopnia, że Wolf mógł obserwować ją podczas codziennych spacerów ulicami miasta lub bawiąc się w położonym nieopodal Uniwersytetu Wiedeńskiego parku, skąd widział walczących na śmierć i życie studentów popierających odmienne opcje polityczne (Wolf i Ghani 1987, s. 346)[2]. Inną stroną owych spacerów stanowiła wspomniana klasowa, etniczna i narodowa – a co za tym idzie również kulturowa – różnorodność (Marshall 1999, s. 539)[3]. Już wówczas, w wieku kilku i kilkunastu lat przyszły antropolog miał wyklarowane poglądy polityczne – był już wówczas, i do końca życia pozostał, antyfaszystą oraz socjalistą, widzącym w państwie zarówno narzędzie dominacji, jak i wehikuł zaprowadzania pozytywnej zmiany społecznej w

[2] U schyłku życia Wolf podsumował tamten okres jednym zdaniem: „W Wiedniu mojego dzieciństwa, przemoc i antysemityzm stawały się coraz bardziej częścią codziennego życia" (Wolf 2001 [1999b], s. 1). Doświadczał wówczas ciągłego dysonansu poznawczego, z jednej strony ucząc się gry na skrzypcach, z drugiej zaś obserwując walczących ze sobą ludzi. Żyjąc w Wiedniu „znalazł się, jak to później wyraził, »między oświeceniem a histerią«", co z kolei spowodowało, że „młody Eric szukał ucieczki w świecie wyobraźni innych kontynentów i ludów" (Schneider 1999, s. 396). W ramach owego eskapizmu, Wolf starał się rozwijać swoje zainteresowania. To wtedy, w czasie tych wewnętrznych ucieczek, zaczytywał się w powieściach Karola Maya: perypetiach dobrych Apaczów, złych Komanczów oraz szlachetnego Old Shatterhanda. Broniący swoich przekonań ludzie, którzy w imię wyznawanych wartości krzywdzili innych ludzi zakorzenili w Wolfie przekonanie, że ideologia jest czymś fundamentalnym dla zrozumienia świata, a przemoc stanowi istotny element w repertuarze życia politycznego. Wiedeń, poza zapewnieniem przyszłemu antropologowi edukacji szkolnej, był swoistą szkołą życia. Dzięki polityce socjalistów zyskał ciekawość świata, otwarty umysł oraz wiarę w dofinansowane usługi publiczne, a także w demokratyczną, otwarcie przyznającą się do marksizmu lewicę. Jej agendę traktował nie tylko jako efektywną i upodmiatawiającą, ale też realizującą w praktyce wyniesione z domu rodzinnego oświeceniowe ideały. Z drugiej strony, przemoc polityczna w ulicznym wydaniu kazała Wolfowi postrzegać przemoc jako taką w kategoriach konkretnych, rzeczywistych, a nie jedynie abstrakcyjnych – jako coś namacalnego, element codzienności – coś, od czego dzielił go niekiedy parkan czy płot parku, nie zaś trudna do skonceptualizowania dla młodego chłopaka przeszłość poznawana na stronach książek historycznych.

[3] Wiedeń, niedługo po rozpadzie monarchii austro-węgierskiej i podpisaniu traktatu w Saint-Germain-en-Laye, nadal pozostawał dwumilionową metropolią niegdysiejszego wielonarodowego imperium. Przyszły antropolog na co dzień widywał ludzi ze wszystkich stron świata, mówiących różnymi językami, ubierających się w różny sposób, mających odmienne przyzwyczajenia żywieniowe, religijne i tak dalej: „Poszczególne dzielnice miały bardzo różne rodzaje fizjonomii społecznej, a ludzie czuli bardzo silne przywiązanie do konkretnej dzielnicy, w której mieszkali. (…) były pewne obszary, do których nie powinienem się zapuszczać. Mój okręg szkolny obejmował obszar należący do klasy robotniczej. Fascynowały mnie dzieci z klasy robotniczej, które należały do innej kultury niż moja własna (…). A po drugiej stronie Dunaju znajdowało się w dużej mierze wschodnioeuropejskie osiedle żydowskie, o którym myślano jak o innym świecie" (Wolf i Ghani 1987, s. 347). Dzieci z klasy robotniczej, z którymi chodził do szkoły były „w większości pochodzenia słowiańskiego, południowosłowiańskiego lub czeskiego. (…) Te dzielnice (…), miały charakter etniczny i klasowy, a sposób, w jaki się to mieszało, pozostawał różny, ale nigdy nie był jasny. W Wiedniu mieszkała stara ludność germańska, ale pod koniec XIX wieku została ona zalana przez migrantów. Nie znałem pojęcia kultury, ale to, jak ludzie jedli, jak mówili, jak się ubierali, jakie mieli imiona, odróżniało od siebie poszczególne populacje" (Wolf i Ghani 1987, s. 349). To na etapie wiedeńskim Wolf po raz pierwszy zetknął się z chłopami, kategorią społeczną, która miała towarzyszyć mu przez całe życie. W czasie wakacji spędzanych na tyrolskiej wsi „spotkanie z chłopami jako »Innymi« było dość powszechnym doświadczeniem. (…) Zabawa z chłopskimi dziećmi tamtego lata dała mi żywe poczucie »Innego«. (...) Tak zwane prymitywne czy plemienne społeczeństwa nigdy nie budziły we mnie takiego zainteresowania, ponieważ wydawały mi się tak całkowicie obce w stosunku do mojego własnego życia. Były bardzo odległe i to miało sens, że żyły tak pozornie dziwnym życiem. Ale moja główna fascynacja dotyczyła skrajnych różnic, tworzących mój własny społeczny wszechświat, zupełnie obcych form życia, które należały do tego samego społeczeństwa, posiadały te same paszporty i współdziałały w większym narodowym kontekście" (Wolf i Friedman 1987, s. 111).

postaci zapewnienia usług publicznych, likwidacji biedy, głodu czy chorób (Silverman 2014, s. 176).

W konsekwencji takich doświadczeń, Wolf od najmłodszych lat nie potrafił myśleć o władzy oraz innych kluczowych dlań kategoriach: narodzie, ludzie, grupie etnicznej, klasie czy społeczeństwie, jako o czymś statycznym i homogenicznym. Wszystkich uczestników relacji społecznych postrzegał w kategoriach relacyjnych (Wolf 1999b, s. 5, 66-67; por. Tilly 2001, s. 360), jako byty wchodzące ze sobą w nieustanne interakcje, a zatem dynamiczne, wprawiane w ruch przez różnego rodzaju procesy (Wolf 2001 [1988], s. 330), z władzą jako ich wspólnym mianownikiem. W szkole dowiadując się o historii Wiednia, a zwłaszcza czytając o historii społecznej miasta (Yazdanpanah 2020, s. 313-315), Wolf zdawał sobie również sprawę, że obserwowane przezeń zmiany, relacje oraz interakcje dnia codziennego nie są wyjątkowe dla jego czasów, lecz stanowią nieodłączną cechę charakterystyczną procesów historycznych. Być może to wtedy po raz pierwszy przyszły antropolog zadał sobie pytanie o przyczynowość: dlaczego relacje władzy w danej konfiguracji klasowej są takie, jakie są?

Etap drugi wiązał się z przeprowadzką przyszłego antropologa do położonego w Sudetach przemysłowego miasteczka Tannwald. To tam Wolf mógł po raz pierwszy w mikroskali przyglądać się konfliktowi klasowemu, na który dodatkowo nakładał się zadawniony konflikt etniczny. Doświadczenie to było doświadczeniem brutalności kapitalistycznego sposobu produkcji, jego sprzeczności, ale też władzy (dominacji) właścicieli środków produkcji z jednej strony oraz wpływu różnego rodzaju tożsamości na świadomość klasową z drugiej.

Otóż w rezultacie międzynarodowego kryzysu zapoczątkowanego krachem na giełdzie w Stanach Zjednoczonych w 1929 roku (Block i Somers 2020, s. 35), w całej Europie zaczęto wdrażać nowe metody zarządzania niekorzystne z punktu widzenia najemnej siły roboczej[4].

[4] Ojciec przyszłego antropologa został wysłany w region Sudetów, „aby zwiększyć [tamtejszą] siłę roboczą, wprowadzić przyspieszenie oraz potrójną zmianę produkcji" (Wolf i Ghani 1987, s. 348; zob. Wolf i Friedman 1987, s. 107). Innymi słowy, celem zatrudnienia Artura Wolfa było wprowadzenie w przedsiębiorstwie „gorzkich lekarstw" (Schneider 1999, s. 396), czyli rozwiązań zwiększających wydajności fabryki oraz „racjonalizację procesu produkcji", jak miał po latach napisać nie bez ironii w eseju autobiograficznym (Wolf 2001 [1999b], s. 2). Poza większą intensywnością pracy, wysokie bezrobocie doprowadziło do cięć wynagrodzeń, pauperyzacji robotników i obniżenia ich statusu społecznego, co z kolei zwiększyło podstawę władzy kierownictwa fabryki, choćby w zakresie większej dowolności w zwalnianiu ludzi. W owej fabryce zatrudniano głównie Niemców i Czechów. Pierwsi byli przeważnie do niedawna drobnymi chłopami (Bauern) oraz rzemieślnikami, ale należące do nich małorolne gospodarstwa oraz domowe warsztaty tkackie w ramach tak zwanej akumulacji pierwotnej kapitału zostały przejęte przez lokalnych lub regionalnych przemysłowców, w konsekwencji czego niemieccy wytwórcy, wyzuci ze środków produkcji, zmuszeni byli do pracy w zakładach produkcyjnych należących do właścicieli kapitału. Proces ten wiązał się z kolei z radykalnym spadkiem mobilności społecznej wśród klas niższych, co podsycało długoletni konflikt etniczny, którego rozwiązanie zaproponowali w drugiej połowie lat 30. naziści. Natomiast czescy proletariusze byli zazwyczaj socjalistami z wieloletnią tradycją zaangażowania w ruchy robotnicze, postrzegającymi „pracę w fabryce jako coś pozytywnego, nowy rodzaj nadziei" (Wolf i Ghani 1987, s. 349). Tym

Dzięki temu Wolf mógł wówczas obserwować ekspansję kapitalizmu, mianowicie jego reprodukcję rozszerzoną (Marks 1984, s. 512-519) i jej społeczne konsekwencje w postaci powszechnej pauperyzacji oraz społeczno-kulturowej degradacji. Doświadczenia te miały skłonić Wolfa „do myślenia o walce klas nie tylko jako o teoretycznym konstrukcie, ale jako o czymś, co jest zawsze obecne, socjologicznej rzeczywistości, która występuje w wielu różnych formach" (Wolf i Ghani 1987, s. 349; zob. Wolf 2001 [1999b], s. 2). Analogicznie do przemocy obserwowanej na ulicach Wiednia, w Tannwald zarówno klasa, jak i etniczność oraz narodowa tożsamość stały się dla Wolfa rzeczywistymi, zlokalizowanymi zjawiskami, dotyczącymi prawdziwych ludzi, których znał z imienia i nazwiska[5]. Wspólnym mianownikiem dla owych zjawisk ponownie była władza.

Etap trzeci rozpoczął się, gdy rodzina Wolfa musiała uciekać przed ekspansywną polityką nazistowskich Niemiec, znajdując schronienie w Anglii. Przyszły antropolog rozpoczął tam edukację w Forest School w Essex (Wolf i Friedman 1987, s. 108). W placówce tej po raz pierwszy dowiedział się, co oznacza sprawować władzę, czym charakteryzuje się bycie jej podmiotem, a nie jak dotychczas jedynie przedmiotem. Poza naukami przyrodniczymi, system nauczania szkoły obejmował brytyjski program budowy charakteru, a zatem zajęcia sportowe, szkolenie wojskowe oraz zapamiętywanie dzieł Szekspira, wszystko w duchu starogreckiego ideału współwystępowania piękna ciała i ducha (kalokagatii). Ponadto, w pewnym momencie

niemniej, „w obu przypadkach proces proletaryzacji pozostawał dającym się zauważyć gołym okiem wydarzeniem dnia codziennego" (Wolf i Ghani 1987, s. 349).

[5] Wprost o związku pięciu lat spędzonych w Sudetach z jego późniejszymi zainteresowaniami klasami społecznymi i etnicznością opowiedział w latach 80. Ghaniemu, przyznając przy okazji, że wciąż nie dysponuje on „teoretycznym domknięciem tego, w jaki sposób są one powiązane" (Wolf i Ghani 1987, s. 349). O związku tym pisze także Schneider: „Bezpośrednie wystawienie Erica na »walkę klas«, w połączeniu z niepokojącymi obrazami ludzi wyrzuconych z pracy i dalszym rozprzestrzenianiem się nazizmu, wpłynęło na jego przyszłą antropologię" (Schneider 1999, s. 396). Heyman dodaje: „W swojej twórczości często zwracał się ku zagadnieniom etniczności i procesom narodowotwórczym, których podstawą była jego młodość w Europie Środkowej" (Heyman 2012). W Sudetach Wolf kontynuował edukację w niemieckim gimnazjum, choć jak sam przyznał, większość edukacji z tego okresu pochodzi z wycieczek pieszych i rowerowych po Środkowej Europie z jego przyjacielem Kurtem Löfflerem, synem czeladnika garbarskiego i krawcowej, a zatem przedstawicielem innego narodu i niższej klasy społecznej. W czasie jednej z takich wycieczek, w 1937 roku Kurt i Eric trafili na rowerach do Monachium. Tam, obserwowani przez SS, mogli oglądać „procesje i parady organizowane przez reżim dla uczczenia Dnia Sztuki Niemieckiej", a także odwiedzili „zarówno (…) wystawę sztuki niemieckiej, jak i (…) wystawę »sztuki zdegenerowanej«" (Schneider 1999, s. 396). Wycieczka ta jest ilustracją powodu, dla którego doświadczenia pięcioletniego okresu w Sudetach były dla Wolfa formacyjne. Na co dzień mógł obserwować konflikt klasowy (pracy i kapitału) spleciony z konfliktem etnicznym (Czechów i Niemców) oraz ideologią (narodowy socjalizm trafiający przynajmniej do części sudeckich Niemców oraz socjalizm demokratyczny robotników czeskich). W drugiej połowie lat 90. wspomina, że to doświadczenia z Wiednia, a przede wszystkim z Tannwald zwróciły jego uwagę i uświadomiły mu, że bardzo często „lojalność etniczna oraz nacjonalistyczna (…) przecina lojalność klasową czy formalne obywatelstwo" (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 32). Z kolei w latach 80. na pytanie: „Czy podział klasy robotniczej na dwa antagonistyczne segmenty etniczne i rosnące znaczenie narodowego socjalizmu w Europie, instrumentalnie uwrażliwiające Cię na jednoczesne znaczenie stosunków ekonomicznych, władzy politycznej i form kulturowych, były ciągłym wątkiem Twojego pisarstwa?", odpowiedział krótko: „Nie ma co do tego wątpliwości" (Wolf i Ghani 1987, s. 349).

Wolf został opiekunem jednego z dormitoriów – jego zadaniem było dyscyplinowanie współlokatorów, za których stał się odpowiedzialny. Jak wspomina, ,,było to bardzo ważne doświadczenie edukacyjne, ponieważ mogłem zobaczyć, że jest to inna kultura, której możesz się nauczyć, ale której tak naprawdę nie jesteś częścią'' (Wolf i Ghani 1987, s. 350)[6]. Władza nad własnym ciałem (samodyscyplina, sport), umysłem (nauka klasyki na pamięć, eksperymenty) oraz nad innymi (dyscyplina osób z dormitorium), to główne lekcje wyniesione z Essex[7].

Dopełnieniem edukacji szkolnej stał się pobyt w Huyton, gdzie ponownie Wolf zetknął się z dominacją państwa oraz jego aparatem ideologicznym. Na początku 1940 roku, gdy Wielka Brytania od kilku miesięcy pozostawała w stanie wojny z Niemcami, a inwazja dywizji Wehrmachtu przez kanał La Manche wydawała się nieuchronna, rząd brytyjski podjął decyzję o internowaniu wszystkich cudzoziemców uznanych za wrogich (por. Kuklick 2008, s. 8). W efekcie tej decyzji, Wolf stanął przed trybunałem, którego zadaniem było oddzielenie niewinnych uchodźców od tych, którzy stanowili zagrożenie dla bezpieczeństwa narodowego. Wyodrębniono trzy kategorie: tych, którzy z pewnością byli antynazistami, znanych sympatyków nazizmu oraz pośrednią kategorię ,,podejrzanych''. Przyszłego antropologa zapytano: „Czy uważasz, że wszyscy naziści są źli? Eric odpowiedział: To bardziej skomplikowane'' (Silverman 2014, s. 177). W konsekwencji Wolfa przydzielono do kategorii podejrzanych – potencjalnej ,,piątej kolumny'', jak miał się wyrazić po latach (Wolf i Ghani 1987, s. 350) – i wysłano do obozu internowania w Huyton, nieopodal Liverpoolu. Wówczas po raz pierwszy osobiście doświadczył innego aspektu weberowskiego rozumienia władzy: władzy państwa, które

[6] Prawdopodobnie wtedy po raz pierwszy doświadczył dysponowania władzą w weberowskim rozumieniu, jako ,,możliwości człowieka (…) realizowania swej własnej woli, nawet wbrew oporowi pozostałych, uczestniczących w działaniu osób'' (Weber 1978, s. 926). W czasie pobytu w szkole, Wolf nie czytał wyłącznie angielskiej czy greckiej klasyki. Zaczął wtedy, jak sam pisze, „czytać Juliana Huxleya, J.B.S. Haldane'a, H.G. Wellsa, Lancelota Hogbena oraz innych członków tak zwanego Niewidzialnego Kolegium [*Invisible College*], którzy tworzyli naukę »dla ludzi« i przekazali mi pogląd, że nauka może być wykorzystana do stworzenia lepszego świata'' (Wolf 2001 [1999b], s. 2). W innym miejscu dodaje na temat wspomnianych autorów, że choć różnili się oni od siebie, to ,,podzielali pogląd, że nauka może stać się własnością intelektualną każdego człowieka'' (Wolf 2001 [1999b], s. 2). Schneider zwraca uwagę na ukonstytuowanie się i utwierdzenie się przez Wolfa w przekonaniu, że nauka ma niezwykły potencjał jako narzędzie do „poprawy społeczeństwa'' (Schneider 1999, s. 396). Książki te, a także kontakt z naukami przyrodniczymi po raz pierwszy uświadomiły Wolfowi, że możliwe jest systematyczne myślenie o zjawiskach naturalnych, i że relacje władzy w stosunkach społecznych nie wynikają jedynie z relacji międzyludzkich czy z wąsko rozumianych stosunków produkcji, ale wpływ ma na nie także środowisko naturalne. Być może w przyszłości nie zająłby się ekologią polityczną, gdyby nie poznał wówczas dzieł Alexandra von Humboldta, Karola Darwina, Huxleya i innych autorów. We wspominanym systematycznym myśleniu pomogły zwłaszcza przeprowadzone eksperymenty oraz sekcje zwierząt, uzupełnione wiedzą z zakresu teorii ewolucji.

[7] Poza tym to prawdopodobnie w Forest School Wolf ostatecznie utwierdził się w przekonaniu wyniesionym z Tannwald i Wiednia, że wiedza jest wartością, i że powinna być dostępna dla każdego i każdej, bez względu na status społeczno-ekonomiczny, płeć, wiek czy etniczność. Dotychczasowy humanizm dwojakiego rodzaju – ten liberalno-mieszczański oraz ten socjalistyczno-radykalny – uzupełniony został o naturalizm, a także uwrażliwienie na zagadnienia związane z przyrodą.

posiada monopol na legalną przemoc (Weber 1978, s. 313-314)[8]. Innymi słowy, dwa lata spędzone w Anglii – kolejne doświadczenia inności kulturowej oraz klasowych kontrastów między szkołami w Wiedniu i Tannwald a Forest School, przede wszystkim zaś bycia podmiotem oraz przedmiotem władzy – utwierdziły Wolfa w przekonaniu, że to właśnie władza jest pojęciem fundamentalnym dla zrozumienia dynamiki relacji społecznych, zwłaszcza zaś zagadnienia przyczynowości tychże.

Etap czwarty rozpoczął się po zwolnieniu Wolfa z Huyton, gdy niedługo później wyemigrował do Stanów Zjednoczonych i zamieszkał w nowojorskiej dzielnicy Queens. Poza istotnymi dla jego teorii władzy lekturami wydawanymi w ramach inicjatywy Lewicowego Klubu Książkowego (*Left Book Club*, więcej na ten temat piszę w następnym rozdziale), przyszły antropolog po raz kolejny doświadczył skali oddziaływania ideologii w społeczeństwie podzielonym przede wszystkim wzdłuż linii klasowych i rasowych. Mianowicie rok po przeprowadzce Wolf zaangażował się w akcję zalesiania terenów wiejskich w znajdującej się na amerykańskim Południu Ludowej Szkoły Highlander. Była to radykalna placówka zaangażowana w organizacje związkowe i lewicowe, inwigilowana przez FBI, która poza programem z zakresu gospodarki leśnej, oferowała praktyczny kurs „w zakresie dynamiki i organizacji pracy" (Hantman 2023, s. 4; zob. Wolf 2001 [1999b], s. 3). Wolf zdawał sobie sprawę, że okoliczna ludność uważała szkołę za komórkę partii komunistycznej, i że lokalni prawicowi radykałowie wielokrotnie grozili użyciem przemocy wobec tamtejszej kadry oraz uczestników kursów (raporty FBI mówią o wysokim ryzyku podpaleń), co z kolei miało „wpływ na jego zdolność do

[8] Obóz założono na przejętym placu budowy jednego z osiedli mieszkaniowych: „Na wpół zbudowane domy, tylko częściowo wyposażone w okna i drzwi, zostały uzupełnione namiotami wojskowymi; delikatny angielski deszcz szybko zamienił obszar namiotowy i nieutwardzone drogi w błotniste równiny i strumienie. Jedzenie było skąpe, składało się głównie z wodnistej zupy, w której od czasu do czasu pływał rozpadający się kawałek ryby lub mięsa. Dla siedemnastolatka była to wielka radość; dla większości innych więźniów była to katastrofa. Większość z nich stanowili żydowscy uchodźcy z kontynentu; komendant obozu powiedział, że nigdy przypuszczał, że tak wielu Żydów ma nazistowskie poglądy. Internowanie stało się dla nich równoznaczne z wydaleniem lub ucieczką z ojczyzny. Wielu popadło w rozpacz; kilku odebrało sobie życie" (Wolf 1977, s. 28-29). Jednak dla Wolfa doświadczenie pobytu w Huyton w ostatecznym rozrachunku okazało się korzystne. W obozie bowiem „więźniowie, z których większość była Żydami lub socjalistami, próbowali podbudować morale, organizując wykłady i dyskusje na różne tematy. (…) Jednym z wykładowców był Norbert Elias, który mówił o »monopolach władzy« oraz »sieci stosunków społecznych«. Pomysł, że jednostka rodzi się w ustalonej sieci ludzi i w samej swojej osobie jest zjawiskiem społecznym, był rewelacją i otworzył mi oczy na nauki społeczne" (Wolf 2001 [1999b], s. 2; zob. Marshall 1999, s. 539; Hantman 2023, s. 3). Ponadto, w obozie, niejako w kontraście do władzy państwowej oraz politycznych represji, przyszły antropolog mógł obserwować i brać udział w inicjatywach oddolnych organizowanych przez współwięźniów. Po upływie ponad pół wieku nadal był pod wrażeniem skuteczności w samoorganizacji osadzonych z nim osób: „Wtedy zdałem sobie sprawę z talentu partii komunistycznej do organizowania dystrybucji żywności, służby zdrowia, poradnictwa psychologicznego, utrzymywania porządku, pilnowania, żeby ludzie ze sobą nie walczyli. (...). A potem, oczywiście, trzecia rzecz: kiedy intelektualiści się zbierają, to organizują seminaria. Myśmy prowadzili te sympozja na tematy dotyczące wszystkiego pod słońcem. Jeden człowiek głosił wegetarianizm (…). Elias mówił o sieciach społecznych. To był dla mnie zupełnie nowy pomysł" (Wolf i Ghani 1987, s. 350).

zrozumienia rasowych i klasowych relacji władzy oraz nierówności na Południu'' (Hantman 2023, s. 4, 5).

Ostatni, piąty etap wiązał się po raz kolejny z jednej strony z osobistym doświadczeniem sprawowania władzy, z drugiej zaś z wykonywaniem rozkazów, ale przede wszystkim z byciem świadkiem omnipotencji państwa – jego potęgi do dominacji i kierowania masami za pomocą narzędzi ideologicznych. Otóż Wolf na początku lat 40. zmagał się z ogólnym marazmem oraz niezdecydowaniem w zakresie wyboru kierunku studiów. Wybawieniem z tej sytuacji miała okazać się decyzja o zaciągnięciu się na służbę w amerykańskiej armii, by walczyć na froncie z nazizmem i faszyzmem (Wolf 2001 [1999b], s. 3; Wolf i Friedman 1987, s. 108; Wolf i Ghani 1987, s. 351; Schneider 1999, s. 398; Cole i Wolf 1999 [1974], s. 32-33) Po doświadczeniach ,,tyranii niedostatku'' lat 30., jak pisał o tej dekadzie Robert L. Murphy, lata 40. miały utwierdzić całe pokolenie Wolfa w przekonaniu, że władza oraz jej legitymizacja ,,wychodzi z luf karabinów'' (Murphy 1990, s. 334). To właśnie praktyka charakterystyczna dla owych czasów, nie zaś wyłącznie książki czy wykłady na uniwersytetach, twierdzi badacz, była w pierwszej kolejności odpowiedzialna za ,,ziemski realizm'' antropologów takich jak Wolf, Sidney Mintz czy on sam, a dokładnie za przeświadczenie dotyczące realiów władzy, płci oraz ekonomii politycznej kryjących się za różnego rodzaju formami symbolicznymi, a co za tym idzie, również ideologicznymi (Murphy 1990, s. 334)[9]. Jako podoficer armii amerykańskiej, przyszły antropolog znów musiał wydawać innym rozkazy, dowodzić, dyscyplinować, słowem korzystać z władzy uprawomocnionej przez państwo. Wojna była ważnym, choć przerażającym doświadczeniem (Wolf i Ghani 1987, s. 353; zob. Wolf 1964, s. 70)[10]. Prawdopodobnie to wojenne doświadczenia dokonały ostatecznej konkretyzacji jego rozumienia oraz znaczenia władzy w

[9] Dzięki zamiłowaniu z lat dziecięcych do narciarstwa i wspinaczki górskiej, z uwagi na posiadane w związku z tym umiejętności, Wolf zaciągnął się do Dziesiątej Dywizji Górskiej (wtedy też otrzymał amerykańskie obywatelstwo), wraz z którą walczył w Apeninach Toskańskich, zdobywając przy tej okazji Srebrną Gwiazdę (zob. Ribeiro 2014, s. 189; Blok 1992, s. 6; Verrips 1985, s. 13; Silverman 2014, s. 178; Mintz i Thomas 2014, s. 500).

[10] Silverman wspomina ten okres w następujący sposób: „Srebrna Gwiazda Erica mówi, że zabił on ośmiu Niemców. Kiedy po latach moja córka zapytała go, czy nie czuje się z tym źle, odpowiedział, że żałuje, że nie zabił ich więcej. Pomimo głębokiego zaangażowania w ruch antywojenny, Eric nie był pacyfistą. Sprzeciwiał się głupim, niepotrzebnym i niesprawiedliwym wojnom, w tym wojnom chłopskim, o których pisał. Doświadczenia z II wojny światowej wywarły głęboki wpływ na jego światopogląd. Stwierdził, że nie widząc tego, co on, nie można sobie wyobrazić oblicza władzy absolutnej jakie może prezentować amerykańskie wojsko. Od tej pory władza nigdy nie była dla niego abstrakcją'' (Silverman 2014, s. 178). Wojna była straszna, ale pomogła mu wydostać się z owego marazmu początku lat 40. Jak sam zresztą wspomina: ,,To doświadczenie było dla mnie ważne, zarówno w celu udowodnienia sobie, że mogę być dobrym żołnierzem, jak i w zapewnieniu mi dostępu do Karty Praw [*GI Bill of Rights*], która umożliwiła mi studiowanie antropologii'' (Wolf 2001 [1999b], s. 3). Po powrocie do Stanów Zjednoczonych wiosną 1946 roku skończył studia licencjackie z socjologii i antropologii, by jesienią rozpocząć następny etap edukacji na Uniwersytecie Columbia. Służba na froncie, jak i edukacja na Columbii uczyniły z Wolfa przedstawiciela „Najwspanialszego Pokolenia'' – weteranów, którzy najpierw mieli uratować świat przed faszyzmem, a następnie ukształtować amerykańską antropologię w drugiej połowie XX wieku (Palerm 2017, s. 414-415).

relacjach społecznych. Prawdopodobna wydaje się również hipoteza, że dopiero wracającemu z frontu, bogatszemu o przeżycia weteranowi wyklarowały się niektóre spośród zrębów czy zalążków pytań badawczych, które zadał światu już jako antropolog.

1.2. Zainteresowania oraz tereny badawcze

Drugim czynnikiem mającym znaczenie dla zainteresowania Wolfa władzą, a także dla sposobu jej konceptualizowania, są jego zainteresowania badawcze, a także tereny, w które był wysyłany lub które sam wybierał mając prowadzić badania w ich obrębie. Przy czym, zainteresowania te wynikały przede wszystkim z szerszej perspektywy badawczej antropologa, mianowicie z autorsko rozumianego materializmu historycznego, a owe badania pomogły je jedynie doprecyzować, skonkretyzować i sproblematyzować. Okres młodości i socjalizacji (edukacja, samodzielne lektury i pozostałe doświadczenia omówione w poprzednim podrozdziale) ukierunkował Wolfa na ową perspektywę, natomiast studia na Columbii utwierdziły go w przekonaniu, że marksizm i materializm historyczny są dlań właściwym wyborem (więcej piszę o tym w następnym rozdziale), ponieważ pozwalają zwrócić uwagę nie tylko na społeczne antagonizmy, ale też na ich przyczyny oraz źródła (a co za tym idzie na klasy społeczne, ich interesy i tożsamości, na kwestie ideologiczne je warunkujące i tak dalej).

Wszystkie trzy konwencjonalne tereny, w których Wolf prowadził badania (Portoryko, Meksyk, Tyrol Południowy) miały długą, liczącą co najmniej kilkaset lat historię kolonialnej oraz imperialistycznej zależności. Pobyt w każdym z nich umożliwił antropologowi rozwinięcie zainteresowań, spośród których wszystkie wiązały się z władzą, pozostając przynajmniej częściowo odpowiedzialne za wspomniane rozchwianie pomiędzy dominacją a hegemonią.

Do Portoryko Wolf trafił w 1947 roku, jako jeden z wykonawców Projektu Portoryko (*Puerto Rico Project*) wysłanych na wyspę przez Juliana Stewarda (Palerm 2017, s. 416)[11]. To

[11] Jak badacz wspomina po latach: „Od lutego 1948 do sierpnia 1949 pracowałem w Ciales, gminie w Central Highlands, w której uprawiano specjalne kawy z Portoryko, ale potem coraz częściej przestawiano się na tytoń, w świetle spadającego na nie popytu. Najpierw pracowałem w samym mieście Ciales, a później w jednej z jego bardziej odległych dzielnic, Pozas, w sąsiedztwie kawowych hacjend oraz małych gospodarstw" (Wolf 2001 [1999b], s. 5). Pomysłodawcami Projektu Portoryko byli Clarence Senior, socjolog i dyrektor badawczy Centro de Investigaciones Sociales Uniwersytetu w Portoryko, a także bioantropolog Harry Shapiro z Uniwersytetu Columbia. W zamyśle projekt miał obejmować część biopolityczną (demografia, zdrowie publiczne, „ogromne studium biologicznych cech populacji Portorykańczyków") oraz część społeczno-kulturową, do której Senior zatrudnił Stewarda (Silverman 2011b, s. 180). Ostatecznie ze względów budżetowych obie części rozdzielono, a Steward otrzymał względną autonomię. Dzięki współfinansowaniu Projektu przez Fundację Rockefellera, Social Science Research Council (SSRC), Columbię oraz uczelnię portorykańską, Stewardowi udało się zatrudnić studentów, aby sformować zespół badawczy. Część z nich stanowili weterani drugiej wojny, który to status otworzył im – dzięki *GI Bill* – drogę do studiowania antropologii. Do grupy tej należeli Wolf, Mintz i Robert Manners. Poza nimi w projekcie zatrudnieni zostali: Raymond Scheele (jako asystent Stewarda), John Murra (jako dyrektor terenowy), Elena Padilla i Stanley Diamond (jako samodzielni badacze), Charles Rosario (jako portorykański

wtedy po raz pierwszy antropolog zetknął się badawczo między innymi z problematyką chłopów oraz proletariuszy, a także w stosunków i konfliktów klasowych, ekologii, stosunków produkcji, ideologii i hegemonii[12] czy mobilizacji siły roboczej. Chodząc od domu do domu, od chatki do chatki, przemierzając portorykański interior, konfrontując się z wielością i różnorodnością relacji władzy na poziomie rodzin, grup i klas społecznych, a także regionu oraz całej wyspy[13], Wolf zaczął zdawać sobie sprawę, że władza naprawdę jest czymś, co łączy wszystkie te zagadnienia, stanowiąc ich wspólny mianownik. Badacz utwierdził się też w towarzyszącym mu od dzieciństwa przekonaniu, że kultura i władza są ze sobą silnie związane. Innymi słowy, Projekt Portoryko był dla antropologa kluczowy i formacyjny w zakresie rozwoju jego perspektywy badawczej, zwłaszcza w interesującym mnie tutaj kontekście problemowym (Schneider 1999, s. 397; Kottak 2012, s. 3; Yengoyan 2001, s. xvi; Kaplan 2000, s. 180).

Do Meksyku antropolog udał się za namową Stewarda, niedługo po obronie pracy doktorskiej w 1951 roku. Pierwotny zamysł polegał na zbadaniu trajektorii rozwoju meksykańskiego narodu oraz procesów narodowej integracji w Mezoameryce, co z kolei stanowiło kontynuację teoretycznych rozważań dotyczących tej problematyki podejmowanych przez antropologa jeszcze w czasie pracy nad dysertacją (García Acosta 2014, s. 175). Ostatecznie nie

współpracownik Mintza) oraz – jako asystenci badawczy – Angelina Saavedra de Roca, Delia Ortega i Eduardo Seda Bonilla. Zespół zebrał się po raz pierwszy późną wiosną 1947 roku w celu sformułowania strategii badawczej, a jesienią jego członkowie rozpoczęli zorganizowany przez Stewarda przyspieszony kurs seminaryjno-szkoleniowy, by na początku 1948 roku byli w stanie po raz pierwszy udać się do Portoryko. „(…) uczestnicy projektu – wspomina Wolf (2001 [1999], s. 41) – udali się do pracy w społecznościach wiejskich, z których każda została wybrana jako reprezentatywna dla głównego wariantu, kompleksów produkcyjnych dostosowanych do różnych środowisk lokalnych". Manners osiadł w Barranquitas (w książce nazwane Tabara) społeczności drobnych i średnich rolników produkujących żywność na własne potrzeby oraz, w celach eksportowych, tytoń. Padilla wybrała położoną na północnym wybrzeżu miejscowość Barceloneta (Nocorá), której cechą charakterystyczną była plantacja cukru należąca do rządu, z kolei Mintz mieszczącą się na wybrzeżu południowym Santa Isabel (Cañamelar), gdzie także znajdowała się plantacja cukru, ale większa i kontrolowana przez kapitał amerykański. Scheele zajął się badaniem rodzin z klasy wyższej zamieszkujących stolicę San Juan . Poza tym planowano także badania, z których na różnym etapie zaawansowania zrezygnowano, mianowicie Robert Armstrong miał zająć się pracą w Caguas, małym mieście będącym centrum przetwórstwa cukru oraz tytoniu, a autorką studium trzeciego rodzaju produkcji cukru przez niezależnych rolników na wybrzeżu zachodnim miała zostać Isabel Caro (Silverman 2011b, s. 181). Prace terenowe trwały, z przerwami, do sierpnia 1949 roku.

[12] Wolf wówczas nie dysponował pojęciem hegemonii, za Stewardem, Alfredem Kroeberem i Alexandrem Lesserem posługiwał się terminem „akulturacja". Pierwszy raz Gramsciego cytuje dopiero w *The Hidden…* (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 85). W wywiadzie udzielonym Ghaniemu mówi, że „gdybym wiedział wtedy o hegemonii, inaczej bym to [akulturację] ujął" (Wolf i Ghani 1987, s. 364). Dotyczy to również innych wczesnych prac Wolfa, choćby artykułu na temat budowania narodu (Wolf 2001 [1953], s. 83-84).

[13] Mógł obserwować między innymi władzę opiekuńczą starszych dzieci nad młodszymi, władzę patriarchalną ojców nad resztą rodziny, ideologiczny wymiar władzy duchownych czy polityków, władzę patrona nad swoją rodziną oraz klientami i siłą roboczą, różne wymiary władzy właścicieli środków produkcji nad ludźmi ich pozbawionymi lub posiadającymi bardzo niewiele, a także różnego rodzaju zależności byłej kolonii od Hiszpanii i imperialistyczną dominację Stanów Zjednoczonych. To właśnie podczas pobytu na wyspie pod koniec lat 40., jak wspomina po latach, „zaczęło się (…) krystalizować wiele znaczących dla mnie kwestii, w regionie, w którym po raz pierwszy nauczyłem się hiszpańskiego; nadal mam karaibski akcent, kiedy mówię po hiszpańsku" (Wolf 1984, cyt. za: Peace 2008, s. 148).

udało się go jednak zrealizować w początkowo zaplanowanej formie[14], w konsekwencji czego Wolf zajął się ekologią historyczną Mezoameryki, a zwłaszcza mobilizacją siły roboczej chłopów w kontekście ich środowiska naturalnego (Wolf 2001 [1966], s. 173-178; Moore 2009, s. 349), a także dominacją *hacendados* oraz procesami budowania narodu meksykańskiego w ujęciu historycznym, jako specyficznego procesu hegemonicznego (Wolf 1959; Schneider 1999, s. 397; zob. Kottak 2012, s. 6; Marcus 1999; Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 263).

Z kolei w Tyrolu Południowym jako antropolog Wolf znalazł się po raz pierwszy w 1960 roku. Badacz wybrał dwie położone nieopodal siebie wsie, St. Felix i Tret – pierwszą niemieckojęzyczną i zgermanizowaną, drugą romańskojęzyczną i zitalianizowaną (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 33, 34). Celem tych trwających dekadę badań było przeanalizowanie alpejskiej ekologii politycznej obu wsi, co w praktyce oznaczało ponowne zwrócenie uwagi na kwestie etniczne i narodowe, a także galimatias relacji ekonomii politycznej, historii, klasy oraz kultury. Po raz kolejny badacz zetknął się z chłopami, ekspansją kapitalizmu oraz nacjonalizmem[15].

Po zakończeniu badań tyrolskich, Wolf w coraz większym stopniu zaczął skupiać uwagę na hegemonii. Choć jego teorię władzy nadal charakteryzowało wspomniane rozchwianie

[14] „Skupiłem moją uwagę na Bajío w stanie Guanajuato, gdzie Miguel Hidalgo y Costilla zorganizował swoją rebelię na rzecz niepodległości Meksyku od Hiszpanii w 1810 roku. Ponieważ górnicy wydobywający srebro ze wsi Santa Ana odegrali dużą rolę w powstaniu, przez kilka miesięcy prowadziłem tam prace w terenie. Okazało się to problematyczne, ponieważ rząd ograniczył krajową produkcję srebra w należącej do Stanów Zjednoczonych kopalni Valenciana, podobnie jak w innych miejscach, podczas gdy lokalni górnicy stosowali starożytną praktykę nielegalnego wydobywania srebra z zamkniętej kopalni. Sytuacja stała się niebezpieczna: miejscowy ksiądz sprowokował ze mną walkę na noże, aby udowodnić, że Amerykanie to tchórze, którzy zawsze walczą za pomocą pistoletów, podczas gdy Meksykanie, prawdziwi mężczyźni, woleli walczyć nożami, mano a mano" (Wolf 2001 [1999b], s. 6; zob. Kottak 2012, s. 3; Schneider 1999, s. 396; Silverman 2014, s. 179). W rezultacie owego starcia, które jak w soczewce pokazuje nastroje Meksykanów wobec gringo zadającego pytania i notującego coś w kajecie, antropolog musiał zmienić nie tyle cel, co metodę swoich badań, skupiając się przede wszystkim na historii relacji centro-peryferyjnych w Bajío (Wolf 1955; Melville 2011, s. 230-231; Marshall 1999, s. 540). Wolf odwiedził Meksyk w celach badawczych jeszcze dwukrotnie, w 1954 i 1956 roku, gdy kontynuował swoje studia nad historią rozwoju meksykańskiego narodu, jednocześnie zajmując się dość szczegółowym zagadnieniem roli systemu irygacyjnego Pedregal de San Angel oraz Tetzcutzingo w pobliżu Texcoco w rozwoju domeny Texcocan Acolhua (Palerm i Wolf 1955a; Palerm i Wolf 1955b; Armillas, Palerm i Wolf 1956)

[15] Jak sam pisze: „Moją strategią było zbadanie dwóch pobliskich wiosek różniących się językiem, tożsamością etniczną oraz trajektorią historyczną" (Wolf 2001 [1999b], s. 7; zob. Yengoyan 2001, s. viii). *The Hidden…*, jako ostateczny rezultat owych studiów, udowodniła, że „badanie społeczności wiejskich w społeczeństwie zachodnim pod kątem zwykłej adaptacji ekologicznej ma niewielką wartość wyjaśniającą" (...), ponieważ „takie społeczności powinny być badane jako części większej matrycy, czyli państwa" (Wolf i Stacul 2000/2001, s. 62). Natomiast jak podkreślają sami autorzy: „Wybierając St. Felix i Tret podążaliśmy (…) za tradycyjnym zamiłowaniem antropologa do badania sytuacji stosunkowo odizolowanych i »dziewiczych«, ale nie przepraszamy za ten wybór. Uważamy, że studiowanie ubogich, peryferyjnych społeczności było raczej pomijane w badaniach złożonych społeczeństw (…). Tret i St. Felix z pewnością nie są statystycznie reprezentatywne dla całej gamy społeczności Południowego Tyrolu i Trydentu. Są one jednak charakterystyczne dla społecznego i ekologicznego świata górskich chłopów zarówno w Południowym Tyrolu, jak i w Trydencie, świata wiosek, w których ponad połowa zaangażowanej ekonomicznie ludności zajmuje się rolnictwem oraz hodowlą. Są one jednak diagnostyczne, ponieważ ukazują w wyostrzonej formie procesy społeczne i kulturowe, które gdzie indziej pozostają bardziej wytłumione, a ich bliskie współistnienie od ponad siedmiuset lat pozwala na wgląd w ekologiczne i ideologiczne różnice w szczególnie wyprofilowanej formie" (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 34).

między dominacją a hegemonią, od lat 70. zaczęło ono wyraźnie wychylać w stronę i na korzyść tej drugiej (Blok 1992, s. 13; Heyman 2005, s. 15)[16]. Badania tyrolskie były zarazem ostatnim tradycyjnie, konwencjonalnie rozumianym terenem Wolfa, to znaczy konkretnym miejscem zamieszkanym przez dany lud czy grupę etniczną, gdzie antropolog udaje się na jakiś czas, by prowadzić swoje obserwacje. Terenem Wolfa stały się odtąd biblioteki, archiwa, gabinety oraz sale seminaryjne. Antropolog najpierw zajął się badaniami nad sposobami produkcji oraz ekspansją sposobu kapitalistycznego[17], w efekcie czego wyklarowały mu się kolejne pytania badawcze dotyczące relacji między władzą a kulturą oraz zagadnień związanych z ideologią i hegemonią. Zasygnalizował je już w *Europie…*, zwłaszcza w zamykającym pracę eseju bibliograficznym, w którym zwraca uwagę na istnienie ekonomicznej i politycznej strony „powstawania systemów idei" (Wolf 2010 [1982], s. 390; zob. Wolf 2001 [1981b]), zastanawiając się nad powiązaniami sposobów produkcji właśnie z ideologiami[18]. Problematykę tę antropolog

[16] Właśnie od lat 70. Wolf swoje zainteresowania starał się powiązać na bardziej systemowym, globalnym poziomie. Heyman wskazuje, że „intelektualna trajektoria" Wolfa od początku zmierzała „w kierunku jego arcydzieła, *Europy i ludów bez historii*" (Heyman 2012; zob. Kottak 2012, s. 13; Wolf 2009 [1982]; Wolf 2010 [1982]). W istocie, już w 1964 roku Marshall Sahlins, gdy zapoznał się z maszynopisem *Peasants* zwrócił jego autorowi uwagę: „Słuchaj, dlaczego nie mówisz o sposobie produkcji?", a w wywiadzie udzielonym po ponad dwóch dekadach od tej sugestii, antropolog przyznaje, że wówczas nie był na to gotowy (Wolf i Friedman 1987, s. 113). Zmienić miały to dopiero lektury prac marksistów strukturalnych, dependystów oraz Wallersteina w latach 70. Przy czym, podczas prac nad *Europą…*, antropolog stale rozwijał swoją refleksję nad władzą, stanowiącą spoiwo wszystkich jego zainteresowań. Dał temu wyraz między innymi w referacie z 1969 roku, w którym pisze wprost: „Będę twierdził, że dominują-cym intelektualnym problemem współczesności jest natura władzy publicznej i jej sprawowanie, mądre lub nierozsądne, odpowiedzialne lub nieodpowiedzialne" (Wolf 2001 [1969], s. 14).

[17] Za pomocą autorsko zreinterpretowanej marksowskiej siatki pojęciowej, Wolf kreśli obraz świata do roku 1400 jako miejsca poprzecinanego siecią relacji, głównie wymiany handlowej, ale co za tym idzie, także kulturowej, językowej i tak dalej. Następnie, wychodząc od propozycji trzech sposobów produkcji antropolog przedstawia europejską ekspansję kolonialno-handlową w kontekście ludów pozaeuropejskich i ich „kultur" organizowanych przez miejscowe sposoby produkcji. Stąd ironiczny tytuł – badacz pragnął swoją książką ostatecznie zerwać z powszechnym na Zachodzie (także wśród wielu ówczesnych antropologów) mitem, jakoby ludy niezachodnie były zawieszone w bezczasowej kulturowej próżni, choć tak naprawdę ich kultura srała się wypadkową kontaktów oraz relacji z Europejczykami i kolonializmem, a następnie kapitalistycznym sposobem produkcji (Wolf 2010 [1982]). Ponadto praca ta to także krytyka nauk społecznych: „Ta książka była następstwem rosnącej świadomości antropologii na temat polityki globalnej w latach sześćdziesiątych. Wielu mówiło, że trzeba rozumieć narody i państwa w relacji do siebie i do rozszerzających się kręgów kapitału, które przekształciły świat. Niewiele jednak zrobiono, aby w ten sposób przepisać antropologię. Postanowiłem napisać rodzaj antropologicznej historii świata, aby umieścić w tym nowym rozumieniu mikropopulacje badane przez antropologów" (Wolf 2001 [1999b], s. 9; zob. Ribeiro 2019). Potrzebę jej napisania widać u autora już w *Anthropology* (Wolf 1964, s. 70; zob. Wolf 2001 [1969], s. 13-22; Wolf i Ghani 1987, s. 364; Yengoyan 2001, s. x). W innym wywiadzie dodaje: „*Europa i ludy bez historii* to książka polityczna, bo jest po części odpowiedzią dla moich kolegów antropologów, którzy w latach 60. powiedzieli: teraz wiemy o kolonializmie i imperializmie, a jeszcze więcej o kapitalizmie; potrzebujemy nowej antropologii. Ale nikt nic nie zrobił w tej sprawie" (Wolf i Ribeiro 1984, s. 268).

[18] W jednym z wywiadów z drugiej połowy lat 80. Wolf mówi wprost: „Pracuję teraz nad ideologią; zawsze uważałem, że pozostaje ona jednym z potencjalnie brzemiennych w skutki problemów, którymi zajął się Marks. Podoba mi się również koncepcja, że model wyjaśniający zajmuje się niejako siłami, które leżą pod powierzchnią". Na temat owych powiązań dodaje, że jeszcze nie do końca wie, jak je ująć, wyjaśnić czy wytłumaczyć (Wolf i Ghani 1987, s. 356). W 1990 roku otrzymał grant od Fundacji MacArthura, który wykorzystał właśnie w realizacji wspomnianego celu badawczego dotyczącego władzy i ideologii. Ostatecznie, po latach zastanawiania się, dyskusji i konsultacji cel udało się osiągnąć, czego efektem była praca *Envisioning…*. W wywiadzie z 1998 roku Wolf twierdzi: „Między antropologicznym pojęciem kultury a podejściem polityczno-ekonomicznym zawsze istniał rozdźwięk. Nie łączy się ich. Pomyślałem, że eksplorując pojęcie ideologii, być może moglibyśmy poszukać

rozwinął w *Envisioning…* na przykładach Kwakiutlów, Azteków oraz nazistów, za pomocą sformułowanej w książce teorii czterech rodzajów władzy (Wolf 1999b; Wolf 2001 [1990], s. 384-387; zob. Wolf 2001 [1999b], s. 9-10; Marcus 1999; Heyman 2005, s. 15, 17-18).

1.3. Wykorzystywana metodologia

Trzecim z wspomnianych czynników jest tytułowa metodologia. Przy czym, po pierwsze, tak jak w przypadku terenów oraz zainteresowań, metody, z których korzysta Wolf są uwarunkowane przez jego szerszą materialistyczno-historyczną perspektywę badawczą i ich wpływ należy postrzegać w tym kontekście. Po drugie, wychodzę tutaj z założenia, że metodologia, jaką się stosuje ma znaczenie dla stanowiska teoretycznego (słowem, między metodą a teorią zachodzi relacja dialektyczna, a nie jednostronna – wyłącznie od teorii do metody). Widać to choćby na przykładzie Engelsa, który dzięki systematycznym spacerom po Manchesterze i poczynionym obserwacjom mógł skonkretyzować swoją perspektywę badawczą i był w stanie napisać *Położenie klasy robotniczej w Anglii* (Engels 1961). Podobnie Wolf, mimo tego, że już w czasie badań portorykańskich posiadał poglądy socjalistyczne i był przekonany, że jakaś – wówczas jeszcze nieokreślona w szczegółach – wariacja materializmu historycznego jest dlań właściwą ścieżką w nauce.

W Portoryko[19] (Giusti-Cordero 2011, s. 203-205; Mintz 2001, s. 74-77; Mintz 2011, s. 245-248), Meksyku (choć jedynie w ograniczonym zakresie [de Alcántara 2017]) i Tyrolu

sposobu na powiązanie zainteresowania władzą i ideami, dowiadując się, jakie są relacje między nimi. Skupiając się na tej kwestii, być może moglibyśmy połączyć te dwie różne perspektywy. (…) W tym projekcie, który realizuję, siła ludzkiej wyobraźni w wymyślaniu pomysłów jest naprawdę imponująca. Mogą być szaleni lub nie, mają konsekwencje, zabijają ludzi. Ale naprawdę jest w nich coś, czego nie do końca uchwyciliśmy. Pomyśl o historii wypraw krzyżowych; idea nawrócenia całego świata na islam lub katolicyzm; (…). Ta zdolność ludzi do tworzenia imponujących projektów jest dla mnie czymś zupełnie niewytłumaczalnym'' (Wolf i Ribeiro 1998, s. 153, 163).

[19] Zatrudnieni w Projekcie badacze cieszyli się znaczną autonomią. Oczywiście ramy metodologiczne ustalał Steward, ale jedynie na poziomie założeń. W praktyce nie nadzorował zatrudnionych osób, ponieważ byłoby to fizycznie bardzo trudne – musiałby w tym celu nieustannie podróżować po całej wyspie, dlatego Wolf i inni w dużej mierze improwizowali (Giusti-Cordero 2011, s. 203-205; Mintz 2001, s. 74-77; Mintz 2011, s. 245-248). Silverman wspominając udział swojego partnera pisze: ,,wydaje się, że [Steward] odwiedził ich tylko raz, kiedy wyraził swoje przerażenie faktem, że zniekształcili to, czego się od niego nauczyli i nie stosowali się do jego teorii. Próbując zrozumieć to, co zaobserwowali, w szczególności Eric i Sid [Mintz] wyszli poza lokalną ekologię i połączyli polityczne oraz ekonomiczne konteksty badanych społeczności. (…) Przystępując do pracy, zdali sobie sprawę, że aby nadać sens projektowi, muszą uwzględnić kolonialną historię Portoryko. Eric dodał rozdział wprowadzający do historii wyspy. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że choć wprowadzenie do *The People…* oficjalnie napisał Steward, tak naprawdę jego autorami byli Mintz i Wolf. Zamiast o „zależności" – terminu charakterystycznego dla Stewarda – od Stanów Zjednoczonych, para badaczy wprost pisała o zagadnieniach związanych z imperializmem i ekonomią polityczną. Planowane studium społeczno-kulturowe przemianowali na krytyczne studium kulturowo-historyczne. Ponadto dokonali także znacznych zmian w zakresie metodologii. Wolf wspomina po latach, ,,że to, czym Steward był przede wszystkim zainteresowany, to społeczne stosunki pracy, przy znacznym zaniedbaniu tego, co marksiści nazywają społecznymi stosunkami produkcji'' (Wolf 2001 [1978], s. 44). Autorzy wstępu przeciwnie, w terenie zajęli się właśnie stosunkami produkcji; nie tylko sposobami i konsekwencjami wpływu pracy na przyrodę, ale też historycznymi oraz aktualnymi sposobami mobilizacji siły roboczej, czyli zdolności do pracy. Innymi słowy, między planem Stewarda, a jego realizacją przez młodych badaczy pojawiły się znaczne

Południowym (Wolf 1972a; Cole i Wolf 1999 [1974]; Wolf i Stacul 2000/2001, s. 68) autor *Europy…* wykorzystywał charakterystyczne dla ówczesnej antropologii metody badań terenowych. Ich techniczna strona nie jest w tym kontekście istotna. Jedyne, co ma tutaj znaczenie, to fakt, że poruszając się po portorykańskim interiorze, między archiwami w Bajío i w alpejskich dolinach Tyrolu, Wolf mógł rozmawiać z „prawdziwymi ludźmi robiącymi prawdziwe rzeczy" (Roseberry 1988, s. 164), to znaczy z chłopami, proletariuszami czy właścicielami ziemskimi, których relacje następnie analizował i opisywał. Dzięki temu był w stanie dostrzec aspekty rzeczywistości społecznej, na które był uwrażliwiony jako marksista: nędzę, głód, ale przede wszystkim stosunki klasowe, w tym zwłaszcza różne formy dominacji (między innymi akumulację pierwotną kapitału, wyzysk kapitalistyczny, patriarchat, wykorzystywanie aparatu państwa przez jedną klasę przeciwko innym klasom) oraz ideologii, a zatem elementy szerszego projektu hegemonicznego (nacjonalizm, religię, sposoby nawiązywanie relacji krewniaczych i tak dalej).

Ponadto, w każdym terenie wykorzystywana przez Wolfa metodologia posiadała odmienną specyfikę, istotną w kontekście teorii władzy badacza. W Portoryko członkowie Projektu mieli wykorzystywać opracowaną przez Stewarda ekologię kulturową (Wolf 1964, s. 55)[20]. Jednakże mimo prób podejmowanych przez Wolfa, Mintza i innych, okazała się ona nie

różnice. Jak Mintz opowiada w jednym z wywiadów: „(…) muszę wspomnieć, że wstęp i zakończenie do *The People of Puerto Rico* zostały napisane przez Erica Wolfa i mnie. Wstęp został napisany przez nas dwóch, a ostatni rozdział przez Erica. Myślę, że gdyby Steward przeczytał je dokładnie, prawie na pewno dokonałby pewnych zmian. Jeden z kolegów określił to, co napisaliśmy, jako swego rodzaju »rewolucję pałacową«. (…) Współpraca Erica i moja w pisaniu początku oraz zakończenia książki wynikła niespodziewanie. Wróciłem z Portoryko w sierpniu 1949 roku, a Eric wrócił mniej więcej w tym samym czasie. Przygotowywaliśmy się do zakończenia naszych kursów. I nagle pewnego dnia Steward powiedział do nas: »Cóż, jeśli chcecie zarobić trochę pieniędzy, zapłacę wam po dolarze za godzinę za napisanie wstępu – później miał dodać zakończenie książki«" (Mintz i Thomas 2014, s. 499-500). Podobnie dalsze rozdziały publikacji, formalnie napisane przez cały zespół badawczy (*The Staff*), w rzeczywistości również zostały napisane przez Wolfa i Mintza (Mintz 2001, s. 79). Nie będąc tego w pełni świadomi, kształtowali historycznie usytuowaną ekonomię polityczną, która stanie się znakiem rozpoznawczym ich przyszłej pracy" (Silverman 2014, s. 179). Innymi słowy, badania terenowe negatywnie zweryfikowały przydatność ekologii kulturowej, a zarazem dokonały jej transformacji. Wolf bardzo szybko odkrył, że zajęcie się hacjendami kawowymi wymaga uwzględnienia ujętego przezeń za pomocą terminologii klasowej szerszego tła społecznych i ekonomicznych relacji w regionie, a także sieci powiązań między regionami. W przypadku San José były to migracje z wyżynnego interioru do przybrzeżnych ośrodków produkcji, takich jak plantacja w Cañamelar badana przez Mintza, ale też – czego wówczas nie wziął pod uwagę – migracje do Stanów Zjednoczonych (Mintz 2001, s. 78-79; Wolf 2001 [1978], s. 47; García Colón 2017). Przy czym, Wolf zdawał sobie sprawę, że zagadnienia, które w terenie wzięli z Mintzem pod uwagę, wynikały z ich wcześniejszych zainteresowań, co autor Europy… jednoznacznie pisze w jednym z listów z połowy lat 60.: „Oczywiście widzi się tylko to, na co jest się w pewnym sensie gotowym, by to dostrzec: ostatecznie pracownik terenowy jest instrumentem, za pomocą którego zbieramy dane, a zbieranie oraz interpretacja danych jest tak dokładna i dobra, jak instrument jest dobrze dopracowany, ale też dobrze skonfigurowany, zarówno na poziomie emocjonalnym, jak i poznawczym" (cyt. za: Blok 1992, s. 9).

[20] Celem, dla którego Steward sformułował ową metodologię było „ustalenie czy dostosowania społeczeństw ludzkich do ich środowiska wymagają określonych sposobów zachowania, czy też dają swobodę dla pewnego zakresu możliwych wzorów zachowań. (…) Ekologia kulturowa zwraca uwagę przede wszystkim na te cechy, które, jak wykazuje analiza empiryczna, są najsilniej związane z wykorzystywaniem środowiska w sposób

tyle bezużyteczna, co zdecydowanie niewystarczająca, ponieważ jako zespół procedur terenowych nie pozwalała wziąć pod uwagę historii wyspy oraz wpływu zewnętrza, a zatem ani hiszpańskiego kolonializmu, ani amerykańskiego imperializmu, ani kapitalistycznej ekspansji czy stopnia powiązań rynkowych, zwłaszcza z gospodarką Stanów Zjednoczonych (Goderau 2011)[21]. W rezultacie antropolog zaczął studiować oba czynniki w portorykańskich archiwach i opracowaniach historycznych, dzięki czemu był w stanie sformułować z Mintzem podejście kulturowo-historyczne, czyli swoją pierwszą rozchwianą między dominacją a hegemonią teorię

określony przez kulturę'' (Steward 1973, s. 36, 37). Formułując problem w ten sposób, Steward starał się zaradzić zarzutom ulegania determinizmom środowiskowemu i ekonomicznemu. Odkąd w antropologii amerykańskiej odrzucono ewolucjonizm jako paradygmat, właściwie przestano interesować się dychotomią kultura-natura, skupiając uwagę przede wszystkim na pierwszym z komponentów. Ekologia kulturowa miała być w tym zakresie rozwiązaniem kompromisowym. Kultura stanowiła cel poznawczy, zaś natura – środek do owego celu. Wolf rozumiał metodę Stewarda jako strategię odkrywania relacji ludzi przekształcających przyrodę oraz konsekwencji tych działań dla kultury. Propozycja Stewarda, twierdzi Wolf, nie jest ani determinizmem środowiskowym (kultura jako wypadkowa środowiska), ani determinizmem kulturowym (przystosowanie do środowiska jako wypadkowa kultury), zamiast tego stawia pytania o to, w jaki sposób konkretna technologia wykorzystywana jest w określonym środowisku, a także o skutki tego wykorzystywania. Organizacja społeczna zaś nie stanowi w tej metodologicznej konfiguracji kategorii *sui generis*, nie jest przeciwstawiana kulturze materialnej czy ideologii, zamiast tego rozumie się ją jako ,,złożony proces'' sprawiający, że grupy ludzi (Steward był zdecydowanym metodologicznym kolektywistą) w ramach jednego społeczeństwa (na przykład portorykańskiego) i między społeczeństwami (na przykład w relacjach Stany Zjednoczone-Portoryko) ,,odnoszą się lub odróżniają się od siebie w otoczeniu dostępnych zasobów'' (Wolf 1964, s. 55). Wielokrotnie zadawano sobie pytanie na ile owe „dostępne zasoby'' są tak naprawdę zawoalowanym określeniem na ,,bazę'' i zastanawiano się, zwłaszcza w naznaczonych makkartyzmem latach 50., na ile Steward był kryptomarksistą czy technologicznym deterministą (Moore 2009, s. 200; Wolf 2001 [1978], s. 43-44; Lauria-Perricelli 2011, s. 195-196). Dodatkowym czynnikiem, wzmacniającym te podejrzenia była zaproponowana przezeń koncepcja rdzenia kulturowego, wedle której w społeczeństwach złożonych i zaawansowanych rdzeń ten zawsze jest ,,określany przez złożoną technologię i rozwiązania produkcyjne'' (Steward 1973, s. 39). Z drugiej strony, antropolog twierdził, że należy zwracać uwagę tylko na te elementy środowiska, które lokalna kultura uznała za istotne.

[21] Ekologia kulturowa obejmowała trzy następujące po sobie procedury. Krok pierwszy polegał na przeanalizowaniu wzajemnych powiazań między technologią wykorzystywaną do eksploatacji środowiska naturalnego a samym środowiskiem. Następnie należało poddać analizie wzorce zachowań danej grupy ludzi, związane z ową eksploatacją na interesującym badacza obszarze. Krok trzeci to ustalenie stopnia w jakim wzorce te wpływają na wszystkie pozostałe aspekty kultury. Jak podkreśla Steward, ostatnia procedura wymagała holistycznego podejścia, uwzględniającego powiązanie czynników takich jak między innymi demografia, schemat osadnictwa, struktury pokrewieństwa, prawo własności ziemi czy użytkowanie ziemi. Innymi słowy, ekologia kulturowa była dla Stewarda narzędziem metodologicznym, u podstaw którego znajdował się cel badawczy w postaci ustalenia zmian będących konsekwencją sposobu adaptacji kultury do środowiska naturalnego (Steward 1973, s. 40-42). Już we wstępie opracowania swoich badań zaznacza: „Po pierwsze spróbujemy zobaczyć, co stało się z kulturą, gdy ludzie zaczęli w coraz większym stopniu polegać na jednym rodzaju upraw. Po drugie spróbujemy zobaczyć, co stało się z ową kulturą, kiedy uprawy straciły swoje dawne znaczenie ekonomiczne na rynku światowym. (…) Jako antropolodzy odnotujemy warunki historyczne, które przyczyniły się do powstania i kulminacji kultury kawy, a które obecnie przyczyniają się do jej upadku. Odnotujemy trzy główne etapy tego procesu. (…) Każdy z tych trzech etapów reprezentuje specyficzną interakcję między środowiskiem a kulturą. Każdy etap dopasowywał nowe wyposażenie technologiczne do tego samego lokalnego środowiska'' (Wolf 1956, s. 171-172). Z całą pewnością nie było to proste wykorzystanie metody ekologii kulturowej Stewarda, tylko jej przetworzenie poprzez skupienie się na historycznych oraz współczesnych relacjach władzy – a nie na prostym zbadaniu relacji wykorzystującego technologię człowieka ze środowiskiem. Jak zauważa Heyman, Steward miał statyczny i architektoniczny pogląd na złożone społeczeństwo, nie zajmował się zagadnieniami takimi jak kolonialne dziedzictwo w ramach aktualnych stosunków społecznych. Z kolei Wolf od początku skupiał się w większym stopniu na dynamicznych procesach przecinających ,,zagnieżdżoną hierarchię lokalności Stewarda, przekształcając ją w pokrewny, choć nie identyczny sposób'' (Heyman 2012; zob. Wolf i Stacul 2000/2001, s. 68).

materialistyczno-historyczną (Steward [Wolf i Mintz] 1956; The Staff [Wolf i Mintz] 1956; Mintz 1956; Wolf 1956; zob. Mintz 2001, s. 81; Roseberry 1988, s. 164)[22].

W Meksyku w obliczu trudności w prowadzeniu badań terenowych, Wolf kontynuował swoje studia historyczne, rozszerzając je o archeologię. Dzięki temu antropolog był w stanie dowiedzieć się więcej na temat prekolumbijskich stosunków produkcji w Mezoameryce, ówczesnych sposobów mobilizacji siły roboczej, organizacji pracy, walk klasowych (dominacji i oporu) czy, w mniejszym stopniu, mechanizmów ideologicznych (Armillas, Palerm i Wolf 1956; Palerm i Wolf 1955a; Palerm i Wolf 1955b; Palerm 2008 [1976]; zob. Palerm 2014, s. 183; Wolf i Ghani 1987, s. 358). W konsekwencji jego następna teoria materialistyczno-historyczna, mianowicie ekologia historyczna (Edelman 2018, s. 389; de Alcántara 2017, s. 8-41) w większym stopniu podkreślała wspomniane wątki, w większym stopniu problematyzując zarówno dominację, jak i hegemonię (nadal nazywaną „akulturacją''), w czym pomogło dodatkowo sięgnięcie po teorię nierównomiernego i kombinowanego rozwoju Lwa Trockiego (Wolf 1955; Wolf 1959; zob. Marcus 1999; Eriksen i Nielsen 2013, s. 58-61; Silverman 2005, s. 331-333).

[22] Warto zastanowić się w tym miejscu nad rozumieniem władzy przez samego Stewarda, ponieważ stanowiło ono dla Wolfa jeden z punktów wyjścia dla jego stanowiska teoretycznego. Otóż w perspektywie badawczej Stewarda władza rozumiana jest jako funkcja adaptacji ekologicznej, którą można zdefiniować jako funkcjonalnie istotny dla adaptacji kulturowej do środowiska naturalnego system, czyli względnie utrwaloną w praktyce stosunków społecznych zdolność danego ludu do organizacji oraz koordynacji działań – zwłaszcza mobilizacji siły roboczej oraz podtrzymywania społecznych stosunków produkcji – mających na celu zapewnienie kontroli nad siłami wytwórczymi, a przede wszystkim zasobami, istotnymi w kontekście dokonywania kolejnych adaptacji, a zatem zarówno reprodukcji, jak i ewentualnego rozwoju (Lewellen 2011, s. 70; Steward 1973, s. 11-29, 71, 173-209; Steward 1997, s. 246-247; zob. Childe 1963, s. 57, 70-71, 87, 92-93). Mniej więcej na takich założeniach teoretycznych dotyczących władzy opierała się ekologia kulturowa, stanowiąca punkt wyjścia dla Projektu Portoryko. Jednakże aby uchwycić sedno rozumienia przez Wolfa władzy na etapie badań portorykańskich, a także sam proces budowania jego własnej perspektywy badawczej, trzeba najpierw przyjrzeć się późniejszej krytyce Stewarda ze strony autora *Europy*…. Lista zarzutów względem ekologii kulturowej jest bowiem długa i dotyczy przede wszystkim zagadnienia władzy. Już w *Anthropology* Wolf zwraca uwagę, że w gruncie rzeczy podejście Stewarda w interesującym badacza zakresie jest permutacją funkcjonalizmu, co ma oznaczać, że antropolog w zbyt dużym stopniu i w nazbyt statyczny sposób koncentruje się na funkcjonalnych aspektach adaptacji poszczególnych kultur do środowiska naturalnego, a w konsekwencji nie uwzględnia w swoich analizach mniej lub bardziej otwartej, ale obecnej w ramach stosunków społecznych kontestacji status quo, czyli krytyki społecznej, czy to w sensie pozytywnym (proponowanie alternatyw dla aktualnego porządku, relacji władzy, projektu hegemonicznego i tak dalej), jak i negatywnym (oporu oraz działań mających na celu zniesienie owego porządku, relacji władzy czy projektu hegemonicznego). Innymi słowy Steward, podobnie jak inni funkcjonaliści tamtych czasów, nie dostrzegał szeroko rozumianych konfliktów oraz konfiguracji klasowych, kryjących się za spójną siatką funkcjonalnych faktów społecznych, co dodatkowo przykrywało w pracach antropologa jego deklaracje dotyczące rzekomej chęci wyjaśniania przyczynowości (Wolf 1964). Przykładem tego typu krytyki są między innymi artykuły Wolfa, Palerma oraz Armillasa z połowy lat 50. na temat systemów irygacyjnych, w których autorzy wprost piszą, że systemy te były odpowiedzią czy reakcją na kryzys żywnościowy, ale swoim istnieniem powodowały dalsze kryzysy i konflikty społeczne na tle klasowym (Wolf i Palerm 1955a; Wolf i Palerm 1955b, Armillas, Palerm i Wolf 1956, s. 399; zob. także Wolf 1959, s. 73-80, 116-117; Verrips 1985, s. 9; Wolf 2010 [1982], s. 14-15; Tilzey, Sugden i Seddon 2024, s. 6, 30).

Natomiast w Tyrolu badania, które Heyman nazywa ,,klasycznym etnograficznym lokalizmem'' (Heyman 2012), Wolf i Cole prowadzili w sprzyjających warunkach i z pozytywnym nastawieniem lokalnych mieszkańców (Wolf i Stacul 2000/2001, s. 68), dzięki czemu byli w stanie dowiedzieć się wielu intymnych, prywatnych relacji dotyczących spraw rodzinnych. W rezultacie zebrali wiele istotnych informacji na temat dominacji w obrębie gospodarstwa domowego, a także antytetyczności ideologicznych wzorców normatywnych (dotyczących głównie dziedziczenia i pokrewieństwa, ale też nacjonalizmu) oraz codziennej społecznej praktyki(Cole i Wolf 1999 [1974], s. 42-43, 48; Wolf 2001 [1999b], s. 7). Na tej podstawie Wolf był w stanie sformułować ostatnią z jego ,,połowicznie architektonicznych'' (Wolf 2001 [1999b], s. 9) teorii materialistyczno-historycznych, mianowicie ekologię polityczną. Teoria ta, choć w jeszcze większym stopniu niż jej poprzedniczki problematyzowała ,,rozchwiane'' rozumienie przez antropologa władzy, to zarazem skłoniła go do metodologicznej reorientacji[23] i odejścia od wspomnianych konwencjonalnych, tradycyjnych badań terenowych[24].

Badania z wykorzystaniem metodologii porównawczej Wolf prowadził od początku lat 50., tym niemniej po publikacji *The Hidden…* zajął się prawie wyłącznie nimi (zob. Wolf 2001

[23] W wykładzie wygłoszonym w 1995 roku Wolf zwraca uwagę na problemy związane z badaniami terenowymi, wyrażając sceptycyzm wobec ,,udzielania głosu ludziom'' jako głównego celu antropologii. Takie podejście, jak twierdzi aroganckie i ograniczające, zbyt często zakłada przemawianie badanego ludu jednym głosem, który ,,antropolog-outsider'' przedstawia, czy wręcz ogłasza światu w jego imieniu. Oprócz tego, co ludzie mówią, ważne jest to, co robią, dlatego należy rozróżniać te dwie sfery, ponieważ ,,świata nie kształtują same słowa. (…) Tekst końcowy pracownika terenowego może rejestrować niektóre z tych doświadczeń i głosów, ale nie są one jego głównym celem. Celem tym jest dostarczenie gęsto uzasadnionego modelu tego, w jaki sposób materialne relacje społeczne oraz znaczące praktyki są zapośredniczone przez formy kulturowe określonej populacji'' (Wolf 2001 [1995], s. 54). Pobrzmiewa w tych słowach wpływ nie tylko metodologii Stewarda, ale też materializmu kulturowego Marvina Harrisa (zob. Eriksen i Nielsen 2013, s. 146-147; Erickson i Murphy 2013, s. 192-194; Harris 1968, s. 654-687). Praca w terenie, zwłaszcza czas spędzony w Tyrolu Południowym, dostarczyła Wolfowi dowodów, że ograniczenie się do metod ,,udzielających ludowi głosu'' jest niewystarczające, ponieważ ,,szybko zdajemy sobie sprawę, że antagonistyczne, solidarne zachowania, a także dyskursy o wrogości i solidarności, zależą od zróżnicowanych pozycji i interesów ludzi. Co więcej, te pozycje i interesy nie są jedynie wewnętrzną specyfiką społeczności, ale mogą być powiązane z rozbieżnymi sieciami władzy, które łączą ludzi w przedsięwzięciach translokalnych'' (Wolf 2001 [1995], s. 57-61). Dlatego, o czym więcej piszę w następnym rozdziale, antropolog w tak znacznym stopniu skorzystał na lekturach pism Marksa.

[24] Owo ,,odejście'' nie oznaczało definitywnego zerwania (Kaplan 2000, s. 180). Wolfa właściwie zawsze cechował pewien poznawczy maksymalizm, który był cechą charakterystyczną ludzi wywodzących się z klasy średniej dobrze sytuowanego liberalnego mieszczaństwa: ukształtowanych przez wszechstronną edukację, wierzących w postęp i inne oświeceniowe idee. Wolf nigdy nie czuł się skrępowany, by wypowiadać się o świecie, na temat różnych konfiguracji globalnego z lokalnym. Postawa ta kontrastowała z obranym przez Sidneya Mintza poznawczym minimalizmem. Mintz, którego matka – proletariuszka i działaczka związkowa Robotników Przemysłowych Świata (*Industrial Workers of the World*, IWW) – skończyła pięć lub sześć klas szkoły podstawowej, i którego ojciec – piekarz z wykształceniem zawodowym – prowadził niewielką restaurację w Dover, w stanie New Jersey. Zamiast grać na trąbce lub zwiedzać stolice europejskiej kultury, Mintz musiał od najmłodszych lat pomagać ojcu w prowadzeniu interesu. Jako antropolog wolał skupiać się na mniejszych zjawiskach i obszarach, by za ich pomocą pokazać, jak w soczewce, jakąś prawdę na temat świata (Mintz i Thomas 2014, s. 497-498). Autorce biografii Stewarda, antropolożce Virginii Kerns, Mintz powiedział pod koniec lat 90., że studiując na Columbii czuł się ,,zniechęcony miejskimi, elokwentnymi nowojorczykami'' stanowiącymi wówczas na uczelni zdecydowaną większość (Kerns 2003, s. 332). Dziękuję Kacprowi Pobłockiemu za zwrócenie mi uwagi na to zagadnienie (rozmowa prywatna, Gdańsk 24.04.2023).

[1955]; Wolf i Mintz 1950; Wolf i Mintz 1957; Wolf 2001 [1957]; zob. Kaplan 2000, s. 181; Yeongoyan 2001, s. xv), co chronologicznie współwystępowało z wspomnianym w poprzednim podrozdziale większym przechyle jego teorii władzy w stronę hegemonii. Za pomocą metod porównawczych antropolog był w stanie uchwycić, a następnie przeanalizować podobieństwa i różnice między interesującymi go zagadnieniami na szerszym niż zebrany wyłącznie w terenie materiale empirycznym: Portoryko mogło zostać dzięki temu zestawione z resztą atlantyckich wyspiarskich kolonii, latynoamerykańscy chłopi z chłopami z Jawy, poszczególne sposoby produkcji z pozostałymi sposobami, tak jak związane z nimi ideologie oraz struktury dominacji i tak dalej[25].

[25] Paradoksalnie, podczas pracy na *Europą…* wybór, ale też dopracowanie metody – w przeciwieństwie do teorii systematyzującej zebrany materiał empiryczny – stało się dlań najmniejszym problemem, ponieważ, jak opowiada w jednym z wywiadów, „porównania są konieczne, ale gdy odkryje się, że porównywane jednostki współistnieją w ramach większej całości, nie można tak łatwo założyć, że porównanie ma charakter zewnętrzny, gdyż między rzekomo odrębnymi jednostkami mogą istnieć systemowe, a nawet determinujące powiązania" (Wolf i Friedman 1987, s. 115). Warto zaznaczyć, że jak na kogoś, kto całe życie doskonalił się w metodach porównawczych, Wolf niewiele mówił na ich temat. Z tego powodu warto tutaj zacytować dłuższy fragment jednej z takich wypowiedzi: „Tak, porównanie jest jego [tworzenia typologii] istotną częścią. Próbujesz spojrzeć na to, co widzisz tutaj i na to, co widzisz tam, na to, co widzisz w jednym czasie, a co widzisz w innym, i jest to trudne bez w pewnym sensie urzeczowienia relacji w punkcie A i punkcie B, stworzenie swego rodzaju synchronicznego modelu A i B, a następnie ich porównanie. Ale trzeba to zrobić. I w ten szczególny sposób pozostajemy funkcjonalistami, nawet jeśli nie kupujemy funkcjonalizmu jako teorii totalnej, ponieważ tego rodzaju modele relacyjne są zbliżone do tego, co funkcjonaliści próbowali osiągnąć, patrząc na jeden zestaw relacji. (...) Tylko, że nie można skończyć z nimi jako z wiecznymi prawdami. To krok w myśleniu, a nie wynik. (…) Teraz widzę, że cały ten sposób mówienia o systemach jest zbyt mechanistyczny. Z drugiej strony podejrzewam, że na niektórych poziomach utknęliśmy, ponieważ musimy dokonywać porównań synchronicznych, nie możemy podejść do każdego problemu, znając wszystkie procesy historyczne, które prowadzą do wyniku A i B. Tak więc jako rodzaj przybliżenia z pierwszej ręki jest to przydatne narzędzie" (Wolf i Ghani 1987, s. 362). Wolf obawiał się zatem reifikacji związanej z przyjętą przezeń metodą porównawczą, ale uznawał, że korzyści poznawcze przeważają nad zagrożeniami. Ostatecznie bowiem Heyman słusznie zauważa, że samo wyodrębnienie przez Wolfa trzech występujących synchronicznie sposobów produkcji wskazuje „na przedsięwzięcie porównawcze i uogólniające, (…), chociaż wymaga od antropologii porównawczej, aby porównywała sytuacje w ramach wzajemnie powiązanego strumienia historycznego, a nie zestawiała zdekontekstualizowane przypadki" (Heyman 2005, s. 16). Wolf przez cały czas pracy nad *Europą…* przykładał szczególną uwagę do zachowania owego strumienia historycznego. Dzięki temu antropologowi udało się „zsyntetyzować wielką złożoność i podatność na zmiany, nie tracąc z oczu szerokich wzorców, podobieństw oraz wspólnych losów" (Heyman 2005, s. 16; zob. Ribeiro 2019) ludów i narodów, których przykłady zdecydował się wykorzystać. Niechęć badacza do traktowania metod jako wspomnianych „wiecznych prawd", a także postrzeganiu ich w kategoriach utylitarnych widać w jego ostatniej książce. Wokół metody *Envisioning…* powstało wiele kontrowersji. Kottak nazywa pracę „porównawczym studium zastosowań i nadużyć władzy w trzech różnych kontekstach kulturowych" (Kottak 2012, s. 13), natomiast Marshall, tak jak Marcus, pisze o porównywaniu Kwakiutlów, Azteków i nazistowskich Niemiec (Marshall 1999, s. 541; Marcus 1999). Autorzy ci mają rację w tym sensie, że w istocie Wolf wykorzystał metodę porównawczą, ale inną niż w Europie…, odpowiednio dostosowaną do nowego celu. Otóż już we wstępie pisze, że nie jest zainteresowany „systematycznym porównywaniem tych trzech przypadków", a jedynie ma zamiar je miejscami „zestawiać, by uwypuklić kontrasty lub podobieństwa między nimi" (Wolf 1999b, s. 16). Więcej na temat owego „zestawiania" opowiada w wywiadzie udzielonym kilkanaście miesięcy przed publikacją książki: „(...) Nie próbuję dokonać ewolucyjnego porównania [przypadków Kwakiutlów, Azteków i nazistów], choć pasują one do typologii typu wodzostwa, państwa archaicznego oraz nowoczesnego państwa narodowego. Bardziej interesuje mnie zestawienie, a nie porównanie. (...) W rzeczywistości staram się zweryfikować, co w każdym z nich umożliwiło rozwój zróżnicowanych cech" (Wolf i Ribeiro 1998, s. 154; zob. Schneider 1999, s. 398; Heyman 2005, s. 17-18).

Rozdział 2. Inspiracje oraz interakcje ideowo-intelektualne

Czynniki wpływające na sposób konceptualizowania przez Wolfa władzy nie były wyłącznie czynnikami indywidualnymi. Jako człowiek tworzący swoją historię, tworzył ją w interakcjach – współdziałając bądź dyskutując i konfrontując się – z innymi ludźmi, spośród których część należała do jego źródeł wiedzy (zarówno w sensie pozytywnym, jak i jako kontrapunkty dla jego własnego stanowiska teoretycznego), pozostali zaś do wspólnot interpretacyjnych, do których sam przynależał na różnych etapach życia.

2.1. Mistrzowie i nauczyciele

Kierując się kryterium problemowym, tytułowe postacie, głównie antropologów i antropolożki, można podzielić na trzy kategorie, to znaczy na osoby mające wpływ na: ontologię relacji społecznych Wolfa, jego rozumienie dominacji, a także hegemonii. Pomijam w tym zestawieniu Marksa, omawiając znaczenie autora *Kapitału* w osobnym, ostatnim podrozdziale.

2.1.1. Ontologia relacji społecznych

Relacyjne ujmowanie rzeczywistości społecznej ma fundamentalne znaczenie dla teorii władzy Wolfa. To na nim bowiem osadzone jest ujęcie władzy antropologa jako posiadające określoną dynamikę relacje. Badacz nigdy nie myślał w kategoriach esencjonalnych, całe życie pozostając ontologicznym antymonadystą (Wolf 1964, s. 17; zob. Tilly 2001; Yengoyan 2001, s. viii, xv). Za fakt ten odpowiedzialny był przede wszystkim Norbert Elias (Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 246; zob. Aya 1978, s. 225; Murphy 1990, s. 336), który na wczesnym etapie, bo już w Huyton (Wolf 1977), zaszczepił w autorze *Europy…* metodologiczny kolektywizm (zob. Cole i Wolf 1999 [1974], s. 20) i niejako walidował w nim przekonanie, że władza to interesujący przedmiot refleksji oraz adekwatny punkt wyjścia do badań w naukach społecznych (Wolf 1999b, s. 4-5).

Punkt wyjścia Wolfa do ujmowania władzy jako relacji stanowi koncepcja społeczeństwa zaproponowana przez Eliasa. Otóż społeczeństwo, zdaniem socjologa, jest rzeczywistością dynamiczną, utrzymywaną w ruchu przez myśli oraz działania. Ludzie funkcjonują w nim na zasadzie partnerów w tańcu lub poszczególnych muzyków w orkiestrze – odpowiednio tańczą lub grają na swoich instrumentach, ale nie wymyślają ani tańca, ani melodii (Smith 2001, s. 41). Społeczeństwo nie jest czymś zewnętrznym względem poszczególnych jednostek, w istocie pozostając relacjami pomiędzy nimi, a zatem pomiędzy jednostkami, które są względem siebie w różny sposób – i w różnym stopniu – współzależne. Te takie międzyjednostkowe relacje tworzą społeczne sieci (lub „figuracje", jak nazywa je Elias). Każda jednostka, grupa

społeczna, sieć czy figuracja istnieje w jakiejś rzeczywistości, w konkretnym miejscu i czasie, stąd zdaniem Eliasa na to, kto jaką staje się osobą, wpływają: epoka historyczna, przynależność do grupy oraz zajmowana w owej grupie pozycja. Jak pisze David Smith, ,,Elias wierzył, że dynamika sieci społecznej lub figuracji, w której ludzie się rodzą, ma głęboki wpływ na strukturę ich osobowości. Dokładniej, myślał on, że warunki względnej politycznej stabilności były niezbędne dla rozwoju cywilizowanych osobowości przyzwyczajonych do ćwiczenia samokontroli, przewidywania i racjonalnej kalkulacji'' (Smith 2001, s. 45). Nie znaczy to jednak, że społeczeństwo ma jakiś cel lub rozwija się w jakimś z góry zaplanowanym kierunku. Istnieje ono, twierdził, bez celu, podobnie jak gwiazdy, układ słoneczny lub Droga Mleczna.

Jednostki są do pewnego stopnia ograniczane zarówno przez wytwarzane i odziedziczone czynniki społeczne, ale też własną biologię – zmiana społeczna, twierdzi zatem socjolog, nie jest czymś dowolnym – pozostając mimo tego plastyczne, zdolne do adaptacji. W tym miejscu pojawiają się dwa wątki. Po pierwsze, relacje międzyludzkie – sieci społeczne – nie funkcjonują na zasadzie relacji zwykłych ciał fizycznych (Elias podaje przykład kul bilardowych)[1]. Po drugie, to od grupy, wśród której przyszło żyć jednostce, uczy się ona języka i sposobu mówienia. W ciągu procesu biologicznego dojrzewania ciała – starzenia się – jednostka dojrzewa także społecznie, zyskuje własną przeszłość, a także do pewnego stopnia przyjmuje przeszłość grupy. Jednocześnie, uczestnicząc w relacjach społecznych, jednostka indywidualizuje się, co czyni ją niepowtarzalną (przykładowo, na co zwraca uwagę Smith, poprzez specyficzną mimikę, nawyki mowy czy gesty). Ponadto, wspomniany ,,proces indywidualizacji nie może zachodzić poza relacjami społecznymi. Ludzie uczą się mówić »ja« w tym samym czasie, kiedy uczą się mówić »my«'' (Smith 2001, s. 42).

Ludzie żyjący w społeczeństwie, tworzący sieci społeczne, mimo że mogą wydawać się sobie obcy, tak naprawdę są związani ze sobą niewidzialnymi łańcuchami – pracy, majątku, instynktów, afektów i tak dalej – funkcjonując w sieci zależności, strukturze, ,,tkance

[1] „Pomyślmy na przykład o stosunkowo prostej formie relacji międzyludzkiej – rozmowie. Jeden z partnerów mówi, drugi odpowiada. Pierwszy odpowiada, a drugi znowu odpowiada. Jeśli weźmiemy pod uwagę nie tylko poszczególne uwagi i kontrprzykłady, ale także przebieg rozmowy jako całości, sekwencję splecionych idei, które popychają się nawzajem w ciągłej współzależności, mamy do czynienia ze zjawiskiem, którego nie da się odpowiednio przedstawić ani w fizycznym modelu akcji i reakcji kul, ani w fizjologicznym modelu relacji między bodźcem a reakcją. W trakcie rozmowy wyobrażenia każdej ze stron mogą się zmienić. Może być na przykład tak, że w trakcie rozmowy partnerzy dojdą do pewnego porozumienia. Jeden może przekonać drugiego. (…) Podobnie dzieje się, gdy w rozmowie pojawia się opozycja. (…) Szczególną cechą tego rodzaju procesu, który moglibyśmy nazwać figurą sieciową, jest to, że w jego przebiegu każdy z partnerów tworzy idee, których wcześniej nie było, lub kontynuuje idee już obecne. Ale kierunek i porządek, w jakim odbywa się to formowanie i przekształcanie idei, nie są wyjaśnione wyłącznie przez strukturę jednego lub drugiego partnera, ale przez relację między nimi. I właśnie ten fakt, że ludzie zmieniają się w relacji do siebie i poprzez relację do siebie, że nieustannie kształtują i przeformułowują się w relacji do siebie, jest charakterystyczny dla zjawiska sieci w ogóle" (Elias 2001, s. 24-25).

ruchomych związków''. Łańcuchy te nie są dla Eliasa jedynie metaforą, ponieważ pisze on wprost o funkcjach uzależniających poszczególne jednostki od siebie. Owa współzależność jest nieuchronna, jeżeli tworzące się – stwarzane – łańcuchy praktyk społecznych, składające się z działań poszczególnych jednostek mają być skuteczne, ponieważ „w ten sposób każda indywidualna osoba jest naprawdę związana; jest związana przez życie w stałej funkcjonalnej zależności od innych ludzi; jest ogniwem w łańcuchach wiążących innych ludzi, tak jak wszyscy inni, bezpośrednio lub pośrednio, są ogniwami w łańcuchach, które je wiążą. Łańcuchy te nie są widoczne i namacalne w taki sam sposób jak łańcuchy żelazne. Są bardziej elastyczne, bardziej zmienne, ale zarazem pozostają nie mniej realne, a na pewno nie mniej silne. I właśnie tę sieć funkcji, jakie ludzie pełnią wobec siebie – i nic poza nią – nazywamy »społeczeństwem«. (…) Jego struktury są tym, co nazywamy »strukturami społecznymi«. A jeśli mówimy o »prawach społecznych« lub »prawidłowościach społecznych«, to mamy na myśli nic innego jak właśnie to: autonomiczne prawa relacji między poszczególnymi ludźmi'' (Elias 2001, s. 15-16).

Jednostka jest zatem dla Eliasa od momentu urodzenia zanurzona w sieci relacji społecznych, które przez całe życie współtworzy. Takie rozumienie społeczeństwa, jednostek w relacjach z innymi jednostkami, ma sens jedynie wtedy, gdy uzna się, że działają one w przestrzeni (na przykład w państwie narodowym, w konkretnej wiosce, mieście, państwie czy cywilizacji, w zależności od przyjętej perspektywy oraz zainteresowań badacza) i czasie (jednostki starzeją się, żyją w konkretnej epoce, czyli rzeczywistości odziedziczonej po innych jednostkach, zmieniając ją, ale w sposób ograniczony przez funkcje oraz struktury). Takie rozumienie społeczeństwa wskazuje, że Elias był krytyczny wobec teorii kontraktualistycznych (zakładających umowę społeczną) i nie widział uzasadnienia dla założenia o spekulatywnym, domniemanym, przedspołecznym stanie natury. Płód jest karmiony przez ciało kobiety, a ta z powodu bycia ciężarną stwarza okoliczności do nowych, specyficznych relacji społecznych. Już jako noworodek, człowiek ma społecznie wyznaczone miejsce, staje się jednostką – sieciami relacji – w sieci innych społecznych relacji, choćby samymi swoimi potrzebami stwarzając potrzebę dalszych interakcji (na przykład ojciec decyduje się na urlop tacierzyński, to z kolei powoduje dalsze interakcje: z jego krytykującymi ten wybór rodzicami, z przedsiębiorcą, któremu sprzedaje swoją zdolność do pracy i tak dalej). Osoba, w ramach interakcji społecznych związanych z samym jedynie faktem jego dojrzewania i starzenia się „nabiera (…) swego indywidualnego piętna z historii tych relacji, owych zależności, a więc w szerszym kontekście z historii całej sieci ludzkiej, w której dorasta i żyje. Ta historia i ta sieć ludzka są w niej obecne i są przez nią reprezentowane, niezależnie od tego, czy jest ona rzeczywiście w relacjach z

innymi, czy też sama, aktywnie pracując w wielkim mieście, czy też [jako] rozbitek na wyspie oddalonej o tysiąc mil od swojego społeczeństwa. Robinson Crusoe również nosi na sobie odcisk konkretnego społeczeństwa, konkretnego narodu oraz klasy. Odizolowany od wszelkich relacji z nimi, jako że znajduje się na swojej wyspie, zachowuje się, pragnie i planuje według ich standardów, a tym samym wykazuje inne zachowanie, pragnienia i plany niż Piętaszek, niezależnie od tego, jak bardzo obaj dostosowują się do siebie na mocy nowej sytuacji'' (Elias 2001, s. 27). Zatem to sieci społeczne tworzą społeczeństwo, są stwarzane przez relacje jednostek, które to z kolei jednostki stwarzają owe sieci, tym samym wytwarzając także siebie – zawsze w warunkach odziedziczonych w ramach konkretnej struktury, a zatem w rzeczywistości mającej historię, przeszłość, dziejącej się w konkretnym czasie i miejscu.

Drugą obok Eliasa osobą, która wpłynęła na Wolfa w zakresie metodologicznego kolektywizmu i relacyjnego antymonadyzmu ontologicznego, był Alexander Lesser (Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 258; Leacock 1982, s. 253; Schneider 1995, s. 12)[2]. Po pierwsze, Lesser postulował myślenie o wszystkich społeczeństwach – prehistorycznych, pierwotnych, współczesnych, słowem jakichkolwiek – nie jako o zamkniętych systemach, lecz jako o systemach otwartych, które nie są izolowane od innych, a wręcz przeciwnie, zawsze pozostają z nimi w relacjach, połączone z innymi ludzkimi zbiorowościami (Lesser 1961, s. 42). Lesser bowiem był nie tylko jednym z pierwszych antropologów zwracających uwagę na historię w badaniach terenowych, ale także jednym z pierwszych łączących temporalne ramy swojej analizy z ramami przestrzennymi. Gdy w jednym z wywiadów, Wolf został zapytany o swoje podejście relacyjne, opowiedział: „Zawsze intrygował mnie artykuł Alexandra Lessera o wzajemnych powiązaniach, choć nie wiedziałem dokładnie, co z nim zrobić. W końcu zdałem sobie sprawę, że w wielu z tych spostrzeżeń brakowało marksizmu, czyli poczucia głównych strategicznych powiązań, które sprawiają, że rzeczy są wprawiane w ruch'' (Wolf i Friedman 1987, s. 113).

Po drugie, autor *Europy…* zawdzięcza Lesserowi pojęcie pola społecznego. W pewnym momencie badacz zdał sobie sprawę, że powiązanie ewolucjonizmu z niespekulatywną i nieabstrakcyjną historią jest sensowne, ale wymaga odejścia od pojęcia adaptacji, a także zastanowienia się nad relacjami przestrzennymi, które określał właśnie za pomocą metafory „pól'', w konsekwencji czego, zauważa Schneider, zaczął „opowiadać się za »otwartymi polami interakcji«'' (Schneider 1995, s. 12). W ten sposób powstała koncepcja pola społecznego, którą

[2] Poza ujęciem ontologii relacji społecznych, Wolf zawdzięczał Lesserowi: zorientowanie badań antropologicznych na kwestie historyczne (Belmonte 1985; Lesser 1933), własne zainteresowanie się etnicznością w kontekście nacjonalizmu (Wolf 2001 [1984], s. 355-356) oraz pojęcie akulturacji, czyli w jego przypadku poprzedniczkę hegemonii (Patterson 2021, s. 83-84; Vincent 1990, s. 192-194).

początkowo w niezmienionej wersji do swojej perspektywy badawczej przyjął Wolf, i która „jako »podobna do sieci powiązań« podważa zarówno partykularystyczną antropologię wytyczającą analityczne granice wokół wiosek, regionów oraz państw, jak i uogólniającą socjologię czy historię, zamieniających wioski, regiony oraz państwa w przypadki do porównań taksonomicznych, albo podporządkowujących je niezróżnicowanej całości czy systemowi. Pole umieszcza to, co lokalne, w ramach większych sieci, a zatem wymaga znajomości owych sieci oraz socjologicznych, ale też historycznych pojęć (sposób produkcji, klasa, państwo, kapitalizm i tak dalej), za pomocą których przyszło nam je rozumieć. Jednak sieci (…) są skonfigurowane w unikalny sposób, społecznie i historycznie, w konkretnych miejscach i w konkretnym czasie. Lokalne jest w tym ujęciu globalne, ale globalne może być rozumiane tylko jako zawsze i koniecznie lokalne" (Roseberry 1995, s. 57). Następnie antropolog wykorzystał pola społeczne Lessera, by sformułować swoją własną koncepcję „pól władzy", nazywanych też przezeń „domenami", za pomocą których konceptualizował między innymi przestrzenną dominację *hacendado* czy *caudillo* (Wolf 2001 [1955], s. 198; Wolf 1999 [1969], s. 203, 289-292; Cole i Wolf 1999 [1974], s. 212; zob. Roseberry 1995, s. 57, 65; Wolf 2010 [1982], s. 19, 385; Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 268).

2.1.2. Kultura i hegemonia

Teoria władzy Wolfa w jej aspekcie dotyczącym hegemonii powstała w znacznym stopniu w kontrze do charakterystycznych dla antropologicznej szkoły Franza Boasa ujęciach kultury (Price 2008a, s. 46-47; zob. Moore 2009, s. 78-86; Silverman 2005, s. 257-274). Autor *Europy…* zetknął się z nimi podczas studiów na Columbii (Wolf 2001 [1999], s. 3), dlatego swoją perspektywę badawczą formułował w opozycji do dwojga najważniejszych spośród tamtejszych przedstawicieli owej szkoły, mianowicie Ruth Benedict oraz Alfreda Kroebera.

Najważniejszym dla Wolfa autorem piszącym o powiązaniach kultury i hegemonii był Gramsci. Otóż zdaniem autora *Nowoczesnego księcia*, walk klasowych nie da się ograniczyć jedynie do działań partyjno-militarnych, lecz ich ciężar spoczywa na walce „o uniwersum symboliczne społeczeństwa, o źródła ideacyjnych identyfikacji grupowych" (Karalus 2022, s. 184), czyli o kulturę, a przynajmniej o niektóre kulturowe treści. Zaprowadzenie hegemonii, przeforsowanie swojego projektu hegemonicznego zawsze polega na wykorzystaniu zastanych, lecz zazwyczaj odpowiednio zinterpretowanych treści kulturowych (moralności, języka, wzorców estetyki, folkloru i tak dalej), w taki sposób, aby w zależności od potrzeb móc definiować zdrowy rozsądek, a zatem przesądzać o tym, jakie w danym momencie treści mieszczą się w ramach *status quo*, tym samym wypracowując „konsensus, czyli przyzwolenie na swoje

panowanie, nie opierając się na bezpośrednio egzekwowanej przemocy i przymusie'' (Karalus 2022, s. 186) charakterystycznych raczej dla dominacji (zob. Kufliński 2024b, s. 86-88; Wróblewski 2016, s. 203-259). Takie ujęcie kultury było nie tyle całkowicie obce Benedict i Kroeberowi, co stanowiło ich antytezę, dlatego studiując ich dorobek w tym zakresie[3], Wolf nie tylko dowiedział się, jaką antropologią z całą pewnością nie zamierza się zajmować (zob. Buchowski 2004, s. 46-48), ale zyskał również podstawy dla sformułowania własnego rozumienia kultury oraz hegemonii, a w przypadku Benedict również narodu (Wolf 1999b, s. 17, 70, 81).

Benedict, co charakterystyczne dla szkoły Boasa, niewiele uwagi poświęcała kwestiom politycznym i ekonomicznym, skupiając się zamiast tego na zagadnieniach z zakresu psychologii (osobowość, emocje, ,,charakter'') oraz kultury (socjalizacja, społeczno-kulturowe role płciowe, wartości), twierdząc, że emocje i kultura są ze sobą ściśle powiązane. Swoją koncepcję konfiguracji kulturowych po raz pierwszy przedstawiła na Międzynarodowym Kongresie Amerykanistów w 1928 roku (Patterson 2021, s. 75), zaś jej ostateczną formę zaprezentowała światu kilka lat później, publikując w 1934 roku *Wzory kultury* (Benedict 2019). W pracy tej rozwinęła ideę, że kulturę można analizować na wzór makropsychologiczny, poprzez identyfikację konfiguracji zbiorowych ,,osobowości'', ,,stylu emocjonalnego'' lub „estetyki'', przenikających

[3] Z drugiej strony, stosunek Wolfa do Benedict nie był wyłącznie i jednoznacznie krytyczny. Przeciwnie, można określić go raczej jako niejednoznaczny, pełen ambiwalencji. Mimo tego, że antropolog wprost wskazuje, że podejście Benedict było sprzeczne: jednostka jest w nim pozbawioną twarzy depozytariuszką swojej kultury, a jednocześnie pozostaje odpowiedzialna za jej utrzymanie, reprodukcję (Wolf 1964, s. 26; zob. Ortner 1984, s. 128-129). Poza tym, jak zauważa Elman Service, antropolożka zakładała uniwersalność pewnych aspektów kultury, między innymi wspomnianej religii, nie wyjaśniając powodów takiego założenia, a także w ogóle powodów, dla których coś w społeczeństwie czy kulturze jest takie, jakie Benedict uważa, że jest. Badaczka nie proponuje zatem żadnej matrycy wyjaśniającej (Service 1985, s. 171-172). Tym niemniej, z drugiej strony, pod koniec życia Wolf przyznaje: „Bardzo podziwiałem Benedict, zwłaszcza jej umiejętność wychwytywania kulturowo sformułowanych zachowań lub tekstów i używania ich jako diagnostycznych metonimii ogólnych konfiguracji kulturowych, a jednocześnie nie przejmowała się ona ani historią, ani umieszczaniem konfiguracji kulturowych w otoczeniu ich materialnych okoliczności. Dla niej kultury i osobowości wydawały się istnieć na jakiejś ponadczasowej ziemi niczyjej'' (Wolf 2001 [1999b], s. 4). Z kolei w jednym z wywiadów przywołuje jedną z rozmów, którą odbył z badaczką: ,,Powiedziałem, że interesuje mnie, jak rzeczy się zmieniły, a ona powiedziała, że interesuje ją, w jaki sposób pozostały takie same. Powiedziała mi, żebym poczytał de Tocqueville'a o Ameryce; była pod wrażeniem, jak bardzo tamten obraz Ameryki jest obrazem dzisiejszej Ameryki. (...) Myślę, że gdybyś pożenił Benedict z Gramscim, mógłbyś z tego wyciągnąć wiele korzyści'' (Wolf i Ghani 1987, s. 357). Gdy Benedict zmarła w 1948 roku, Wolf był akurat w trakcie badań portorykańskich. Silverman przywołuje treść listu, który antropolog wysłał do swojego przyjaciela Mortona Frieda. Autor wspomina w nim o śmierci Benedict, po czym dodaje: „Niech ona i jej idee spoczywają w pokoju'' (Silverman 2014, s. 179; zob. także Kerns 2003, s. 329; Mintz 1981). Podobnie w przypadku Kroebera. Abstrahując od łączącej ich przyjaźni w prywatnych stosunkach (Kroeber 1970), Wolf często powoływał się na sferę faktograficzną prac starszego antropologa, ten bowiem był wszechstronnym erudytą, a znaczna część jego dorobku zawierała po prostu skatalogowane w sposób encyklopedyczny dane. Wolf, choć krytyczny wobec samych interpretacji, korzystał z owych nagromadzonych w ponad ośmiuset publikacjach faktów (Wolf 1959, s. 31; Wolf 2010 [1982], s. 89, 285, 327; Wolf 2001 [1951], s. 101; Wolf 1999b, s. 77). Po drugie, Kroeber bezpośrednio zainspirował Wolfa, w zakresie przyjęcia bardziej globalnej perspektywy, o czym badacz wprost pisze w Europie… (Wolf 2010 [1982], s. xxv, 395). Przez dekady swojej pracy badawczej, Wolf wykorzystywał pojęcia i koncepcje charakterystyczne dla Kroebera, pisząc między innymi o ,,akulturacji'' czy „integracji pojęciowej'' (Wolf 2001 [1953], s. 84; Wolf 1999b, s. 16, 18, 274).

działanie, emocje oraz myśli danej zbiorowości. Tę konfigurację Benedict określała jako etos (Eriksen i Nielsen 2013, s. 77, 78). Dla antropolożki każda kultura była rodzajem zintegrowanej wokół pewnych dominujących tematów „pisanej osobowości'', rozwinięciem fragmentów „łuku'' ludzkich możliwości (Silverman 2005, s. 268).

Wzory… zawierają opisy kultur trzech ludów: Kwakiutlów, Zuni i Dobu. Pierwsi są według Benedict ludem przesady, nadmiaru oraz ostentacji, o czym miała świadczyć instytucja potlaczu. Wódz organizujący potlacz dysponował dwoma sposobami, aby odnieść sukces, miał bowiem do wyboru albo zawstydzić rywala darem o wartości większej, niż wartość daru, którym ten był w stanie się zrewanżować, albo zniszczyć całą zgromadzoną w tym celu własność (cenne przedmioty, żywność, ale też niewolników, których zabijano lub uwalniano). „Dla Kwakiutlów były to tylko uzupełniające się sposoby pokonania rywala, a najwyższą chwałą w życiu byt akt całkowitego zniszczenia'' (Benedict 2019, s. 224). Z kolei Zuni posiadali silne poczucie solidarności grupowej, ich przywództwo polityczne było nieautorytarne, rytuały pozbawione dramatyzmu, a praktyki związane z wychowywaniem dzieci łagodne. Kwakiutlowie zostali przedstawieni przez antropolożkę jako indywidualistyczni, hedonistyczni i ambitni, z kolei Zuni jako pogodni, skromni, egalitarni i kolektywistyczni. Nawiązując do Nietzschego pierwszych nazywa Dionizyjczykami, drugich zaś Apollińczykami. Benedict stara się znaleźć wyjaśnienie, w jaki sposób praktyki opisanych ludów – takie jak potlacz Kwakiutlów – wiążą się z wspomnianym etosem. Książka jest zatem manifestem relatywizmu kulturowego, ponieważ jej głównym przesłaniem jest, że to, co uważa się za normalne w jednej kulturze, w innej takie nie jest, zaś kultura determinuje zarówno to, co jest uważane za właściwe oraz to, co uważane jest za normalny stan psychiczny (Barnard 2006, s. 150, 152; Moore 2009, s. 85). Słowem, w koncepcji badaczki „los jednostki – czy będzie podziwiana i odniesie sukces, czy też zostanie określona jako nienormalna – zależał od dopasowania jej osobowości do wartości podkreślanych lub odrzucanych przez daną kulturę'' (Silverman 2005, s. 268).

Na początku książki Benedict przywołuje scenę, której doświadczyła w czasie badań terenowych: „Pewnego dnia Ramon nagle przerwał opisywanie mielenia owoców krzewu mesquite i przygotowywaniu zupy żołędziowej. »Na początku – powiedział – Bóg dał każdemu ludowi po glinianym kubku, aby pił z niego wodę życia«. (…) Wszyscy zanurzali kubki w wodzie – mówił dalej – ale kubki były różne. Nasz kubek rozbił się. Naszego kubka już nie ma'' (Benedict 2019, s. 35). Następnie, w tonie pełnym empatii dla opisanego poczucia utraty, antropolożka rozwodzi się nad różnorodnością kulturową ludów zamieszkujących świat poza cywilizacją. Cytat ten pokazuje podstawowe różnice między Benedict i Wolfem. Autor

Envisioning… zadałby do tej wypowiedzi pytania: o dystrybucję kubków i sposobu pozyskania surowców potrzebnych do ich wykonania, czy woda tego ludu dostarczana była za pomocą systemu irygacyjnego, a jeżeli tak, to kto i z czyjego polecenia ten system stworzył i kontrolował, kto, kiedy, gdzie, w jakim celu oraz w jakich okolicznościach ten kubek najpierw wyprodukował, a następnie rozbił, ale też czym i za jaką cenę go zastąpił, kto aktualnie kontroluje dystrybucję zasobów ludu, w tym wody i narzędzi służących do jej spożywania? Następnie zbadałby jak to się ma do historii relacji tego ludu z innymi ludami, a zatem historię interakcji poszczególnych sposobów produkcji. Innymi słowy, zadałby pytania o relacje władzy.

W *Anthropology* Wolf wykorzystał zresztą zacytowany fragment *Wzorów…*, w kontekście swojej krytyki, jak pisze, ,,obsesji'' przedwojennej antropologii amerykańskiej na punkcie kulturowej różnorodności: „Kubków było tyle, ile ludów; Benedict widziała wspólne człowieczeństwo ludzi właśnie w ich nieograniczonej zmienności'' (Wolf 1964, s. 20). Przy czym, badacz bynajmniej nie chciał polemizować z faktem, że kultury są podatne na zmiany, a raczej z podawaną przez Benedict przyczynowością owej zmienności, a także z cechującym ją rzekomym brakiem ograniczeń. Te bowiem, zdaniem Wolfa, istniały w myśl nauk Eliasa, a także starej zasady Marksa, że to ludzie tworzą historię, ale nie w dowolny sposób: ,,Myślę o relacjach jako o zawierających władzę: relacje podporządkowują ludzkie populacje ich imperatywom, popychają ludzi w kierunku społecznych dostosowań i nadają kierunkowość wytworzonym dostosowaniom. Kluczowe relacje sposobu produkcji wzmacniają ludzkie działania, kształtują je i są przez nie przenoszone. Jak powiedział Marks, ludzie tworzą swoją własną historię, ale nie na warunkach, które sami wybrali. Czynią to pod przymusem relacji oraz sił, które kierują ich wolą i pragnieniami'' (Wolf 2010 [1982], s. 386). W innym miejscu antropolog wyostrza dialektyczną specyfikę swojego ujęcia tworzenia historii, pisząc: „Z pewnością, jeżeli ludzie konstruują swój świat, to robią to tak samo pod wpływem konieczności, jak i z wyboru i wolnej woli. Są wytworami swoich okoliczności, nawet jeśli starają się je opanować'' (Wolf 1984, s. 2). Ponadto, w związku z przywołaniem w cytowanej wypowiedzi postaci Boga, Wolf zwróciłby prawdopodobnie uwagę na rolę ideologii, w tym przypadku religii, którą rozumiał dialektycznie oraz materialistycznie, jako przedsięwzięcie wciągające ,,istoty ludzkie w sprzeczności, które następnie bezskutecznie starają się rozwiązać''[4]. Innymi słowy, zwróciłby

[4] „Religia stara się – pisze dalej Wolf – zawrzeć i zamknąć w stałej siatce myśli i działań symbolicznych wszystkie ludzkie popędy i interesy. (…) Każda religia »konstruuje« swoje prawdy na tle nieprawd, wznosząc swój porządek na chaosie. Dlatego pewności zawsze towarzyszy niepewność; za fasadą wiary czai się demon wątpliwości. W ten sposób historia staje się istnym cmentarzyskiem odrzuconych paradygmatów, a każda alternatywna lub kolejna siatka symboliczna świadczy o niedoskonałości swoich poprzedników. Kiedy ludzka działalność grozi przerwaniem tamy potwierdzonych zapewnień, religia może jedynie uparcie nalegać na właściwe wykonywanie

uwagę na dynamikę sił, dialektykę bazy i nadbudowy, a zatem społeczne stosunki produkcji oraz czynniki hegemoniczne znajdujące się za usłyszaną w terenie relacją, tak jak wielokrotnie czynił to podczas swoich badań terenowych.

Dyskusja Wolfa z Kroeberem była analogiczna[5]. Starszy antropolog był bowiem relatywistą i nieprzejednanym przeciwnikiem ewolucjonizmu, nieufnością obdarzając szukające nomotetycznych wyjaśnień nauki społeczne, a także związane z nimi popularne pojęcia, takie jak funkcje czy struktury. Kultury były dla Kroebera ponadorganicznymi całościami, zintegrowanymi systemami niepoddającymi się próbom rozkładania ich na części składowe. Przez większość życia reifikował je, argumentując „w niemal heglowskim duchu (…), że kultury »żyją własnym życiem«, a ich *Zeitgeist* rozwija się niezależnie od jednostek" (Eriksen i Nielsen 2013, s. 81). Z tak rozumianą kulturą wiązało się zdecydowane rozgraniczenie między nią a społeczeństwem[6]. W tej konfiguracji, społeczeństwo stanowiło sferę życia zbiorowego, grupowego, zaś kulturę definiowano jako istniejące niezależnie od praktyk społecznych, wyuczone i podzielane przez zbiorowość zwyczaje oraz wierzenia. Kultura, zdaniem Kroebera, pozostawała odrębną od innych sfer konstrukcją mentalną, przekazywaną przez ludzkie interakcje, nie zaś przez mechanizm dziedziczenia znany z genetyki; była ucieleśnieniem sformułowanych lub

czynności, które w pierwszej kolejności stworzyły jej »prawdę«, lub wezwać siłę do pomocy w jej utrzymaniu. (…) Parafrazując Lévi-Straussa, sposób religijny wymaga zatem, by mity »myślały o ludziach«, zanim ludzie będą mogli myśleć o mitach" (Wolf 1984, s. 2). Choć Wolf z całą pewnością nie był antropologiem religii, a problematyka religii nigdy nie była jego bezpośrednim przedmiotem zainteresowania, to w wielu publikacjach – od artykułu na temat *compadrazgo*, po ostatnią książkę z 1999 – antropolog poświęcił jej – jako formie ideologii – wiele uwagi. Więcej na ten temat piszę w drugiej części pracy. W tym miejscu warto zaznaczyć dwie uwagi o charakterze ogólnym: 1) Artykuł Wolfa na temat Fryderyka Engelsa wskazywałby, że stanowisko badawcze antropologa na temat religii było zbliżone do stanowiska autora Wojny chłopskiej w Niemczech (Wolf 1987); 2) Słowa z przedmowy do *Europy…* można traktować jako jego materialistyczne credo: „Może warto myśleć »o chlebie w niebie po pogrzebie« [*pie in the sky when you die*], ale podział chleba na ziemi ma istotne znaczenie egzystencjalne" (Wolf 2009 [1982], s. x).

[5] Mimo tego, że w latach 50. razem z Clydem Kluckohnem Kroeber opublikował książkę omawiającą 162 definicje kultury, w której definitywnie odrzucił definicję samego Boasa, argumentując na rzecz definicji kultury poznawczej, ograniczonej do sfery symbolicznej oraz znaczeniowej. Pozostał przy tym radykalnym kolektywistą metodologicznym, oponując przeciwko idei „wielkich jednostek" i ich sprawstwa w historii (zob. Moore 2009, s. 73; Wolf 2001 [1981a], s. 37). Swoimi badaniami starał się przekonać innych do tezy, że wielcy ludzie byli wielcy wyłącznie dlatego, że znaleźli się „we właściwym czasie i we właściwym miejscu" (Erickson i Murphy 2013, s. 129). Nie bez powodu podsumowując perspektywę badawczą Kroebera, Wolf zauważył, że w osobie antropologa „pod skrupulatnym historykiem kultury kryje się ostatecznie filozof przyrody z tradycji niemieckiego romantyzmu" (Wolf 2001 [1981a], s. 36).

[6] Pogląd ten znalazł swój wyraz również w wymiarze instytucjonalnym. Mianowicie w latach 50. Kroeber wespół z Talcottem Parsonsem zorganizował interdyscyplinarny program badawczy, który obaj uczeni nazwali „rozejmem", i wedle którego antropologia miała zajmować się badaniem kultury, socjologia zaś – społeczeństwa. Wolf pisał na jego temat, że Parsons i Kroeber zachowali się tak, jak gdyby podzielili „świat między socjologię i antropologię, podobnie jak królowie Hiszpanii i Portugalii podzielili świat między siebie w traktacie z Tordesillas" (Wolf 2001 [1981], s. 31-32; zob. Steward 1962, s. 202; Wolf 1999b, s. 2; Wolf 1980, s. E9; Eriksen i Nielsen 2013, s. 81-82, 126-127).

odczuwanych wartości danej zbiorowości. Z kolei wartości to ponadorganiczne, kulturowo wytwarzane cele same w sobie[7].

Według Wolfa problem z takim ujęciem kultury wiązał się jednak z koniecznością stania się przez antropologię ,,rodzajem opisowego przyrodoznawstwa'', co z kolei byłoby jednoznaczne z odrzuceniem jakiejkolwiek pokusy w postaci ,,robienia nauki''. Wówczas antropologia „musiałaby porzucić myśl, że wyjaśnienie (…) może być ujęte w kategoriach »prawdziwej przyczyny naukowej« (…) i przyjąć zamiast tego sposoby sprawdzania i odnotowywania układów między formami, »poprzedzającymi, podobnymi, kontrastującymi lub powiązanymi«. (...) Jeśli istniałyby prawa zmiany, to zostałyby odkryte dopiero w wyniku rekonstrukcji historycznej, a wtedy byłyby to prawa zmienności formalnej, jak w przypadku przesunięć dźwiękowych w językoznawstwie historycznym, a nie prawa przyczynowości. Spośród wielu jego prac, studium Kroebera dotyczące zmian w modzie damskiej najlepiej egzemplifikuje to podejście. W pracy tej celowo pominął pytania dotyczące sposobów produkcji ubrań, a także pytania o projektantów mody czy publiczność nabywców mody. Zamiast tego skupił się na formalnych zmianach oraz wariacjach w poszczególnych wymiarach długości i szerokości kobiecych spódnic w czasie, tak jakby próbował określić cykliczne zmiany dźwięku w ramach poszczególnych wzorów, które składały się z określonych elementów'' (Wolf 2001 [1981a], s. 28). W tym miejscu ujawnia się główna płaszczyzna niezgody między badaczami: Kroeberem-idealistą i Wolfem-materialistą.

Otóż Kroeber postrzegał kulturę jako strumień, który w określonym czasie i przestrzeni tworzy dające się wyodrębnić wzorce. Zadanie antropologa miało polegać na klasyfikowaniu owych wzorców. Jednakże stawały się one zrozumiałe jedynie wtedy, gdy wzięło się pod uwagę historię, a zatem zmiany zachodzące w określonym czasie w ramach poszczególnych konfiguracji (Wolf 2001 [1981a], s. 33; Moore 2009, s. 73). Klasyfikacja stanowi w tej koncepcji cel nadrzędny, ważniejszy niż ustalanie sekwencji czasowych jako takich, wszystko ma bowiem w ostatecznym rozrachunku służyć historycznej rekonstrukcji wspomnianych wzorców (Kroeber 1963, s. 155-156). W tym miejscu powraca problem, który sygnalizował w dyskusjach z Kroeberem już Steward, a który wzbogacony o materializm historyczny wybrzmiał także u Wolfa.

[7] Aby lepiej zobrazować tak sformułowane ujęcie kultury, warto odwołać się do wspomnianego zainteresowania antropologa modą: „Wyraźnie niegenetyczna, moda była w oczywisty sposób wolna od wpływu dziedziczności. W oczywisty sposób wspólna, moda była czymś więcej niż tylko idiosynkratycznym ćwiczeniem geniuszu. (…) Wyraźnie wzorcowa, moda podlegała długotrwałym systematycznym fluktuacjom. I wreszcie, jego [Kroebera] wyjaśnienie było historyczne, ponieważ zmian w modzie nie można było zrozumieć przez odwołanie się do czynników zewnętrznych, ale tylko w ramach ich specyficznej konfiguracji kulturowej. I w ten sposób analiza Kroebera tego nieprawdopodobnego tematu uchwyciła podstawowe cechy jego podejścia do kultury" (Moore 2009, s. 72).

Chodzi mianowicie o zagadnienie zmiany społecznej, zarówno w kontekście adaptacji (Steward), jak i transformacji społecznej związanej z interakcją z zewnętrzem, na przykład innym sposobem produkcji (Wolf). Kroeber całe życie odmawiał uznania jakichkolwiek materialistycznych wątków, niezależnie czy chodziło o utylitaryzm zwolenników adaptacji, marksizm czy poglądy funkcjonalistów, konsekwentnie utrzymując przy tym, że niektóre aspekty kultury mogą być generowane bez zwracania uwagi na ich użyteczność, a także istnieć bez konkretnej przyczyny. Intencją Kroebera było, pisze Steward, „pokazanie, że kultura zmienia się zgodnie z własnymi tendencjami. (…) Zmiany (…) postrzegał nieustannie jako przepływy i kontinua, (…) dzięki którym kultury rozwijają się i wzajemnie na siebie wpływają. Zajmował się historią kultury we wszystkich częściach świata i we wszystkich okresach od paleolitu do współczesności'' (Steward 1962, s. 204, 206; zob. Wolf 2001 [1981], s. 32; Kroeber 1970, s. 176). Innymi słowy, jakakolwiek zachodząca zmiana kulturowa, która interesowała Kroebera, była żyjącą własnym życiem zmianą kontekstu, symboliki, znaczenia. Wolfa natomiast zmiany te interesowały jako przejaw szerszej dialektyki bazy i nadbudowy (Wolf 2001 [1984a]; Wolf 2001 [1990]; zob. także Wolf 1980, s. E9; Wolf i Ribeiro 1984, s. 259; Ribeiro 2019, s. 381-382), a zatem w odniesieniu do całej rzeczywistości społecznej, w ramach której każda zmiana ma określoną, osadzoną w czasie i przestrzeni przyczynowość, dającą się wyjaśnić w odniesieniu do stosunków produkcji oraz pozostałych zidentyfikowanych czynników, takich jak interesy konkretnych grup stojących za danym projektem hegemonicznym (Wolf 1964, s. 16, 18, 43, 55-60, 64, 83-84; Wolf 1967, s. 446, 448-451, 464; Wolf 1999b, s. 29; Wolf 2001 [1999a], s. 68; Wolf 2001 [1955], s. 194, 197; Wolf 2001 [1984a], s. 309, 313).

2.1.3. Chłopi, dominacja, ewolucja

Dominacja w ramach teorii władzy Wolfa została sproblematyzowana przez antropologa zwłaszcza w jego pracach z zakresu studiów chłopskich oraz podejścia i teorii ekologicznych. Podobnie jak w przypadku hegemonii, proces ten obywał się w kontrze do ujęć, z którymi zetknął się przede wszystkim podczas studiów na Columbii oraz badań portorykańskich. W tym przypadku ich autorami byli wspomniany w poprzednim rozdziale Steward, a także Leslie White oraz Robert Redfield.

W obrębie studiów chłopskich dominacja miała miejsce zarówno w skali mikro (na przykład między *hacendado* a ludnością zależną z pobliskich *repúblicas de indios*, ale też w gospodarstwach chłopskich czy hacjendach, między męską głową rodziny a domownikami), jak i makro (choćby między mieszkańcami St. Felix i Tret a państwem), manifestując się przede wszystkim jako różnego rodzaju relacje strukturalne, w uproszczeniu sprowadzające się do

roszczenia rządzących wobec rządzonych w zakresie ich dóbr materialnych, plonów komercyjnych, siły roboczej, przysług, wierności i tak dalej. Zatem dominacja w ujęciu Wolfa była przede wszystkim relacją międzyklasową (w uproszczeniu stanowiła wyzysk odbywający się między wytwórcami nadwyżek i ich biorcą), ale jednocześnie miała również miejsce wewnątrz poszczególnych klas. Choć i tutaj punktem wyjścia Wolfa był Marks i materializm historyczny, antropolog sformułował, a zwłaszcza skonkretyzował swoje ujęcie w opozycji do perspektywy badawczej Redfielda.

Badania do pracy doktorskiej Redfield przeprowadził w meksykańskiej wiosce Tepoztlán, korzystając przy tym z funkcjonalizmu, relatywistycznych koncepcji Boasa, ewolucjonizmu oraz wymieszanych ze sobą europejskich tradycji socjologicznych, skupiając się przy tym na normatywnych zasadach rządzących jego zdaniem zastaną na miejscu rzeczywistością społeczną. Efektem owych badań był ,,idealistyczny'' portret wioski, której mieszkańcy żyją w spokojnej, sielankowej harmonii. Praca ta została skrytykowana między innymi przez Oscara Lewisa, który w tej samej wiosce odkrył sytuację właściwie w każdym względzie przeciwną, pełną konfliktów społecznych oraz ogólnej wrogości (zob. Barnard 2006, s. 125-126; Wilcox 2017, s. 12), ale też Mintza, który zwrócił uwagę, że Redfield nie uwzględnił wiejskich społeczności proletariackich zależnych od plantacji *henequen* (agawy) na Jukatanie (Mintz 1953; zob. Vincent 1990, s. 367-368; Palerm 2017, s. 421). Krytyka ta jak w soczewce pokazuje powody, dla których Wolf pozostawał w opozycji wobec ujęcia autora *Tepoztlán, a Mexican Village*.

Podstawowym celem Redfielda było znaleźć odpowiedzi na dwa pytania: czy społeczności chłopskie dysponują własną kulturą, czy też ich organizacja społeczna i sposób życia jest efektem okoliczności związanych z ekonomiczną koniecznością? W jaki sposób dane dotyczące lokalnego życia chłopskiego mogą zostać zintegrowane z danymi o procesach zachodzących na poziomie państwa, regionu i świata? Na pierwsze z nich odpowiedź badacza była pozytywna: chłopi posiadają własne kultury, tak jak wszyscy ludzie, a fakt, że ich sposoby życia są hybrydowe nie czyni ich mniej autentycznymi. Odpowiedzią na drugie z pytań stanowiły dychotomiczne klasyfikacje: wiejskiej kultury ludowej, kultury miejskiej i ,,małych tradycji'' (lokalnych, przekazywanych ustnie) oraz ,,wielkich tradycji'' (nielokalnych, przekazywanych za pomocą pisma). Przy czym, klasyfikacje te opierały się na kryteriach kulturowych w niewielkim stopniu dotycząc ,,ekonomicznych i politycznych aspektów życia chłopskiego, co było krytykowane przez bardziej materialistycznie zorientowanych badaczy chłopów, którzy pojawili się w latach 50.'', takich jak Mintz czy Wolf (Eriksen i Nielsen 2013, s. 84-85; zob.

Patterson 2021, s. 80-82). Istotnie, kwestiami ekonomicznymi Redfield zainteresował się dopiero pod koniec życia (Redfield 1968), wcześniej prezentując skupione na chłopskich wartościach oraz światopoglądzie podejście mentalistyczne, względem którego Wolf pozostawał w kontrze, eksponując i współtworząc jego materialistyczny odpowiednik zorientowany na szeroko rozumianą, jak sam się wyraził, „ekonomię polityczną chłopstwa" (Wolf 2001 [1982], s. 260-261), zakładającą studia nad wspomnianym „wyzyskiem" oraz innymi obliczami dominacji.

Redfield opowiadał się za postulatem, by badania społeczności chłopskich podejmowano w celu opracowania ogólnych, nomotetycznych wyjaśnień procesów społecznych oraz historycznych. Ponadto, „w przeciwieństwie do innych antropologów z tego okresu, jego praca nie przedstawiała życia w wiosce w stanie bezczasowym, w tym, co stało się znane jako »etnograficzna teraźniejszość«. Inni antropolodzy pisali o prymitywnych wieśniakach, jak zauważył Redfield, jakby istnieli oni poza czasem. Natomiast on chciał wpisać tych ludzi z powrotem w czas, a nawet pokazać, że ich pozornie statyczny sposób życia był subtelnie przekształcany przez siły pochodzące z zewnątrz" (Wilcox 2017, s. 16, 17)[8]. Wolf zgadzał się z postulatem Redfielda dotyczącym badań antropologicznych wyjętych z „etnograficznej teraźniejszości". Różniło ich natomiast immanentne napięcie między idealizmem a materializmem, ostatecznie bowiem dla autora *Europy…* stało się oczywiste, że wybrany obszar zamieszkują konkretni ludzie wchodzący w interakcje ze sobą (będący zatem istotami społecznymi), ale też z przyrodą (jako jej część), zespołowo – jako pewna zbiorowość – dokonując produkcji i reprodukcji w określonym czasie oraz przestrzeni, czyli posiadają (tworzoną przez siebie) historię[9]. Innymi

[8] Początkowo Redfield pozostawał pod wpływem różnego rodzaju tradycji badawczych, przez co postrzegał chłopów jako znajdujących się między tradycją a nowoczesnością, wiejskością a miejskością, *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* i tak dalej. Im bliżej miasta znajdowała się wioska, osada czy miejscowość, tym większy był dający się zaobserwować poziom dezorganizacji społecznej, sekularyzacji oraz indywidualizacji. Jednakże „dzięki swojej pracy na Jukatanie Redfield uznał (…) dychotomiczny pogląd na zmiany za nieadekwatny. Przejście od społeczeństwa prymitywnego do miejskiego można postrzegać nie tylko jako dychotomię, (…), ale jako kontinuum. Z analizy przemian społecznych od wsi przez miasteczko do miasta na Jukatanie wywnioskował, że zmiany przebiegały wzdłuż trzech osi: organizacja-dezorganizacja, pobożność-sekularyzacja, a także wspólnota-indywidualizacja. Każde społeczeństwo może być jego zdaniem postrzegane jako leżące w różnych punktach tych trzech osi (…), a koncepcja ta stała się znana jako »kontinuum ludowo-urbanistyczne«" (Wilcox 2017, s. 17-19).

[9] Pisząc o historii, jak sugeruje Wilcox, autor *Tepoztlán…* zastępował przestrzeń czasem. Chciał jedynie przybliżyć proces historyczny, co „miało na celu uzyskanie wiedzy o procesach socjologicznych, a nie zdarzeniach historycznych" (Wilcox 2017, s. 18-19). Wolf z kolei prowadził własne badania historyczne, rozumiejąc historię po marksowsku, w kategoriach materializmu historycznego: jako walkę klasę, dynamikę władzy jednych nad drugimi, jako grę sił oraz interesów skoncentrowaną przede wszystkim wokół ideologii, własności, produkcji, reprodukcji, wyzysku oraz mobilizacji siły roboczej. Idealizm Redfielda, najbardziej odróżniający od Wolfa element jego perspektywy badawczej, jest jeszcze bardziej widoczny w koncentrowaniu się przez badacza na kulturze symbolicznej. W istocie bowiem, twierdzą Eriksen i Nielsen, „pogląd Redfielda na kulturę nie różnił się zbytnio od poglądu Benedict. Chodziło mu o pokazanie, w jaki sposób chłopski sposób życia stworzył określony »charakter kulturowy« czy etos, a nie na przykład o odkrycie struktur władzy, które dominowały wśród chłopów" (Eriksen i Nielsen 2013, s. 85; zob. Service 1985, s. 313-314; Palerm 2017, s. 421). W tym miejscu ujawnia się ambiwalencja

słowy, perspektywa badawcza Redfielda (przynajmniej w zakresie studiów chłopskich) posłużyła Wolfowi jak lustro, w którym ten mógł się przejrzeć, wyciągając wnioski w postaci krytycznej inspiracji (Wolf 1956, s. 263; Wolf 1959, s. 207-208; Wolf 1966a, s. ix; Wolf 2001 [1955], s. 194, 199, 201-203, 207; Wolf 2001 [1956], s. 128; Wolf 2001 [1957], s. 220; Wolf i Mintz 1950, s. 342, 352-354; zob. Almeida 2004, s. 115; Silverman 2011a, s. 188; Wolf 1964, s. 59, 60-61, 74, 77-78, 82-83; Wolf 1994a, s. 1)[10].

Natomiast w podejściu i teoriach ekologicznych dominacja była pojęciem szerszym aniżeli w studiach chłopskich, bo choć obejmowała między- i wewnątrzklasowe relacje strukturalne lub patriarchat, to odnosiła się również do procesów takich jak ekspansja kapitalizmu, akumulacja pierwotna kapitału czy systemów, jak *caudillaje* (w studiach chłopskich stanowiących istotny czynnik, ale nie przedmiot analizy). Częściowo ową problematykę omówiłem w poprzednim rozdziale w kontekście Stewarda i ekologii kulturowej, a zatem w zakresie metodologicznym. Wolf wychodząc z punktu widzenia nieukształtowanego i nieskonkretyzowanego wówczas materializmu historycznego, doszedł do wniosku, że metoda zaproponowana przez szefa Projektu Portoryko wymaga znaczących transformacji. Był to zarazem przejaw szerszego

związana z chęcią zerwania przez Redfielda ze szkołą Boasa: niektóre zagadnienia stale wracały tylnymi drzwiami. Poza tym, jego perspektywa historyczna była w dużej mierze opisowa, nie analityczna, ograniczając się „do dostarczania informacji o dyfuzji, punktach wyjścia lub rozproszeniu geograficznym" (Monaghan 2002, s. 2, cyt. za: Moore 2009, s. 345). Tym niemniej sam fakt zainteresowania chłopami powszechnie uważano w antropologii lat 30. za wyjątkowy. Ponadto, Redfield był jednym z pierwszych badaczy używających schematu typologicznego jako ramy dla badań terenowych, udowadniając jego potencjał w tworzeniu hipotez, które następnie dało się empirycznie przetestować i zweryfikować. Po drugie, zaproponowane przezeń „kontinuum ludowo-urbanistyczne" było dowodem na potrzebę rozszerzenia zasięgu badań. Zamiast skupiać się na odległych, izolowanych wioskach, należy wziąć pod uwagę większą „społeczno-kulturową matrycę", uwzględniającą zarówno czas (zmiana społeczna), jak i przestrzeń (wpływ świata zewnętrznego) (Wilcox 2017, s. 20; zob. Silverman 2005, s. 292-293, 295).

[10] Można byłoby porównać ją do czytania przez Marksa pism ekonomistów i historyków: „Co się mnie tyczy, to nie przypada mi ani zasługa odkrycia istnienia klas w społeczeństwie nowoczesnym, ani zaszczyt odsłonięcia ich walki między sobą. Historycy burżuazyjni przedstawili dawno przede mną rozwój historyczny tej walki klas, a burżuazyjni ekonomiści – anatomię ekonomiczną owych klas. To, co ja wniosłem nowego, polega na udowodnieniu: 1) że istnienie klas związane jest tylko z określonymi fazami historycznymi rozwoju produkcji; 2) że walka klas prowadzi nieuchronnie do dyktatury proletariatu; 3) że owa dyktatura jest sama tylko przejściem do zniesienia wszelkich klas i do społeczeństwa bezklasowego" (Marks 1949b, s. 431). Analogicznie, Wolf nie odkrył chłopów jako przedmiotu badań, a jedynie udowodnił, że można rozwijać studia chłopskie z wykorzystaniem pojęć zaproponowanych przez Marksa. O owym krytycznym wymiarze, opowiada: „Redfield, (…) podążał za bardzo subiektywnym pojęciem chłopstwa, to znaczy, że ostatecznie chłopstwo wyjaśnia zestaw wartości chłopskich" (Wolf i Stacul 2000/2001, s. 68). Poza tym Wolf uważał za inspirujące „jego pojęcie komunikacji, ponieważ kiedy [Redfield] mówił o kulturze jako o czymś, co ma być komunikowane z miasta na wieś lub z ośrodków religijnych, jak w Indiach, myślę, że było to bardzo interesujące sformułowanie sposobu przekazywania tradycji w grupie etnicznej. (…) Cóż, myślę, że Redfield miał sformułować tę linię rozwoju od społeczeństwa ludowego do cywilizacji i uporządkował przypadki na podstawie długiego rozwoju, nie patrząc tak naprawdę na historię, więc miał za przykład najbardziej wspólnotowy rodzaj społeczeństwa, czyli najbardziej pierwotny, jakim byli wtedy Majowie w Chan Kom. Ale tak naprawdę ci Majowie pojawili się tam w wyniku wojen (…) w połowie XIX wieku. (…) Myślę (…), że do historii potrzebna jest historia analityczna, a nie tylko opowieść, żeby mieć poczucie, kim są ci Majowie" (Wolf i Stacul 2000/2001, s. 68; zob. Wolf i Ghani 1987, s. 362).

sporu Wolfa z jego nauczycielami – Stewardem i White'm – w zakresie teorii ewolucji[11] oraz ich implikacji dla sposobu konceptualizowania dominacji (Kerns 2003, s. 322-323; Ericson i Murphy 2013, s. 187; Beals 1988; Wolf 1988).

Obaj badacze byli zwolennikami materializmu niemarksowskiego, co stanowiło pierwotne źródło niezgodny między nimi a Wolfem[12]. Tak jak Redfield za sprawą

[11] Obaj antropologowie byli wychowankami szkoły Boasa, którzy postanowili pójść własną drogą, pozostając ze sobą w intelektualnym sporze. Steward oskarżał White'a o zbyt daleko idące generalizacje, uniemożliwiające szczegółowe wyjaśnienie czegokolwiek. Z kolei White zarzucał Stewardowi przesadną szczegółowość, wręcz szczególarstwo, które stawiały pod znakiem zapytania związki jego perspektywy badawczej z ewolucjonizmem. Rozwiązanie tego sporu w latach 60. mieli przedstawić uczniowie obu badaczy, Sahlins i Service, wykazując, że White i Steward są względem siebie raczej komplementarni, a nie antagonistyczni (Sahlins i Service 1960; zob. Wolf 1964, s. 109; Wolf 2010 [1982], s. 16; Silverman 2005, s. 272-273; Eriksen i Nielsen 2013, s. 74, 99-100; Palerm 2017, s. 416).

[12] Paradoksalnie, to właśnie ten niemarksowski materializm, okraszony dodatkowo politycznymi komentarzami pozwolił stworzyć między Stewardem a młodymi socjalistami z Columbii nić porozumienia oraz sympatii, efektem której stała się ich współpraca przy realizacji Projektu Portoryko (Peace 2008, s. 145; Service 1985, s. 131, 186). Do zajęcia się relacjami między kulturą a środowiskiem oraz postrzegania ich w kategoriach rozwoju, skłoniły Stewarda przede wszystkim doświadczenia podczas jego badań terenowych wśród Szoszonów z końca lat 30. Lud ten bowiem musiał na co dzień zmagać się z ekstremalnymi, charakterystycznymi dla obszarów pustynnych ograniczeniami narzucanymi przez środowisko naturalne na ich organizację społeczną, zwłaszcza na warunki i możliwości jej reprodukowania. Doświadczenia te skłoniły Stewarda do refleksji nad rolą środowiska w rzeczywistości społecznej, skąd dzielił go tylko krok od sformułowania rozróżnienia na wspomniany „rdzeń" oraz „wtórne" elementy kultury (Pinkoski 2008a; Pinkoski 2008b; Silverman 2005, s. 277). To właśnie jej rezultatem była ekologia kulturowa. Owa trzystopniowa analiza empiryczna miała na celu identyfikację rdzenia kulturowego, konstelacji „cech, które są najściślej związane z czynnościami związanymi z utrzymaniem i ustaleniami ekonomicznymi" (Steward 1973, s. 37). Rdzeń ten, przeciwstawiany przez Stewarda reszcie kultury, składał się z technologii oraz podziału pracy. Na pierwszy rzut oka przypomina więc, co podkreślało wielu badaczy, marksowską „bazę". Marvin Harris zwraca jednak uwagę, że związki ekologii kulturowej z Marksem są bardziej skomplikowane, ponieważ „jednym z najbardziej fascynujących aspektów wkładu Stewarda w odrodzenie dociekań nomotetycznych jest powolne, lecz nieuświadomione odkrywanie lub ponowne wynajdywanie zasad, które już dawno temu zostały wyłożone w *Przyczynku do Krytyki ekonomii politycznej Marksa*. (…) Steward starał się zidentyfikować materialne warunki życia społeczno-kulturowego w kategoriach artykulacji między procesami produkcyjnymi a środowiskiem naturalnym" (Harris 1968, s. 655, 654). Warto dodać, że Steward, zresztą podobnie jak Harris – a zatem w całkowitym przeciwieństwie do Marksa – unikał przy tym jakichkolwiek związków z dialektyką (Harris nazwał ją nawet „heglowską małpą" na plecach Marksa i Engelsa [Harris 1968, s. 230]). Badania Davida H. Price'a rzucają na tę kwestię nieco światła: „Nie wiadomo, w jakim stopniu niespójne pojęcie rdzenia kulturowego Juliana Stewarda – niesatysfakcjonujące połączenie cech kulturowych, które czasami funkcjonuje jako baza Marksa, a innym razem jako nadbudowa Marksa – wywodzi się od Marksa. Część korespondencji Stewarda wskazuje na bezpośredni, choć ukryty wpływ Marksa. W odpowiedzi na spekulacje Marvina Harrisa w *The Rise of Anthropological Theory*, że na kulturową teorię ekologiczną Stewarda wpłynęli przede wszystkim A.L. Kroeber, Carl Sauer i Robert Lowie z Berkeley, Steward napisał do Harrisa, że „spekulacje na temat tego, jak [doszedłem do rozwinięcia mojej koncepcji »ekologii kulturowej«] są tylko częściowo poprawne. Po pierwsze, byłem zainteresowany przyczynami, zanim naprawdę zająłem się antropologią i byłem dość zaniepokojony, że Kroeber odrzucił to zainteresowanie. Po drugie, kluczowym czynnikiem krajowego klimatu intelektualnego był kryzys, który rozpoczął się po ukończeniu przeze mnie studiów w Berkeley w 1928 roku. Wykładałem w Michigan przez dwa lata, 1928-1930, a w Utah przez trzy lata, do czasu, gdy kryzys stał się tak dotkliwy, że wszyscy pytali »dlaczego?«, a myślenie ogólnie przybrało ostry marksistowski obrót. To właśnie w latach trzydziestych Columbia stała się komórką komunistyczną o wiele bardziej, niż ludzie zdawali sobie z tego sprawę, i co ciekawe, wielu przyjęło orientacje polityczne i gospodarcze, ale pozostało dogłębnymi relatywistami w swojej pracy antropologicznej. (…) Ja również czytałem Marksa i innych, ale głoszenie marksistowskiego stanowiska było »niebezpieczne«" (Price 2004, s. 31). Hantman z kolei dowodzi, że „Wolf nie wierzył, że Steward czytał Marksa, a jeśli tak, to nie był pod wpływem myśli marksistowskiej w swoim nauczaniu lub działalności politycznej" (Hantman 2023, s. 6-7). Opublikowane wspomnienia Wolfa, korespondencja z Sidneyem Mintzem oraz biografie Stewarda autorstwa Kerns (naukowa) i Murphy'ego (osobista) potwierdzają, że Steward nie interesował się marksizmem i,

„idealistycznych" studiów chłopskich pomógł autorowi *Europy…* sformułować swoje autorskie stanowisko w owym zakresie, tak Steward i White pomogli mu w analogiczny sposób w zakresie ewolucji, czego efektem stało się nie tylko skonkretyzowane ujęcie dominacji, ale też podejście do zagadnienia sprawczości (tworzenia historii), które nazywam determinizmem wieloliniowym i rekonstruuję w części drugiej.

Ewolucja wieloliniowa Stewarda była teorią ściśle związaną z ekologią kulturową. Antropolog starał się ominąć trudności, z którymi zmagali się jego zajmujący się tym zagadnieniem XIX-wieczni poprzednicy, zakładając przestrzennie odmienne trajektorie rozwoju technicznego oraz społecznego. Istotą i ramami owych trajektorii były warunki ekologiczne danego miejsca – obszaru czy regionu – sprowadzające się, tak jak w proponowanej przezeń metodologii ekologicznej do czynników związanych ze środowiskiem naturalnym, a także technologią jego eksploatacji. Przykładowo, badacz porównał pięć ośrodków cywilizacji, które rozwijały się w podobnych, jałowych i półpustynnych warunkach środowiskowo-klimatycznych. Podstawę gospodarki każdego z ośrodków – Mezopotamii, Egiptu, Chin, Mezoameryki i Andów – stanowiło rolnictwo oparte na jakiejś formie nawadniania, które z kolei umożliwiało wytworzenie nadwyżek żywności, a w efekcie również rozwój różnorodnej działalności pozarolniczej oraz wzrost populacji (Steward 1973, s. 191-208; zob. Barnard 2006, s. 76; Moore 2009, s. 201; por. Scott 2021; Graeber i Wengrow 2022). Sformułowana w ten sposób teoria ewolucji jako jedna z pierwszych nie prowadziła do spekulatywnych uogólnień, które były cechą charakterystyczną ewolucjonizmów z poprzedniego stulecia. Ponadto, nie była to teoria, wedle której „baza" (środowisko naturalne, technologiczne sposoby jego eksploatacji w ramach

przynajmniej w tamtym czasie, zarówno Wolf, jak i Mintz mieli niewielki szacunek dla Stewarda. Natomiast jeżeli chodzi o White'a, to choć nie był on marksistą, skrupulatnie studiował pisma Marksa i Engelsa. Otóż, gdy antropolog zapoznał się w latach 30. z pracami Morgana „był zszokowany, jak zresztą każdy, kto na podstawie opinii z drugiej ręki zaakceptował Morgana jako przykład bezwartościowej filozofii spekulatywnej. (…) Krok od Morgana przez Engelsa do Marksa był nieunikniony i w 1929 roku White był na tyle głęboko zaangażowany w sprawy marksistowskie, że poświęcił czas na podróż do Związku Radzieckiego" (Harris 1968, s. 640; zob. Kazin 2012, s. 234). Ponadto, antropolog był tak zawziętym krytykiem religii, że władze lokalnej diecezji przysyłały siostry zakonne, aby sporządzały notatki z jego zajęć (Silverman 2005, s. 276-277). Z drugiej strony, White nigdy nie był typem aktywisty ulicznego, jego działalność w czasach Wielkiego Kryzysu i późniejszych, ograniczała się do pisania pod pseudonimem do tygodnika Socjalistycznej Partii Pracy. W publikowanych tam artykułach, jak podsumowuje Moore, „komentował osiągnięcia Związku Radzieckiego, nierówności amerykańskiego kapitalizmu, a także rozwijał swoje koncepcje ewolucji kulturowej" (Moore 2009, s. 181; zob. Peace 2004, s. 225). Harris, starając się znaleźć odpowiedź na pytanie dotyczące relacji White'a i Marksa, dochodzi do wniosku, że White zdołał „uniknąć umieszczenia swojej krytyki na arenie marksistowskich sporów. (…) Niemniej jednak, wiele wątków w publikacjach White'a zostało w pełni przewidzianych przez Marksa i Engelsa (…), bo gdy White mówi o sobie jako o ewolucjoniście podążającym śladami Morgana, to jest to Morgan zinterpretowany na nowo przez Engelsa w Pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa (Harris 1968, s. 640-641). Poza tym, w latach 30. White każdą niedzielę spędzał na spotkaniach z amerykańskimi socjalistami, podczas których czytano prace Marksa i Engelsa, a nad samym tylko pierwszym rozdziałem *Kapitału* w pewnym okresie White spędzał pięć godzin tygodniowo, czytając go co najmniej osiem razy (Peace 2004, s. 89).

określonych stosunków produkcji) determinowała wszystkie aspekty „nadbudowy" (pozostała część kultury, w tym sfera symboliczna). Raczej jedne elementy oraz ich aspekty czyniła bardziej prawdopodobnymi od innych (Eriksen i Nielsen 2013, s. 102).

Wolf, jak słusznie zauważa Joan Vincent, „do pewnego stopnia zaadoptował słownictwo Stewarda, korzystając choćby z [jego] ewolucji wieloliniowej czy segmentów horyzontalnych" (Vincent 1990, s. 373; zob. Kerns 2003, s. 401; Wolf 2010 [1982], s. 20). Tym niemniej, „podczas gdy Steward (…) zajmował się przejściem od »ludów pierwotnych« i »społeczności« do »grup społecznych« oraz »narodów«, Wolf, począwszy od swojej pracy w Portoryko, spoglądał w przyszłość nie na to, co było, ale na to, dlaczego w ogóle się wydarzyło i w jaki sposób nastąpiła zmiana – dynamika sytuacji. A każda sytuacja była [w jego ujęciu], integralnie i całościowo, dialektyczna" (Vincent 1990, s. 373). Ponadto, jak podsumowuje Kottak: „Podobnie jak Steward, (…) Wolf dostrzegał wszechobecność kontaktu oraz zmian w społeczeństwach niezachodnich, zwłaszcza od czasu pojawienia się kolonializmu. Zdaniem Wolfa badanie procesu powinno być centralnym punktem antropologii. Zamiast czegoś, co należy zignorować w próbie uchwycenia etnograficznej teraźniejszości, zmiana powinna być kluczowym przedmiotem zainteresowania etnografii" (Kottak 2012, s. 15; zob. Wolf 1964, s. 28-32, 54-55, 67-68). Teoria ewolucji Stewarda była do tego stopnia zorientowana na śledzenie adaptacji środowiskowych, czyli na identyfikowanie jedynie niektórych zmian, że pomijała i nie brała pod uwagę nie tyle walk, co stosunków klasowych, a zatem obszarów rdzeniowych dla teorii władzy Wolfa: dominacji z jednej strony, ale również oporu oraz współpracy z drugiej. To samo dotyczyło fundamentalnych dla autora *Europy…* stosunków produkcji – w ewolucji liniowej znaczenie miał jedynie sam proces pracy oraz wykorzystywana w jego ramach technologia.

Do pewnego stopnia analogicznie było z teorią ewolucji White'a, pozostającą dla Wolfa istotnym punktem odniesienia (Peace 2004, s. 222; Service 1976, s. 615; Yengoyan 2001, s. vii; zob. Yengoyan 1991, s. 4; Eriksen i Nielsen 2013, s. 101). Teoria ta wiąże się bezpośrednio z szerszą wizją White'a dotyczącą antropologii jako dziedziny wiedzy. Badacz opowiadał się za stanowiskiem, wedle którego należy łączyć teorię z praktyką, a analiza w ostatecznym rozrachunku powinna przybliżać zrozumienie współczesnej kultury narodowej, „a nie jedynie (…) oderwanych od rzeczywistości »ludowych« wiosek"(Service 1976, s. 615). Istotnym kontekstem stał w tej konfiguracji kapitalizm oraz jego oddziaływanie na kulturę. White wyszedł od zagadnienia energii. Korzystając z tego pojęcia, myślał jak fizyk, „rozważając energię we wszystkich jej stanach: jako ludzki wysiłek, jako paliwo kopalne, jako kilokalorie zmagazynowane w kukurydzy lub innej domowej żywności, jako spadająca woda, jako materiały

wybuchowe i tak dalej'' (Moore 2009, s. 186). Odrzucając pogląd o niemożności uszeregowania kultur na jednej skali rozwojowej, to właśnie energia była dla antropologa probierzem rozwoju: ,,Kultura jawi się nam jako rozbudowany system termodynamiczny, mechaniczny. (…) Funkcjonowanie kultury jako całości opiera się więc i jest zdeterminowane przez ilość zgromadzonej energii oraz przez sposób, w jaki jest ona wykorzystywana do pracy. (…) Energia sama w sobie jest bez znaczenia'', ponieważ ,,musi być zaprzęgnięta do pracy, kierowana, kontrolowana'' (White 1949, s. 367-368). Z kolei wspomniany system podzielił na trzy podsystemy: technologiczny, społeczny i ideologiczny.

Cechą charakterystyczną teorii White'a stanowi determinizm: podsystem technologiczny, ,,ma (…) znaczenie zarówno pierwotne, jak i podstawowe; całe ludzkie życie oraz kultura [nań] spoczywa i odeń zależy'' (White 1949, s. 365)[13]. Poziom rozwoju kultury zależy od ilości energii wykorzystywanej przez członków danej populacji, ilości mierzonej poprzez produkcję oraz konsumpcję. Wykorzystywana technologia determinuje społeczeństwo i ideologię: związek zawodowy pracowników kolei istnieje dzięki technologii pozwalającej stworzyć i korzystać z kolei, a także dzięki instytucjom społecznym, które powstały dzięki jej stworzeniu i wykorzystywaniu. Podobnie technologia determinuje pojmowanie kobiecego piękna. W społeczeństwach, w których żywność jest deficytowa, otyłość uważana jest za atrakcyjną, z kolei tam, gdzie ludzkość dysponuje znacznymi nadwyżkami żywności i problem głodu pozostaje marginalny, a kobiety mało pracują, otyłość przestaje być atrakcyjna (White 1959, s. 21). Zaproponowana przez antropologa teoria rozwoju znana była w środowisku jako ,,prawo White'a'': $E \times T > P$, czyli energia razy technologia daje produkt kulturowy (zob. Silverman 2005, s. 276; Erickson i Murphy 2013, s. 185).

Technologia jest w tym kontekście tak istotna, ponieważ to właśnie dzięki jej wykorzystywaniu społeczeństwa rozwiązywały problemy związane z przetrwaniem, a także reprodukcją. Zastosowanie technologii pozwalało wykorzystać energię – pozyskiwaną z ognia, wiatru, wody, rozszczepiania jąder atomowych i tak dalej – właśnie w celu przetrwania (zapewnienia pożywienia, środków do reprodukcji), a jej nadwyżki służyły do budowy zagród dla zwierząt, wznoszenia domów, zakładania miast czy zbudowania bomby atomowej (środków

[13] ,,Jako absolwenci Uniwersytetu Michigan w latach 50. – wspomina Sahlins – zwykliśmy nazywać determinizm technologiczny naszego *maître*, Leslie White'a, »kulturowym tortem«. Technologia była podstawą. Środkowy poziom, struktura społeczna, był zdeterminowany przez bazę techniczną, ponieważ składał się głównie z organizacji wykorzystującej technologię do pracy. Ideologia, górna warstwa, mogła być jedynie odbiciem sposobu, w jaki ludzie byli powiązani społecznie i wiedzy o świecie, do której prowadziła ich aktywność technologiczna. Myślę, że White naprawdę wierzył, że kiedy ludzie wzniosą się do nieba na statkach rakietowych, będą w stanie zobaczyć, że nie ma Boga – ale się mylił'' (Sahlins 2000 [1999], s. 515).

pozwalających na ekspansję, nie jedynie reprodukcję). Innymi słowy, od ilości wykorzystywanej energii zależała przewaga adaptacyjna, a co za tym idzie ewolucyjny poziom zaawansowania.

Sformułowany w ten sposób determinizm technologiczny Wolf określił wprost jako ,,stwarzający wiele problemów'' (Wolf 1966b, s. 110), ponieważ gdy przypisuje się tak istotne znaczenie technologii oraz technicznej stronie procesu pracy, niewiele miejsca w analizie pozostaje dla stosunków produkcji czy roli stosunków klasowych (Wolf 1964, s. 27-28, 61-62). Choć obaj antropologowie podzielali fascynację Marksem, zainteresowanie kapitalizmem czy krytyką społeczną, to zdanie, że ,,amerykańscy ewolucjoniści postrzegali władzę (za Marksem) jako wynik globalnej dynamiki gospodarczej'' (Eriksen i Nielsen 2013, s. 119), pasuje raczej do Wolfa i innych uczniów Stewarda, a także do uczniów White'a, jak Sahlins czy Service, ale nie White'a. Procesy takie jak akumulacja pierwotna lub inne przejawy dominacji były dlań wtórne wobec technologii, dla Wolfa zaś odwrotnie, to technologia pozostawała wtórna wobec dominacji, rozumianej jako rezultat dialektycznego ruchu między bazą i nadbudową.

2.2. Antropologiczne wspólnoty interpretacyjne

Wszystkie okresy przynależności Wolfa do tytułowych wspólnot – w podrozdziale przedstawione w porządku chronologicznym (kolejno: Mundial Upheaval Society [MUS], Meksyk, Michigan, Nowy Jork) – miały fundamentalne znaczenie dla jego teorii władzy, choć każdy w innym zakresie, to znaczy albo obejmowały zagadnienia szczegółowe dotyczące przede wszystkim dominacji oraz hegemonii, albo ich wpływ był bardziej ogólny, związany z formowaniem się u antropologa perspektywy materialistyczno-historycznej, a zatem ram dla owej teorii konkretyzowanej i uszczegóławianej w konfrontacji i sporze z innymi przedstawicielami nauk społecznych oraz humanistyki, ale przede wszystkim w toku prowadzenia własnych badań.

Teoria władzy Wolfa, jako element jego szerszej perspektywy badawczej, obrała za swój punkt wyjścia i została osadzona w materializmie historycznym przede wszystkim dzięki towarzyszom z Columbii współtworzącym inicjatywę polityczno-dyskusyjno-samokształceniową, jaką było MUS. Stanowiła ona odpowiedź na wyzwania, z jakimi musieli konfrontować się młodzi weterani II wojny światowej o poglądach socjalistycznych, gdy dzięki *Gi Bill of Rights* otrzymali szansę studiowania na uniwersytecie[14], uchodzącym powszechnie za twierdzę

[14] Spośród wszystkich możliwości, jakimi dysponowali – „zamiast się zdemoralizować'', pisze Baca – Wolf i inni studenci-weterani postanowili założyć coś, co początkowo miało być jedynie oddolną grupą wzajemnej edukacji,

antropologicznej szkoły Boasa[15] (Baca 2016, s. 4-5; Palerm 2017, s. 415; Wolf 2001 [1999b], s. 4). Członkami owego nieformalnego stowarzyszenia byli: Wolf, Mintz, Service, Fried, Diamond, Daniel McCall, Robert Manners, Rufus Mathewson oraz John Murra.

W obliczu wspólnych przeżyć wojennych oraz niezadowolenia z programu nauczania, Wolf, Mintz i inni organizowali spotkania i seminaria, na których prezentowali szkice artykułów i odczyty dotyczące swoich najnowszych odkryć, spędzając na debatach wiele godzin każdego tygodnia[16]. Większość spośród poruszanych wówczas tematów wyznaczyło trajektorię

samoorganizacji oraz wzajemnego wspierania się w nauce, by nadgonić czas spędzony w armii i pomyślnie zdać egzaminy (Baca 2016, s. 5). W konsekwencji powstało miejsce, ,,gdzie ludzie, którzy coś wiedzieli, zgłaszali się do innych, aby skondensować i skrócić cały proces uczenia się poprzez próbę ogarnięcia wszystkiego, ale [zarazem] ludzie, którzy związali się w ten sposób, mieli inne wspólne cechy. Jedną z nich jest to, że byliśmy weteranami, a co za tym idzie pozostawaliśmy nieco odmienni i wstrzemięźliwi względem reszty studentów. Wszyscy mieliśmy także sympatie do jakiejś formy socjalizmu, i myślę również, że dostrzegaliśmy związek łączący antropologię z naszymi różnorodnymi socjalistycznymi wrażliwościami. Kwestie struktury klasowej oraz formowania się państw [jako dyskutowane tematy] były obecne od samego początku [naszych spotkań]'' (Wolf i Ghani 1987, s. 335). W ten sposób utworzono MUS, o którym Mintz pisze po latach: ,,Większość z nas była weteranami i, tak się złożyło, wszyscy byliśmy mężczyznami. Konieczność dostosowania się do życia w cywilu powodowała napięcie i myślę, że istniało wśród nas poczucie niezadowolenia z rodzaju antropologii, której się uczyliśmy. Czyż nie jest tak zawsze?'' (Mintz 1994, s. 19; na temat ,,męskiego'' charakteru MUS zob. Baca 2016, s. 3; Diamond 1993, s. 111; Mintz i Thomas 2014, s. 497-498; Kerns 2003, s. 328, 329; Wolf i Friedman 1987, s. 109). Service zasugerował najpierw, aby grupę nazwać *Peasants Are Revolting*, ale ostatecznie młodzi weterani podjęli decyzję, że chcą określać się za pomocą akronimu MUS (w którym ,,Mundial'' był nawiązaniem do idei socjalistycznego internacjonalizmu, zdradzając także globalny charakter i zasięg zainteresowań członków grupy, zaś przymiotnik ,,Upheaval'' określał wywrotowość, czyli polityczny oraz naukowy radykalizm całego przedsięwzięcia)

[15] Gdy na Columbii zdecydowano się zatrudnić Stewarda, studenci w krótkim czasie podzielili się na dwie antagonistyczne grupy, mianowicie pierwszą zdominowaną przez pochodzące głównie z klas średnich i wyższych studentki, zwolenniczki badań z zakresu ,,kultury i osobowości'' (*culture-and-personality*) oraz drugą, składającą się z pochodzących głównie z uboższych rodzin beneficjentów *GI Bill* mężczyzn-weteranów, pozostających zarazem zwolennikami różnych wariacji materializmu, którzy od razu odnaleźli ze Stewardem wspólny mianownik. Jak podsumowuje tę sytuację William Peace, studenci ,,którzy uczęszczali na zajęcia prowadzone przez Benedict i Stewarda, zaczęli się w coraz większym stopniu socjalizować [w ramach swoich grup], a dychotomia między ich profesorami była postrzegana jako widoczna gołym okiem. Pod wieloma względami Steward był antytezą Benedict'' (Peace 2008, s. 149). Podział ten jedynie wzmocnił spoistość MUS, jednoznacznie opowiadającego się za Stewardem oraz neoewolucjonizmem w antropologii.

[16] Początkowo MUS było przedsięwzięciem ściśle prywatnym. Zanim jego członkowie zbudowali ,,najbardziej udaną grupę, jaką kiedykolwiek stworzyli studenci na Columbii'' (Peace 2008, s. 146, 149-150) osiągając pozycje zawodowe na amerykańskich uczelniach, a także równolegle do ich zaangażowania w Projekt Portoryko – ,,forpoczty kolejnej fali materializmu'' w antropologii amerykańskiej (Silverman 2005, s. 278-279) – członkowie stowarzyszenia spędzali razem czas organizując seminaria oraz debaty. Owe spotkania z całą pewnością wszyscy członkowie traktowali bardzo poważnie. Zazwyczaj już wcześniej ustalano temat, prelegenci przygotowywali prezentacje, odczyty, dzielili się referatami czy szkicami artykułów i opowiadali co udało im się w danym tygodniu przeczytać. Wedle części relacji, członkowie spotykali się raz w miesiącu, wedle pozostałych raz w tygodniu. Service opowiedział Peace'owi, że „w ciągu roku akademickiego spotykaliśmy się prawie co tydzień, w czwartki od 20:00, aż po kres czasów'' (Peace 2008, s. 155). Mintz wspominając toczone wówczas dyskusje, podkreśla ogromną erudycję Wolfa: ,,Eric mówił chyba mniej, niż ktokolwiek inny. (…) często mówił najważniejsze rzeczy, ale mówił bardzo niewiele. (…) Myślę, że większość ludzi w tym gronie – nie wszyscy – podziwiała umysł Erica. Przybył on do Stanów Zjednoczonych z bardzo solidnym przygotowaniem w zakresie europejskiego programu nauczania'' (Mintz i Thomas 2014, s. 501). Spotkania te miały miejsce w mieszkaniach Service'a lub Frieda, albo w ich wspólnym gabinecie na Columbii. Bardzo istotnym elementem każdej dyskusji była czyniona w przyjaznym duchu konstruktywna krytyka, która przygotowywała młodych radykałów do późniejszej pracy, ale też starć z antropologami niechętnymi radykalizmowi czy materializmowi na radach wydziałów i spotkaniach Amerykańskiego Towarzystwa Antropologicznego (*American Anthropological Association*, AAA). Jak wspomina sam Wolf: ,,Dla tej grupy, która nazywała siebie (na wpół żartobliwie) Mundial Upheaval Society, Elman był kimś w rodzaju

rozwoju późniejszych zainteresowań badaczy, przykładowo: Diamond przedstawił swoją pracę na temat Dahomeju, Fried opowiadał o systemach politycznych i Chinach, Service dużo mówił na temat ewolucji organizmów państwowych, a także krytykował cywilizację Zachodu. Wszystkich zaś interesowały zagadnienia takie jak kapitalizm, władza, klasy społeczne oraz marksizm, stanowiące dla członków MUS jeden z głównych wspólnych mianowników (Baca 2016; Peace 2008). W ujęciu najbardziej ogólnym można powiedzieć, że takie cotygodniowe spotkania w celu omawiania owych zagadnień na przykładach różnorodnego materiału empirycznego – a to dotyczącego Inków i przedkolumbijskich kultur andyjskich, a to typologii wodzostw, a to aktualnej sytuacji proletariatu Indii Zachodnich – miało dla Wolfa formacyjne znaczenie w zakresie uświadomienia mu potencjalnych możliwości wykorzystania materializmu historycznego w antropologii. W tym sensie zaangażowanie w MUS było dla autora *Europy…* pierwszym krokiem na drodze prowadzącej do sformułowania przezeń teorii władzy z charakterystycznym dla niej rozchwianiem, którego zarys powstał gdzieś między gabinetami Service'a i Murry na Columbii a badaniami prowadzonymi w portorykańskim interiorze (Baca 2016; Palerm 2017, s. 416, 418; Peace 2008, s. 156-164; zob. Wolf 2001 [1951]; Wolf i Mintz 1950).

Podczas badań w Meksyku Wolf dopracował konceptualne ramy i sposób ujmowania dialektyki bazy i nadbudowy (ekologia historyczna była dużo bardziej rygorystyczna od swojej poprzedniczki w postaci podejścia kulturowo-historycznego), co z jednej strony nadało jego teorii władzy większej systematyczności oraz spójności, z drugiej zaś uwydatniło rozchwianie między dominacją (akumulacja pierwotna kapitału, ekspansja kapitalistycznego sposobu produkcji, w *Sons…* dodatkowo uwydatniona poprzez sięgnięcie do teorii Trockiego, patriarchat i naga siła, *caudillaje*, pola czy domeny władzy i tak dalej) a hegemonią (naród, nacjonalizm, religia, ideologia i tak dalej). Osobami, które przyczyniły się do owej zmiany byli (bezpośrednio) Ángel Palerm oraz (pośrednio) V. Gordon Childe (Palerm 2014, s. 180-181; Hantman 2023, s. 5; Wolf 2001 [1999b], s. 6; Wolf 1994a, s. 12; Wolf i Ghani 1987, s. 357).

Palerm i Wolf razem zajmowali się mezoamerykańską historią, którą obaj w punkcie wyjścia rozumieli jako pełną przemocy, dominacji i oporu serię transformacji, dynamik,

bohatera: pochodził z Tecumseh w stanie Michigan, co z całą pewnością było trudnym do wyobrażenia miejscem dla większości nowojorczyków; boksował w turnieju Złotych Rękawic; walczył w Hiszpanii; a także prowadził badania terenowe wśród Havasupai. Do naszych dyskusji oraz seminariów grupowych Elman wniósł swoją merytoryczną wiedzę na temat studiów nad pokrewieństwem i ewolucyjne spojrzenie na przemiany organizacji społecznej. Wiele z jego spostrzeżeń zostało od tego czasu włączonych do głównego nurtu dyscypliny, ale w ówczesnej teoretycznej otchłani antropologii postboasowskiej były one nowe i ekscytujące'' (Wolf 2001 [1983], s. 370-371).

związków oraz relacji między ekologią (przede wszystkim strategicznymi ,,zasobami'' jakimi były woda czy ziemia, a także technologiami służącymi do ich kontroli) a ludźmi (chłopami oraz ich władcami powiązanymi społecznymi stosunkami produkcji i relacjami strukturalnymi). To tym kontaktom Wolf zawdzięcza baczniejsze, bardziej skrupulatne zwracanie uwagi na ,,procesy długiego trwania, także w skali archeologicznej, które okazały się kluczowe dla zrozumienia [przezeń] teraźniejszości'' (Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 262). Współpraca z Palermem w znacznym stopniu ukształtowała materialistyczne, dynamiczne rozumienie przez Wolfa historii, wpływając na jego specyficzne, ekologiczne ujęcie materializmu historycznego, w ramach którego władza jest uwarunkowana historycznie, a historia – proces historyczny – jako stosunki klasowe i walka klas w praktyce zawsze oznacza konfrontację różnego rodzaju dynamik, mikro- oraz makrorelacji władzy, takich jak kolonializm (Palerm 2008 [1976]; zob. Peace 2008, s. 152-153). Obaj antropologowie spędzili setki godzi na rozmowach i dyskusjach na temat Marksa oraz różnych ujęć władzy w materializmie historycznym (Palerm 2014, s. 180-181; Wolf 1981, s. 612-614). To między innymi Palerm utwierdził Wolfa w przekonaniu, że najbardziej wartościowe i użyteczne są humanistyczne interpretacje marksizmu, w których – obok dominacji, struktur wyzysku i tak dalej – sprawczość pozostaje nie tyle istotną, co fundamentalną kategorią, by we właściwy sposób rozumieć dynamikę stosunków społecznych, w każdej relacji władzy dostrzegając jakąś formę oporu (Senef 2020; Wolf 2008 [1998], s. 24-28; Palerm 2008 [1978]).

Ponadto, właśnie z Palermem Wolf omawiał (a następnie starał się wdrażać do badań) dorobek Childe. Biorąc pod uwagę kryterium problemowe, dorobek archeologa był istotny z dwóch powodów. Po pierwsze, dotyczył dominacji. Otóż prace archeologa dostarczyły Wolfowi wglądu w schemat genezy relacji strukturalnych w ramach pierwszych cywilizacji (nazywanych przez Jamesa C. Scotta ,,państwami zbożowymi'' [Scott 2021]). Childe, podobnie jak Palerm, podkreślał przemoc charakterystyczną dla owych relacji, ale też towarzyszący im opór, zaś samą walkę klasową wiążąc nie tylko z dominacją jednej klasy nad drugą, lecz z poszerzoną o kwestie ekologiczne bazą (stosunki produkcji zlokalizowane na obszarze wymagającym koordynacji pracy, by móc wytwarzać nadwyżki z rolnictwa czy rzemiosła, zakładające różnego rodzaju formy dystrybucji i redystrybucji między elitami a podporządkowanymi) i jej relacje z nadbudową (religijne, kosmologiczne usankcjonowanie pozycji owych elit) (Childe 1963)[17].

[17] Childe za sprawą swoich badań stał się w pierwszej połowie XX wieku uznanym specjalistą od systemów irygacyjnych (Harris 1968, s. 681-682) oraz jednym z autorów rozwijających hipotezę o urbanistycznej rewolucji epoki brązu, wedle której ,,między 3200 a 600 rokiem p.n.e. powstały jednocześnie miasta, kapitalizm, metalurgia, produkcja towarowa, pismo, pieniądz kredytowy oraz nierówności społeczne'' (Pobłocki 2017, s. 337). Znaczenie

Po drugie, dotyczył hegemonii. Chodzi tutaj o materialistyczną koncepcję transmisji wiedzy, zakładającą rozwój projektów hegemonicznych dzięki migracjom i handlu, dostarczających nowe idee, stanowiące z punktu widzenia zarówno elity, jak i ewentualnej kontrelity jednocześnie szanse i zagrożenie (Wolf 1964, s. 70; Wolf 1966b, s. 110; Wolf 1967, s. 447-448)[18]. Myśl ta rezonowała z relacyjną ontologią Wolfa i została przezeń wykorzystana zwłaszcza w koncepcji władzy strukturalnej (Wolf 1999b; Wolf 2001 [1990]).

---

każdego z tych elementów Childe dodatkowo rozwinął, wskazując na ich konsekwencje. Przykładowo, metalurgia była dla badacza jednoznaczna z funkcjonującą w stosunkach produkcji specjalizacją zawodową oraz podziałem pracy, w czym z kolei upatrywał zalążka klas społecznych, zaś przymus handlu oznaczał dlań kres samowystarczalności charakterystycznej dla wczesnego neolitu (Childe 1963, s. 74-90). Warto w tym miejscu zaznaczyć, na co zwraca uwagę Service, że wbrew wielu interpretacjom, Childe nie uważał urbanizacji za przyczynę cywilizacji. Ta stanowiła jedynie „użyteczną rubrykę sugerującą i podsumowującą kilka cech, które wydają się łączyć w celu stworzenia miasta-państwa'' (Service 1985, s. 184-185; zob. Graeber i Wengrow 2022) – cech spośród których najważniejsze były te wpływające na demografię i organizację społeczną, a także powodujące zmiany „ekologiczne'' (w rozumieniu Stewarda oraz innych neoewolucjonistów), głownie dzięki zwiększonej produkcji żywności. Ta z kolei stwarzała możliwości dla znaczniejszej populacji o większym zagęszczeniu, a także dla wytworzenia nadwyżki konsumowanej przez klasy nieprodukcyjne takie jak kupcy, wojskowi, urzędnicy, kapłani, rzemieślnicy i tak dalej, ale przede wszystkim przez sprawujących władzę „boskich królów'', odpowiedzialnych za dystrybucję oraz redystrybucję dóbr, zazwyczaj zapośredniczonych przez różnego rodzaju rytuały osadzone w szerszym porządku kosmologicznym. Zatem wpływ Childe na Wolfa nie ograniczał się jedynie do sfery faktograficznej (rozwoju archaicznych państw, miast czy stosunków produkcji), ale obejmował też kwestie metodologiczne, niejako uzupełniające ekologię kulturową Stewarda w zakresie badania dynamiki historycznej (Wolf 1999b, s. 5-6; Wolf 2010 [1982], s. 395).

[18] Childe twierdził, że w przeciwieństwie do innych zwierząt, człowiek adaptuje się do środowiska naturalnego przede wszystkim pozacieleśnie, to znaczy za pomocą narzędzi. Ludzkie dzieci przychodzą na świat bez specjalnego wyposażenia, ale dzięki koordynacji pracy rąk oraz mózgu mogą je wytworzyć – łopatę do kopania, broń do zabijania, odzież do ochrony przed pogodą i tak dalej. Przy czym wiedza dotycząca adaptacji jest kumulatywna, czyli dziecko przychodząc na świat nie musi wymyślać wszystkiego od zera, ponieważ „rodzi się jako spadkobierca pewnej tradycji społecznej'' (Childe 1963, s. 10). Ponadto, ludzie potrafią przekazywać informacje nie tylko poprzez praktykę czy naśladownictwo, ale też dzięki wspólnemu językowi, narzędziu społecznemu, które „wyzwoliło człowieka z niewoli konkretów'' (Childe 1963, s. 14), i które umożliwiło konceptualizacje idei oraz ideologii. Oto istota granicy człowieczeństwa oraz podstawa humanizmu Wolfa, ponieważ to „właśnie w pogoni za ideologią i w jej imieniu ludzie dokonują czynów niespotykanych wśród zwierząt'' (Childe 1963, s. 15; zob. Heyman 2005; Wolf 1999b). Człowiek jest zatem istotą społeczną, bo rodzi się w określonej grupie ludzi (rodzinie, społeczności i tak dalej), komunikuje się za pomocą języka, wytwarza narzędzia oraz inne elementy kultury materialnej, które są „w znacznym stopniu wynikiem reakcji na otoczenie'', a zatem różnice w otoczeniu implikują różnice w kulturze materialnej, czyli w różnego rodzaju wynalazkach. Migrując, ludzie dokonują transmisji wiedzy, a ich kultury „mieszają się'' i „dążą do stopnienia się w kulturę'' (Childe 1963, s. 22, 23). Podobnie jak White, Childe uważał, że istnieje „główny nurt'' rozwoju cywilizacji, który wiedzie od Mezopotamii, Egiptu, Grecji, Rzymu, Bizancjum, Islamu do Europy Zachodniej oraz Stanów Zjednoczonych, będąc zasilanym co jakiś czas przez dorzecza w postaci „niezliczonych prądów barbarzyńskich i pierwotnych'' oraz cywilizacji Indii, Chin, Meksyku czy Peru, a także przez „prądy wsteczne'' (okresy tymczasowego upadku, jak wieki ciemne w Grecji lub Europa po upadku Rzymu). Podobnie jak Taylor czy Morgan, archeolog podzielił epoki rozwoju na dzikość, barbarzyństwo oraz cywilizację. Od paleolitu przez rewolucję neolityczną, miejską rewolucję epoki brązu, epokę żelaza, klasyczny antyk, wieki średnie, aż po współczesność ludzkość parła naprzód, czasami łapiąc zadyszkę (jak pisał sam badacz, „kroki wstecz'' [Childe 1963, s. 269]), ale i to w ostatecznym rozrachunku nie przeszkadzało jej w wymyślaniu nowych technologii czy innowacji, zwłaszcza w zakresie produkcji, stopniowego okiełznywania przyrody. Ostatecznie bowiem „postęp trwa dalej, choć nie zawsze w sposób ciągły. Krzywa wiodąca ku górze rozwidla się na szereg wzlotów i upadków'' (Childe 1963, s. 276). Choć Wolf odrzucał takie teleologiczne oraz europocentryczne rozumienie historii, przejął zarazem od autora *O rozwoju w historii* wiele myśli, takich jak między innymi rozumienie niewolnictwa w kategoriach specyficznej racjonalności charakterystycznej dla danego sposobu produkcji lub postrzeganie stosunków produkcji w kategoriach sprzeczności, których konsekwencją jest kryzys ideologii (Childe 1963, s. 197, 206).

Michigan pozwoliło Wolfowi rozwinąć poszczególne aspekty jego teorii władzy. Było to możliwe przede wszystkim dzięki sprzyjającej myśleniu atmosferze panującej w latach 60. w Ann Arbor[19]. Sylvia Thrupp (z którą współredagował czasopismo „Comparative Studies in Society and History'') pomogła antropologowi dopracować rozumienie tego, czym jest opór – rozumiany jako przeciwwaga dla dominacji – a także sprawczość, mając swój trudny do uściślenia wkład w koncepcję determinizmu wieloliniowego (Bernstein i in. 2018, s. 700; Blok 1992, s. 12). Dyskusje z Charlesem Tilly'm poskutkowały wprowadzeniem większego rygoryzmu terminologicznego w zakresie ontologii relacji (zob. Tilly 2001, s. 359-360), co pozytywnie wpłynęło na spójność teorii Wolfa. Ponadto, Tilly wniósł wiele uwag do ujmowania przez Wolfa nacjonalizmu – jako procesu hegemonicznego – ale też na temat relacji mikro-makro oraz procesów rewolucyjnych (Tilly 1997). Antropolog wznowił również współpracę z dawnymi towarzyszami z Columbii, mianowicie z Servicem i Rappaportem, a także zawiązał wiele nowych, między innymi z Sahlinsem, godzinami debatując o materializmie historycznym czy ekologii (Wolf 2001 [1999b], s. 7; Silverman 2005, s. 279; zob. Peace 2008, s. 160, 171; por. Wolf 1969, s. 287-299)[20].

[19] Jak wspomina Aram Yengoyan: „za sprawą obecności Leslie White'a, Marshalla Sahlinsa, Erica Wolfa i Elmana Service'a na kampusie, wydział antropologii huczał od pomysłów na to, w jaki sposób zmiany kulturowe zachodziły poprzez procesy ewolucyjne, jak teoria ewolucji kulturowej może być poparta etnograficznie, jak państwo było ustrukturyzowane zarówno pod względem swoich początków, jak i procesów formacyjnych, oraz jak myślenie ewolucyjne może zrewolucjonizować nasze wyobrażenia na temat polityki, pokrewieństwa i ekonomii. (…) Przybywając z dyplomem Uniwersytetu w Chicago, gdzie o ewolucji wspominano rzadko, jeśli w ogóle, do tego fermentu w Michigan, byłem czasami zdumiony i rozbawiony stopniem intensywności, a także argumentacji, z jaką studenci omawiali te idee na zajęciach, na korytarzach oraz w lokalnych pubach'' (Yengoyan 1991, s. 4). Innymi słowy, ówczesną atmosferę panującą na kampusach w Ann Arbor można byłoby określić jako intelektualnie stymulującą, a zarazem pełną życia i energii. Dodatkowo, Wolfowi bardzo odpowiadała demokratyzacja życia na uczelni: „przede wszystkim było o wiele bardziej partycypacyjnie [niż na uniwersytecie stanowym Illinois w Urbanie], ale też starano się wyciągać wnioski. (…). Nie było w tym przeciążenia ani rytuałem, ani fałszywym zaangażowaniem. (…) Michigan zapewniło mi przede wszystkim wiele okazji do dyskusji wśród wykładowców, z których wielu było moimi przyjaciółmi'' (Wolf i Ghani 1987, s. 355)

[20] Z drugiej strony, Wolf często wyjeżdżał na badania terenowe do Europy, spędzając w Tyrolu długie miesiące, a dodatkowo odkąd w drugiej połowie lat 60. Sahlins wybrał się na dwa lata do Francji, gdzie zmienił orientację badawczą z ewolucjonistycznej na strukturalistyczną, wektory trajektorii intelektualnych obu badaczy zaczęły być skierowane w odmienne strony. Różnice te w zradykalizowanych politycznie latach 60. stały się przyczyną kłótni, która na dobre ochłodziła relację między obu badaczami (Palerm 2017, s. 422). Z drugiej strony, antropologowie nadal wymieniali się uwagami, choć głównie krytycznymi (Sahlins skłaniał się ku strukturalizmowi i „autonomii kultury'', Wolfa zaś kultura interesowała głównie w kontekście produkcji, ideologii oraz relacji władzy), poza tym ich alternatywne wizje czy projekty antropologii zorientowanej na historię są w dużej mierze komplementarne (więcej na ten temat piszę w rozdziale szóstym). Sahlins stopniowo dystansował się od marksizmu. Proces ten jest wyraźnie zauważalny w *Stone Age Economics* (Sahlins 1972), a w *Culture and Practical Reason* (Sahlins 1976) badacz otwarcie krytykuje go za redukcjonizm, skłaniając się ku rozumieniu kultury jako owej sfery autonomicznej. Wolf wszystko postrzegał w kategorii relacji – pogląd o autonomii kultury był dlań absurdalny, choć sympatyzował ze znaczną częścią pozostałych poglądów Sahlinsa (Wolf 2001 [1983], s. 374-375). Poza tym jednak, różnice między antropologami obejmowały zwłaszcza ich rozumienie historii oraz sprawczości. Jak podsumowuje Martha Kaplan: „Dla teoretyków systemu światowego, z Ericem Wolfem na czele, kultura wymagała analitycznej kontekstualizacji w ramach regionalnych i globalnych współzależności, zwłaszcza europejskiego kolonializmu i kapitalizmu. Dynamika sytuacji była polityczno-ekonomiczna, niezależnie od tego, czy dotyczyła w dużej mierze

To w gronie wspomnianych badaczy i badaczek, Wolf omawiał wówczas najważniejsze dla jego teorii władzy lektury, które można podzielić na dwie grupy czy kategorie. Do pierwszej należały prace dotyczące teorii kultury, spośród których należy wymienić zwłaszcza *Culture and Personality* Anthony'ego F. C. Wallace'a (Wallace 1972), stanowiącą istotne źródło inspiracji w jego próbach dopracowania teorii hegemonii poprzez rewizję pojęć kultury i społeczeństwa[21]. Natomiast do drugiej publikacje autorstwa Richarda N. Adamsa, przede wszystkim jego artykuł *Power and Power Domains* (Adams 1966) oraz książka *Crucifixion by Power. Essays on Guatemalan Social Structure* (Adams 1970). Z artykułu Wolf zapożyczył koncepcję władzy taktycznej, fundamentalnej dla zaproponowanej w *Peasant Wars…* teorii chłopskiego oporu i zaangażowania w powstania, wojny i rewolucje, z książki zaś ujęcie władzy w szerszym, jak wówczas twierdził, „ekologicznym sensie"[22], starając się tym samym wypośrodkować między dominacją a hegemonią (Wolf 1999 [1969]; por. Wolf 1999b).

W Nowym Jorku Wolfowi ostatecznie udało się zrealizować cel w postaci rewizji pojęć społeczeństwa i kultury, opracować teorię ideologii, a następnie także wspomniane cztery

europejskich struktur kolonializmu i eksploatacji, czy lokalnych form oporu. Kultura była usytuowana w obrębie władzy, a nie jej źródła, a władza i tworzenie historii były rozumiane w kategoriach polityczno-ekonomicznych. (…) Antropologia historyczna Sahlinsa skupia się szczególnie na historiach niezachodnich, podmiotowościach historycznych wyobrażonych zimnych społeczeństw [*cold societies*], by rozważyć sposób, w jaki kultura (kultury) tworzy historie. Umieszcza on władzę w całej kulturze (wszystkich kulturach), ale nie określa z góry form, jakie władza może przyjąć, ani okoliczności, które mogą ją wywołać" (Kaplan 2016, s. 114-116).

[21] Wallace uważał, że „stosunki społeczne zależą nie od »replikacji jednolitości«, ale od »organizacji różnorodności« poprzez wzajemną interakcję. Kultura nie jest wspólnym zasobem treści kulturowych", ludzie zaś „działają w celu maksymalizacji złożoności oraz uporządkowania swoich doświadczeń" (Wallace 1970, s. 70, 169; zob. Wolf 1999b, s. 66, 290). Zatem paradoksalnie, zanim Wolf zaczął studiować pisma Gramsciego, to właśnie książka Wallace'a utwierdziła antropologa w przekonaniu (wyniesionym przede wszystkim z badań portorykańskich), że skoro stosunki społeczne są pełne konfliktów oraz sprzeczności, a kultury nie stanowią homogenicznych całości, lecz ze względu na swoją heterogeniczność, zmienność, społeczną kontestację, wewnętrzne podziały i tak dalej zmagają się z problemem reprodukcji, każda spójność jest konsekwencją władzy – polem rywalizujących ze sobą projektów hegemonicznych oraz ruchów kontrhegemonicznych (Wolf 1999b, s. 66; Eriksen 2010, s. xii; Schneider 1995, s. 12).

[22] To znaczy „władzy sprawowanej w celu ustrukturyzowania i ograniczenia środowiska danej populacji w taki sposób, że niektóre formy działania stają się niewyobrażalne, nie do pomyślenia", czyli władzy rozumianej „nie w kategoriach interpersonalnych, ale jako kontrola, jaką jeden aktor lub »jednostka operacyjna« (…) sprawuje nad przepływami energii, które stanowią część środowiska innego aktora. Definicja ta zwraca uwagę na instrumentalność władzy i jest przydatna do zrozumienia, w jaki sposób »jednostki operacyjne« [gwatemalskie elity lokalne, regionalne, a także „aktorzy ponadnarodowi"] ograniczają działania innych w określonych warunkach" (Wolf 2001 [1984a], s. 314; Wolf 2001 [1990], s. 384, 389). Badacz wykorzystał ją następnie w swojej teorii czterech rodzajów władzy z *Envisioning…*. Ewentualną trzecią kategorią czy grupą publikacji byłyby tutaj prace dotyczące rewizji Projektu Portoryko oraz krytykujących jego realizację, autorstwa zarówno uczestników, jak i kolejnego pokolenia badaczy, zainspirowana między innymi teorią zależności. Jednakże po pierwsze dyskusja, której te prace były konsekwencją w latach 60. dopiero się rozpoczęła i w gruncie rzeczy trwa do dziś, a po drugie przed jej kulminacyjnym momentem – latami 70. i 80. – Wolf przekroczył podejście i teorie ekologiczne, zajmując się najpierw bardziej systemowym ujęciem władzy, a następnie zagadnieniem ideologii, dlatego miała ona nań ograniczony wpływ (zob. Edelman 2018; Mintz 2001; Lauria-Perricelli 2011; Silverman 2011a; Silverman 2011b; Wolf 2001 [1990], s. 387-390).

rodzaje władzy. Proces ten, w efekcie którego teoria władzy antropologa w coraz większym stopniu orientowała się na hegemonię, a w coraz mniejszym na dominację, odbywał się w sprzyjającym otoczeniu intelektualnym, przynajmniej pod pewnymi względami. Otrzymując posadę na nowojorskim Uniwersytecie Miejskim (CUNY), Wolf dołączył bowiem do wspólnoty radykalnych badaczy i badaczek skupionych zarówno wokół uczelni, jak i lewicowego, marksistowskiego wydawnictwa Monthly Review Press (Hantman 2023, s. 2; Ribeiro 2014, s. 188-189; Wolf 2001 [1999b], s. 8).

Oba skądinąd przecinające się personalnie środowiska, skupiały radykałów, z którymi antropolog utrzymywał relacje, dyskutując poszczególne aspekty swojej perspektywy badawczej. W jego seminariach na CUNY brali udział między innymi William Roseberry, Rappaport, Leacock i June Nash, zawdzięczając im wiele uwag na temat Marksa, Gramsciego i hegemonii (Marcus 1999). Natomiast w inicjatywach organizowanych przez Monthly Review Press dyskutował i wymieniał myśli choćby z i Immanuelem Wallersteinem, Paulem Sweezy'm, Hamzą Alavim, Mauricem Godelierem, Samirem Aminem, Andre Gunder Frankiem czy Ericem Hobsbawmem. To pisma Amina stanowiły dla antropologa inspirację do napisania w *Europie…* o trybutarnym sposobie produkcji, a uwagi i koncepcje Godeliera wykorzystał w pracach nad sposobem produkcji opartym na pokrewieństwie (zob. Verrips 1985), Hobsbawm z kolei dostarczył mu wiele cennych myśli na temat nacjonalizmu, zaś prace Sweezy'ego pozwoliły lepiej zrozumieć antropologowi rozwój kapitalizmu oraz dynamikę kapitalistycznego sposobu produkcji[23]. Co symptomatyczne, nieobecnym wszystkich tych debat, dyskusji i seminariów był istotna dla antropologii władzy filozofia Michela Foucaulta (Barnard 2006, s. 197-198; Eriksen i Nielsen 2013, s. 160, 173-174; Lewellen 2011, s. 217-219, 223-227), której znaczenie dla teorii władzy Wolfa przeceniano i nadinterpretowywano (zob. Ghani 1995)[24].

[23] Relacje te można byłoby określić jako pełne wzajemności, jak w prawdziwej wspólnocie interpretacyjnej. Przykładowo, Hobsbawm miał wykorzystać dane z *The Hidden…* w jednej ze swoich najsłynniejszych koncepcji, mianowicie tradycji wynalezionej, natomiast w rozważaniach nad definicją nacjonalizmu powoływał się na książkę Wolfa o wojnach chłopskich w XX wieku, zwłaszcza na koncepcję teoretyczną Wolfa związaną z rolą ,,warstw średnich'' i ich „władzą taktyczną" (Hobsbawm i Ranger 2008, s. 20; Hobsbawm 2022 [1972], s. 229, 231; Hobsbawm 2022 [1983], s. 323). W jeszcze większym stopniu *Europa…* oddziałała na Andre Gunder Franka. Jego ostatnia praca, *ReORIENT*, nie powstałaby w takim kształcie – a być może w ogóle – gdyby nie badania nad sposobami produkcji czy segmentacją etniczną autorstwa Wolfa (Frank 1998, s. xvii-xix). Na pytanie o przynależność do tej grupy, zadane na kilkanaście miesięcy przed jego śmiercią, Wolf odpowiedział: ,,Niedługo znów się spotkają i rozważam pójście na to spotkanie. Nadal mam subskrypcję »Monthly Review«. Ale coraz bardziej [środowisko to] zamienia się w zgromadzenie weteranów (…)" (Wolf i Ribeiro 1998, s. 161).

[24] Przede wszystkim, Wolf wielokrotnie dawał do zrozumienia, że nie jest zwolennikiem postmodernizmu jako trendu myślowego lat 80., ani tym bardziej zwrotu postmodernistycznego w antropologii (Wolf i Friedman 1987, s. 113; Mintz i Wolf 1989; Wolf i Stacul 2000/2001, s. 67). Oczywiście przynależność Foucaulta do grona postmodernistów jest co najmniej dyskusyjna, a sam filozof, choć sympatyzował z różnymi nurtami w obrębie strukturalizmu i poststrukturalizmu, starał się unikać jednoznacznych identyfikacji (Johnson 1997; Rasiński 2010, s.

2.3. Spotkania z Marksem

Najważniejszym partnerem Wolfa w formułowaniu jego teorii władzy był autor *Kapitału*. W ujęciu bardziej ogólnym, intelektualny dług antropologa wobec Marksa przedstawiony w punktach obejmowałby:

1. rozumienie tego, czym jest historia i proces historyczny,
2. antropologiczne założenia na temat relacji człowieka do człowieka oraz człowieka do przyrody, czyli na temat produkcji (nie bez znaczenia pozostaje w tym kontekście fakt, że Marks był jednym z najbardziej wpływowych relacjonistów ontologicznych: „Tam, gdzie inni filozofowie widzą rzeczy-substancje, Marks widzi stosunki między ludźmi [Łagosz 2012, s. 14].),

154). Z drugiej strony, wspomniana przynależność jest wtórna wobec tego, co uważał sam Wolf, a ten widział w Foucaulcie przede wszystkim historycznie zorientowanego filozofa władzy (Kaplan 2000, s. 181; Heyman 2012). Pisma autora *Narodzin kliniki* poznał najpierw z drugiej ręki, dzięki zredagowanej przez postmodernistycznego antropologa Paula Rabinowa książce *The Foucault Reader*. Poza tym wiadomo, że czytał prace takie jak Nadzorować i karać oraz Podmiot i władza – są to zarazem jedyne publikacje Foucaulta, które Wolf kiedykolwiek zacytował i umieścił w bibliografii. Właśnie dlatego wydaje się, że jego lektury pism francuskiego filozofa były raczej wybiórcze, ostatecznie bowiem antropolog nie był zainteresowany ani podejściem genealogicznym, ani pismami na temat literatury, ani interpretacjami Kanta (Ghani 1995). Nie ma też w jego myśli żadnego pośredniego czy bezpośredniego dowodu na znajomość treści wydanych później wykładów Foucaulta z Collège de France. Ponadto, Wolf jako humanista w sposób jednoznaczny odrzucał antyhumanizm Foucaulta (Heyman 2005, s. 20). Być może, choć to tylko hipoteza, intuicyjnie wyczuwał to, co wielu marksistów w jego czasach – że zwłaszcza pisma późnego Foucaulta można wykorzystać, by uzasadnić, a wręcz afirmować neoliberalizm (Hindess 1999, s. 128). Różnice między Wolfem a Foucaultem najłatwiej przedstawić w punktach (opracowanie własne na podstawie: Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 469; Błesznowski 2016, s. 20, 95-100; Ghani 1995; Graeber 2016, s. 49; Heyman 2003, s. 147-148; Heyman 2005, s. 18-20; Hindess 1999, s. 111-114; Karalus 2022, s. 323-324, 326-327; Nowak 2011, s. 52; Portis-Winner 2006, s. 346; Rasiński 2010, s. 153; Rasiński 2012, s. 251-256, 282-283, 301-302; Roseberry 1997, s. 44; Smith 1997, s. 382; Smith 2020, s. 205; Wolf 1999b, s. 15, 22, 67; Wolf 2001 [1984b], s. 354; Wróbel 2002, s. 227-228, 235, 261-264): 1) punkt wyjścia i tradycja intelektualna (Wolf wywodzi się z marksizmu i materializmu historycznego, zaktualizowanych o Gramsciego, Althussera, E.P. Thompsona, Williamsa oraz antropologię amerykańską, zaś Foucault również czerpie z dorobku Marksa, ale też z Nietzschego, Heideggera i strukturalizmu, odrzucając pojęcia bazy, nadbudowy, ideologii i „centrum władzy"), 2) cel badań (Wolf nie zajmuje się filozofią władzy, lecz jej antropologią, to znaczy bada kulturę poprzez pryzmat władzy i odwrotnie, natomiast Foucault bada samą władzę oraz mechanizmy jej działania, między innymi mikrofizykę, dyskursy, techniki dyscyplinarne czy rządomyślność), 3) stosunek do racjonalności i tożsamości (Wolf unika pojęcia racjonalności, a tożsamość traktuje jako aspekt hegemonii – zjawisko historyczne i społecznie uwarunkowane, zaś Foucault koncentruje się na badaniu historii racjonalności oraz formowania się podmiotów w ramach reżimów wiedzy), 4) ideologia a dyskurs (Wolf podążając w ślad za Marksem i Gramscim, posługuje się kategorią ideologii, a Foucault ją odrzuca i zastępuje dyskursem – władza działa poprzez język, wiedzę i ciało, a nie poprzez świadomość; nie ma „prawdy" zewnętrznej wobec dyskursu), 5) stosunek do zewnętrza (Wolf uznaje istnienie zewnętrza – poziomu makro, rzeczywistości społecznej, która warunkuje i konstytuuje władzę, zaś Foucault je odrzuca – władza jest immanentna, działa wewnątrz dyskursu, a rzeczywistość pozadyskursywna nie istnieje), 6) zakres analizy, czyli mikro i makro (Wolf łączy oba poziomy w jednej matrycy i zajmuje się relacjami między lokalnym a globalnym, powstające w ten sposób „pola władzy", natomiast Foucault skupia się na mikropoziomie: ciele oraz instytucjach takich jak więzienia, szpitale, szkoły czy armia), 7) specyfika władzy (w ujęciu Wolfa jest ona relacyjną, dialektyczną, rozchwianą między dominacją a hegemonią siłą powstającą w ramach dialektyki bazy i nadbudowy, u Foucaulta pozostaje rozproszona, kapilarna, bez centrum, działając poprzez dyscyplinę i samonadzór), 8) podmiotowość (Wolf jest metodologicznym kolektywistą, interesują go podmioty rozumiane jako ludzkie zbiorowości: klasy, sojusze międzyklasowe i tak dalej, natomiast dla Foucaulta podmiot jest efektem władzy formowanym przez dyskurs oraz techniki kontroli).

3. świadomość, że produkcja zawsze odbywa się w obrębie jakichś stosunków, a zatem badając historię zawsze możliwe do wyodrębnienia są konkretne stosunki produkcji oraz obejmujące między innymi kwestię ich reprodukcji oraz różnego rodzaju ideologicznych manifestacji szersze stosunki społeczne,
4. ogląd stosunków społecznych, a zatem również społeczeństwa, nie jako homogenicznych i harmonijnych, lecz hegemonicznych i konfliktowych, przypominających „szybkowar'' (jest to jedna z ulubionych metafor Wolfa), gdzie płonący pod spodem ogień miał być stanowiącym konsekwencję sprzeczności konfliktem klasowym, zaś bulgocząca wewnątrz woda klasami, grupami i warstwami podporządkowanymi (przy czym antropolog zajmował się jedynie rzeczywiście istniejącymi konfliktami, na przykład tym mającym miejsce w XVIII-wiecznym Bajío w Meksyku [Wolf 1955] czy XX-wiecznymi wojnami chłopskimi [Wolf 1999 (1969)], które zawsze w praktyce stawały się między- klasowymi, grupowymi i warstwowymi sojuszami),
5. odróżnianie (ideologii) społeczeństwa obywatelskiego od społeczeństwa ludzkiego („uspołecznionej ludzkości''),
6. krytykę ideologii, co w jego przypadku sprowadzało się zwłaszcza do świadomości uwikłania kultury oraz stosunków społecznych w relacje władzy, owa krytyka odkrywała bowiem „sieć instytucjonalnych warunków, realności politycznych i historycznie ukształtowanych stosunków panowania i przemocy'' ową ideologię konstytuujących (Karalus 2022, s. 151),
7. siatkę pojęciową materializmu historycznego oraz różnego rodzaju koncepcje, jak wspomniana produkcja, ale też, co ważniejsze, sposób produkcji.

Innymi słowy, Marks był dla Wolfa przede wszystkim filozofem władzy oraz krytykiem kapitalizmu. Badacz zawdzięczał mu podstawowe kategorie obecne w jego perspektywie badawczej. To dzięki lekturom pism autora *Kapitału* antropolog zaczął konceptualizować władzę jako siłę rozchwianą między dominacją a hegemonią, choć początkowo wykorzystywał do ich opisu inną terminologię (jak wspomniana „akulturacja'' czy „integracja wewnętrzna'' na początku lat 50. lub teoria ideologii opracowana przezeń dopiero w latach 80.). Tym niemniej, Marks właściwie już od okresu młodości i socjalizacji (dzięki edukacji zapewnionej przez austromarksistów [Yazdanpanah 2020, s. 313-315]), stanowił dlań dogodny punkt wyjścia do rozważań (przede wszystkim dzięki samodzielnym lekturom [Samuels 1966, s. 66] oraz debatom w ramach spotkań MUS), a następnie rygorystycznych badań (w Portoryko, Meksyku, Tyrolu Południowym, bibliotekach, salach seminaryjnych i tak dalej) konkretyzujących jego

stanowisko teoretyczne w zakresie władzy (poprzez przejęcie od Gramsciego pojęcia hegemonii, zwrócenie uwagi na wewnątrzklasowe mechanizmy dominacji, takie jak patriarchat i tak dalej)[23].

Właściwie od samego początku systematycznego – przypominającego wówczas, w związku z makkartyzmem i Czerwoną Paniką, ,,partyzantkę'' – ,,czytania Marksa z pierwszej ręki'' na początku lat 50. (Wolf i Ghani 1987, s. 356; zob. Marcus 1999)[24], Wolf preferował autorów dowartościowujących znaczenie nadbudowy i proponujących humanistyczne interpretacje marksizmu (Wolf 2001 [1999b], s. 4), co znacząco wpłynęło na jego teorię władzy poprzez uwzględnienie w niej miejsca czy przestrzeni nie tylko dla dominacji, przemocy jednej klasy wobec innej i tak dalej, ale też dla wspomnianych oporu oraz sprawczości. Ponadto, antropologa zawsze bardziej interesowały zagadnienia związane z ideologią oraz tym, co polityczne, dlatego prawie czytał nie autorów ,,ekonomistycznych'' czy ,,redukcjonistycznych'' (zainteresowanych wyłącznie bazą, dialektycznym ruchem między siłami wytwórczymi a stosunkami

[23] Na najbardziej ogólnym poziomie, wpływ autora Kapitału odnaleźć można w stanowisku epistemologicznym antropologa, mianowicie w jego przekonaniu, że uhistorycznione stosunki produkcji w danym społeczeństwie czy społeczności to dobry punkt wyjścia do jakichkolwiek dalszych rozważań czy bardziej usystematyzowanych badań. Wolf dostrzegł użyteczność Marksa dla własnej dyscypliny zwłaszcza wtedy, ,,gdy zaczął zastanawiać się nad tym, w jaki sposób społeczeństwa i kultury, które antropolodzy zwykle badają, zostały włączone do większego świata'' (Verrips 1985, s. 6). Rekapitulujący dyskusję autora *Europy…* z Godelierem z połowy lat 80. Jojada Verrips wskazuje, że Wolf szukając sposobu na znalezienie przyczynowości stanął przed następującym wyborem: mógł zwrócić się w stronę empiryzmu i po prostu zbierać dane lub w stronę którejś z teorii modernizacji. Trzecią opcją było właśnie szeroko rozumiane podejście marksowskie. Suma doświadczeń zdobytych zarówno w terenie, jak i w życiu w ogóle, kazały badaczowi zdecydować się na tę ostatnią (Verrips 1985, s. 7, 17; zob. Patterson 2009), „(…) ponieważ Marks zwracał uwagę na fundamentalną dynamikę zmian i zjawisk takich jak wyzysk, dominacja czy kolonializm. Wolf podkreślał ciągły proces odtwarzania i restrukturyzacji świata. Transformacja grupowa jest wynikiem tego procesu ekspansji. (…) odnosząc się do społeczeństwa, kultury, należy myśleć w kategoriach ciągłego procesu strukturyzacji, zmiany i przekształcania. Według Wolfa ten proces zaangażowania ludzi w rozwijający się świat jest regulowany przez kapitalistyczny sposób produkcji, a zatem jest przede wszystkim procesem gospodarczym i politycznym" (Verrips 1985, s. 6-7).

[24] Marcus słusznie zauważa, że w latach 50. Wolf zachowywał motywowaną politycznie daleko idącą ostrożność. W swoich pracach praktycznie nie cytował ani Marksa, ani myślicieli odwołujących się do zapoczątkowanej przezeń i Engelsa tradycji myślowej. Nawiązań czy inspiracji trzeba raczej szukać między wierszami, dokładnie nicując publikacje autora Europy…. I tak przykładowo, mimo że nazwisko Trockiego nie pojawia się w niej ani razu, Sons… to jest to książka ,,niezwykła ze względu na wykorzystanie trockistowskiej teorii połączonego i nierównego rozwoju do wyjaśnienia powstania państwa Azteków w przedhiszpańskim Meksyku, powstania Hispanoameryki oraz procesów kulturowych, które doprowadziły do rewolucji meksykańskiej''(Marcus 1999). Mimo tego, że książce odwołuje się do Marksa tylko raz, w analizie klasowej rewolucji meksykańskiej (Wolf 1959, s. 242). Innymi słowy, jak podsumowuje Yengoyan, ,,od lat 50. Wolf podchodził do antropologii jako formy humanistycznego rozumienia łączącego teorię i interpretację w ramach historycznej oraz porównawczej perspektywy, pozostającej pod wyraźnym wpływem Marksa, a także autorów marksistowskich'' (Yengoyan 2001, s. vii). Zawsze było to rozumienie osadzone w ramach konkretnej perspektywy rozwojowej, zdaniem antropologa niezbędnej, by zajmować się badaniem przyczynowości procesów, w które uwikłane były poszczególne mikrohistorie, i by zarazem nie gubić z pola widzenia faktu, że zawsze dzieją się one w jakimś (makro)kontekście i jako część makrohistorii. Jak opowiadał na ten temat w debacie z Godelierem: ,,Wiesz, jest to dialektyka (...). Jest to rodzaj przechodzenia do przodu i do tyłu między intensywną troską o konkretne przypadki a pewnego rodzaju analizą sił, które poruszają tymi przypadkami. Wiem, że istnieją metodologiczne rozbieżności oraz trudności z tym związane, ale nie postrzegam tych rzeczy jako zasadniczo przeciwstawnych działań'' (Verrips 1985, s. 12).

produkcji), lecz autorów takich jak Gramsci, Thompson, Althusser czy Williams (Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 36, 41)[25], pozwalających w sposób analitycznie adekwatny dostrzegać, przykładowo, aspekty takie jak warunki oraz okoliczności powodzenia rewolucji, w tym zwłaszcza rolę chłopów – czy raczej między- klasowych, grupowych i warstwowych sojuszy, w ramach których chłopi odgrywali zazwyczaj rolę piechoty rewolucyjnych dywizji – w całym procesie (Almeida 2004, s. 120-123). Badacz unikał także interpretacji zbyt abstrakcyjnych, których sens pozostawał ukryty za hermetycznym żargonem, między innymi dlatego wprost wyrażał sceptycyzm wobec marksizmu strukturalistycznego, a przynajmniej do jego formy i słownej ornamentyki (Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 36, 41, 59)[26].

[25] Warto zaznaczyć, że w przeciwieństwie do wielu lewicowych intelektualistów jego oraz poprzedniego pokolenia, Wolf nigdy nie był stalinistą (zob. Kazin 2012, s. 287-298). Zdecydowanie wolał odwoływać się do Gramsciego, Lwa Trockiego, Mao Zedonga, Ernesto Che Guevary czy Włodzimierza Lenina, przy czym trzej ostatni interesowali antropologa nie jako intelektualiści rozwijający teorie materializmu historycznego i dialektycznego, tylko raczej jako praktycy zaangażowani w wydarzenia w odpowiednio: Chinach, Kubie oraz Rosji. Prawdopodobnie oddziałali na jego poglądy w tym zakresie weterani walk z faszyzmem w Hiszpanii, którzy byli świadkami działalności NKWD, zwłaszcza tego, jakich metod używa za rządów i z polecenia Stalina. Mintz wspomina, że Wolf jako jedna z nielicznych osób z MUS miał jasno sprecyzowany, krytyczny stosunek do Stalina, jednocześnie uważając, ,,że istnienie Związku Radzieckiego jest ważnym międzynarodowym faktem politycznym". Poza tym, według Mintza Wolf czytał Marksa jeszcze w Europie, w oryginale – po niemiecku, tak jak Sombarta i Webera. Nie wydaje się jednak, aby były to systematyczne lektury, inaczej Wolf sam prawdopodobnie by o tym wspomniał, zamiast wskazywać na znacznie późniejszy okres (Mintz i Thomas 2014, s. 501). Na słuszność hipotezy o impregnacji Wolfa na stalinizm za sprawą jego walczących w Hiszpanii przyjaciół wskazywałyby: 1) teczka FBI Service'a, w której znajduje się informacja, że ten z wojny „wrócił jako odmieniony człowiek'', a jego dawni przyjaciele nie chcieli się z nim spotykać, ponieważ zaczął przejawiać antykomunistyczne poglądy, „które najwyraźniej nabył podczas swojej służby w ALB" [Brygadzie Abrahama Lincolna] (Price 2004, s. 218); 2) świadectwo Johna Murry, który w jednym z wywiadów wprost powiedział: ,,(…) mój udział w wojnie w Hiszpanii oddalił mnie od stalinowskiej ortodoksji'' (Murra i Rowe 1984, s. 641). Wolf uważał obu starszych odeń antropologów zarówno za przyjaciół, jak i autorytety.

[26] Tym niemniej, lektury pism badaczy marksistowskich rozwijających ten paradygmat, pozwoliły autorowi *Europy…* usystematyzować rozumienie marksowskiej siatki pojęciowej, zwłaszcza zaś koncepcji sposobu produkcji. Szczególnie pomocni w tym zakresie okazali się Claude Meillassoux oraz Althusser i jego uczniowie. Badania pierwszego (ale też innych, znacznie bardziej strukturalistycznie zorientowanych antropologów, jak Godelier czy Marc Bloch) wykorzystał we własnej koncepcji sposobu produkcji opartego na pokrewieństwie, z kolei Althusser i Balibar dostarczyli mu bardziej ogólnych, teoretycznych ram co do tego, czym sposób produkcji jest i jak można badać konkretne jego formy, a także ,,artykulacje'' różnych sposobów. Zapytany przez Ghaniego o, zdaniem Wolfa ,,samozwańczą'', strukturalistyczną antropologię marksistowską, badacz odpowiedział: ,,Podejrzewam, że ostateczną konsekwencją strukturalistycznego marksizmu jest zwiększona świadomość klasy i hegemonii oraz sposobów i stosunków produkcji. [Marksizm] nie jest już więc w badaniach obłożony anatemą. Może być wbudowany w cokolwiek, co ludzie robią''. W tym samym wywiadzie przyznał, że zawsze intrygował go Zygmunt Freud, którego ,,można doskonale zintegrować z Marksem'' (Wolf i Ghani 1987, s. 361). Antonio Lauria-Perricelli wskazuje, że zarówno Wolf, jak i jego pierwsza partnerka Kathleen incydentalnie łączyli Marksa z Freudem w czasie badań portorykańskich (Lauria-Perricelli 2011, s. 199-200; zob. Wolf 1952; Wolf 1956, s. 257). Antropolog nigdy jednak nie podjął poważnej, systematycznej próby takiej integracji, samego Freuda zaś, podobnie jak całą psychoanalizę, traktował z żoną bardziej jako humanistyczne zainteresowanie, popularne wśród ówczesnej postępowej młodzieży inteligenckiej (zob. Erickson i Murphy 2013, s. 60). Poza tym jednak Wolf dystansował się od większości koncepcji zaproponowanych przez autorów *Czytania „Kapitału"*. Choć przyznawał, że rozumienie sposobów produkcji przez Althussera i Balibara wprowadziło ,,pewien rodzaj przejrzystości" do debaty marksowskiej, zdecydowanie odrzucał ich antyhumanizm, a także ujęcie ideologii czy konstruowania podmiotu, jako ,,zbyt abstrakcyjne'' z antropologicznego punktu widzenia (Wolf i Ghani 1987, s. 360). Z drugiej strony, gdy autor *W imię Marksa* w późniejszych latach przesunął się bliżej pozycji gramsciańskich (Karalus 2022, s. 243-255), przede wszystkim za sprawą publikacji *Ideologii i aparatów ideologicznych państwa* (Althusser 2006), Wolf wykorzystał

Dużo bliżej było antropologowi do perspektywy badawczej Althussera z okresu po publikacji *Ideologii i aparatów…*, zwłaszcza do jego rozumienia historii (jej otwartości na sprawczość i związany z nią opór przed dominacją) oraz aspektów przydatnych w realizacji zadania rewizji pojęć społeczeństwa i kultury, by na ich podstawie dało się sformułować satysfakcjonującą teorię hegemonii[27]. Choć samo to pojęcie Wolf zaczerpnął od Gramsciego, ujęcie autora *Europy…* odwołuje się przede wszystkim do Marksa, zwłaszcza Marksa ,,późnego'', zorientowanego w stronę etnografii, podkreślającego różnorodność trajektorii rozwoju oraz bardziej

jego ujęcie w *Envisioning…*, uznając je za interesujące i użyteczne (Wolf 1999b, s. 45; Wolf i Friedman 1987, s. 113-114).

[27] Podobnie jak Althusser Wolf był zdecydowanym przeciwnikiem teleologizmu oraz postrzegania przeszłości w kategoriach konieczności. Antropolog sprzeciwiał się zwłaszcza praktyce przekształcania dziejów ludzkości w moralną opowieść o sukcesie i wyścigu, w którym każdy z uczestników, czyli podmiotów historii, ,,przekazuje pochodnię wolności następnej sztafecie'', i w którym cnota rozwija się, zaś ,,cnotliwi zwyciężają nad złymi'' (Wolf 2010 [1982], s. 4). Badacz argumentuje, że takie rozumienie historii jako liniowego, rozwijającego się celu moralnego więcej zaciemnia niż wyjaśnia (zob. Wolf i Ghani 1987, s. 364; Wolf i Friedman 1987, s. 110; zob. Mintz i Thomas 2014, s. 501). Przykładowo, gdyby interpretować starożytną Grecję, jako ,,prehistoryczną Miss Liberty, trzymającą w górze pochodnię moralnego celu pośród barbarzyńskiej nocy'', nie pozwoliłoby to zadać pytań o konflikty klasowe mające miejsce w greckich miastach, ani o relacje między ludźmi wolnymi i ich niewolnikami. Nie byłoby powodów, by zastanawiać się, dlaczego w wojnach Persów z Grekami, więcej Hellenów walczyło w armiach perskich, niż po stronie polis. Marginalny stałby się także wówczas fakt, że w pewnym momencie więcej Greków zamieszkiwało południową Italię oraz Sycylię niż Peloponez. Historia to dla Wolfa ,,wielość procesów społecznych i kulturowych dziejących się w swoim czasie i miejscu'', wielość relacji materialnych ludzi z równie materialnym środowiskiem, wielość bez jakiegokolwiek z góry narzuconego celu, bez uprzywilejowanego podmiotu. Innymi słowy, to proces jednej wielkiej przypadkowości i przygodności: ,,Można sobie wyobrazić, że sprawy mogły potoczyć się inaczej. Mogła powstać wielojęzyczna Republika Florydy, frankofońska Ameryka Missisipi, hiszpańskie Nowe Biskaje, Republika Wielkich Jezior i Kolumbia, obejmująca obecny Oregon, Waszyngton oraz Kolumbię Brytyjską. Tylko wtedy, gdy założylibyśmy, że Bóg dąży do geopolitycznej jedności na kontynencie północnoamerykańskim, ta retrospekcja zostałaby pozbawiona znaczenia. Zamiast tego zaprasza nas do materialnego wyjaśnienia tego, co działo się w każdym momencie, do wyjaśnienia, w jaki sposób jedne relacje zdobywały przewagę nad innymi. Tak więc ani starożytna Grecja, ani Rzym, ani chrześcijańska Europa, ani renesans, ani oświecenie, ani rewolucja przemysłowa, ani demokracja, ani nawet Stany Zjednoczone nigdy nie były czymś napędzanym w kierunku swojego rozwijającego się celu przez jakąś immanentną sprężynę napędową, lecz pozostawały raczej czasowo i przestrzennie zmieniającym się, zmiennym zbiorem relacji lub relacji pomiędzy zespołami relacji'' (Wolf 2010 [1982], s. 5-6). Wolf lubił powtarzać za Leslie White'm, że ,,wiedza na temat jednej przeklętej rzeczy przychodzącej po drugiej, nie jest równoznaczna z wiedzą, jak jedna rzecz do drugiej doprowadziła'', zaś za Godelierem, że ,,historia jako taka niczego nie wyjaśnia, to ją trzeba wyjaśnić'' (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 48; Verrips 1985, s. 9). Podobnie o historii myślał Althusser, nazywając swoją koncepcję materializmem spotkania: przeszłość miała być deszczem epikurejskich atomów, deszczem równoległych atrybutów Spinozy, Machiavellego, Hobbesa, Rousseau, Marksa, Heideggera i Derridy. Materializm spotkania to materializm tego, co przypadkowe, to materializm całkowicie inny ,,wobec tego, który nagminnie imputuje się Marksowi, Engelsowi i Leninowi i który, jak cała tradycja racjonalistyczna, pozostaje materializmem konieczności oraz teleologii, to jest niczym innym, jak przekształconą i przebraną formą idealizmu'' (Althusser 2016, s. 38). Tutaj relacje – ,,spotkania'' – także są przygodne, a jakiekolwiek cel oraz teleologia są negowane, podobnie jak uprzywilejowanie podmiotu, ,,czy chodziłoby o Boga, czy o proletariat'' (Althusser 2016, s. 43, 55). Mimo wspomnianych rozbieżności, w obu ujęciach historii można odnaleźć wiele podobieństw. Choć oparte na różnych przesłankach (Wolf jest bowiem mniej abstrakcyjny, sięga do konkretnych przykładów historycznych, zamiast do zachodniej myśli filozoficznej, tak jak robi to Althusser) ich punktem wspólnym są zbliżone postulaty dotyczące przypadkowości, otwartości oraz przygodności procesów historycznych.

wielolinowego myślenia na temat ewolucji czy historii (Patterson 2009, s. 91-94; Moll 2019; Wolf 2008 [1998], s. 29-37)[28].

Nie bez wpływu na teorię władzy antropologa pozostał odwrót od marksizmu w dyscyplinie oraz w ogóle naukach społecznych i humanistyce charakterystyczny dla lat 80., z czym przynajmniej częściowo wiązało się wspomniane wychylenie w stronę hegemonii, jednoznaczne ze zdecydowanym osłabieniem politycznego radykalizmu dwóch poprzednich dekad[29]. Tym niemniej, badacz cały czas traktował Marksa i marksizm jako horyzont, który zawsze będzie istniał, i który zawsze będzie aktualny, dopóki istnieją na świecie antagonizmy charakterystyczne dla kapitalistycznego sposobu produkcji, a co za tym idzie także wyzysk, alienacja, nierówności i tak dalej[30]. Takie stanowisko, nie bez pewnych racji, w kontekście Wolfa określano jako postmarksizm (Buchowski 2004, s. 13). Jednak sam Wolf do końca życia uważał się

[28] Mimo tego, że Wolf unikał jednoznacznych afiliacji, w połowie lat 70. razem z dawnym przyjacielem z MUS Stanleyem Diamondem i innym antropologiem z CUNY Bobem Scholte, w jednej z polemik pisali wprost: „Nieszczęśliwie dla naszego krytyka [George'a Kaplana], nie jesteśmy »anarchistami«, lecz krytycznymi socjalistami w tradycji marksistowskiej, zaangażowanymi w zadanie analizy istotnych struktur wyzysku" (Diamond, Scholte i Wolf 1975, s. 872). Wydaje się, że deklaracja ta, przynajmniej w przypadku Wolfa, była aktualna przez całe jego życie, a w artykule z 1975 roku badacz jedynie upublicznił swoje poglądy. Poza tym, publikacja ta stanowi ostateczne świadectwo uzasadniające nazywanie Wolfa marksistą, z jednej strony bowiem sam siebie tak określał, z drugiej zaś odwoływał się do Marksa w całej swojej badawczej praktyce (zob. Ortner 1984, s. 138-139, 141-144; Silverman 2005, s. 321, 337; Eriksen i Nielsen 2013, s. 167; Marcus 1999; Silverman i Creed 1999, s. 707-708).

[29] Tendencja ta wiązała się z końcem radykalnej polityki poprzednich dwóch dekad, a także szerszymi zmianami w samej nauce: z zyskującym popularność postmodernizmem, nową neoliberalną hegemonią oraz wieloaspektowym marazmem komunistycznego projektu modernizacyjnego (więcej na ten temat piszę w następnym rozdziale). Zresztą sam Wolf zdecydowanie krytycznie oceniał efekty rewolucji, które ustanowiły Związek Radziecki, Kubę Fidela Castro czy Nikaraguę Sandinistów: „Gdybyś tam mieszkał – powiedział Friedmanowi na temat tej ostatniej – nie spodobałoby ci się to. (…) Przypuszczam, że gdybym był Nikaraguańczykiem, miałbym raczej pozytywny stosunek do Sandinistów. Z drugiej strony, gdybym był intelektualistą, tak jak teraz, życie w Nikaragui byłoby dla mnie trudne. I podejrzewam, że to samo dotyczy Związku Radzieckiego. (…) Gdybym był Miskito, byłbym strasznie wściekły, że rząd przyszedł i narzucił mi swoje głupie oświecenie, wyzwolenie. Sandinistas są prawdziwymi »synami rewolucji« w tym sensie, że znają »prawdę«, że przyszłością jest socjalizm, że Indianie są zacofani, i że potrzebują nowoczesnych rozwiązań" (Wolf i Friedman 1987, s. 116). W tych słowach ujawnia się cała ambiwalencja stosunku Wolfa do rewolucji i następujących po nich rządów partii będącej jakąś wariacją podmiotu leninowskiego – sprawującego rządy jako awangarda proletariatu lub robotniczo-chłopskiego sojuszu. Antropolog nigdy nie był antykomunistą, zawsze starał się dostrzegać zalety (poprawa jakości życia zwykłych ludzi względem sytuacji sprzed rewolucji, inwestycje w dobra oraz usługi publiczne), ale i wady (brak wolności słowa, represje polityczne z użyciem przemocy) takich systemów.

[30] Dał temu wyraz w wywiadzie udzielonym na rok przed śmiercią, gdy został wprost zapytany o swój stosunek do autora *Kapitału*: „Tak, określam siebie jako marksistę, głównie dlatego, że nie chcę dawać innym satysfakcji z robienia tego (śmiech). W marksizmie jest coś solidnego, a mianowicie poszukiwanie struktur rządzących konkretnymi relacjami między ludźmi. To nie wystarczy, to punkt wyjścia. Ale jeśli go nie masz, jesteś zgubiony. (…) Eduardo Archetti powiedział mi, że zdał sobie sprawę, że marksizm jest w złej kondycji, gdy w księgarni uniwersyteckiej w Oslo przenieśli książki o marksizmie na tyły sklepu, a na ich miejscu umieścili publikacje astrologiczne (śmiech). Nigdy nie byłem pewien rewolucyjnych prognoz marksizmu. Idea proletariatu zawsze wydawała mi się interesującym pierwszym krokiem w pytaniu, jakie są implikacje pracy najemnej. Ale idea zjednoczonego proletariatu, który następnie działa zgodnie pod przywództwem partii komunistycznej, zawsze wydawała mi się chimerą. Karl Wittfogel powiedział kiedyś: Marks tak, marksizm nie. Myślę, że marksizm poniósł porażkę intelektualną i polityczną, ale pozostawia ważne dziedzictwo, na którym można budować. (…) Ale w pewnym sensie jesteśmy marginalnymi marksistami. Towarzysze podróży [*fellow travellers*], a nie prawdziwie wierzący" (Wolf i Ribeiro 1998, s. 161).

przede wszystkim za marksistę. Antropolog z nieufnością traktował zagadnienie tożsamości, właściwie nigdy nie deklarując jakiejkolwiek innej afiliacji, niż tej z 1975 roku. Nigdy też nie zerwał swoich więzi ani z Marksem, ani z szerszą tradycją humanistycznego materializmu historycznego, czego dowodem jest jego teoria władzy[31].

[31] Posługując się rozróżnieniem spopularyzowanym w antropologii przez Marvina Harrisa można powiedzieć, że na poziomie emicznym – postrzegania samego siebie – Wolf pozostał marksistą, z kolei na poziomie etycznym – postrzegania przez innych – status ten jest niejednoznaczny. Z jednej strony określano jego postawę badawczą jako postmarksistowską czy postmarksowską, z drugiej zaś jako ,,marksistę wręcz biblijnego'', traktującego *Kapitał* tak, jak chrześcijanin Pismo Święte (Beals 1988, s. 306; Wolf 1988, s. 306). Także współcześnie zakwalifikowanie Wolfa do konkretnego nurtu krytycznego stwarza badaczom pewne problemy, ponieważ „jego »otwartość«, która odrzuca ekonomizm oraz strukturalizm (ale nie strukturę), wywodzi się (…), z jego antropologicznego podejścia, które wyraża ogólne podobieństwa do szkół tak zwanego „marksizmu politycznego", podejść „neogramsciańskich" (Robert Cox i jego szkoła) oraz historycznej szkoły E.P. Thompsona. Podejście to poważnie traktuje i włącza do analizy kategorie klasy, dyskursu/ideologii/kultury/tożsamości oraz państwa, osadzając je w kontekście historycznym – jest to więc nieredukcyjne podejście do »społecznych stosunków produkcji«, które nie jest ograniczone ortodoksyjnie rozumianą metaforą »bazy-nadbudowy«. (…) podejście Wolfa jest podobne do podejścia [Roberta] Brennera, który używa terminu »stosunki społeczno-własnościowe« jako środka do uchwycenia politycznej lub klasowej determinacji sposobu produkcji (…)'' (Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 41-42). Inni określają Wolfa po prostu jako neomarksistę (np. García-Colón 2017, s. 411). Jak jednak słusznie zauważył Anton Blok, cechą charakterystyczną perspektywy badawczej Wolfa, jest jej nieortodoksyjny charakter (Blok 1992, s. 16), zaś sam antropolog zapytany raz wprost o autoidentyfikację, miał odpowiedzieć: ,,Jestem szczery. Naprawdę nie wiem. Nie jestem też tym zbytnio zainteresowany'' (McBride 1980, s. 130, cyt. za: Blok 1992, s. 15). Był po prostu sobą – demokratycznym socjalistą w tradycji marksistowskiej, w badaniach odwołującym się do szeroko rozumianej, stroniącej od wszelkich redukcjonizmów tradycji marksowskiej.

Rozdział 3. Antropologia aktualności. Wybrane konteksty społeczno-polityczne drugiej połowy XX wieku

Teoria władzy Wolfa, jak każdy rodzaj wiedzy, była społecznie uwarunkowana. Dwa poprzednie rozdziały koncentrowały się na owym uwarunkowaniu, skupiając się na czynnikach indywidualnych i interpersonalnych, na tworzeniu przezeń historii, czyli na jednostce uwikłanej w relacje społeczne, w konkretne uniwersum miejsc oraz ludzi. Celem ostatniego w tej części, trzeciego rozdziału, jest przybliżenie kontekstów, w których osadzona była rzeczywistość społeczna, którą w mniejszym bądź większym stopniu Wolf współtworzył konceptualizując i konkretyzując swoje rozumienie władzy. Ostatecznie przyjęta w tej części rama interpretacyjna byłaby niepełna, gdyby nie wziąć pod uwagę ,,danych i przekazanych'' okoliczności, o których pisze Marks w *18 brumaire'a…*[1].

Problematyka rozdziału dotyczy społeczno-politycznych czynników oraz ram wytwarzania antropologicznej wiedzy w drugiej połowie XX wieku, istotnych dla formułowania przez Wolfa jego teorii władzy. Realizacja tego celu wymagała naszkicowania miejscami szerszego, bardziej ogólnego tła niektórych wydarzeń oraz procesów historycznych. Węzłowymi zagadnieniami, których dobór określają kryteria problemowe, są: wątek makkartyzmu, Czerwonej Paniki, zimnej wojny oraz współpracy badaczy z państwem bezpieczeństwa narodowego, zaangażowanie w aktywizm, zwłaszcza w antyimperialistyczny ruch sprzeciwu wobec wojny w

[1] Przy czym, nie chodzi mi tutaj o wskazywanie jakichkolwiek analogii względem zgranego komunału, że antropologia, tak jak filozofia, zawsze „wyraża ducha swej epoki''. Wolf był raczej antropologiem-diagnostą, kimś zbliżonym – i o podobnym etosie – do filozofa-diagnosty: Nietzschego, Jüngera, Heideggera, Foucaulta, Adorna, Baudrillarda oraz Marksa; kimś kto postrzegał swoją antropologiczną misję „w kategoriach konfrontacji z żywiołem tego, co aktualne'', zainteresowanym tym, ,,co aktualne tu i teraz'' (Herer 2012, s. 9, 10, 12). Podobnie jak Marks, teoretyczne i metodologiczne zorientowanie swoich badań na historię antropolog podporządkował właśnie realizacji zadania owej konfrontacji, czyli misji zrozumienia oraz krytyki współczesnej rzeczywistości społecznej - a przynajmniej jej wycinka. Chodzi zatem o przedstawienie ,,aktywnego tła'' (czegoś analogicznego do struktury społecznej u Bourdieu, będącej jednocześnie strukturą ustrukturowaną [*modus operatum*] i strukturą strukturującą [*modus operandi*], stwarzającą i stwarzaną), w którym, i w ramach którego Wolf brał udział, zmagając się z aktualnością: doświadczając represji ze strony państwa bezpieczeństwa narodowego, angażując się w aktywizm antywojenny, uprawiając radykalną politykę i ostatecznie pod naporem czy w obliczu neoliberalizmu się z niej wycofując. Innymi słowy, moim celem nie jest znalezienie rozwiązania jednego z głównych dylematów nauk społecznych, przez Marksa wyrażonego w *18 brumairze…* za pomocą zależności ludzi tworzących historię i okoliczności historycznych na nich wpływających, a przez XX-wiecznych politologów, socjologów czy antropolożki ujmowany też w kategoriach bardziej indywidualistycznych, przeciwstawiających system czy strukturę jednostce (przykładowo, u wspomnianego Bourdieu jako ,,logikę praktyki'' oraz ,,habitus''). Staram się w części pierwszej pokazać obie strony tej zależności, zgadzając się z Marksem ze Świętej rodziny, że ,,historia nie robi nic, »nie posiada żadnego olbrzymiego bogactwa«, »nie stacza żadnych walk«! To nie »historia«, lecz właśnie człowiek, rzeczywisty, żywy człowiek – on robi to wszystko, on wszystko posiada, on stacza wszystkie walki; to wcale nie »historia« używa człowieka jako środka do osiągania jej własnych celów – jak gdyby historia była jakąś odrębną istotą – historia to nic innego jak tylko działalność dążącego do swoich celów człowieka'' (Marks 1961d, s. 114). Pozostawiając zatem na boku pytanie na ile ludzie realizują te cele świadomie, a na ile pod wpływem okoliczności, systemów czy struktur, w rozdziale tym skupiam się na przedstawieniu kontekstów społecznego uwarunkowania teorii władzy Wolfa.

Wietnamie, radykalna polityka w ramach dyscypliny, realizowana głównie na spotkaniach AAA, ale też szersza problematyka w postaci uwikłania antropologów w konflikty zbrojne, a także koniec radykalnej polityki, neoliberalna kontrrewolucja i związany z nimi eskapizm. Ujęte w ten sposób zagadnienia stanowią razem chronologiczne kontinuum, wyznaczając najważniejsze momenty i okresy dla teorii władzy Wolfa.

3.1. Makkartyzm, Czerwona Panika i państwo bezpieczeństwa narodowego

Pierwszym spośród czterech najważniejszych czynników mających wpływ i stanowiących ramy dla sposobu konceptualizowania przez Wolfa władzy, był tytułowy okres z przełomu lat 40. i 50. w historii Stanów Zjednoczonych, nazywany w historiografii makkartyzmem oraz czasami Czerwonej Paniki. To wówczas powołano do istnienia coś, co określa się jako państwo bezpieczeństwa narodowego[2], a same Stany stały się mocarstwem o globalnych interesach (Chomsky 1997, s. 171-173; Wallerstein 1997, s. 198), angażując się w zimnowojenną rywalizację ze Związkiem Radzieckim (Hobsbawm 2018, s. 254-257; Lepore 2020, s. 480-487; Price 2016, s. 2-3; zob. Silverman 2005, s. 275).

Z jednej strony antropolog po raz kolejny, tym razem jako bezpośrednia ofiara politycznych represji, przekonał się o potencjale XX-wiecznego państwa przemysłowego do stosowania dominacji w interesie najzamożniejszej klasy posiadaczy środków produkcji wobec przedstawicieli innych klas (strajkujących robotników, kobiet, mniejszości rasowych, etnicznych i seksualnych, osób o poglądach lewicowych, zwłaszcza urzędników, dziennikarzy czy naukowców), a także o skali oddziaływania wytwarzanej przez to państwo ideologii antykomunistycznej, której jednym z przejawów była właśnie Czerwona Panika. Doświadczenia te były kolejnym aspektem konkretyzującym punkt wyjścia oraz ogólne ramy w postaci materializmu historycznego. Z drugiej strony, jako naukowiec, Wolf przez cały ten okres konfrontował się z

[2] W drugiej połowie lat 40., zamiast rozwijać dotychczasowy model państwa opiekuńczego „Stany Zjednoczone zbudowały państwo bezpieczeństwa narodowego'' (Lepore 2020, s. 490). To w jego ,,środowisku infrastrukturalnym'', twierdzi David Price, rozwijała się w okresie zimnej wojny antropologia amerykańska: „Państwo Bezpieczeństwa Narodowego można (…) zdefiniować jako ekonomiczne i polityczne strategie, a także działania podejmowane przez różnych decydentów rządowych oraz biznesowych, które dojrzewały w zimnowojennych Stanach Zjednoczonych w celu ochrony i rozszerzenia interesów gospodarczych amerykańskich elit. Legalistyczne korzenie Państwa Bezpieczeństwa Narodowego można znaleźć w [uchwalonym w styczniu 1950 roku] przełomowym dokumencie znanym (…) jako NSC-68. (…) Państwo Bezpieczeństwa Narodowego jest strukturalnym produktem ubocznym roli Stanów Zjednoczonych w globalnej gospodarce wojskowo-kapitalistycznej. Ideologiczne elementy zimnowojennego Państwa Bezpieczeństwa Narodowego (…) funkcjonowały jako okrzyk bojowy dla zbioru sił poświęconych ochronie kluczowych rynków (oraz ochronie perspektyw niezorganizowanej siły roboczej) zarówno na poziomie krajowym, jak i międzynarodowym. Te ideologiczne komponenty obejmują zróżnicowaną mieszankę patriotycznych i nacjonalistycznych programów, od polowań na czarownice McCarthy'ego, przez ksenofobiczne ogłupianie historii i nauk społecznych nauczanych w szkołach publicznych, po tworzenie oraz propagowanie teorii modernizacji przez uczonych'' (Price 1998, s. 390-391).

oddziaływaniem „widmowego czynnika'' (Nader 1997; Nader 2018)[3], przez co zarówno w sferze teorii, jak i praktyki musiał ograniczyć swój radykalizm, zgadzając się w tym zakresie na daleko idące kompromisy.

Teoria władzy Wolfa prawdopodobnie w ogóle by nie powstała, gdyby nie II wojna światowa. Abstrahując jednak od wątków *stricte* biograficznych, chodzi tutaj o rozwój antropologii, mianowicie przedstawiciele tej dyscypliny wykazali swoją użyteczność[4] podczas konfliktu, tym samym stwarzając podstawy dla pojawienia się nowych źródeł finansowania oraz zakładania kolejnych instytucji badawczych (Kuklick 2008, s. 4; Patterson 2021, s. 99; Price 2008a; Salamone 2008, s. 89; Schumaker 2008, s. 282; Wax 2008, s. 134). Państwo bezpieczeństwa narodowego zaczęło interesować się częściami świata, określanymi wówczas jako Trzeci i Czwarty Świat, potrzebując na ich temat danych, a antropologowie mieli zająć się ich dostarczaniem (Eriksen 2001, s. 287-289, 310; Kuklick 2008, s. 5; Patterson 2021, s. 98, 137; Sahlins 2000 [1999], s. 507-508; Silverman 2005, s. 300). Cel finansowania owych badań i instytutów był zatem przede wszystkim polityczny, ściśle związany z imperialistycznymi aspiracjami Stanów Zjednoczonych oraz interesami kapitału (Price 2008a; Price 2016; Wax 2008). Donatorzy – państwo, zwłaszcza CIA oraz wywiad wojskowy, ale też klasa posiadaczy środków produkcji i należące do nich fundacje – uważali, że nauki społeczne mają być przede wszystkim praktyczne, a nie krytyczne (Patterson 2021, s. 68; Price 2008a, s. 91; Price 2016, s. 61; na temat socjologii i politologii w tym kontekście zob. Keen 1999; Katznelson 1997), między innymi

[3] „To opowieść o wpływie zimnej wojny na antropologię. Rozwija się ze zbioru różnorodnych i splątanych ludzi oraz historii: House Hearings on Un-American Activities [HUAC], przysięga lojalności Uniwersytetu Kalifornijskiego, Human Relations Area Files (HRAF), ewolucja Office of Strategic Services (OSS) w Central Intelligence Agency (CIA) po II wojnie światowej, autocenzura i strach na uniwersytetach, opór wobec wojny w Wietnamie, działania przeciwpartyzanckie oraz projekt Camelot, afera tajlandzka, stacje radarowe w Kanadzie, energia jądrowa, laboratoria Uniwersytetu Kalifornijskiego oraz antropolodzy i ludzie badani przez antropologów – rdzenni Amerykanie, Gwatemalczycy, Eskimosi, mieszkańcy wysp Pacyfiku, Yanomani. Ta historia opowiada o wyeliminowanych tematach badawczych, nieobjętych kursach obszarowych, niezatrudnionych specjalistach, o sieci relacji koleżeńskich stosunkowo niewidocznych dla naiwnych lub wykluczonych, o ekspansji liczbowej antropologów. Chodzi o delegalizację lewicowego dyskursu, wynalezienie dyskursu niedomówień, wartościowanie porządku, zagrożenie demokracją w działaniu. Chodzi o opozycje pokoleniowe, pozytywizm kontra interpretatywizm, o archeologię, antropologię biologiczną i społeczno-kulturową, o zimnowojenne technologie, które zrewolucjonizowały metody, oraz o ludzi i stowarzyszenia zawodowe rozdarte na strzępy. Ta historia dotyczy nas samych, o czym nie pisze się w tekstach dotyczących historii antropologii, które rzadko omawiają czynniki zewnętrzne w tworzeniu antropologii. Szersza historia dotyczy Sputnika i finansowania badań, miejsc pracy i wolności akademickiej, zwykłych ludzi i niezwykłego zła. Nazywam to widmowym czynnikiem'' (Nader 1997, s. 106-107).

[4] Wkład antropologów obejmował między innymi tworzenie kieszonkowych przewodników na temat kultur ludów Azji czy Afryki, szkolenia i kursy językowe dla żołnierzy oraz personelu cywilnego, analizowanie różnego rodzaju danych, w tym danych wywiadowczych, praca dla wywiadu wojskowego i cywilnego, identyfikację szczątków ofiar w medycynie sądowej, projektowanie foteli dla US Air Force mających zmniejszyć zmęczenie i dyskomfort pilotów, szkolenie tubylców jako partyzantów i zabójców, wytwarzanie propagandy, szeroko rozumiane doradzanie politycznym decydentom (Embree 1946; Kowalski 2015, s. 237-330; Patterson 2021, s. 87-92; Price 2008a; Silverman 2005, s. 273-274; Wallerstein 1997, s. 200).

dlatego pieniądze przeznaczano na rozwój teorii modernizacji[5], a nie na przykład marksizmu. Powstały po wojnie ,,kompleks militarno-przemysłowy'' (Lepore 2020, s. 548) nie bez powodu został później nazwany ,,kompleksem militarno-przemysłowo-akademickim'', z uwagi na jego sprzyjanie akumulacji kapitału oraz udział w praktyce rugowania krytycznego myślenia z sal wykładowych i seminaryjnych gabinetów (Solovey 2001, s. 178; zob. Chomsky 1997, s. 179; Price 2016; Sahlins 2000 [1967], s. 261-262). Jak podsumowują Jorgensen i Wolf, na początku zimnej wojny ,,rozwinął się nowy sojusz polityczny, polegający na zamontowaniu obrotowych drzwi między urzędnikami rządowymi, pracownikami uniwersytetów oraz dyrektorami fundacji'' (Jorgensen i Wolf 1970).

Istniały dwa główne rodzaje współpracy antropologów z państwem bezpieczeństwa narodowego. Pierwszy dotyczył badaczy podejmujących ją świadomie i w sposób niejawny, dzięki czemu mogli liczyć na stabilne źródła finansowania oraz możliwości awansu (Price 1998, s. 395)[6]. Drugi stanowił komplementarną całość z pierwszym, dotycząc osób, które

[5] Teoria modernizacji opierała się na ewolucjonistycznym założeniu podzielanym wielu amerykańskich urzędników państwowych i naukowców, że Stany Zjednoczone jako główne państwo-depozytariusz cywilizacji Zachodu, przewodzą obozowi politycznego postępu. Wszystkie społeczeństwa pozostające poza ich strefą wpływów, były uznawane za zacofane, ,,przypominające wcześniejsze etapy ewolucji społecznej Zachodu; zostały one zamrożone w czasie w wyniku ich oporu wobec wartości kapitalistycznych lub ich niezdolności do zakupu towarów. Z kolei kapitalizm przemysłowy postrzegano jako najwyższy rozwój cywilizacji zarówno w sensie materialnym, jak i moralnym; postęp mierzono w kategoriach wzrostu gospodarczego, który opierał się na odbudowie i rozbudowie sił wytwórczych'' (Patterson 1997, s. 50). Ewolucjonistyczny charakter owej teorii opierał się na dwóch płaszczyznach: oznaczał wdrażanie zasad kapitalistycznego rozwoju przemysłowego na wzór zachodni, a także społeczną transformację od tradycji do nowoczesności. Dotychczasowe nienowoczesne praktyki miały zostać zastąpione przez ,,produkcję dla zysku, koncentrację siły roboczej na obszarach miejskich, afirmację rozumu oraz nauki i ich zastosowanie w produkcji, biurokratyzację i poleganie na indywidualnej inicjatywie'', a także ,,bardziej nierówną dystrybucję bogactwa wśród różnych klas'' (Patterson 1997, s. 52). Każde państwo miało przejść przez poszczególne „stadia'' rozwoju, by ostatecznie osiągnąć trwały wzrost charakterystyczny dla ówczesnych społeczeństw zachodnich; z państw nierozwiniętych i zapóźnionych, stać się państwami rozwiniętymi, kapitalistycznymi, konsumpcyjnymi. Jeden z autorów tego sposobu myślenia Walt W. Rostow w swojej książce *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto* wyszczególnił pięć takich stadiów: społeczeństwo tradycyjne, tworzenie warunków niezbędnych do startu, start, wzbijanie się do dojrzałości, okres wysokiej konsumpcji masowej. Rostow, jak sugeruje Sahlins, był „jednym z pierwszych [badaczy], którzy dostrzegli, że kulminacją ludzkiej ewolucji społecznej stanowią zakupy" (Sahlins 2000 [1999], s. 504). Jednym z głównych zadań zwolenników teorii modernizacji polegało na zidentyfikowaniu czy znalezieniu klas i grup społecznych, które miałyby stać się lokalnym elitami mogącymi wdrożyć polityki modernizacyjne, i które Zachód mógłby wspierać: militarnie, technologicznie, gospodarczo, polityczne i tak dalej. Wśród antropologów znalazło się wielu zwolenników tego podejścia, co nie znaczy, że każdy z nich popierał czy nawet uświadamiał sobie jego neoimperialny charakter. Przykładem byłby tutaj choćby Clifford Geertz i jego *Agricultural Involution* – antropolog w ostatecznym rozrachunku, mimowolnie, pomógł zidentyfikować „te klasy (…), których członkowie promowaliby modernizację dzięki preferencjom i wzorcom inwestycyjnym'' (Patterson 1997, s. 52; zob. Price 2016, s. 94-96). Innymi słowy, postulowana modernizacja „była z definicji próbą odtworzenia kapitalistycznych stosunków społecznych oraz kultury w krajach Trzeciego Świata'' (Patterson 1997, s. 53), co w praktyce – o czym piszę zwłaszcza w kontekście Wietnamu – doprowadzało do zbrodni wojennych i zbrodni przeciwko ludzkości.

[6] Niektórzy, jak George Murdock wierzyli w ideologię zimnowojenną i dobrowolnie zgadzali się na współpracę, inni zaś, jak choćby Clyde Kluckhohn byli do niej zmuszani szantażem (co wcale nie musiało kolidować z ich wiarą w ową ideologię). Przypisane im zadania były niekiedy dość precyzyjnie określone i relatywnie wąskie. Murdock w 1949 roku założył, a następnie objął kierownictwo nad HRAF na Uniwersytecie Yale. HRAF było instytucją, której główny cel stanowiło zbieranie informacji na temat różnych kultur oraz prowadzenie badań

znajdowali zatrudnienie w projektach badawczych organizowanych przez ludzi takich jak Kluckhohn, Murdock lub Steward, i którzy jednocześnie w zdecydowanej większości nie zdawali sobie sprawy z niejawnej strony owych projektów, znając tylko ich oficjalne cele naukowe (Métraux 1980; Wolf i Jorgensen 1970; Price 2016, s. 166; Ross 2008, s. 112). Dotyczyło to między innymi finansowanego przez Fundację Rockefellera Projektu Portoryko, który choć znacząco wpłynął na sposób konceptualizowania przez Wolfa władzy (poprzez dostarczenie materiału empirycznego utwierdzającego badacza w owym rozchwianiu między dominacją a hegemonią), miał też niejawne cele polityczne, polegające na pozyskaniu i zagregowaniu danych mogących okazać się użyteczne z punktu widzenia kapitału, na przykład potencjalnych inwestorów, oraz państwa bezpieczeństwa narodowego, choćby ze względu na operacje wywiadowcze czy cele geostrategiczne (Price 2016, s. 35, 62, 80, 351; zob. Price 2008a, s. 281; Pinkoski 2008a, s. 68, 72; Ross 2008, s. 112)[7].

porównawczych. W pracy tej skupiano się przede wszystkim na treściach czy zagadnieniach szczególnie interesujących państwo bezpieczeństwa narodowego. W praktyce zatem, HRAF był finansowanym przez kapitał bankiem wiedzy antropologicznej – z badaczami, którzy tę wiedzę zbierają, przetwarzają, a następnie wypłacają dywidendy swoim mocodawcom. Do zadań Murdocka należało koordynowanie prac oraz ogólny nadzór, by nic nie zakłócało całego, dość skomplikowanego procesu transmisji danych. Ideologia zimnej wojny pozwalała antropologom usprawiedliwiać lub nie zauważać etycznej ambiwalencji całego przedsięwzięcia, to znaczy pozyskiwania materiałów bez zgody samych ludów czy społeczności (w dzisiejszych kategoriach: przywłaszczania i kradzieży kulturowego dziedzictwa), a następnie przekazywania ich bez jakiegokolwiek kontekstu podmiotom takim jak CIA (Price 2016, s. 248-253). Zdarzały się jednak przypadki takie jak wielowątkowa współpraca Kluckhohna, do zadań którego należało: 1) zbieranie i przekazywanie instytucjom takim jak FBI czy CIA niejawnych informacji na temat amerykańskiego środowiska antropologicznego (Price 2016, s. 84-89); 2) wpływanie na badania podległych mu naukowców oraz przekazywanie wyników badań bez ich wiedzy (wedle raportu FBI z 1951 roku, obowiązki antropologa obejmowały „pozyskiwanie istotnych informacji wymaganych przez departamenty rządowe i kształtowanie programu badawczego centrum [Russian Research Center] zgodnie z potrzebami Stanów Zjednoczonych'') (Diamond 1992, s. 59, cyt. za: Price 1998, s. 404-405); 3) zaangażowanie w Projekt TROY (zimnowojenna inicjatywa, której celem było „dotarcie z prawdą za żelazną kurtynę" poprzez badania nad metodami prowadzenia wojny politycznej z blokiem wschodnim za pośrednictwem radia, balonów z materiałami propagandowymi, filmów, wymianie studenckiej i tak dalej); 4) praca dla Komitetu Zasobów Ludzkich Rady Badań i Rozwoju (think tanku wywiadu wojskowego); 5) bycie konsultantem wysoko postawionych oficjeli, jak generał Douglas MacArthur; 6) angażowanie się w rozwój instytucji takich jak HRAF; 7) dbanie o brak wolności słowa w podległym mu Russian Research Center i zwalnianie zatrudnionych w nim ludzi, gdy wyrażali poglądy demokratyczne, niezgodne z zimnowojenną ortodoksją (Price 1998, s. 405-407; zob. Patterson 2021, s. 105).

[7] Zasadne wydaje się zatem pytanie, czy to znaczy, że Wolf, Mintz oraz pozostali radykałowie zatrudnieni przez Stewarda, byli tak naprawdę na usługach kapitału? Odpowiedź jest pozytywna, ale wyłącznie z zastrzeżeniem, że nie była to służba świadoma, żaden z uczestników nie wiedział bowiem o niejawnym obliczu projektu, w którym brał udział, a ponadto jego rezultaty ostatecznie okazały się bezużyteczne dla finansujących podmiotów. Po drugie, w praktyce antropologowie dysponowali znaczną autonomią, a gdy prowadzili badania terenowe, ciężko było ich kontrolować. Po trzecie, przynajmniej w przypadku Wolfa, Mintza, Murry i innych, udział w Projekcie Portoryko, mimo ambiwalentnego źródła finansowania (zob. Leacock 1993, s. 24; Silverman i Creed 1999, s. 702-703), pozwolił im w ostatecznym rozrachunku rozwinąć materialistyczne, krytyczne perspektywy badawcze. Większość osób zatrudnionych we wspomnianych projektach było zazwyczaj słabo opłacanymi antropologami, dla których praca ta stanowiła niekiedy jedyną szansę na osiągnięcie znaczących lub nawet jakichkolwiek odkryć naukowych, potrzebnych by móc zbudować karierę, nienależnie czy motywowała ich bardziej miłość do wiedzy czy chęć wyżywienia rodziny. Trzymając się przykładu Portoryko, wyraźnie widać, że uczestnicy i uczestniczki – całkowicie nieświadomi niejawnego, imperialnego charakteru projektu (Mintz 2001, s. 108) – chcieli zwyczajnie zarobić trochę pieniędzy, przeżyć przygodę w interesującym z ich punku widzenia miejscu, rozwinąć swoje zainteresowania (ostatecznie byli grupą entuzjastów i entuzjastek wiedzy), a wreszcie także napisać prace doktorskie, by dostać

Imperializm amerykański zakładał realizowanie wobec środowiska naukowego polityki kija i marchewki. Ostatecznie bowiem z punktu widzenia antropologów, drugą obok owej współpracy oraz nowych źródeł finansowania badań konsekwencją rywalizacji Stanów Zjednoczonych ze Związkiem Radzieckim, były polityczne represje (Silverman 2005, s. 282). Po II wojnie ich dyscyplina cieszyła się większym niż dotąd prestiżem, ale zarazem – w związku z jej relatywizmem kulturowym, niechęcią wobec rasizmu, segregacji rasowej czy innych nierówności społecznych oraz stosunkowo wysoką pozycją kobiet jako badaczek (w porównaniu z resztą akademii), aktywizmem, postępowymi poglądami i liberalnymi lub lewicowymi sympatiami i tak dalej – uznawano ją powszechnie za wywrotową i niepewną ideologicznie. Nawet badaczy współpracujących z państwem bezpieczeństwa narodowego inwigilowano, a w skrajnych przypadkach wyrzucano z pracy na uniwersytecie, gdy publicznie przejawiali poglądy uznawane za ,,nieamerykańskie'' lub angażowali się w jakąś formę aktywizmu sprzeczną z oficjalną ideologią prokapitalistyczną i antykomunistyczną (Erickson i Murphy 2013, s. 69; Price 2004, s. 254-256; Price 2008a; Price 2016, s. 100-102; Schrecker 1986). Paradoksalnie częściej prześladowano[8] postępowych liberałów walczących z rasizmem, biedą czy podporządkowaniem kobiet, a nie rzeczywistych komunistów lub choćby marksistów czy materialistów o

etat w akademii i ustabilizować swoją sytuację życiową. Zupełnie inne motywacje powodowały Stewardem, dla którego projekt był okazją do zdobycia kolejnych zasług dla państwa bezpieczeństwa narodowego (Pinkoski 2008a; Pinkoski 2008b; Hanhock 2008, s. 169-170), a także przetestowania swojej koncepcji poziomów integracji społeczno-kulturowej. Jeszcze inne motywacje stały za decyzją o finansowaniu projektu przez kapitał. Badania Price'a wydają się potwierdzać, że Projekt Portoryko nie był odosobnionym przypadkiem. Poza tym, owej większości nie cechował serwilizm – którego nie brakowało: ,,Stowarzyszenie [Studiów Afrykańskich] reprezentujące połączone siły osób zajmujących się Afryką w tym kraju, z przyjemnością pomoże Panu w każdy możliwy sposób'' (Martin i West 1999, s. 91-92, cyt. za: Price 2016, s. 165), powiedział pierwszy prezes African Studies Association Melville Herskovits do Allena Dullesa z CIA 20 lutego 1958 roku – tak charakterystyczny dla relatywnie niewielkiej grupy uczonych zajmujących ważne stanowiska w gremiach jak AAA czy innych organizacjach branżowych.

[8] Państwo bezpieczeństwa narodowego dysponowało wieloma instytucjami represji. Obok HUAC czy FBI zarządzanego przez J. Edgara Hoovera, najbardziej charakterystyczna dla całego okresu Czerwonej Paniki stała się komisja senatora McCarthy'ego. Hobsbawm zwraca uwagę, że wielu spośród demagogów odpowiedzialnych za rozpętanie w drugiej połowie lat 40. polowania na czarownice, w tym sam McCarthy, nie miało nawet antykomunistycznych poglądów, a w poszukiwaniach piątej kolumny dostrzeżono po prostu sposób na zdobycie popularności i politycznego poparcia (Hobsbawm 2018, s. 259). Wielu takich wrogów – domniemanych oraz rzeczywistych komunistów – skazano na podstawie Ustawy Smitha (Smith Act), kryminalizującej „werbalną ochronę idei obalenia rządu przemocą bądź dołączenie do którejś spośród grup postulujących lub propagujących tego rodzaju działania'', co w praktyce oznaczało, że sąd mógł skazać za członkostwo w partii socjalistycznej jedynie nawiązującej w swojej deklaracji ideowej do *Manifestu Komunistycznego* (Zinn 2016, s. 544). Obie partie – Demokratyczna i Republikańska – musiały prześcigać się w antykomunistycznym radykalizmie, stąd wzięło się choćby zakazujące komunistom pracy na stanowiskach federalnych zarządzenie wykonawcze 9835 prezydenta Trumana, które przyczyniło się do powstania specjalnej listy dookreślającej które organizacje są ,,wywrotowe'' (poza KP USA trafiły na nią między innymi Jewish Culture Society, American Polish League, niektóre związki zawodowe oraz komitety opowiadające się za prawami obywatelskimi, zaprzestaniem dyskryminacji czy podtrzymaniem GI Bill of Rights). Jak miał się wyrazić mianowany przez Trumana prokurator generalny: ,,W Ameryce jest dziś wielu komunistów. Są wszędzie – w fabrykach, w biurach, w sklepach mięsnych, na rogach ulic, prowadzą interesy – i każdy z nich nosi w sobie zarazki, które są śmiertelne dla społeczeństwa'' (cyt. za: Zinn 2016, s. 564). Jak miało się okazać, byli oni także w gmachach uniwersytetów.

orientacji wrogiej wobec Związku Radzieckiego[9]. Tendencję tę widać między innymi na przykładzie bliskich Wolfowi antropologów takich jak Steward, White czy Service. Pierwszy, mimo postępowych poglądów w wielu kwestiach, współpracował z państwem bezpieczeństwa narodowego (Price 2004, s. 4-5, 28; Pinkoski 2008a; Pinkoski 2008b), drugi, socjalista, nie angażował się w aktywizm, więc FBI interesowało się nim jedynie w związku z jego antykościelnymi tyradami wygłaszanymi podczas wykładów (Price 2004, s. 28, 215-217), natomiast trzeci, choć był weteranem walk z faszyzmem w Hiszpanii i otwarcie przyznawał się do socjalistycznych poglądów, został jedynie raz przesłuchany przez agentów Biura (Price 2004, s. 217-223).

Marksizm w badaniach antropologicznych eliminowany był przede wszystkim poprzez politykę finansowania, a także atmosferę strachu charakterystyczną zarówno dla Czerwonej Paniki, jak i pozostałych aspektów zimno-wojennej ideologii, z czym z kolei wiązała się powszechna autocenzura samych naukowców (Leacock 1982, s. 255; Price 2004, s. 348; Sperling 2008). W rezultacie środowisko uczonych pozostawało podzielone, zatomizowane i niesolidarne (Darnell 2008, s. 49; Patterson 2021, s. 102; Price 2004, s. 20, 321-333), czego jeden z przejawów stanowiło donoszenie na rzekomy komunizm kolegów i koleżanek do instytucji państwa bezpieczeństwa narodowego (na temat listu Murdocka, członka Komitetu Wolności Naukowej AAA, do „Szanownego Pana Hoovera'', dyrektora FBI, zob. Price 2004, s. 71-76). O skuteczności makkartyzmu, twierdzi Ellen Schrecker, przesądził jego rozproszony charakter

[9] Działo się tak, ponieważ ruch komunistyczny w Stanach Zjednoczonych (zrzeszony w ramach Komunistycznej Partii Stanów Zjednoczonych, KP USA) był efemeryczny i brakowało mu szerszego poparcia społecznego, zaś sama partia w połowie lat 50. liczyła niecałe dwadzieścia tysięcy członków (Lepore 2020, s. 503; Price 2004, s. 22-23, 53; zob. Berman 2012, s. 82-83; Harvey 2008, s. 21-25; Kazin 2012, s. 240-241, 260, 273). Realnym zagrożeniem dla państwa bezpieczeństwa narodowego byli zatem nie komuniści (wyjąwszy rzeczywistych radzieckich agentów), lecz sympatyzujący z nimi z różnych powodów (na przykład antyrasizmu, progresywnej agendy kulturowej, popierania rozwiązań gospodarczych Nowego Ładu) owi towarzysze podróży, fellow travellers, postępowi liberałowie z Partii Demokratycznej. Właśnie wymuszenie przesunięcia Demokratów na lewo – odbudowa „wojennego sojuszu z ZSRR", ustanowienie „bardziej hojnego państwa opiekuńczego'' oraz wprowadzenie „szerokiego zakresu praw obywatelskich" – było głównym celem kampanii prezydenckiej byłego wiceprezydenta w administracji Roosevelta Henry'ego Wallace'a (Kazin 2012, s. 280). Dzięki temu Republikanom, przy wsparciu kapitału, udało się na poziomie świadomości społecznej skleić obie partie – KP USA i Demokratów – w stanowiący komunistyczne zagrożenie jeden obóz „nieamerykański''. Już w 1945 roku republikański kongresmen Martin Dies ostrzegał o „setkach lewicowców i radykałów, którzy nie wierzą w nasz system wolnej przedsiębiorczości'', a wśród urzędników w Waszyngtonie dostrzegł „nie mniej niż dwa tysiące komunistów i ich zwolenników'', twierdząc ponadto, że Eleanor Roosevelt, „Pierwsza dama kraju, (…) była jednym z najcenniejszych atutów w talii trojańskiego konia, organizacji stworzonej przez Partię Komunistyczną'' (cyt. za: Lepore 2020, s. 460). Dies był jednym z inicjatorów wykorzystywania HUAC wobec oponentów politycznych już w roku 1945 (Kazin 2012, s. 222, 258; Zinn 2016, s. 563). Spośród antropologów przed komisją na przełomie lat 40. i 50. stanęli między innymi Cora Du Bois, Ashley Montagu, Melville Jacobs i wieloletni przyjaciel Wolfa Stanley Diamond. Wielu na zawsze lub na długie lata straciło pracę w akademii, inni zostali przesunięci na mniej prestiżowe stanowiska, a niekiedy mogli liczyć jedynie na etat w wydawnictwie, bibliotece lub szkole wieczorowej, co skutecznie zahamowało ich dotychczas obiecujące kariery oraz związany z nimi postęp wiedzy antropologicznej (Wax 2008; Price 2004).

(komisje kongresowe, FBI i inne siły policyjno-śledcze, propaganda i tak dalej) oraz właśnie brak solidarności wśród represjonowanych grup zawodowych[10].

Wymuszone deklaracje lojalności czy autocenzura to jedynie najłagodniejsze z efektów stwarzanych przez osoby odpowiedzialne za Czerwoną Panikę. Badaczom, którzy zdecydowali się im nie podporządkować, groziły: pokazowe wezwania przed komisje, wielokrotne i wielogodzinne przesłuchania przez FBI, znalezienie się na indeksie osób zagrażających bezpieczeństwu (przeznaczonych do internowania w razie wybuchu wojny ze Związkiem Radzieckim), znalezienie się na podsłuchu służb (dotyczyło to telefonu, mieszkania, gabinetu na uczelni), inwigilacja poczty, włamywanie się agentów Biura do gabinetów lub domów badaczy, kradzież notatek terenowych i zapisków, utrata pracy, donosy ze strony kolegów i koleżanek, śledzenie przez agentów federalnych w czasie badań terenowych, ciągnąca się często dekadami

[10] Zdaniem Schrecker, „makkartyzm był zadziwiająco skuteczny. Doprowadził do jednego z epizodów najcięższych represji politycznych, jakich kiedykolwiek doświadczyły Stany Zjednoczone. Był to specyficzny amerykański styl represji – bez przemocy i za obopólną zgodą. Tylko dwie osoby zostały zabite; tylko kilkaset trafiło do więzienia. Jego łagodność miała przyczynić się do jego skuteczności. Podobnie jak jego struktura. W tym przypadku pomocne jest postrzeganie makkartyzmu jako procesu, a nie ruchu. Odbywał się on w dwóch etapach. Najpierw identyfikowano grupy oraz osoby budzące zastrzeżenia – na przykład podczas przesłuchania przez komisję lub śledztwa FBI; następnie zostawały ukarane, zazwyczaj poprzez zwolnienie z pracy'' (Schrecker 1986, s. 9). Komisja McCarthy'ego, HUAC lub inne instytucje państwa bezpieczeństwa narodowego, takie jak FBI – zajmowały się identyfikacją domniemanych ,,komunistów'', a następnie pracodawca zwalniał taką osobę, aby nie narazić się na opinię kogoś, kto zatrudnia osobę o poglądach nieamerykańskich. Drugi proces legitymizował pierwszy i jedynie razem stanowiły skuteczną całość: „Społeczność akademicka również poszła za ciosem i pozbawiła pracy tych, którzy zostali nominowani do takiego potraktowania przez McCarthy'ego, HUAC oraz FBI. Takich osób było całkiem sporo, ponieważ na krajowych wydziałach znajdowały się setki mężczyzn i kobiet, których oficjalni i nieoficjalni łowcy czerwonych mieli zidentyfikować jako niepożądanych. Dokładne liczby są trudne do uzyskania, ale być może prawie dwadzieścia procent wezwanych przed kongresowe oraz stanowe komisje śledcze było nauczycielami akademickimi lub doktorantami. Większość świadków z akademii, którzy nie zgłosili się na wezwanie komisji, straciło pracę'' (Schrecker 1986, s. 10). Postawa naukowców była o tyle paradoksalna, że „instytucja rzekomo poświęcona wolności intelektualnej, współpracowała w ograniczaniu tej wolności'' (Schrecker 1986, s. 10). Ponadto przedstawiciele świata nauki współpracujący z podmiotami zaangażowanymi w makkartyzm twierdzili publicznie – w oświadczeniach, dokumentach i tak dalej – że stają w obronie owej wolności, i że sprzeciwiają się makkartyzmowi. W praktyce jednak tłumili wszelki sprzeciw wobec represji: „Mówili, że sprzeciwiają się senatorowi McCarthy'emu i bardziej zaciekłym tropicielom czerwonej propagandy tamtego okresu. Jednak gdy dano im możliwość przekształcenia tego sprzeciwu w coś bardziej konkretnego niż słowa, prawie wszyscy ci zasadniczo liberalni naukowcy zawiedli. Albo uczestniczyli w zwolnieniach i dawali im przyzwolenie, albo, gdy wyrażali swój sprzeciw, robili to w tak ograniczony sposób, że musieli zdawać sobie sprawę z braku szansy na odniesienie jakiegokolwiek powodzenia'' (Schrecker 1986, s. 10). Oczywiście nie można nie doceniać skali presji, pod jaką znalazły się władze poszczególnych uczelni. Zdecydowana większość zwolnień była odpowiedzią na wspomnianą „nominację" ze strony państwa bezpieczeństwa narodowego. Jedynie kilka przypadków stanowiły zwolnienia prewencyjne, dotyczące uczonych kojarzonych z lewicą. Poza tym, Schrecker podkreśla, że reakcje na makkartyzm zmieniały się w czasie: ,,Nauczyciele akademiccy, którzy pojawili się przed HUAC w 1954 roku, nie zachowywali się w ten sam sposób ani nie byli tak samo traktowani przez swoich pracodawców, jak ci, którzy zostali wezwani w 1948 roku'' (Schrecker 1986, s. 11). Tym niemniej, jak podsumowuje: ,,akademia nie walczyła z makkartyzmem. Przyczyniła się do niego (…). W swojej współpracy z makkartyzmem społeczność akademicka zachowywała się tak samo jak każda inna ważna instytucja w życiu amerykańskim. (…) Akademickie egzekwowanie makkartyzmu odebrało głos całemu pokoleniu radykalnych intelektualistów i zdusiło wszelki sensowny sprzeciw wobec oficjalnej wersji zimnej wojny. Pod koniec lat 50. przesłuchania oraz zwolnienia ustały, nie dlatego, że napotkały opór, ale dlatego, że nie były już potrzebne. Na froncie akademickim zapanował spokój'' (Schrecker 1986, s. 340)

obserwacja aktywności publicznej (Price 2004; Price 2016; Salamone 2008; Sperling 2008; Nader 1997; Keen 1999). Najdotkliwszą represją, jakiej doświadczył Wolf, było prawdopodobnie stosowanie autocenzury – niecytowanie oraz niepowoływanie się na autora *Kapitału* i badaczy pokrewnych tam, gdzie chciałby, i gdzie powinien był to zrobić, jak choćby podczas pracy nad dysertacją i *The People…* (Lauria-Perricelli 2011; zob. Leacock 1982, s. 255). Zarówno w przypadku antropologa, jak i osób należących do jego wspólnot interpretacyjnych (podobnie myślących postępowych liberałów, socjalistów oraz komunistów), czynnik widmowy zadziałał przede wszystkim opóźniająco, na mniej więcej dekadę powstrzymując ukonstytuowanie się antropologii marksistowskiej Stanach Zjednoczonych, a samych radykałów zmuszając do akceptacji różnego rodzaju kompromisów w zakresie ich teorii i praktyki.

Brak zainteresowania Wolfem i innymi ze strony państwa bezpieczeństwa narodowego, mimo udziału w pochodach pierwszomajowych rejestrowanego przez FBI, wynikał prawdopodobnie z ich praktycznie zerowej rozpoznawalności, to znaczy byli po prostu zbyt mało istotni i zwyczajnie nie zagrażali *status quo,* by inwigilować ich czy represjonować w większym stopniu. McCarthy i pozostali pragnęli rozgłosu, obecności w mediach, a skazanie garstki młodych radykałów z tradycyjnie zradykalizowanego Nowego Jorku (Kazin 2012, s. 165-171, 180-209) prawdopodobnie nie byłoby w stanie podgrzać emocji czy rozpalić już i tak znaczące wzmożenie amerykańskiej opinii publicznej. Z kolei FBI Hoovera nieustannie zmagało się wówczas z brakami kadrowymi i nie miało ani czasu, ani środków, by ścigać każdego uczestnika pochodu pierwszomajowego, który wydawałby się agentom Biura podejrzany. Ponadto, MUS było mimo wszystko dość hermetyczne, podobnie zresztą jak bardziej efemeryczne gremia dyskusyjne, w których Wolf udzielał się w latach 50., gdy pracował na Yale i innych uczelniach. Krytyka oraz radykalizm zarezerwowane były przede wszystkim dla relatywnie niewielkiego grona członków i członkiń wspólnot interpretacyjnych, jak Mintz czy Palerm, a nie szerokich mas czy wielkich grupy społecznych[11]. Tym niemniej, w okresie makkartyzmu FBI założyło

[11] Wiadomo tylko o jednym, mającym miejsce w 1954 roku przesłuchaniu Wolfa przez FBI. Dotyczyło ono właśnie Palerma oraz znajomości obu antropologów (Price 2004, s. 336). Zastanawiające jest, dlaczego podczas przesłuchania agenci nie zainteresowali się adnotacją w teczce założonej antropologowi, że ten „był zaangażowany" (Price 2004, s. 336) w działalność Niezależnej Ligi Socjalistycznej (ISL), wcześniej znanej jako Partia Robotnicza (WP) – w czasach makkartyzmu niekiedy mniej wystarczało, by zostać wezwanym przed HUAC lub inną komisję, następnie oskarżonym o komunizm, wywrotowość i poglądy nieamerykańskie. Także tutaj prawdopodobna wydaje się hipoteza, że w latach 50. Wolf był po prostu zbyt anonimowy, zarówno jako badacz, jak i osoba mająca pewne aspiracje aktywistyczno-polityczne. W drugiej połowie lat 50. temperatura polowania na czarownice zdecydowanie spadła i choć nadal skazywano uczonych za sprzeciw wobec HUAC (Schrecker 1986), w samej akademii coraz śmielej zaczęto wyrażać sprzeciw wobec państwa bezpieczeństwa narodowego. W czasie pracy na UVa Wolf brał udział w publicznych sporach z lokalnymi rasistami, niejednokrotnie wygłaszał odczyty atakujące rasistowskie ideologie oraz politykę segregacji, podkreślając tym samym i ujawniając wszystkim swoje postępowe poglądy, konsekwencją czego była jedynie pewna niechęć części władz i pracowników uczelni, lecz nie

Wolfowi specjalną teczkę, śledząc jego zaangażowanie polityczne oraz dorobek naukowy, co w zradykalizowanych latach 60. przyczyniło się do dalszych represji.

3.2. Człowiek wielowymiarowy. Aktywizm lat 60.

Druga połowa lat 60. to okres radykalizacji stanowiska teoretycznego Wolfa w zakresie władzy, co widać zwłaszcza w studiach chłopskich oraz jego ujęciu dominacji i oporu związanych z relacjami strukturalnymi, władzą taktyczną oraz zaangażowaniem chłopów w wojny i rewolucje. Ówczesna praktyka – będąca odpowiedzią na różnego rodzaju nierówności amerykańskiego społeczeństwa (zob. Boltanski i Chiapello 2022; Berman 2012, s. 90, 163; Kazin 2012, s. 310-314; Patterson 2021, s. 100; Sahlins 2009, s. 3-4; Wallerstein 2007, s. 25-26; Zinn 2016, s. 692), ale przede wszystkim na imperializm Stanów Zjednoczonych w Wietnamie (zob. Chomsky 1997, s. 177-178; Herring 2020, s. 186; Hobsbawm 2018, s. 332; Lepore 2020, s. 549-566; Müller 2016, s. 150-156; Kowalski 2015, s. 370; Wakin 1992, s. 17-18; Zinn 2016, s. 611-620) – stanowiła źródło wiedzy i inspiracji dla teorii, jednocześnie pozostając rozłożoną w czasie reakcją na autocenzurę oraz pozostałe represje z poprzedniej dekady. Radykalizm ten nigdy nie był jednak nadmiarowy, ani nie stał się ekstremizmem, ponieważ Wolf należał do grona tytułowych ludzi wielowymiarowych.

W 1964 roku Herbert Marcuse opublikował pracę *Człowiek jednowymiarowy*, w której poddał krytyce nowoczesne społeczeństwo przemysłowe, argumentując, że kapitalizm w obecnej fazie rozwoju ma tendencję do produkowania jednostek, które są skoncentrowane jedynie na konsumpcjonizmie, zaś ich sposób myślenia pozostaje konformistyczny. Człowiek jednowymiarowy jest człowiekiem nadmiernie zaabsorbowanym powierzchownymi aspektami życia, takimi jak pogoń za utowarowionym bogactwem, rozrywką oraz natychmiastową gratyfikacją, zarazem zaniedbującym głębsze pytania egzystencjalne oraz alternatywne sposoby życia; jest człowiekiem, którego definiują: brak krytycznego myślenia, (ideologiczne) zinternalizowanie systemu, fetyszyzacja technologii i produktywności, konformizm, uległość, konsumpcjonizm. Jak twierdzi Marcuse, ,,ludzie muszą je [rozróżnienie między prawdziwą i fałszywą

jakiekolwiek represje, które prawdopodobnie spotkałyby go za podobną działalność jeszcze kilka lat wcześniej (Hantman 2023, s. 9-12). Ponadto, jego Sons… można postrzegać jako pomost między autocenzurą przełomu lat 40. i 50. a mającym nadejść radykalizmem lat 60.: treść pracy pozbawiona była bezpośrednich odwołań do Marksa, ale zarazem charakteryzowała się wyraźnie zarysowaną przez antropologa dialektyczną, materialistyczno-historyczną analizą klas społecznych oraz antagonizmów rozdzierających tamtejsze społeczeństwo (Patterson 2021, s. 116-117), z łatwymi do dostrzeżenia inspiracjami trockizmem (Marcus 1999). Jak zauważa Price, dopiero w latach 60. ,,antropolodzy zaczęli otwarcie przyznawać się do epistemologicznego długu tej dyscypliny wobec Karola Marksa i Fryderyka Engelsa'', a na ,,krytyczne odrodzenie'' marksizmu i innych materializmów – ich ,,manifestację'', pisze badacz – wpływ miały lekcje odebrane w okresie makkartyzmu, z państwem bezpieczeństwa narodowego w roli nauczyciela (Price 2004, s. 30).

świadomością, rzeczywistym i bezpośrednim interesem] dostrzec i znaleźć własną drogę od fałszywej do prawdziwej świadomości, od swych interesów bezpośrednich do rzeczywistych. Mogą oni dokonać tego tylko wtedy, gdy żyją potrzebą zmiany swego sposobu życia, zanegowania pozytywności, gdy żyją potrzebą odmowy'' (Marcuse 1991, s. 10). Kto zdaniem filozofa ma dokonać owej odmowy, kto ma powiedzieć ,,nie'' kapitalizmowi, tak aby ,,muzyka handlu nie była zarazem muzyką duszy''? Otóż istniejący ,,na zewnątrz demokratycznego procesu (…) substrat odmieńców i outsiderów, eksploatowanych i prześladowanych ludzi innych ras i kolorów skóry, niezatrudnionych i niezatrudnialnych'' (Marcuse 1991, s. 84, 313).

Gdy jednak studenci we Francji czy Stanach Zjednoczonych potraktowali słowa Marcusego poważnie i wyszli na ulice miast oraz uniwersyteckich kampusów – głosząc hasła: ,,zabrania się zabraniać'', ,,zakaz zakazywania'', ,,bądźcie realistami, żądajcie niemożliwego!'' – by wykrzyczeć swój sprzeciw wobec: wojny w Wietnamie, zachodniego imperializmu, kapitalistycznego sposobu produkcji, rasizmu, prześladowań ludności kolorowej, biurokratycznego aparatu państwa dobrobytu, patriarchatu oraz innych hierarchicznych konfiguracji, zostali skonfrontowani z wieloaspektową krytyką. Jeszcze na przełomie lat 50. i 60. wielu intelektualistów twierdziło, że ludzkość zbliża się do czasów końca ideologii: Seymour M. Lipset w *Political Man* pisał o rozwiązaniu fundamentalnych problemów politycznych rewolucji przemysłowej, John K. Galbraith tworzył peany na cześć społeczeństwa dobrobytu, zwracając uwagę przede wszystkim na zamożność, którą przyniosło Amerykanom, zaś Daniel Bell ,,argumentował, że socjalizm i komunizm rozkwitły i zwiędły; jako ideologia były skończone, (…) wielkie idee lewicy zostały zastąpione przez konsensus'' prawicy i lewicy, pracy i kapitału, państwa i społeczeństwa (Lepore 2020, s. 539-540; zob. Karalus 2022, s. 387-412). Bellowi wtórowali inni, jak choćby Louis Hartz, mówiąc o ,,hegemonii myśli liberalnej'', wyniesieniu na piedestał jednostki ,,bezklasowej'' oraz uczynieniu marksistów ,,zbędnymi politycznie'' (Kazin 2012, s. 168). Studenckie protesty odwołując się do Marksa i innych przedstawicieli tradycji radykalnej uświadomiły owym intelektualistom-grabarzom oraz szerokiemu gronu ich zwolenników, że składanie ideologii do grobu było zdecydowanie przedwczesne. Jednakże wspomniana krytyka nie pochodziła wyłącznie ze strony obrońców opowiadających się za utrzymaniem ,,koalicji liberalno-konserwatywnej'' (Zinn 2016, s. 571). Studentów krytykowali także radykałowie związani z Nową Lewicą. Todd Gitlin pisał w tym kontekście o ,,latach nadziei i dniach gniewu'', a Marshall Berman o ,,szaleństwie'' oraz ,,prymitywizmie'' studenckiej

degrengolady[12]. Z kolei niektóre spośród wykorzystywanych przez studentów sloganów, takie jak: „Kiedy myślę o rewolucji, chciałbym się kochać'', „zaskoczyłyby nie tylko Lenina, ale także Ruth Fischer, wojowniczą młodą wiedenkę i komunistkę, której walkę o seksualny promiskuityzm Lenin potępiał'' (Hobsbawm 2018, s. 361). Z drugiej strony, podczas oceniania wydarzeń z lat 60., których kulminację stanowił rok 1968, zbyt często zapomina się o towarzyszach i towarzyszkach ruchów studenckich, mianowicie o naukowcach i naukowczyniach, znajdujących się po obu stronach barykady, w konsekwencji czego pomija się ich – ludzi wielowymiarowych – rolę. Wielowymiarowych, bo negujących zarówno *status quo*, niektóre formy studenckich protestów, jak i człowieka jednowymiarowego z diagnozy Marcusego.

Zaangażowanie antropologów z Ann Arbor w ruch antywojenny (oraz inne inicjatywy aktywistyczne) można podzielić na dwa okresy. Pierwszy rozpoczął się mniej więcej wraz z modernizacyjnymi zakusami Kennedy'ego (Yengoyan 2001, s. vii; Wolf 2001 [1999b], s. 7-8) i trwał do marca 1965 roku. Oba okresy, przynajmniej w przypadku Wolfa oraz pozostałych ludzi wielowymiarowych, od początku miały podwójny charakter: afirmatywnego zaangażowania się w politykę antywojenną (i ruch praw obywatelskich), a także krytyki zarówno świadomego, jak i nieświadomego uwikłania antropologów w działania podejmowane przez Stany Zjednoczone w Azji Południowo-Wschodniej (Heyman 2010, s. 288). Dla sposobu konceptualizowania przez Wolfa władzy istotny był jednak przede wszystkim drugi okres, polegający na zaangażowaniu badacza w antywojenny ruch teach-in[13].

---

[12] „Po rozpadzie Students for Democratic Society w 1969 roku ludzie, których – jak mi się wydawało – znałem (…), podryfowali w kierunku prymitywistycznego romansu, który idealizował każdą formę życia, która różniła się od naszej. Wydawało się, że mądrzy ludzie używają swoich mózgów, żeby się ogłupić. Zniuansowany sceptycyzm, w obliczu którego stawiali Amerykę, znikł niemal całkowicie, gdy widzieli – czy raczej wyobrażali sobie – heroicznych Innych. Maoistowskie tłumy, środkowoamerykańscy szamani, chłopi zewsząd, członkowie dowolnego plemienia, ludzie siedzący w więzieniu za dowolną zbrodnię (…) – wszystkich otaczała magiczna aura. Intelektualiści, którzy odrzucili oficjalny liberalizm, ponieważ nie był wystarczająco złożony, teraz zaczęli przemawiać nowym językiem, który wydawał się cudownie prosty; kluczowymi słowami były: »nienawiść«, »spalić«, »świnia«, »zabić«. Wrażliwe dusze, które po przeczytaniu Alberta Camusa stały się Freedom Riders, stawały teraz w obronie Charlesa Mansona. (…) gdy lewica się rozpadła, dostali antyobywatelską lekcję: Amerykanie to po prostu »negacje człowieczeństwa« (Franz Fanon); »biała rasa to rak historii« (Susan Sontag) – te dzieciaki mogły zrobić jedynie coś, co było zdeprawowane i potworne'' (Berman 2012, s. 103, 104).

[13] W pierwszym okresie ruch protestu wymierzony był zarówno w szersze, globalne zagadnienie samej wojny (ofiary, napalm, zbrodnie, koszty, neokolonialny charakter konfliktu i tak dalej), jak i w jej węższy, branżowy, bo dotyczący współdziałanie części naukowców z państwem bezpieczeństwa narodowego wymiar. W praktyce jednak w owym czasie krytyka materializowała się przede wszystkim pod postacią zdarzeń o charakterze incydentalnym, przypominających raczej chaotyczne, naprędce organizowane pikiety. Wówczas jeszcze wielu studentów wahało się, czy nie lepiej zaangażować się w Korpus Pokoju, by przynajmniej spróbować nieść pomoc potrzebującym, zamiast protestować na kampusie. Poza tym, tematem przewodnim tych nieregularnych wyrazów sprzeciwu była w pierwszej kolejności problematyka praw obywatelskich, a nie Wietnam czy w ogóle polityka zagraniczna Stanów Zjednoczonych. Działania podejmowane w Azji Południowo-Wschodniej „przyćmiły'' kwestie rasowe dopiero na wiosnę 1965 roku (Howard 1994, s. 278, 279; zob. Sahlins 2009, s. 4; Yengoyan 1991). Pod koniec lat 60. perspektywa Wolfa uległa radykalizacji. Na konferencji w Nowym Orleanie badacz wygłosił referat na temat antropologów i ich założeń (*Anthropologists and Their Assumptions*), w którym wprost wyraził sprzeciw

Przed powstaniem owego ruchu, sprzeciw wobec wojny w Wietnamie nie miał zinstytucjonalizowanej formy i pozostawał rozproszony, manifestując się za pośrednictwem doraźnych studenckich wieców, manifestacji czy okupacji kampusów (Heineman 1994; Silverman 2005, s. 290). W Ann Arbor to naukowcy wykazali inicjatywę, „wiodąc prym'' (Sahlins 2009, s. 5) w sferze działalności organizacyjnej (Price 2004, s. 333). Grupa lewicowych badaczy zaangażowana dotychczas głównie w ruch praw obywatelskich, w tym Wolf, w związku z intensyfikacją działań sił amerykańskich, zdecydowała się odwołać zajęcia, by zwrócić uwagę lokalnych mediów, opinii publicznej i tak dalej na amerykańskie zbrodnie w Indochinach, na moralną niegodziwość i ekonomiczną niesprawiedliwość imperializmu. Jednakże w obliczu zdecydowanego sprzeciwu ze strony władz uczelni oraz gubernatora stanu Michigan, wspólnie podjęto decyzję o zmianie metody protestu. Mianowicie, zaplanowano sesję całonocnego nauczania oraz dyskusji na temat sytuacji w Wietnamie, na temat chłopskiego oporu z jednej strony, a imperializmu z drugiej[14].

---

wobec polityki rozumianej jako oderwana od rzeczywistości społecznej makiaweliczna naga władza: „Współczesny polityk (…) to człowiek, który rozumie, jak manipulować i jak działać w makiawelicznym świecie, który oddziela etykę od polityki. Nowoczesna demokracja staje się w tym ujęciu systemem technik bez celu. A demokratyczna polityka zostaje zredukowana do konstelacji samozwańczych grup nacisku pokojowo zaangażowanych w walkę o władzę w celu określenia alokacji przywilejów oraz szczególnych korzyści. Na płaszczyźnie międzynarodowej oznacza to odwołanie się do »nowego realizmu« (…). Ten nowy realizm kładzie nacisk na technikę, a nie na cel, na sposób relacji politycznych, a nie na ich przyczyny. Podczas gdy przeciwnicy tego podejścia argumentują, że taki nowy nacisk zaprzepaszcza nadzieję na zrozumienie przyczyn owej polityki, jego obrońcy argumentują, jak prawdziwi amerykańscy pragmatycy, że liczy się świat jako dany, a znaczenie ma jedynie najbardziej racjonalne wykorzystanie naszych zasobów w odpowiedzi na współczesne dylematy. W Wietnamie nie liczy się to, jak się tam znaleźliśmy, ale to, że tam jesteśmy. W ten sposób przeciwstawiają się sobie dwa rodzaje racjonalności: racjonalność merytoryczna, której celem jest krytyczne rozumienie świata, a być może nawet krytyczne działanie, ale też racjonalność formalna lub techniczna, która rozumie świat w kategoriach rozwiązań technicznych'' (Wolf 2001 [1969], s. 19-20; zob. Peace 2004, s. 225-226). Referat Wolfa był przede wszystkim dojmującą krytyką czynienia z demokratycznej polityki technokratycznego zarządzania, redukowania polityki do wąsko rozumianych interesów klas rządzących, pozbawiania polityki polityczności, ujmowania świata, jakby istniała w nim jedynie „naga siła'', „nowy realizm'' oraz wyjęte spod społecznej kontroli procesy decyzyjne, które w ostatecznym rozrachunku każą amerykańskim biedakom zrzucać napalm na wsie i pola uprawne wietnamskich chłopów. Pisząc o nacisku na technikę, a nie na cel Wolf w polityce sekretarza McNamary i innych widzi schemat faszystowski ze swojej młodości. Parę miesięcy wcześniej antropolog opublikował także książkę na temat wojen chłopskich w dwudziestym stuleciu, w której Wietnam stanowi jedno ze zrekonstruowanych i przeanalizowanych studiów przypadku. W przedmowie do tej pracy, Wolf dał wyraz swojemu jasno sprecyzowanemu stanowisku politycznemu, w którym poza krytyką polityki amerykańskiej podkreśla, że obywatelską i ludzką zarazem powinnością jest sprzeciwianie się „wszystkim Wietnamom'' tego świata: „Wietnam stanowi nadrzędny problem chwili, ale były już inne »Wietnamy« na Kubie, w Gwatemali i Republice Dominikany, i w przyszłości będą inne »Wietnamy«, chyba że Ameryka przeorientuje swój obecny kurs. Jeśli musimy wiedzieć więcej, aby żyć w zmienionym świecie, jeśli musimy wiedzieć więcej, aby działać z czystym rozumem, a nie z uprzedzeniami, z człowieczeństwem, a nie z jego zaprzeczeniem, z mądrością, a nie z głupotą, wszyscy musimy podjąć zadanie zrozumienia, aby się uczyć, i uczenia się, aby rozumieć. Nie jest to już zadanie tylko dla specjalistów akademickich, jeśli w ogóle kiedykolwiek nim było; jest to obowiązek obywatelski" (Wolf 1999 [1969], s. xviii; zob. Zinn 2016, s. 628).

[14] Pierwotnie socjolog William Gamson zaproponował inicjatywę, którą określał jako „moratorium'': „Moja propozycja opierała się na modelu protestów Szkoły Wolności, których byłem świadkiem w Bostonie jako uczestnik ruchu na rzecz praw obywatelskich we wczesnych latach 60. (…) Zaproponowałem coś podobnego w ramach naszej akcji: odwołanie zajęć na jeden dzień, aby skupić całą naszą uwagę na wydarzeniach w Wietnamie. (…) Postanowiliśmy nazwać naszą akcję »moratorium«, a nie strajkiem, aby podkreślić, że nie protestujemy przeciwko

To właśnie na tę okazję Wolf przygotował początkowo krótki referat na temat historii wietnamskich walk klasowych, na podstawie którego – a zatem również na podstawie owych dyskusji ze studentami i innymi badaczami – powstał najpierw rozdział, a w końcu też jego książka dotycząca wojen chłopskich (Heyman 2005; Heyman 2010, s. 288-290; Heyman 2012; Kottak 2012, s. 8-9; Wolf 1999 [1969], s. 15; Wolf 2001 [1999b], s. 8; Silverman 2005, s. 304), w której antropolog zradykalizował swoje stanowisko w zakresie dominacji, a zwłaszcza relacji strukturalnych, czego ostatecznym efektem stała się jego teoria władzy taktycznej. Inicjatywa teach-in okazała się sukcesem, zarówno intelektualnym, jak i medialnym, rozprzestrzeniając się na inne kampusy, by w ciągu kilku tygodni stać się ruchem społecznym będącym w stanie zorganizować transmitowany przez fale radiowe w całym kraju Ogólnonarodowy Teach-In[15].

---

uniwersytetowi, ale przeciwko polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych i podkreślić pozytywny charakter tego, czym zamierzaliśmy tego dnia zastąpić nasze zajęcia. Dzięki załążkowi ze spotkania oraz kilku dodatkowym osobom zrekrutowanym następnego dnia, mieliśmy trzynastu sygnatariuszy, którzy zamiast prowadzić zajęcia zobowiązali się do udziału w »Dniu Wietnamu« 24 marca. W sobotę wydaliśmy oświadczenie dla zaprzyjaźnionego reportera »The Michigan Daily«, poczytnej gazety studenckiej. Nic dziwnego, że wkrótce znaleźliśmy się w centrum burzy" (Gamson 1991, s. 29). „Zamierzaliśmy – wspomina te wydarzenia Sahlins – odwołać nasze zajęcia i zamiast tego prowadzić poza kampusem dyskusje na temat Wietnamu" (Sahlins 2009, s. 5). Reakcja ze strony władz uczelni, a także uniwersyteckiej opinii publicznej była, twierdzi Gamson, „stosunkowo łagodna". Rektor Harlan Hatcher miał powiedzieć: „Jest czas i miejsce na protesty, ale odwoływanie zajęć z pewnością nie jest możliwe do zaakceptowania" (Gamson 1991, s. 29). Ostatecznie z powodu sprzeciwu części uczonych oraz administracji uczelni, a także licznych nacisków ze strony lokalnej prasy, legislatury stanowej oraz gubernatora Michigan George'a Romney'a w nocy z 17 na 18 marca podjęto ostateczną decyzję o rezygnacji z propozycji Gamsona i spontanicznie zainicjowano ruch teach-in. Wolf używa sformułowania „zainicjowaliśmy" [*some of us* (…) *initiated*] (Wolf 1999 [1969], s. xvii); Patterson pisze o zorganizowaniu pierwszego teach-in „przez antropologów Marshalla Sahlinsa, Erica Wolfa i Josepha Jorgensena" (Patterson 2021, s. 120), z kolei Sahlins wspomina, że „kilku z nas spotkało się pewnej nocy, aby ponownie rozważyć taktykę strajku. Pojawił się pomysł »teach-in« zamiast »teaching out«", natomiast w raporcie senackiej podkomisji ds. bezpieczeństwa narodowego z października 1965 roku można przeczytać relację obecnego na owym zebraniu konfidenta: „Podczas spotkania w nocy 17 marca omawiano alternatywne pomysły (…), gdy antropolog Sahlins nagle przerwał dyskusję: »Mam to. Mówią, że zaniedbujemy nasze obowiązki jako nauczyciele. Pokażmy im, jak bardzo czujemy się odpowiedzialni. Zamiast uczyć na zewnątrz, przez całą noc będziemy uczyć w środku«" (Sahlins 2009, s. 4-5). „Kilku z nas" oznaczało w praktyce, że „niewiele więcej niż garstka nauczycieli i naukowców, większość z nas młodych (po trzydziestce), głównie badaczy społecznych, zebranych w skromnym domu przy jednej z bocznych ulic w Ann Arbor – małego miasta uniwersyteckiego składającego się wyłącznie z bocznych ulic. Zdecydowaliśmy się na nieprawdopodobny akt o niejasnym znaczeniu: odwołanie zajęć 24 marca 1965 roku i zorganizowanie wykładów na temat Wietnamu, w (…) proteście przeciwko polityce rządu i jego dryfowi w kierunku intensyfikacji wojny" (Sahlins 2000 [1965], s. 209). W innym miejscu Wolf i Jorgensen wskazują, że koncepcję działania wymyślił Sahlins, z kolei Wolf był – cokolwiek miałoby to znaczyć – założycielem ruchu (Jorgensen i Wolf 1970), Gamson zaś przedstawił Wolfa jako głównego rzecznika teach-in (Gamson 1991, s. 31). Słowem, można bezpiecznie przyjąć, że pomysłodawcą teach-in był Sahlins, a grupa uczonych na czele z Wolfem wspólnie podjęła decyzję, że chcą ten pomysł realizować. Ponadto, jak zapamiętał to Yengoyan – o czym pisał w 1967 roku do Mintza – „Wolf przebywał »na parterze«, udzielając wywiadów w telewizji i prasie; można powiedzieć, że był publiczną twarzą i głosem tych, którzy prowadzili protest" (cyt. za: Hantman 2023, s. 13).

[15] Pierwszy teach-in zaplanowano na 24 marca. Jak wspomina Gamson, „zamiast moratorium na pracę, mieliśmy wprowadzić moratorium na sen" (Gamson 1991, s. 32). To była nowa jakość w amerykańskiej sferze publicznej, ponieważ nastąpiło „połączenie polityki antywojennej z dysydencją kulturową". Chciano połączyć to, co polityczne, z tym, co kulturowe, dzięki czemu „ruch teach-in zyskał (…) masę, energię oraz skalę pokolenia anty-establishmentu" (Sahlins 2009, s. 4; zob. Gamson 1991, s. 33). Było to widoczne zwłaszcza w zestawieniu z reakcją rządu na, jak Sahlins określił początek ruchu, „Idy Marcowe", bowiem ostatecznie znienawidzony przez protestujących doradca ds. bezpieczeństwa prezydenta Johnsona McGeorge Bundy stracił stanowisko (Sahlins 2000 [1965], s. 210). Praktyka teach-in ujawniła dialektyczny charakter ruchu. W Ann Arbor pracował wówczas

Ponadto, Wolfowi i innym udało się pokazać szerokim masom, wielkim grupom społecznym, że *status quo* – a nie wyłącznie jego krytyka, jak dotychczas – jest polityczne (Price 2016, s. 359). Jak słusznie zauważa Sahlins, w latach 60. „profesorowie-aktywiści byli krytykowani za upolitycznienie uniwersytetu, [ale] warto zauważyć, że przez lata uniwersytet, hojnie finansowany przez rząd, upolitycznił profesorów" (Sahlins 2009, s. 4).

Innymi słowy, sukces ruchu był intelektualny, medialny i społeczno-polityczny. Rozbudził on w środowisku nadzieję na trwałe połączenie teorii i praktyki, a także na szersze zmiany społeczne, prawdziwą odwilż po czasach makkartyzmu[16]. Jednakże w ciągu kilku miesięcy

niemiecki filozof Fritjof Bergmann, który uczył Wolfa, Sahlinsa i innych filozofii Hegla, dzięki czemu naukowcy zaangażowani w protesty świadomie postrzegali swoją inicjatywę jako syntezę obywatelskiego sprzeciwu oraz akademickiej odpowiedzialności, w dodatku połączonych z inną syntezą, mianowicie liberalizmu z radykalizmem: jednoczesnym byciem w systemie i poza nim, zachowaniem pierwotnego „teach-out", przy jego zanegowaniu i przekroczeniu. Ponadto, ową praktyką nawiązywano zarówno do sit-ins ruchu praw obywatelskich, jak i do „wielkiej akcji sit-down z lat 1936-[19]37 w fabryce Forda z [pobliskiego] Flint w stanie Michigan – najbardziej znanego strajku w historii amerykańskiego świata pracy" (Sahlins 2009, s. 5). Inicjatywa organizowania teach-in szybko zdobyła popularność w całych Stanach Zjednoczonych. Ważnym czynnikiem okazała się nieskomplikowana, łatwa w organizacji forma, która w dodatku nie przyczyniała się do niszczenia infrastruktury kampusu czy miasta, przez co trudno było ją atakować państwu bezpieczeństwa narodowego w konwencjonalny sposób. Na pierwszą całonocną sesję wykładów, pomimo fałszywego alarmu bombowego, przyszło ponad trzy tysiące studentów i studentek (Gamson 1991, s. 33, 34). Teach-in okazał się sukcesem. „Był to – podsumowuje Price – gwałtowny moment kulturowy o anarchicznej prostocie i sile, luźno łączący posiadających odpowiednią perspektywę na wojnę i amerykański militaryzm naukowców ze spragnioną krytyki (…) publicznością" (Price 2016, s. 323). Istotnie, w kilka tygodni inicjatywa Sahlinsa, Wolfa i innych przyjęła się na terenie ponad stu kampusów w całym kraju. Tym niemniej, Ann Arbor dalej rywalizowało z Berkeley, gdzie studenci jeszcze w marcu zorganizowali własnych trzydziestotysięczny teach-in. Odpowiedzią radykałów z Michigan był Ogólnonarodowy Teach-In. Realizowanie tej inicjatywy w Waszyngtonie stało się kulminacją dwóch miesięcy działania ruchu. Sahlins, wraz z innym badaczem z Ann Arbor, filozofem Arnoldem Kauffmanem 15 maja zorganizowali Ogólnonarodowy Teach-In z pokoju hotelowego Mayfair. Trwające cały dzień wydarzenie relacjonowały media krajowe i zagraniczne, a także transmitowano je radiowo do ponad dwustu kampusów w Stanach Zjednoczonych. Ogólnonarodowy Teach-In, jak i pozostałe, lokalne „nauczania" okazały się sukcesem, przede wszystkim pod względem zmian w sferze świadomości amerykańskiego społeczeństwa. Sahlins pisze wręcz o „oczyszczeniu powietrza w Waszyngtonie", ponieważ dzięki wykorzystaniu partyzanckiej taktyki, badaczom udało się „zakwestionować ograniczony zakres dyskusji na temat polityki wojskowej i dyplomatycznej, stanowiący konsekwencję czystek McCarthy'ego. (…) Świadome głosy mówiące o różnych wartościach, podstawach wiedzy oraz teoretycznym rozumieniu natury władzy i imperializmu zostały przedstawione opinii publicznej bez filtrów czy sankcji ze strony rządu" (Price 2004, s. 335). Słowem, zarówno dyskurs publiczny, jak i antropologiczny łącząc się ze sobą, ulegały stopniowej pluralizacji. Teach-in można postrzegać jako przywrócenie do debaty silnego, krytycznego oraz postępowego głosu naukowców, rugowanego przed dekadą przez makkartyzm. Jak podsumowuje Sahlins: „teach-in upaństwowiły antywojenny protest. Wzbudziły ukrytą świadomość antywojenną w stopniu, w jakim nie była w stanie tego zrobić żadna inna forma protestu. (…) Podnosząc antywojenną świadomość w całym kraju, daleko poza społecznością akademicką, teach-in był historycznym punktem zwrotnym w polityce wojny wietnamskiej. W gruncie rzeczy, w demokracji, gdzie naród jest suwerenem (…), podnoszenie świadomości jest bezpośrednim działaniem politycznym" (Sahlins 2009, s. 4-5)

[16] Jak wspomina Sahlins: „Pewne nadzieje zostały rozbudzone na uniwersytetach, w prasie i wśród obywateli – że administracja uzna swą odpowiedzialność za przedstawienie szczerych relacji z przeszłych działań oraz obecnych trudności; że dialog między świadomym sprzeciwem a władzą centralną może mieć miejsce, ku oświeceniu całego narodu; że ludzie nie będą wyalienowani z podejmowania decyzji na dużą skalę i będą podlegać jedynie telewizji faktów dokonanych. To nie przypadek, że te nadzieje są wyrażane w następstwie Ogólnonarodowego Teach-In. Społeczną funkcją ruchu teach-in okazało się rozwijanie i wyrażanie tych nadziei oraz, poprzez działanie, podnoszenie ich do poziomu żądań politycznych. W swojej własnej ewolucji ruch (…) przekształcił się z konfrontacji z systemem w konfrontację wewnątrz systemu, z kłótni z ustalonym porządkiem w kłótnię z establishmentem" (Sahlins 2000 [1965], s. 210-211). Poza tym, antropolog podkreśla sukces, jakim okazał się w pierwszych

został przejęty przez bardziej liczne grupy kontrkulturowe, które dokonały jego reorientacji ku ekstremizmowi oraz różnego rodzaju akcjom performatywnym, a zatem w stronę nieakceptowalną nie tylko dla większości amerykańskiego społeczeństwa, ale nawet dla radykałów i ich sympatyków (Howard 1994, s. 281; Lepore 2020, s. 580; Müller 2016, s. 265; Sahlins 2009, s. 5), w konsekwencji czego Wolf i inni zrezygnowali z dalszego uczestnictwa, angażując się, dzięki zdobytej rozpoznawalności, w politykę w ramach swojej dyscypliny. W tym sensie ruch teach-in stworzył warunki i możliwości dla pojawienia się radykalnej polityki, otwierając przed nią przyszłość (Sahlins 2000 [1965], s. 216-217)[17], czyniąc z wojny w Wietnamie jeden z najważniejszych tematów przełomu lat 60. i 70. w środowisku antropologów amerykańskich (Sahlins 2000 [1966]; Price 2016, s. 320-321).

3.3. Antropologowie na wojnie i czas radykalnej polityki

Trzecim z wspomnianych na początku rozdziału czynników była kontynuacja sporu o wojnę w Wietnamie, przeniesionego z uniwersyteckich kampusów na spotkania AAA i zaktualizowanego w pierwszej połowie lat 70. o zagadnienie udziału antropologów w konfliktach zbrojnych. Dla sposobu konceptualizowania przez Wolfa władzy był to okres przyspieszonej transformacji. Zaangażowanie polityczne badacza stopniowo eskalowało, aż do przesilenia w postaci podwójnego zwycięstwa radykałów: przegłosowania frakcji zachowawczej w obrębie Towarzystwa oraz wycofania się zdecydowanej większości wojsk amerykańskich z Indochin. W rezultacie środowisko uległo podziałom, a sam Wolf stracił wiele przyjaźni, rezygnując z dotychczasowej aktywności politycznej i dokonując stopniowej, lecz zdecydowanej reorientacji ku wychyleniu się jego teorii władzy w stronę hegemonii. Wydarzenia ze spotkań AAA, które ostatecznie zatomizowały i zantagonizowały społeczność uczonych uświadomiły Wolfowi koszty społeczne forsowania swojego projektu hegemonicznego, mimo relatywnie

miesiącach funkcjonowania ruchu sojusz studentów z wykładowcami, którego jednym z efektów ubocznych było „rozluźnienie biurokracji akademickiej", ta bowiem stanowiła przedmiot kontestacji ze strony chcącej wiedzieć „dlaczego?" zrewoltowanej młodzieży lat 60. Teach-in zaczęli wspierać także ludzie niekoniecznie sympatyzujący z bądź co bądź dość radykalnym ruchem antywojennym, ale będący po prostu zatroskanymi o sprawy publiczne państwowcami lub szczerymi liberałami wierzącymi w potrzebę debaty publicznej (Sahlins 2000 [1965], s. 212, 213).

[17] Tym niemniej, z wspomnianym zwrotem „kontrkulturowym" wiążą się węższe i bardziej partykularne konsekwencje ruchu. Po pierwsze, to za sprawą teach-in FBI zintensyfikowało swoje zainteresowanie Wolfem oraz pozostałymi zaangażowanymi w tę inicjatywę badaczami. Biuro zaczęło weryfikować informacje dotychczas zebrane w teczce Wolfa, a w pewnym momencie agenci włamali się do jego gabinetu na uniwersytecie. Poza tym, antropolog został zidentyfikowany jako wydziałowy doradca oddziału antyrasistowskiego klubu W.E.B. Du Bois na Uniwersytecie Michigan. FBI śledziło także treść jego wykładów oraz innego rodzaju zgromadzeń czy spotkań, w których uczestniczyli Wolf, Fried i pozostali (Price 2004, s. 335-337). To zainteresowanie Wolfem ze strony państwa bezpieczeństwa narodowego wzrosło w jeszcze większym stopniu, gdy okazało się, że jego książkę na temat wojen chłopskich starają się wykorzystać w praktyce sprzeciwiający się polityce Stanów Zjednoczonych peruwiańscy partyzanci ze Świetlistego Szlaku (Blok 1992, s. 13).

niewielkiej skali. W tym sensie owo wychylenie ku hegemonii można interpretować między innymi właśnie jako próbę analitycznego przepracowania lekcji jaką była jego własna radykalna praktyka.

Katalizatorem owej transformacji stało się przywoływane już zaangażowanie antropologów w konflikty zbrojne. Dylemat ten – jawnej i niejawnej współpracy badaczy z państwem prowadzącym działania zbrojne – sięga początków formowania się dyscypliny (Kowalski 2012, s. 125), ale na większą skalę zaistniał podczas obu wojen światowych (Kowalski 2015, s. 52-90, 159-198; Patterson 2021, s. 54; Price 2008a, s. 8-9, 14-16; zob. Zinn 2016, s. 470-474; Cooper 1947, s. 1; Embree 1946, s. 494; Price 2008a; Stocking 1976, s. 38; Suzuki 1981, s. 24; zob. Brocki 2013; Kazin 2012, s. 266-267; Patterson 1997; Jorgensen i Wolf 1970), zaś wojna w Wietnamie stanowiła jego apogeum (Chomsky 1997, s. 184-189; Ernst 1993; Heineman 1994, s. 57-65; Hickey 2002; zob. Kowalski 2013; Kowalski 2015, s. 431-586; Patterson 1997, s. 53; Price 2011; Price 2016, s. 146-159; Wolf 1964, s. 14-27). Mianowicie, odkąd ruch teach-in zaistniał w świadomości społecznej, temat Wietnamu powracał do agendy corocznych spotkań AAA, skutecznie antagonizując całe środowisko. Dodatkowym czynnikiem sprzyjającym radykałom było ujawnienie informacji na temat Projektu Camelot, zakładającego prowadzenie badań mających na celu dostarczanie państwu bezpieczeństwa narodowego informacji przydatnych w przeciwdziałaniu powstaniom oraz działalności partyzanckiej ludności na obszarach pozostających w jego strefie wpływów (Sahlins 2000 [1965], s. 261; Solovey 2001, s. 182)[18].

[18] Główny cel projektu stanowiło szacowanie potencjalnego zagrożenia wybuchu wojny domowej w państwach interesujących finansującą badania armię. Do zakresu badań w ramach projektu miały należeć: „1. Identyfikacja oraz, w miarę możliwości, pomiar wskaźników wewnętrznego potencjału wojennego i analiza dynamiki ich wzajemnych powiązań. 2. Określenie wpływu różnych kierunków działań rządowych na procesy społeczne w rdzennej kulturze, do której skierowane są działania. 3. Poprawa oceny wewnętrznego potencjału wojennego oraz opracowanie środków zmniejszania owego potencjału'' (cyt. za: Price 2016, s. 256; zob. Kowalski 2015, s. 396). Tak szeroki zakres był zresztą jednym z późniejszych problemów projektu, nigdy bowiem jednoznacznie nie rozstrzygnięto co ma być jego ostatecznym celem – sformułowanie zasad działań przeciwpartyzanckich czy powstrzymywanie rewolucyjnych nastrojów (Kowalski 2015, s. 394). Głównym obszarem, którym mieli zajmować się badacze, były wybrane przez wojskowych państwa Ameryki Łacińskiej, ale dokumenty roboczych planistów zdradzają, że miano zajmować się także: Egiptem, Iranem, Turcją, Koreą, Indonezją, Malezją, Tajlandią, Francją, Grecją i Nigerią (Kowalski 2015, s. 380; Solovey 2001, s. 181). Camelot otrzymał bezprecedensowe wówczas finansowanie, dotąd niespotykane w naukach społecznych. Armia zdecydowała się przekazać sześć milionów dolarów na cztery lata, ale szybko sami naukowcy zaczęli spekulować o pięćdziesięciu milionach w przyszłości. Jeden z nich miał powiedzieć, że projekt ma szansę stać się dla nauk społecznych tym, czym Projekt Manhattan był dla fizyki, a antropolog Ralph Beals pod koniec lat 60. spekulował, że pełna realizacja projektu wymagałaby zaangażowania badaczy społecznych, którą można porównać do wysiłku naukowców i inżynierów, gdy chciano umieścić człowieka na Księżycu. Cały schemat działania projektu miał być mimo to dość prosty: wojsko gwarantuje fundusze, a naukowcy prowadzą interdyscyplinarne badania „dostosowane do aktualnych potrzeb politycznych'' (Solovey 2001, s. 182); jak konstatuje Sahlins, projekt ten „był najwyraźniej dla armii szczęśliwym symbolem rycerza w lśniącej zbroi, który przybył, by zabić smoka nieporządku – i tym samym zdobyć połowę królestwa. Badacze społeczni mogli jednak zastanowić się nad głębszą średniowieczną konotacją: zrekrutowaniu ich jako scholastyków teologii zimnej wojny'' (Sahlins 2000 [1965], s. 267-268). Największym problemem z punktu widzenia wszystkich zainteresowanych stron – naukowców-beneficjentów, jak i państwa bezpieczeństwa narodowego –

Wydarzenie to, jak i związany z nim rozgłos, ujawnił pogłębiające się podziały w ramach Towarzystwa (radykałowie, konserwatyści i liberałowie-centryści unikający jednoznacznych afiliacji, a także konflikt pokoleniowy między beneficjentami GI Bill i młodszymi ze starszymi antropologami), a także uczynił z obu wątków – wojny w Wietnamie, czyli amerykańskiego imperializmu oraz uwikłania antropologów we współpracę z państwem bezpieczeństwa narodowego – kwestię pierwszoplanową w całym środowisku (Price 2016, s. 299-300; Jorgensen i Wolf 1970; Wolf 1980, s. E9)[19]. Jak podsumowuje Price, spotkania Towarzystwa dotyczące

okazał się czas, mianowicie był rok 1965, nie 1945 czy 1955. Społeczeństwo amerykańskie pozostawało podzielone, ale w większości nastawione krytycznie wobec amerykańskiej polityki tak zagranicznej, jak wewnętrznej, nie tak odległej od działań podejmowanych w Azji Południowo-Wschodniej. W samych zamieszkach w Watts, jednej z dzielnic Los Angeles tego roku wzięło udział ponad 35 tysięcy osób, 34 osoby zginęły, a prawie tysiąc odniosło rany: „Ulice płonęły. Czołgi i śmigłowce wojskowe zmieniły amerykańskie miasto w strefę wojny. Szef policji Los Angeles William Parker stwierdził, że walka z mieszkańcami Watts była »bardzo podobna do walki z Wietkongiem«. [prezydent] Johnson pytał: »Czy świat oszalał?«" (Lepore 2020, s. 569). W tych właśnie okolicznościach radykałowie jawnie kontestowali współpracę naukowców z państwem bezpieczeństwa narodowego, zaś w akademii coraz więcej osób miało w stosunku do niej wątpliwości natury etycznej i politycznej. Coraz trudniej było również utrzymywać znak równości między zaangażowaniem się po stronie aliantów w wojnie z faszyzmem a wspieraniem amerykańskiej polityki w Azji czy Ameryce Łacińskiej. Odkąd kampusy uniwersyteckie stały się miejscem różnego rodzaju ruchów krytyki, „protesty przeciwko tak zwanemu establishmentowi rozpoznały naukowców i ich instytucje akademickie jako integralne elementy amerykańskiej machiny wojennej. Według rosnącej liczby zaniepokojonych głosów, amerykańscy naukowcy oraz inne części akademii zaprzedały swoje dusze siłom zła, teraz przebranym w oficjalną eufemistyczną retorykę jako dobrotliwi obrońcy wolnego świata'' (Solovey 2001, s. 183). Co prawda już na początku lat 60. z inicjatywy Mead – jak się okaże, dość paradoksalnie – doszło do pierwszej krytycznej dyskusji w ramach rady AAA zwieńczonej przyjętą przez aklamację rezolucją sprzeciwiającą się militaryzacji dyscypliny oraz militaryzmowi jako takiemu. Już wówczas widoczne były jednak „pęknięcia, granice i spory, które miały nadejść'', a poza tym w biuletynie Towarzystwa nadal publikowano reklamy oraz ogłoszenia współpracy z instytucjami wojskowymi (w tym, ze strony Szkoły Wojny Specjalnej, która szukała „antropologa operacji psychologicznych'') (Price 2016, s. 277). Camelot okazał się w tym zakresie zmianą jakościową, zaś dotychczasowe praktyki zaczęły być coraz silniej krytykowane.

[19] W kwietniu 1965 roku, a zatem w szczycie aktywności ruchu teach-in, jedyny antropolog spośród trzydziestu trzech konsultantów projektu, Hugo Nutini z Uniwersytetu w Pittsburghu, udał się w podróż do Chile. W Santiago rozmawiał z naukowcami, próbując ich zrekrutować do pracy przy projekcie, który jak twierdził, finansowany jest ze środków NSF, tym samym świadomie okłamując swoich rozmówców. Naukowcy ci, z Alvaro Bunsterem na czele nabrali podejrzeń czy inicjatywa ta nie była przedsięwzięciem szpiegowskim o charakterze imperialistycznym i antykomunistycznym. W tym miejscu warto dodać, że Nutini nie był nawet zatrudniony jako etatowy pracownik projektu, a kierownik Camelotu Rex Hooper „niejako »na odczepnego« zaproponował Nutiniemu opracowanie zewnętrznej konsultacji, dotyczącej ewentualnego zainteresowania projektem wśród badaczy z Chile oraz możliwości zrealizowania tam rodzaju »etnograficznego rozpoznania« (ethnographic survey), którego »całkowite koszty powinny zamknąć się w kwocie siedmiuset pięćdziesięciu dolarów«" (Kowalski 2015, s. 382). Innymi słowy, Nutini nie zrozumiał swojej roli, ponieważ jego zadaniem nigdy nie było rekrutowanie kogokolwiek. Gdy składane przezeń oferty współpracy porównano z oficjalnymi dokumentami, władze uczelni poinformowały o całej sytuacji chilijski rząd. Ponadto, gdy wcześniej zaproszony do współpracy przez SORO norweski socjolog prowadzący badania w Chile Johan Galtung ujawnił działania Nutiniego, z drobnego kłamstwa zrobił się gigantyczny skandal: władze Chile zwróciły się do Departamentu Stanu o wyjaśnienia, zaś wspomniana chilijska gazeta komunistyczna ostrzegała w nagłówku 12 czerwca: „Jankesi badają inwazję na Chile: Projekt Camelot finansowany przez armię USA" (Deitchman 1976, s. 157, cyt. za: Price 2016, s. 259), natomiast w „Washington Post" można było przeczytać artykuł, w którym wprost pisano o armii amerykańskiej planującej „inwazję na Chile w ramach projektu nazywanego projekt Camelot'' (Kowalski 2015, s. 381), jak gdyby antycypując wydarzenia z 11 września roku 1973. Sahlins już w 1965 roku ujawnił, że te głosy nie były całkowicie bezpodstawne. W rozmowie z badaczem, jeden z psychologów zatrudnionych w ramach Camelot (prawdopodobnie był nim Robert Hefner lub Sheldon Levy) „z przyjemnością wyjaśnił (…), że oświeceni oficerowie Pentagonu postrzegają wojsko Ameryki Łacińskiej – działające w porozumieniu z armią amerykańską – jako najlepsze dostępne narzędzie reform: są zorganizowani, wydajni, inteligentni i posiadają machinę społeczną'' (Sahlins 2000 [1965], s. 265; zob. Solovey 2001, s. 198-199). Ponadto, projekt „jako taktyka podsycania niepokojów w Ameryce Łacińskiej oraz nastrojów

„kwestii związanych z zaangażowaniem antropologii w konkretne wojny'' zawsze były kontrowersyjne, ale w latach 60. i 70. coraz częściej przypominały „intelektualny ring bokserski'' (Price 2016, s. 276).

W obliczu rosnącego poparcia dla radykałów, Rada AAA, czyli statutowe ciało zarządzające Towarzystwem, podjęło działania mające na celu złagodzenie konfliktów, powołując Komisję do spraw Problemów Badawczych i Etyki mającą zbadać relacje łączące badaczy i instytucje finansujące ich przedsięwzięcia (Price 2016, s. 278; zob. Price 2004, s. 85, 106-107). Stronnictwo Wolfa i innych uznało je jednak za zbyt zachowawcze, organizując w odpowiedzi antywojenne sympozjum, a następnie doprowadzając do przegłosowania rezolucji potępiającej wojnę w Wietnamie, co jeszcze bardziej podzieliło środowisko (Patterson 2021, s. 122; Price 2016, s. 261-262, 334-335; Wakin 1992, s. 29-31). Kilka miesięcy później raport owej Komisji potwierdził diagnozę radykałów wskazując, „że chociaż Camelot jest martwy pod tą nazwą, w pewnym sensie jedynie zszedł do podziemia. Podobne rodzaje projektów były prowadzone i są planowane pod innymi nazwami i za pośrednictwem innych agencji'' (Biuletyn AAA 1967, s. 5-6 cyt. za: Wakin 1992, s. 32; zob. Kowalski 2015, s. 370-371, 401; Price 2016, s. 289-290; Wakin 1992, s. 245-248; Zinn 2016, s. 617). W rezultacie Rada zdecydowała o utworzeniu dedykowanej temu zagadnieniu doraźnej Komisji Etyki, w składzie której znaleźli się radykałowie, między innymi Wolf[20]. Sukces ten, a także stale rosnące poparcie w środowisku, skłoniło

antypółnocnoamerykańskich, Camelot byłby przedmiotem zazdrości każdego komunistycznego spisku. Słyszeliśmy o samospełniającej się przepowiedni; oto samospełniająca się propozycja badawcza'' (Sahlins 2000 [1965], s. 263). Istotnie, Nutini zachował się jak pierwszorzędny prowokator nasłany przez komunistów (Price 2016, s. 260), tym niemniej dla antropologicznych radykałów ze Stanów Zjednoczonych okazał się wymarzonym wręcz prezentem, stanowiąc przyczynek do zintensyfikowania krytyki. W samej administracji federalnej doszło do sporu kompetencyjnego między departamentami Stanu oraz Obrony, w wyniku którego – a także za sprawą oburzenia amerykańskiej opinii publicznej – Camelot został odwołany, podobnie zresztą jak dwa inne już realizowane projekty, Simatico w Kolumbii oraz Colony w Peru (Price 2016, s. 261; Kowalski 2015, s. 385). Pozostając przy szerszych implikacjach, kryzys związany z Projektem Camelot ujawnił i pogłębił pęknięcia w całym amerykańskim środowisku naukowym (Wolf 1980, s. E9). Coraz więcej osób zaczęło bowiem zauważać, że znaczna część badaczy społecznych internalizowała dotąd wartości przyjmowane przez zwolenników zachowania konserwatywno-liberalnego status quo, tym samym dostrzegając, że „granica między polityką a naukami społecznymi zdawała się zanikać'' (Solovey 2001, s. 188, 189). Kontrowersje wokół projektu pomogły zakwestionować mit neutralności badań antropologicznych.

[20] Przy czym, dla znacznej części środowiska antropologicznego nie miało już wówczas znaczenia, że jakiekolwiek programy czy projekty w Wietnamie straciły sens po ofensywie Tet z 1968 roku, że zaangażowani we współpracę z rządem antropologowie byli ignorowani przez decydentów z armii, i że nigdy nie zalecali zabijania czy torturowania kogokolwiek. W ostatecznym rozrachunku liczył się niezaprzeczalny fakt wykorzystywania antropologii do wspierania imperialistycznej polityki, której ofiarami stawali się przedstawiciele badanych ludów. Nawet jeżeli nie wszyscy w obrębie dyscypliny zgadzali się z wizją roli badaczy jako rzeczników interesów owych ludów, to panował konsensus, że przynajmniej powinni byli te interesy chronić, a już na pewno nie powinni im szkodzić (Sahlins 2000 [1999], s. 505-506). Niezależnie od rzeczywistych działań, skutków tychże lub znajdujących się u ich podstawy chęci czy motywacji, jeden z antropologów zaangażowanych w Wietnamie Gerald Hickey pracował jako doradca tamtejszego dowódcy sił zbrojnych Stanów Zjednoczonych generała Williama Westmorelanda, a jego zadaniem było podtrzymywanie „etnonacjonalizmu górali w walce z komunistami'' (Kowalski 2015, s. 374; zob. Hickey 2002, s. 10, 296-299). W rezultacie wojny w Wietnamie oraz kontrowersji powstałych wokół Projektu

członków owego stronnictwa do formalizacji czy instytucjonalizacji i utworzenia Frakcji Radykalnej (Radical Caucus), której w ciągu kilku lat udało się doprowadzić do demokratyzacji Towarzystwa oraz nagłośnić kolejne – coraz rzadsze – dowody współpracy antropologów z państwem bezpieczeństwa narodowego (Patterson 2021, s. 169; Price 2016, s. 298; Wakin 1992; Jorgensen i Wolf 1970), między innymi dzięki czemu doraźną Komisję Etyki zastąpiono komisją stałą, z Wolfem jako jej przewodniczącym (Hinton, Foster i Koebben 1971).

Na przełomie lat 60. i 70. Frakcja Radykalna odnosiła sukcesy na spotkaniach AAA w zakresie forsowania swojej progresywnej, lewicowej agendy, przyjmując kolejne wiążące dla członków Towarzystwa rezolucje (Price 2016, s. 315), tym samym przygotowując grunt czy przedpole do rozstrzygającej bitwy z konserwatystami, którą miała okazać się kontrowersja tajlandzka. Otóż Wolfowi, jako przewodniczącemu wspomnianej komisji, dostarczono wykradzione dokumenty na temat projektu przypominającego Camelot[21]. Badacz najpierw

Camelot, zimnowojenna współpraca antropologów – zarówno jawna, jak i niejawna – z państwem bezpieczeństwa narodowego została radykalnie ograniczona na przełomie lat 60. i 70. Ponadto, wojskowi przez cały czas owej współpracy byli impregnowani na wysublimowane argumenty i rady ze strony antropologów. W Wietnamie, zgodnie z relacją jednego z historyków wojskowości, ,,wszyscy mówili o działaniach cywilnych i wojnie psychologicznej, lecz w rozkazach nie zwracano na to uwagi. Nie rozumiano tego. Zasadniczo cała uwaga była zwrócona na »zabicie Wietkongu!«" (McFate 2005, s. 34, cyt. za: Kowalski 2015, s. 369). Z kolei politycy dostosowali rzeczywistość do swoich poglądów i interesów, a nie poglądy i interesy do rzeczywistości. Hickey na jednej z konferencji w Pentagonie poświęconej wojnie miał usłyszeć od jednego z amerykańskich dyplomatów związanych z programem Phoenix: „z tego co mówisz, wynika, że nie jesteśmy w stanie wygrać wojny" (McFate 2005, s. 34; cyt. za: Kowalski 2015, s. 375). Przy czym, konferencja miała miejsce w 1967 roku, a zatem kilka lat zajęło politycznym decydentom zrozumienie głośno wyrażonych wówczas implikacji antropologicznej ekspertyzy. Sam Hickey po powrocie do stanów Zjednoczonych zmagał się z ostracyzmem w środowisku antropologicznym, nie chciał go bowiem zatrudnić ani Uniwersytet Chicago, ani poprzedni pracodawca – RAND. Jak podsumowuje Price: „Hickey jawi się jako postać tragiczna – ale to, dlaczego jest tragiczny, zmienia się wraz z różnymi interpretacjami. Można postrzegać go jako męczennika, świadomego ignoranta, bohatera tragicznego, naiwnego, zapatrzonego w siebie lub pozbawionego troski, ale nie ma powodu, by współcześni antropolodzy nie wyciągnęli wniosków z jego doświadczeń. Niektórzy mogą twierdzić, że morał z historii Hickeya jest taki, że musimy pracować ciężej, aby wojsko zrozumiało, co antropologia ma do zaoferowania, ale taka interpretacja ignoruje znaczenie kultury instytucjonalnej i możliwość większych uwarunkowań rządzących wykorzystaniem wiedzy wojskowej. Jedną z lekcji płynących z lat, w których Hickey próbował chronić grupy za pomocą swoich nieudanych wysiłków na rzecz przekierowania amerykańskich działań wojskowych, jest to, że w ostatnim przypadku motywacje mogą mieć niewielki wpływ na wyniki" (Price 2016, s. 322). Interesujące w tym kontekście wydaje się stanowisko Georgesa Condominasa, który twierdził, że antropologowie tamtych lat byli zaangażowali w „podwójną przesadę''. Jednocześnie, zdaniem badacza, przeceniali stopień zrozumienia przez wojsko sposobów wykorzystywania wiedzy antropologicznej przeciwko ludom będących przedmiotem tej wiedzy; zakładając przy tym, że nawet jeżeli wojskowi nauczyliby się owych sposobów, to i tak trudno byłoby przekonać do ich realnego zastosowania aparat biurokratyczny (Price 2016, s. 319).

[21] Powstałe w drugiej połowie lat 50. i finansowane przez państwo Instytut Analiz Obronnych (Institute for Defense Analyses, IDA) oraz Agencja Zaawansowanych Projektów Badawczych (Advanced Research Projects Agency, ARPA) w latach 60. stały się głównymi instytucjami odpowiedzialnymi za rekrutację badaczy do pracy w projektach, których celem było zapobieganie powstaniom i zwalczanie partyzantki w Tajlandii (Wakin 1992, s. 45-69). W 1967 roku IDA powołała Tajlandzką Grupę Badawczą (Thailand Study Group, TSG). Do jej zadań miało należeć przede wszystkim opracowywanie technik prowadzenia działań przeciwpartyzanckich, a także analiza przebiegu ewentualnego powstania. ARPA z kolei zorganizowała rok później projekt dotyczący przeciwdziałania powstaniom w Tajlandii (Counterinsurgency in Thailand. The Impact of Economic, Social and Political Action Programs) o podobnych, choć szerszych i bardziej przypominających Camelot celach (Kowalski 2015, s. 405-406; Wakin 1992, s. 79-107). Niezależnie od motywacji, po raz kolejny antropologowie zaangażowali się zatem

skontaktował się antropologami weń uwikłanymi, a następnie rozpoczął na ten temat debatę, deklarując zamiar wszczęcia śledztwa, by wyjaśnić całą sprawę (Patterson 2021, s. 123; Price 2016, s. 326-327; Jorgensen i Wolf 1970; Wakin 1992). W rezultacie konserwatyści kontrolujący Radę udzielili Wolfowi formalnej nagany, przez co (wraz z Jorgensenem) zdecydował się on złożyć rezygnację z członkostwa w komisji, jednocześnie przenosząc spór na łamy „New York Review of Books"[22]. Mniejszościowi w AAA konserwatyści w oparciu o błędne

w projekty zorganizowane, sfinansowane i służące interesom państwa bezpieczeństwa narodowego. Jedynie Stevenowi Pikerowi, jednemu z badaczy zatrudnionych w TSG przeszkadzał militarny charakter obu inicjatyw (Price 2016, s. 329-330), „pozostali naukowcy nie uznawali za niewłaściwe jawnie »wojennych« celów działalności, przyjętych przez zatrudniające ich instytucje. A cele te były jednoznaczne: chodziło o sformułowanie efektywnego programu prowadzenia wojny przeciwpartyzanckiej i przeciwdziałanie takiemu rozwojowi wypadków, który doprowadził do wybuchu wojny w sąsiednim Wietnamie" (Kowalski 2015, s. 406). Poza tym, w projekcie realizowanym przez ARPA oprócz antropologów pracowali też ludzie podający się za przedstawicieli tej dyscypliny, lecz niemający w tym zakresie żadnego wykształcenia formalnego, co dodatkowo kompromitowało całą inicjatywę (Price 2016, s. 325-326). Jednakże o ile Camelot nigdy nie zaczął być realizowany w planowanej formie, w Tajlandii podjęto realne działania, mające wpływ na równie realnych ludzi.

[22] Wolf i Jorgensen podzielili swój artykuł na trzy części. W pierwszej zwięźle opisali historyczne tło aktualnych wydarzeń, podkreślając dialektykę wytwarzania antropologicznej wiedzy: XIX-wieczne kolonialne brzemię antropologii, ale też jej rewolucyjny charakter oraz radykalno-emancypacyjny potencjał, wymieniając w tym kontekście nazwiska Boasa, Redfielda i Radina. Następnie powiązali z owym rewolucyjnym charakterem wydarzenia z lat 60., za konsekwencję których autorzy uznali przekazanie im przez studentów owych wykradzionych dokumentów. Na koniec wspomnieli o swoich motywacjach (obejmujących także powody własnej rezygnacji, wynikającej z braku zgody na „biurokratyczną interpretacją roli komisji, interpretacją, która skutkowałaby utrzymaniem pokoju zawodowego kosztem kwestii merytorycznych") oraz diagnozie Komisji Etyki z maja 1970 roku: „Nasze badanie dostępnych nam dokumentów dotyczących konsultacji, badań oraz powiązanych działań w Tajlandii przekonuje nas, że antropolodzy są wykorzystywani w rozbudowanych programach przeciwdziałania powstaniom, których skutki powinny budzić poważne zaniepokojenie Towarzystwa. Programy te obejmują wysiłki na rzecz manipulacji ludźmi na gigantyczną skalę i przeplatają bezpośrednie badania antropologiczne z jawnymi i ukrytymi działaniami kontrrewolucyjnymi w taki sposób, że zagrażają przyszłości badań antropologicznych w Azji Południowo-Wschodniej i innych częściach świata" (cyt. za: Jorgensen i Wolf 1970). W części drugiej streścili dokumenty przekazane im przez SMC, traktując ich treść jako studium przypadku zawłaszczania dyscypliny przez państwo bezpieczeństwa narodowego. Na koniec, w części trzeciej, pokazali w jaki sposób udział Moermana i innych badaczy w finansowanym przez Pentagon programie wiązał się bezpośrednio z historią zimnowojennej antropologii, szkicując jej historyczną trajektorię: od wysiłku (i związanych z nim wypaczeń) środowiska antropologicznego podczas II wojny światowej przez wspomniane zimnowojenne zawłaszczanie (autorzy wymieniają między innymi HRAF czy kwestię finansowania badań) po projekt Camelot i inne kontrowersje lat 60. W jednym z ostatnich akapitów badacze umieścili słowa będące trochę diagnozą etyczno-polityczną, a trochę manifestem ówczesnych antropologicznych radykałów: „W świetle wielu politycznie niestabilnych warunków, w których pracują antropolodzy, choćby w północno-wschodniej Tajlandii, jasne jest, że dane zebrane przez antropologa mogą skrzywdzić ludzi w sposób, którego nie można przewidzieć z wyprzedzeniem, ani zrekompensować po fakcie. Dni naiwnej antropologii dobiegły końca. Zbieranie informacji o mało znanych i bezsilnych ludziach nie jest już wystarczające; trzeba również wiedzieć, w jaki sposób wiedza ta może zostać wykorzystana. Za apelem o czyste badania, grantem badawczym, honorarium konsultanta, odwołaniami do osobistej próżności lub patriotyzmu kryje się rząd, który może wykorzystać zdobytą wiedzę, aby zaszkodzić podmiotom, wśród których została zebrana. Być może jest to najbardziej ponura lekcja ze wszystkich wydarzeń ostatnich lat: wielu naiwnych antropologów stało się, świadomie lub nieświadomie, [rządowymi] informatorami" (Jorgensen i Wolf 1970). Kilka miesięcy później trzech antropologów – w tym prezes AAA George M. Foster – a także członkowie jednego z zespołów badawczych odpowiedzieli Wolfowi i Jorgensenowi: owi członkowie wskazali autorom drobny błąd nazewniczy, ale określili cały ich tekst jako „imponujący" (Africa Research Group 1971); Foster zaś skrytykował ich za przekroczenie uprawnień jako członków Komisji Etyki, a także za wątpliwe etycznie metody działania; Peter Hinton zarzucił im kłamstwa oraz przeinaczenia faktów; z kolei Köbben zgodził się z politycznym stanowiskiem Jorgensena i Wolfa, ale jednocześnie podzielił się obawami dotyczącymi metody zdobycia dokumentów („trącą taktyką McCarthy'ego"), a także implikacji takiego stanowiska (Hinton, Foster i Koebben 1971). W tym samym numerze czasopisma Wolf i Jorgensen odpowiedzieli na wszystkie zarzuty, wątpliwości i obawy (Jorgensen i Wolf 1971),

informacje krytykowali Wolfa, oskarżając go między innymi o powielanie radzieckiej propagandy, tym samym z perspektywy większości członków pozycjonując się jako obrońcy *status quo* i przegranych spraw (imperializmu, współpracy z państwem bezpieczeństwa narodowego i tak dalej), dzięki czemu Frakcja Radykalna otrzymała w następnych głosowaniach jeszcze większe poparcie (Price 2016, s. 335). W odpowiedzi na zaostrzenie się kryzysu, Zarząd zdecydował się na powołanie komisji złożonej z centrystów (nazywanej Komisją Mead, od nazwiska jej przewodniczącej) i mającej wyjaśnić wszystkie aspekty kontrowersji tajlandzkiej (Wakin 1992, s. 201). Sporządzony przez nią raport radykałowie uznali za niesprawiedliwy i oparty na kłamstwach (Wakin 1992, s. 285), w konsekwencji czego na kolejnym spotkaniu Towarzystwa zmobilizowali się i odrzucili w głosowaniach wszystkie jego części, a następnie przyjęli pierwszy w historii amerykańskiej antropologii kodeks etyczny zatytułowany *American Anthropological Association Principles of Professional Responsibility*, którego treść zdecydowanie była po myśli radykałów (Wakin 1992, s. 273-278)[23]. Próba przeforsowania swojej

wówczas jednak ciężar zarówno dyskusji, jak i decyzji już od jakiegoś czasu spoczywał na AAA i wydawanym przez Towarzystwo biuletynie (Wakin 1992).

[23] Choć w raporcie potępiono działania wojenne w Azji Południowo-Wschodniej, a także opisano dotychczasowe problemy zimnowojennej antropologii amerykańskiej, argumentowano jednocześnie, że działania takie jak praca przy projektach mających na celu rozwój lokalnych społeczności czy przeciwdziałanie powstaniom „były po prostu współczesnymi kwestiami zapewniającymi antropologom możliwości finansowania. (…) W raporcie argumentowano również, że wkład antropologii (…) w operacje wojskowe stanowił część historycznego dziedzictwa antropologów stosowanych i dlatego nie powinien być oceniany jako naruszenie etyki, niezależnie od ich wkładu w działania wojskowe. (…) Komisja zarezerwowała swoją krytykę dla niewymienionych z nazwiska członków Komisji Etyki (Berreman, Jorgensen i Wolf), którzy publicznie krytykowali antropologów zidentyfikowanych w »The Student Mobilizer« oraz innych dokumentach. (…) Wnioski zawarte w raporcie uniewinniały antropologów biorących udział w projektach przeciwdziałających powstaniom od wszelkich wykroczeń'' (Price 2016, s. 338; zob. Wakin 1992, s. 285-298). Słowem, Komisja Mead „wybieliła'' (Patterson 2021, s. 123) działania Moermana oraz pozostałych antropologów zaangażowanych w projekty przeciwpartyzanckie w Tajlandii, jednocześnie krytykując i potępiając zachowanie członków Komisji Etyki. Na jesiennym spotkaniu AAA nastąpiła kulminacja związanych z całą sprawą kontrowersji. Przed spotkaniem Wolf utrzymywał stały kontakt z pozostałymi radykałami, aby zorganizować skuteczny front sprzeciwu wobec raportu Mead. 19 listopada 1971 roku Wolf i Jorgensen przekazali członkom Rady oświadczenie, w którym odrzucali ustalenia raportu, zarówno dotyczące ich postawy, jak i ocenę udziału antropologów w projektach, których celem było przeciwdziałanie powstaniom oraz zwalczanie partyzantów. Oskarżyli członków komisji o „orwellowski język'', „zamieniający zjawiska w ich przeciwieństwa'' oraz o traktowanie przeciwdziałanie powstaniom jako modnego hasła wykorzystywanego do pozyskiwania funduszy, podobnie jak wcześniej „zdrowie psychiczne'' lub „komunikacja''. Zarząd ostatecznie oficjalnie zaakceptował raport, decydując się poddać go pod głosowanie. Mead co prawda prosiła, aby nad raportem nie głosować i po prostu go przyjąć, w efekcie czego znaczna część spośród siedmiuset obecnych w sali obrad osób zaczęła z dezaprobatą gwizdać i syczeć. Następnie Wolf przeczytał niektóre z kontrargumentów zamieszczonych pierwotnie we wspomnianym oświadczeniu, a także fragmenty napisanego przez członka AAA raportu z połowy lat 60., w którym, „poszukiwano optymalnych sposobów identyfikacji i zabijania ludzkich celów na polach ryżowych Azji Południowo-Wschodniej'' (Price 2016, s. 339). Później okazało się, że pomylił autora dokumentu, ale podczas samego spotkania przywołane fragmenty rozgniewały zgromadzonych w sali antropologów; „pozostaje niejasne, jaki wpływ miał ten błąd na ożywienie tłumu w opozycji do raportu Mead; niektórzy twierdzili, że był to decydujący czynnik, inni, że był to tylko jeden skromny element większego obrazu'' (Price 2016, s. 339-340). Ostatecznie raport podzielono na trzy sekcje, nad każdą długo dyskutowano, a następnie głosowano; wszystkie ostatecznie też odrzucono zdecydowaną większością głosów (Wakin 1992, s. 211). Jeden z uczestników tych wydarzeń wspomina po latach: „Mead weszła do sali, uderzająca matriarchalna postać, z jej pasterskim kijem oraz powiewającymi szatami, i usiadła z przodu z członkami swojej komisji. Kiedy porządek obrad się przesunął a raport Mead został przedłożony do rozpatrzenia przez członków, wstałem i przywołując moją ograniczoną elokwencję, wskazałem na

hegemonii okazała się dla radykałów nie tylko społecznie kosztowna, osłabiając środowisko przed mającą nadejść w następnej dekadzie neoliberalną kontrrewolucją, ale też okazała się nietrwała, wrażliwa na kryzys – dokładnie taka, jak w teorii władzy Wolfa[24].

Tym niemniej, wówczas – na początku lat 70. – radykałom wydawało się, że nawet jeżeli jeszcze nie zwyciężyli, to udało im się zrealizować przynajmniej znaczną część swojej agendy, zaś samo „odrzucenie Raportu Mead stało się kluczowym momentem w amerykańskiej antropologii'' (Lee 2008, s. 3, cyt. za: Price 2016, s. 342-343). Aby ich ruch nie okrzepł, zdecydowano się zastąpić dotychczasową formułę Frakcji Radykalnej przez Antropologów na rzecz Radykalnej Akcji Politycznej (Anthropologists for Radical Political Action, ARPA) (Schrecker 2019, s. 10; Price 2016, s. 343). Zaczęto wydawać biuletyn mający na celu konsolidację, ale też poszerzenie owego środowiska o nowych członków, a ponadto organizowano różnego rodzaju debaty, seminaria czy kampanie pocztowe (czego jednym z przejawów była wspólnota interpretacyjna Wolfa z CUNY). Mimo dalszych sukcesów podczas głosowań, Zarząd AAA nadal kontrolowany przez konserwatystów zaczął przenosić coroczne spotkania do trudnodostępnych miejsc, co sprawiło, że spotkania te zostały „zredukowane do słabej frekwencyjnie, pozornie niekończącej się serii nagród i raportów'' (Patterson 2021, s. 136). Dodatkowo, już w pierwszej połowie lat 70. – mimo powołania specjalnego Kolegium Antropologów

rażącą niesprawiedliwość zrównania działań antropologicznych, które przyczyniły się do zabicia prawdziwych ludzi, z działaniami Wolfa i Jorgensena, które ujawniły zło; używając idiomu dnia, pochwaliłem sygnalistów za dawanie świadectwa złu oraz głoszenie prawdy. Złożyłem wniosek o odrzucenie części pierwszej raportu Mead, a Steve Barnett szybko i z dużo większą elokwencją poparł ten wniosek. Nastąpiła wściekła walka w sali, w której zwolennicy Mead energicznie bronili jej pozycji i wychwalali bezstronność raportu. Z równą pasją wypowiadali się obrońcy Wolfa i Jorgensena'' (Lee 2008, s. 2-3, cyt. za: Price 2016, s. 340). Ostatecznie na znak protestu także Mead głosowała za odrzuceniem raportu, ponieważ czuła się oszukana przez Radę AAA.

[24] Głosowania nad raportem po raz kolejny z całą mocą ujawniły narastający od lat konflikt pokoleniowy. Starsi i zazwyczaj bardziej konserwatywni członkowie AAA wspierali Mead. Niektórzy, jak autor listu do dyrektora FBI Murdock, snuli plany utworzenia nowego stowarzyszenia naukowego na wzór Towarzystwa; inni, jak Goldfrank sugerowali utworzenie Scholarly Caucus, listopadowe spotkanie AAA nazywając „Nocą Niesławy''. W liście do Mead antropolożka porównywała metody radykałów do „starej dobrej komunistycznej taktyki'', zaś starsze pokolenie chciało „przezwyciężyć upolitycznienie Towarzystwa'' i żądało „antropologii bez polityki'' (Price 2016, s. 340-341). Wielu rozważało także odejście z AAA. Szerszym podziałom towarzyszyły ponadto konflikty personalne. Przykładowo, Jorgensen kilka dni po listopadowym spotkaniu wysłał notatkę do Mead i innych członków jej doraźnej komisji, w której pisał: „Chciałbym podziękować wam za wasze nieświadome wysiłki na rzecz rozbicia imperialistycznej antropologii. Podejrzewam, że kluczowa okazała się subtelna analogia między powstaniem a zdrowiem psychicznym, ale ogólna komiczna prezentacja mogła również zmienić sytuację. Cokolwiek by to nie było, dzięki za waszą przemożną pomoc. (…) Mead, czy naprawdę w międzyczasie mówiłaś te wszystkie paskudne i potępiające rzeczy o Ericu i o mnie, gdy nasz artykuł został opublikowany, a ty przyjęłaś stanowisko przewodniczącej swojego bezstronnego komitetu?'' (cyt. za: Price 2016, s. 342). Choć ostatecznie AAA w sensie formalnym nie uległo rozpadowi, w praktyce nastąpiło zerwanie z dotychczasową, wspólnotową praktyką corocznych spotkań. Sam Wolf zapytany po dekadzie od tamtych wydarzeń o ich wpływ na dyscyplinę, odparł: „Tak, miały trwały wpływ, ponieważ przerażały ludzi. (…) to zniszczyło, przykro mi to mówić, poczucie przynależności do tego samego kościoła. Wszyscy ci współwyznawcy przychodzili na spotkania [AAA] i radośnie się upijali. Nagle musieli nauczyć się sobie z tym radzić. Podejrzewam, że jest to częściowo odpowiedzialne za powrót wielu antropologów do ciekawostek, ponieważ z ciekawostkami można czuć się komfortowo'' (McBride 1980, s. 126, cyt. za: Blok 1992, s. 13).

Marksistowskich (Council of Marxist Anthropologists, CMA) – impet ruchu osłabł, gdy zabrakło głównego katalizatora środowiskowego gniewu, mianowicie wojny w Wietnamie oraz współpracy antropologów z państwem bezpieczeństwa narodowego (Price 2016, s. 346-348). Innymi słowy, choć w ostatecznym rozrachunku Wolfowi i pozostałym radykałom udało się wiele osiągnąć w zakresie świadomości społecznej, a także w ramach samej dyscypliny, to za wysoką cenę, zwłaszcza biorąc pod uwagę efemeryczny charakter niektórych zwycięstw. Najwyższym kosztem, poza zerwanymi przyjaźniami[25], było prawdopodobnie całkowite zatomizowanie środowiska w obliczu wspomnianej nadciągającej neoliberalnej kontrrewolucji, która podtrzymała obraną przez Wolfa w latach 70. trajektorię sposobu konceptualizacji władzy, zorientowanego ku hegemonii.

3.4. Nowy duch kapitalizmu i zwrot ku hegemonii

Ostatnim, czwartym z omawianych w tym rozdziale czynników mającym znaczenie dla sposobu konceptualizowania przez Wolfa władzy jest wielokrotnie już przywoływana neoliberalna kontrrewolucja, która trafiając na podatny grunt w postaci zatomizowanego wydarzeniami z przełomu lat 60. i 70. środowiska antropologów, radykalnie ograniczyła warunki oraz możliwości podejmowania radykalnej polityki. Dla teorii władzy Wolfa lata 80. i 90. to okres utrzymania kursu czy trajektorii dotychczasowej reorientacji i wychylenia ku hegemonii, co widać w teorii ideologii badacza, jego studiach nad rewizją pojęć społeczeństwa i kultury, a wreszcie także w ujęciu czterech rodzajów władzy, zwłaszcza zaś władzy strukturalnej.

Kryzys przyjętej w Stanach Zjednoczonych po II wojnie światowej wariacji kapitalistycznego sposobu produkcji, materializującej się dotychczas w rozwijanych przez polityki kolejnych prezydenckich administracji instytucjach państwa dobrobytu (Harvey 2008, s. 22-24; Lepore 2020, s. 599-600), początkowo ograniczył przede wszystkim materialne podstawy dla

[25] Zapytany o ten okres w latach 80. Wolf odpowiedział Ghaniemu, że Wietnam i późniejsze wydarzenia uświadomiły wielu antropologom, że istnieje związek między władzą a kulturą, obejmujący także zaangażowanie samego obserwatora czy badacza. Można tę wypowiedź odczytywać w dwójnasób: z jednej strony wydarzenia przełomu lat 60. i 70. otworzyły dyscyplinę, zdaje się twierdzić Wolf, na znienawidzony przezeń postmodernizm („ciekawostki''), z drugiej zaś na socjologię wiedzy oraz świadomość, że nie da się nadal utrzymywać wizji badacza terenowego jako osoby nieuwikłanej w jakiekolwiek relacje władzy. Jak sam opowiada: „zacząłem zajmować się antropologią, gdy była jeszcze niewinna i nieskazitelna, a do późnych lat 70. nabyliśmy świadomość, że nagromadziły się trudności, złożoność oraz poczucie winy. Myślę, że to prawdopodobnie część złego samopoczucia antropologii. Nie jest to łatwe do uporządkowania'' (Wolf i Ghani 1987, s. 353). Zmiany opisywane przez badacza nie wpłynęły jedynie na dyscyplinę, ale dotyczyły również samego środowiska naukowego jako pewnej wspólnoty. Ostatecznie bowiem, ,,antropologia była rodzajem domu dla wielu z nas, gdzie można było spotkać pokrewne dusze, które mogły ze sobą rozmawiać i się komunikować. Później, stopniowo, niektórzy ludzie, będący wiernymi w tym kościele, zaczęli angażować się w inne przedsięwzięcia. Nagle okazało się, że to spolaryzowało ludzi. To dość trudny kryzys sumienia. Dla mnie. Wielu starych przyjaciół już ze mną nie rozmawia (…)" (Wolf i Ghani 1987, s. 353).

radykalizmu, bezpośrednio uderzając w uniwersytety. Otóż decydenci odpowiedzialni na różnych szczeblach za politykę naukową, motywowani poszukiwaniem oszczędności budżetowych, potencjałem do komercjalizacji oraz interesami kapitału, zaczęli uznawać antropologię za dyscyplinę bezużyteczną i ograniczać jej finansowanie (Eriksen i Nielsen 2013, s. 166; Silverman i Creed 1999, s. 706-707; Silverman 2005, s. 339; zob. Wacquant 2012, s. 132, 142). Dotyczyło to również CUNY, zespołu uczelni, który przez dekady pozostawał dostarczycielem usług publicznych, a który zaczął być stopniowo zamieniany w coraz bardziej zorientowaną na zysk uniwersytecką korporację, z towarzyszącą temu prekaryzacją miejsc pracy, rugowaniem Marksa z programów nauczania i tak dalej (Brier 2017, s. 34; Harvey 2008, s. 63-67; Marcus 1991 zob. Berman 2012, s. 242; Heyman 2005, s. 20-22; Zinn 2016, s. 857).

Sytuacja ta – postępująca neoliberalna kontrrewolucja, podważająca wszystkie osiągnięcia i zdobycze Nowego Ładu oraz państwa dobrobytu – pozornie powinna sprzyjać zawodowej solidarności oraz wspólnemu oporowi, ale antropologiczne środowisko pozostawało zatomizowane i podzielone, zaś poszczególne organizacje takie jak ARPA czy CMA były zbyt słabe i pozbawione szerszego społecznego poparcia, by odwrócić nowe kontrhegemoniczne trendy. Ponadto, problemem okazał się w tym kontekście kryzys epistemologiczny w dyscyplinie, związany z powszechnie obowiązującą diagnozą wyczerpania się dotychczasowych paradygmatów oraz marginalizacją lub wręcz niezauważaniem relacji władzy w teorii i praktyce badawczej[26]. W rezultacie opór, jeżeli już miał miejsce, był fragmentaryczny i efemeryczny, punktowy, a w jego następstwie nie proponowano cieszących się poparciem społecznym alternatyw dla rozwiązań neoliberalnych. W teorii władzy Wolfa zauważalny jest w tym okresie odwrót od antropologii aktualności, a także ogólny eskapizm (rozwijanie teorii nie zważając na wyzwania tego, co aktualne, jak w poprzednich dekadach badacz czynił to w ramach studiów

[26] Dotyczyło to przede wszystkim dziedzictwa kolonializmu, którego współpraca antropologów z państwem bezpieczeństwa narodowego i militaryzacja dyscypliny miały być przedłużeniem, reprodukcją dominacji (Gough 1968). Zradykalizowana część pokolenia GI Bill upatrywała w owej sytuacji szanse na „wynalezienie antropologii na nowo" (Hymes 1974; zob. także Miller i Aya 1971). Do dyscypliny w sposób jawny i na równych zasadach wprowadzono Marksa (zob. Palerm 2008 [1978]; Patterson 2009), ale też inne radykalne perspektywy, od feminizmu po teorię zależności (Eriksen i Nielsen 2013, s. 139). Więcej uwagi zaczęto poświęcać krytyce kapitalizmu, zajmując się badaniami marginalizowanych grup społecznych oraz ludów dotkniętych proletaryzacją, migrującymi za pracą chłopami, mniejszościami rasowymi i kulturowymi – ich tożsamością, pozycją klasową i tak dalej – zarówno w Stanach Zjednoczonych czy pozostałych państwach Zachodu (Eames i Goode 1977; Silverman 1971), jak i na obszarach „peryferyjnych" (Nash 1979; Wolf 1999 [1969]) w ramach międzynarodowego podziału pracy. Na poważnie zaczęto też badać wspomniane dziedzictwo kolonializmu (Asad 1973). Zredagowany przez Talala Asada *Anthropology and the Colonial Encounter* Silverman nazwała „brytyjskim odpowiednikiem" projektu wynalezienia antropologii na nowo (Silverman 2005, s. 313). Autorzy i autorki zwrócili w nim uwagę między innymi na wpływ kolonialnego dziedzictwa na wykorzystywane przez badaczy terenowych metody i interpretacje, a także na kwestie reprezentacji, obiektywizmu oraz uprzedzeń kulturowych w pracy antropologów, często działających w kolonialnych ramach, w nich także wytwarzających wiedzę na temat podporządkowanych ludów, które badali (Asad 1973; zob. Asad 1993, s. 315; Erickson i Murphy 2013, s.226, 238-242).

chłopskich czy podejścia i teorii ekologicznych) oraz wspomniane utrzymanie obranego w latach 70. kursu czy trajektorii ku hegemonii, kosztem daleko idącego ograniczenia w zakresie problematyzowania dominacji.

Podążając za zarysem socjologii wiedzy zaproponowanym przez Wolfa, neoliberalizm był czwartym etapem bądź ,,fazą'' w historii antropologii (Wolf 2001 [1969]; zob. Blackburn 1972; Karalus 2022, s. 283-294; Price 2016, s. xii)[27]. Od przełomu lat 70. i 80., rozumiany

[27] Faza pierwsza miała trwać od końca wojny secesyjnej do ostatniej dekady XIX wieku i była okresem triumfu kapitalizmu oraz darwinizmu społecznego, druga to czas „przerwanej reformy liberalnej", mającej miejsce od ostatniej dekady dziewiętnastego stulecia do wybuchu II wojny, trzecią zaś nazwał fazą „kompleksu militarno-przemysłowego", charakterystyczną dla zimnej wojny, wówczas znajdującej się na wczesnym etapie détente. Każdy etap cechowała inna specyfika społecznego uwarunkowania i na każdą z nich antropologia amerykańska odpowiadała w inny sposób: „na intelektualny nastrój darwinizmu społecznego – opracowaniem teorii ewolucjonistycznej; na liberalną reformę – teoriami, które podkreślały ludzką elastyczność i plastyczność; na obecną fazę – niepewnością i wątpliwościami dotyczącymi władzy'' (Wolf 2001 [1969], s. 14-15). Wcześniej, twierdzi Wolf, zagadnienie relacji władzy było w antropologii ignorowane: w okresie darwinizmu odwracano wzrok od realnych konfliktów czy antagonizmów, „zarówno pod względem moralnym, jak i naukowym'', natomiast w czasie liberalnej reformy samo pojęcie kultury reifikowano, zaś konkretne kultury traktowano ,,już nie jako lekcje historii, ale jako obiekty same w sobie'' (Wolf 2001 [1969], s. 16, 18). Każda indywidualna kultura stała się moralnym paradygmatem, analogicznie do procesu ewolucji w fazie darwinistycznej. Innymi słowy, w obu okresach, antropologia amerykańska pomijała relacje władzy. Dziedzictwo owego braku zainteresowania daje o sobie znać także w trzeciej fazie, w której jednak ,,fenomen władzy pozostaje najważniejszy w umysłach ludzi'' (Wolf 2001 [1969], s. 18). Diagnoza Wolfa sprowadza się do wyodrębnienia dwóch tendencji. Po pierwsze, niezależnie od poglądów czy stanowiska politycznego, dominujący staje się pogląd, że sama wiedza – również wiedza antropologiczna – to za mało, by przynieść ludziom wolność, ale też by naprawić świat. Wolf ten spadek wiary w sprawczość nauki, zwłaszcza w zakresie emancypacji, wiąże z czymś, co nazywa wzrostem ,,machiny wojennej" (czyli zimnowojennego kompleksu militarno-przemysłowego) i charakterystycznymi dla niej, omówionymi wcześniej instytucjonalnymi ograniczeniami dla uprawiania nauki. Po drugie, tradycyjny przedmiot zainteresowań antropologicznych zaczął być coraz bardziej problematyczny. Wspomniana tęsknota za ,,autentycznym Innym'' – przedstawicielem ludu pierwotnego lub po prostu ,,dzikim'', to jeden z aspektów tego zjawiska. Komplementarne wyzwanie w tym zakresie stanowili wcześniej spacyfikowani przez kolonializm, a obecnie zrewoltowani wyznawcy ,,Chrystusa z karabinem na ramieniu'' (Kapuściński 1976), czyli „wyklęty lud ziemi" (Fanon 2025) Trzeciego i Czwartego Świata, którego przedstawiciele coraz śmielej zaczęli odmawiać antropologom prawa do prowadzenia wśród nich badań terenowych. Towarzyszyło temu pojawienie i upowszechnienie się – obok tradycyjnych binarnych opozycji takich jak cywilizowani-barbarzyńcy czy rozwój-niedorozwój – alternatywnej terminologii krytyki imperializmu oraz studiów postkolonialnych. W ten sposób ,,problem władzy nagle wysunął się dla nas na pierwszy plan; i to na dwa sposoby, jako władza sprawowana wewnątrz naszego własnego systemu, ale też jako władza sprawowana z zewnątrz, często przeciwko nam, przez populacje, które tak niedawno uważaliśmy za niezdolne do (…) oporu'' (Wolf 2001 [1969], s. 19). W następnych akapitach Wolf twierdzi, że pod względem rozumienia relacji władzy, współcześni antropologowie przypominają mu dzieci bezskutecznie szukające po omacku drogowskazów przedzierając się przez ciemny las, drogowskazów, które same ,,stają się coraz bardziej zagmatwane i nieistotne" (Wolf 2001 [1969], s. 19). Ponadto, o ile w latach 30. i 40. antropologia stanowiła ,,ostoję innowacji w naukach społecznych, obecnie mamy do czynienia z osuwaniem się w stronę trywialności i nieistotności'' (Wolf 2001 [1969], s. 19). Problemem zdaniem Wolfa stanowi tutaj nadmierna dbałość o „czystą technikę'' – pozbawianie antropologii krytycznego i emancypacyjnego potencjału poprzez uczynienie z metodologii czegoś w rodzaju pałki do bicia zwolenników podejść nieortodoksyjnych (w latach 60. nadal silną pozycję miały funkcjonalizm strukturalny oraz podejścia boasowskie). W konsekwencji technika zostaje oderwana od idei, staje się jałowa, zaś sami badacze przypominają raczej epigonów aniżeli innowatorów. Ostatecznie nie ma znaczenia, „czy antropologowie oddają się na usługi nowych realistów, czy też szukają schronienia w niepewnej wieży z kości słoniowej. Ktoś, kto diagnozuje chorobę, powinien również przepisywać lekarstwa'' (Wolf 2001 [1969], s. 21). Lekarstwem tym, mającym wyleczyć dyscyplinę z lekceważenia zagadnienia władzy – a zarazem uwikłania dyscypliny w relacje władzy – jest zwrócenie się ku krytycznej historii współczesnego świata, obejmującej także ludy pierwotne oraz chłopów, mającej na celu przedstawienie procesów władzy, ,,które stworzyły dzisiejsze systemy kulturowe i powiązania między nimi'' (Wolf 2001 [1969], s. 21). Lekarstwem tym miała stać się publikacja *Europy*…. Wydaje się, że trzecia faza z zarysu Wolfa zakończyła się, gdy współpraca antropologów z państwem bezpieczeństwa

wąsko, jako zespół praktyk w sferze bazy, zaczął opanowywać kolejne sfery stosunków społecznych państw Zachodu, rozszerzając się prawie na całym świecie (Harvey 2001; Harvey 2008; Harvey 2016 Hobsbawm 2018, s. 273; Patel i Moore 2025, s. 255). Owe praktyki zakładały między innymi demontaż państwa dobrobytu opartego na zasadach powojennego liberalizmu, ograniczenie programów socjalnych, wycofanie się z polityki pełnego zatrudnienia, cięcia podatków, deregulację sektora finansowego oraz reregulację dotychczasowych praktyk i przepisów tak, by sprzyjały biznesowi, prywatyzacji usług publicznych oraz osłabianiu, a następnie marginalizacji związków zawodowych (Lepore 2020, s. 611-612). Okraszony licznymi anegdotami Reagana i Margaret Thatcher, nowy porządek opierał się na zasadach, wedle których wolny rynek jest lepszy od interwencjonizmu, prywatne lepsze od publicznego, a nierówności społeczno-ekonomiczne są czymś naturalnym i pożądanym. Ponadto w miejsce państwa dobrobytu zaczęto eksponować państwo minimum, działaniem przypominające obowiązki nocnego stróża (Hobsbawm 2018, s. 372; Wacquant 2012, s. 143-144). Tak znacząca zmiana modelu rozwojowego, wkrótce za sprawą instytucji finansowych reprodukowana prawie na całym świecie, wymagała nowego uprawomocnienia, czyli ideologii: „Duchem kapitalizmu nazywamy ideologię, która usprawiedliwia zaangażowanie w kapitalizm. (…) to właśnie ów zespół przekonań powiązanych z porządkiem kapitalistycznym, przyczyniających się do (…) podtrzymywania – poprzez legitymizację – sposobów działania oraz zbieżnych z nimi predyspozycji" (Boltanski i Chiapello 2022, s. 32, 36). Kapitalizm, by mógł trwać, by realizował się proces akumulacji kapitału, by kapitalistyczne stosunki produkcji mogły być reprodukowane, „musi włączyć w siebie ducha, który stworzy atrakcyjne i ekscytujące perspektywy życiowe, a jednocześnie da ludziom gwarancje bezpieczeństwa i racje moralne robienia tego, co robią" (Boltanski i Chiapello 2022, s. 58). Warunkiem odparcia antykapitalistycznej krytyki jest korespondencja między duchem kapitalizmu a wymogiem samousprawiedliwienia w kategoriach norm moralnych oraz sprawiedliwości. Innymi słowy, twierdzą Luc Boltanski i Ève Chiapello, kapitalizm potrzebuje (ideologicznego) uzasadnienia, by ludzie się weń angażowali[28].

narodowego została obnażona na początku lat 70., co z kolei zbiegło się w czasie zarówno z kryzysem dotychczasowego modelu gospodarczego Stanów Zjednoczonych, jak i kryzysem dyscypliny. Do powszechnej świadomości trafiły słowa Diamonda: „Antropologia reifikowana jako badanie człowieka, jest badaniem ludzi w kryzysie przez ludzi w kryzysie. (…) Aby uprzedmiotowić drugiego, trzeba jednocześnie uprzedmiotowić samego siebie" (Diamond 1974, s. 401). Wolfowi, Mintzowi i innym udało się ostatecznie uwrażliwić środowisko na relacje władzy, a po Projekcie Camelot oraz kontrowersji tajlandzkiej w istocie skończył się czas czegoś, co nazywali „naiwną antropologią". W tym miejscu rozpoczyna się kolejna, czwarta faza, czyli wspomniany neoliberalizm.

[28] Poprzednie dwie fazy kapitalizmu były usprawiedliwiane najpierw przez powstały w drugiej połowie XIX wieku duch mieszczański, skupiony wokół postaci „bogatego burżuja-przedsiębiorcy oraz wartości burżuazyjnych", mający młodym ludziom do zaoferowania obietnicę wyzwolenia z lokalnej społeczności czy wspólnoty oraz emancypacji od wynikających z tradycji form osobistej zależności. Duch ten mógł funkcjonować dzięki dobroczynności, „wierze w postęp, przyszłość, naukę, technikę i dobrodziejstwa przemysłu" (Boltanski i Chiapello 2022, s.

Krytyka kapitalizmu jest w tutaj rozumiana jako motor przemian jego ducha. Kapitalizm, twierdzą Boltanski i Chiapello, potrzebuje wroga, głównie dlatego że do reprodukcji niezbędne są dlań zasoby „z zewnątrz", spoza aktualnego systemu uprawomocnienia uczestnictwa w procesie akumulacji kapitału. To właśnie krytycy, poprzez swoją teorię i praktykę zapewniają owe zasoby, ponieważ krytyka, by była skuteczna, „musi umieć się samousprawiedliwić, to znaczy wyjaśnić podstawy normatywne, na których jest zbudowana", odnosząc się tym samym do jakiejś określonej wizji sprawiedliwości; w innym przypadku jest bezcelowa, jednak odpowiednio pomyślana (między innymi z tego powodu tak istotna jest teoria) i skonstruowana, może ujawnić „hipokryzję aspiracji moralnych, będących przykrywką stosunków siłowych, wyzysku i dominacji" (Boltanski i Chiapello 2022, s. 62, 63). Jest to zatem relacja do pewnego stopnia symbiotyczna: kapitalizm nie może istnieć bez krytyki, która jednocześnie stanowi zagrożenie dla kapitalistycznych stosunków produkcji[29], z kolei owa krytyka, aby odnieść zamierzony cel, musi dostarczać kapitalizmowi paliwa w postaci pewnych moralnych racji oraz idei.

Krytyka, choć może skupiać się wyłącznie na sferze przyczyn, a nie skutków kapitalizmu (na przykład na sferze moralności, koncentrując się na poszczególnych dyspozycjach podmiotu, takich jak chciwość), tym niemniej jej skuteczna i zarazem historycznie występująca forma, o której piszą Boltanski i Chiapello, ogniskowała się zazwyczaj wokół czterech

46), zaś kwestie bezpieczeństwa miało zapewniać połączenie burżuazyjnej moralności (oszczędność i zaradność lub chciwość i skąpstwo, skłonność do kalkulacji oraz racjonalizacji procesu produkcji, ale też ryzyka, spekulacji czy innowacji) z rodzinnym lub patriarchalnym charakterem relacji między właścicielem środków produkcji a pracownikami. W latach 30. Został on zastąpiony przez duch menedżerski: mała rodzinna firma ustąpiła wielkiemu zakładowi przemysłowemu, natomiast postać mieszczanina, właściciela-burżuja – „naukowej" organizacji pracy oraz postaci dyrektora czy menedżera, specjaliście znającemu tajniki zarządzania. Zaktualizowaną o nowe wzorce wiarę w postęp, technologię i tak dalej połączono z ideałem „obywatelskim": solidarnością, zabezpieczeniami społecznymi, emeryturą, możliwością awansu, etosem merytokratycznym, obiecującym nie tylko rozwój, ale też konsumpcję. Poczucie bezpieczeństwa zapewniały w tej konfiguracji: wiara w „racjonalność i długoterminowe planowanie", siatka zabezpieczeń ze strony państwa oraz związków zawodowych, perspektywy kariery, ale też różnego rodzaju benefity w postaci służbowego mieszkania, szkoleń czy zakładowych wakacji (Boltanski i Chiapello 2022, s. 46-49). Następnie, twierdzą autor i autorka, doszło do wydarzeń z końca lat 60., które umożliwiły ukonstytuowanie się – w kontrze do ducha menedżerskiego oraz państwa dobrobytu – „nowego ducha kapitalizmu". Aby zrozumieć tę nową ideologię, trzeba przyjrzeć się krytyce, a także jej roli w całej transformacji jednego porządku w inny.

[29] Owa skuteczność sprowadza się, twierdzą autor i autorka, do trzech aspektów. Po pierwsze, krytyka może sprawić, że poprzedni duch zostanie pozbawiony legitymizacji i skuteczności. Po drugie, wymusza na rzecznikach kapitalizmu, aby usprawiedliwiali ten system i sposób produkcji „w kategoriach dobra wspólnego". Po trzecie, w pewnych warunkach może doprowadzić do sytuacji, w której kapitalizm przejmując część agendy krytyków „uchyli się przed wymogiem wzmocnienia sprawiedliwości społecznej", adaptując w inny sposób ducha – ideologię – do nowych warunków (Boltanski i Chiapello 2022, s. 63-64). Duch menedżerski oraz państwo dobrobytu ukonstytuowały się w latach 30. i po II wojnie pod wpływem krytyki społecznej, zaś nowy duch kapitalizmu i neoliberalny Lewiatan zdołały zastąpić swoje poprzedniczki za sprawą krytyki artystycznej. Rewolty studenckie z drugiej połowy lat 60. wykorzystywały agendę artystyczną, a nowy duch kapitalizmu przechwycił (w czym wydatnie pomógł kryzys naftowy oraz problemy, z którymi zmagał się społecznie zakorzeniony liberalizm) pewne jej elementy i dokonał ich rekonfiguracji czy reinterpretacji w taki sposób, by nowa rzeczywistość odpowiadała przynajmniej niektórym postulatom krytyków, jednocześnie służąc dalszej akumulacji kapitału.

aspektów kapitalistycznego sposobu produkcji. W tej konfiguracji, kapitalizm: odpowiada za odczarowanie świata, usuwanie zeń autentyczności, transformację dotychczasowych praktyk społecznych, pozostaje źródłem ucisku, pozbawia ludzi ,,wolności, autonomii i kreatywności'', stanowi źródło nędzy oraz nierówności, jest zarazem źródłem ,,oportunizmu i egoizmu'', a zatem niszczy jakąkolwiek autentyczną wspólnotowość, wymagając w praktyce społecznej, ale niekoniecznie w sferze normatywnej, zachowań charakterystycznych dla darwinizmu społecznego. Dwoma rodzajami krytyki, które odnosiły się do owych aspektów są krytyka społeczna i artystyczna. Pierwsza wywodzi się z socjalizmu oraz marksizmu i odwołuje się do nierówności społecznych, wyraża oburzenie ze względu na egoizm klas posiadających, ale przede wszystkim na praktykowany przez nie wyzysk (będący w istocie wpisany w logikę kapitalistycznych stosunków produkcji), często odnosząc się przy tym do dziedzictwa chrześcijaństwa, zarazem nieufnie podchodząc do zbyt daleko idącego indywidualizmu, a zwłaszcza języka praw człowieka. Druga z kolei, skupia się na nieautentyczności kapitalistycznego świata, jego odczarowaniu, alienacji, a także kwestiach estetycznych i etycznych – krytykowana jest moralność burżuazji jako obłudna i pełna hipokryzji, podtrzymująca nierówności takie jak patriarchat, rasizm i tak dalej (Boltanski i Chiapello 2022, s. 77-79).

Okres konstytuowania się nowych stosunków społecznych zaczął być nazywany w przestrzeni publicznej ,,Dekadą Ja'' (Lepore 2020, s. 612), w praktyce polegającą na zrywaniu więzi zbiorowych tożsamości przez prywatyzację, konsumpcję, ale też rosnące ubóstwo wielu grup społecznych – słowem, nastąpił ,,tryumf jednostki nad społeczeństwem'' (Hobsbawm 2018, s. 333-334, 363). Podmioty krytyki artystycznej dotychczasowy porządek uznawały za ,,przestarzały, sztywny i ograniczający'', dlatego podnosiły kwestię potrzeby większej autonomii oraz kreatywności, na co nowy duch kapitalizmu znalazł odpowiedź. Nastąpił demontaż hierarchicznego, biurokratycznego świata pracy zorganizowanego przez związki zawodowe (co dodatkowo osłabiało krytykę społeczną), a jednocześnie zaczęto wdrażać polityki powszechnej indywidualizacji: kompetencji, gratyfikacji, sankcji, warunków pracy, wynagrodzeń i tak dalej, co z kolei wiązało się z większą konkurencją między pracownikami, redukcją równości oraz większą liczbą różnego rodzaju przymusów wynikającą z prekarnych warunków zatrudnienia; pracownik miał być ,,elastyczny'' (Boltanski i Chiapello 2022, s. 294-296, 309-319, 350-351, 360-375, 413). Tak dojmująca transformacja w znaczący sposób wpłynęła także na antropologię, a zatem również na sposób konceptualizowania przez Wolfa władzy, przynajmniej częściowo tłumacząc odejście antropologa od radykalizmu i studiów nad dominacją. Poza już wymienionymi czynnikami – a zatem atomizacją środowiska oraz kryzysem epistemologicznym

– Wolfowi i jego towarzyszom z ARPA czy CMA zabrakło adekwatnego języka krytyki, który rezonowałby z wielkimi grupami społecznymi, ich motywacjami, aspiracjami i tak dalej (zob. Eriksen i Nielsen 2013, s. 166-167; Wolf 1980, s. E9; Wolf 2001 [1984a], s. 307)[30].

Gdy w latach 90. neoliberalizm okrzepł (Barnard 2005, s. 142-144; Eriksen i Nielsen 2013, s. 210-211; Moore 2009, s. 375-381; Silverman 2005, s. 335-343), Wolf dostrzegał w nim zaktualizowane widmo faszyzmu (Wolf 1999b, s. 272-273, 278). Choć pod względem politycznym skłaniał się w coraz większym stopniu ku pesymizmowi[31] (Wolf 1994a; Wolf 2008, s. 36-

[30] Czwarta faza w zarysie socjologii wiedzy Wolfa wyglądałaby zatem następująco. Gdy w okresie, którego początek wyznaczają kryzys naftowy i koniec wojny w Wietnamie zaczęto odchodzić od dotychczasowego modelu rozwoju, a w miejsce państwa dobrobytu powołano neoliberalnego Lewiatana, antropologia amerykańska była podwójnie zatomizowana – wspólnotowo czy środowiskowo, ale też w zakresie teorii, metodologii i epistemologii. Neoliberalny model społeczno-gospodarczy oraz jego uprawomocnienie w postaci nowego ducha kapitalizmu potrzebowały do reprodukcji i ekspansji (akumulacji kapitału) powszechnej indywidualizacji postaw i praktyk. Krytykę społeczną skupioną na wielkich grupach społecznych oraz ich interesach wyrażanych kolektywnie („My''), obsługiwanych przez hierarchiczne, wertykalne związki zawodowe, zastąpiła krytyka artystyczna, zorientowana na „elastyczną'', będącą „kowalem swojego losu'', afirmującą różnice jednostkę, wraz z jej wyrażanymi się przede wszystkim poprzez konsumpcję i zapośredniczonymi przez konstrukcje sieciowe, wertykalne tożsamości („Ja"). Zmagająca się ze wspomnianymi kryzysami antropologia, stała się otwarta na zmiany i w ramach dostarczanych przez neoliberalizm z jednej strony, a nowego ducha kapitalizmu z drugiej, także przejęła znaczną część odpowiednio przetworzonej, przefiltrowanej „postępowej'' agendy inicjatyw takich jak *Reinventing Anthropology* (Hymes 1974), pozbawiając je krytycznego potencjału (Erickson i Murphy 2013, s. 209-212; Eriksen i Nielsen 2013, s. 140-141; Ortner 1984, s. 147-149; Silverman 2005, s. 320-332; zob. Buchowski 2004, s. 59; Hobsbawm 2018, s. 316- 321).

[31] Przykładowo, wprost zapytany „co powinni zrobić socjaliści w czasach, gdy wszędzie triumfuje kapitalizm?'', Wolf odparł: „Ktoś powiedział, chyba Philippe Bourgois, że »teraz wszyscy skończymy jako socjaldemokraci« (śmiech)! Nie widzę żadnego ogólnego programu. Nawet w miejscach, gdzie socjalizm był naprawdę pozytywny, na przykład w Wiedniu, klasa robotnicza już w niego nie wierzy. Nie ma on już żadnego znaczenia, każdy chce po prostu zarabiać pieniądze. W końcu dojdziemy do sytuacji, w której połowa świata będzie się bogacić, a druga będzie żyć z odrzutów, bez środków do życia. Myślę, że to naprawdę okropna sytuacja pod każdym względem, z ludzkiego, społecznego i politycznego punktu widzenia. Ale nie wiem, jaka jest odpowiedź'' (Wolf i Ribeiro 1998, s. 161-162). Być może największym paradoksem w życiorysie antropologa jest fakt, że to na wskroś marksistowskie środowisko skupione wokół Monthly Review Press, stało się dla Wolfa nową wieżą z kości słoniowej. Jak opowiada swojemu rozmówcy, spotkania w tym gronie przypominają zjazdy starych towarzyszy czy „weteranów, na których rozmawia się o stoczonych niegdyś bitwach i ma się nadzieję na coś lepszego w przyszłości. Jeśli nie masz czegoś konkretnego, co możesz z tym zrobić, zamienia się to w nostalgię'' (Wolf i Ribeiro 1998, s. 161). Pozbawieni odpowiedniej teorii, niezdolni do podjęcia praktyki, mogli jedynie wspominać minione wydarzenia, gdy, jak im się wówczas wydawało, triumfował radykalizm. O swoim pesymizmie antropolog opowiada też w dalszej części owego wywiadu: „Niektórzy szanowani ludzie uważają, że antropologia zniknie. Studiowałeś w czasach, gdy uniwersalna wizja antropologa była bardzo silna. Fragmentacja specjalizacji w antropologii jest bardzo duża i można ją zaobserwować na spotkaniach Amerykańskiego Towarzystwa. Jak ta uniwersalna wizja antropologów może przetrwać? Czy może przetrwać? Wiąże się to z jedną z twoich obaw: czy perspektywa taka jak cztery pola Boasa (…) może przetrwać w erze skrajnej fragmentacji?'' – pyta Ribeiro. Odpowiedź Wolfa stanowią jedynie wątpliwości: „Nie mam wielkiej nadziei, że przetrwa. Instytucje, które niegdyś dysponowały czteropolową perspektywą, z różnych powodów szybko likwidują swoje inicjatywy. Ale myślę też, że istnieje pewien rodzaj dialektyki między ludzkością w ogóle a skupianiem się na konkretnych sytuacjach. Kiedy badamy konkretne sytuacje, mamy na myśli porównanie wszystkich tych sytuacji. Perspektywy tego typu zanikają. Ludzie nie chcą już prowadzić badań terenowych, albo badania terenowe muszą dotyczyć głównie tożsamości »ja«, tego co czuję, gdy rozmawiam z dwoma Czejenami. Kiedyś skupialiśmy się na nich, a nie na nas. Te rzeczy, które przemijają, w pewien sposób definiują to, czym antropologia była kiedyś, a nie wiem, czym będzie w przyszłości. Jeśli nie mamy ogólnego pojęcia co do tego, co czyni ludzkość możliwą jako projekt, i do tego, co sprawia, że ludzkość istnieje w określony sposób w różnych sytuacjach, jeśli nie dysponujemy tą kombinacją, to komu potrzebna jest antropologia? To jest jej znak rozpoznawczy. Naturalistyczna obserwacja również jest atakowana''. Ribeiro zaś nie odpuszcza, szukając jakichkolwiek korzyści dla dyscypliny ze strony zachodzących zmian: „Ale jest też pozytywna

37; zob. Boltanski i Chiapello 2022, s. 867-873; Graeber 2018, s. 576; Graeber 2021, s. 71-72; Patterson 2021, s. 165-167; Harvey 2008, s. 256-268), to jego teoria władzy, mimo utrzymania kursu czy trajektorii, zachowała swój dialektyczny charakter: nie istnieje pesymizm bez optymizmu, zmiana teorii bez zmiany praktyki i tak dalej. Otóż jak bardzo diagnoza antropologa nie byłaby pesymistyczna, a teoria zorientowana ku hegemonii, zawsze istnieje optymistyczny scenariusz zakładający jej ponowną reorientację, innymi słowy: każda hegemonia – o czym Wolf pisze w *Envisioning*... – również ta neoliberalna, może zostać obalona, zniesiona, i zastąpiona nowym porządkiem, nowym projektem hegemonicznym, który ma szansę być bliższy socjalistycznym ideałom lub wprost je urzeczywistniać (Heyman 2005, s. 22).

strona tego zjawiska. Udawanie »bycia tam« i bycia neutralnym obserwatorem było czymś, w co wielu ludzi wierzyło. A teraz nie można już naiwnie opowiadać o obiektywnej neutralności''. Wolf z całą pewnością był ich świadom, ostatecznie sam znajdował się w ariergardzie krytyków takiego podejścia – naiwnej antropologii zakładającej istnienie „neutralnego i obiektywnego badacza-obserwatora'', tym niemniej odpowiada rozmówcy: „Wszystko (…) imploduje na poziomie jednostki, z pytaniami takimi jak »kim jestem w stosunku do tej drugiej osoby«. W ten sposób zdolność do uogólniania, którą antropologia miała w przeszłości, została utracona. Myślę, że mamy do czynienia z prawdziwą utratą dyscyplin opartych na obserwacji. Psychoanaliza, niezależnie od tego, czy była słuszna, czy nie, wiązała się z ideą obserwowania i słuchania kogoś oraz konstruowania pewnego rodzaju wyjaśnień na podstawie drobnych historii i znaków. To wszystko prawie zniknęło. (…) To samo dotyczy antropologii. Socjologowie są znacznie potężniejsi dzięki statystykom, obserwacjom i wywiadom, które opracowują, niż facet siedzący w »el barrio« i próbujący zrozumieć, co się dzieje. Myślę więc, że naturalny kąt obserwacji pracy w terenie również zniknie. Szkoda, bo alternatywą dla tych wszystkich modeli będą ekonomiści Banku Światowego'' (Wolf i Ribeiro 1998, s. 162).

Część druga: Teoria

Ten potworny sposób produkcji – który zniewala wszystkich i sprawia, że większość ludzi staje się niewolnikami niewolników – powstał, jak twierdzi Marks, w wyniku zdrady chłopstwa przez właścicieli ziemskich, zdrady właścicieli ziemskich przez rosnącą w siłę klasę kapitalistycznych rolników oraz zdrady wspólnoty przez państwo, skorumpowane przez swoją zależność od kapitalistycznej akumulacji. Jego dalsze istnienie wyczerpuje zasoby ziemi oraz siłę roboczą, która nie ma innego wyjścia, jak tylko podjąć zorganizowaną konfrontację zarówno z państwem, jak i kapitałem.

—William Clare Roberts, *Marx's Inferno. The Political Theory of Capital*,

Princeton University Press: Princeton/Oxford 2017, s. 257.

Rozdział 4. Dominacja

Pierwszym z dwóch głównych aspektów teorii władzy Wolfa jest tytułowa dominacja. To za pomocą tego pojęcia, antropolog konceptualizował wszystkie przejawy władzy, które w tradycji materializmu historycznego ujmowano zazwyczaj w kategoriach klasowej przemocy, relacji panowania, represji i nagiej siły, wyzysku oraz walki klas rozumianej jako konfrontacje konkretnych podmiotów stanowiących antagonistyczne względem siebie koalicje o wykluczających się, sprzecznych interesach, składające się z przedstawicieli wielkich grup społecznych (O'Kane 2024; Terray i Serrano 2019; Vrousalis 2023; por. Burawoy 2012).

Dominacja zawsze stanowi w ujęciu Wolfa relację społeczną, zachodzącą między konkretnymi ludźmi tworzącymi poszczególne grupy, warstwy oraz klasy. W jego podejściu i teoriach ekologicznych oraz studiach chłopskich, występuje ona między innymi pod postacią wspomnianych w części pierwszej: akumulacji pierwotnej kapitału, patriarchatu, *compadrazgo*, pól władzy (na przykład wspólnot chłopskich oraz hacjendy, czyli domeny *hacendado*), systemu *caudillaje*, relacji strukturalnych łączących chłopów z biorcami produkowanych przez nich nadwyżek, a także zaangażowania chłopów – przede wszystkim tych dysponujących władzą taktyczną – w wojny i rewolucje. Za pomocą owych przykładów, Wolf rozszerza tradycję materialistyczno-historyczną, zwracając uwagę również na wewnątrzklasowe relacje dominacji oraz tymczasowe sojusze antagonistycznych klas w obliczu określonego zagrożenia, w tym przypadku ekspansji kapitalistycznego sposobu produkcji. Ponadto, z dominacją w jego teorii władzy wiążą się zagadnienia oporu oraz podmiotowości, mianowicie każda forma dominacji wywołuje reakcję w postaci jakiejś – niekoniecznie skutecznej, adekwatnej i tak dalej – formy oporu, co dodatkowo wzmaga owo rozchwianie między omawianym tutaj aspektem a hegemonią, ponieważ reakcje te zazwyczaj manifestują się właśnie w wówczas jeszcze

niedopracowanej i skonceptualizowanej przez badacza w dużej mierze jedynie prowizorycznie sferze hegemonicznej czy ideologicznej (stąd między innymi wzięła się dysproporcja między przykładami dominacji i hegemonii zamieszczonymi w rozdziałach czwartym oraz piątym).

4.1. (Tak zwana) akumulacja pierwotna

Na najbardziej podstawowym poziomie władza rozumiana jako dominacja jest w ujęciu Wolfa osadzoną w dialektyce bazy i nadbudowy asymetryczną siłą umożliwiającą podporządkowanie jednych ludzi przez drugich, a także kontrolę, która w zależności od różnego rodzaju materialnych i pozamaterialnych czynników oraz uwarunkowań, może być bardziej lub mniej ścisła. W tym kontekście wprowadzenie koncepcji akumulacji pierwotnej pozwoliło Wolfowi ową dominację zlokalizować i osadzić w czasie, a dzięki temu również ukazać związek między historią walk klasowych a zastaną w terenie aktualnością stosunków społecznych. Koncepcja ta miała zatem za zadanie wskazać pewne ogólne ramy dla transformacji oraz rekonfiguracji relacji władzy, związanych z ekspansją kapitalistycznego sposobu produkcji, kolonializmem hiszpańskim i imperializmem północnoamerykańskim, ale też z wewnętrzną, portorykańską dynamiką. W ujęciu Wolfa akumulacja pierwotna ma miejsce jako relacja dominacji, czyli również oporu, jak w soczewce ukazując dynamikę charakterystyczną dla walk klasowych[1]. Jednakże jej rekonstrukcja wymaga przywołania szerszego kontekstu.

[1] W badaniach portorykańskich problematyka klas społecznych stanowiła rdzeń podejścia kulturowo-historycznego, ponieważ pozwalała antropologom konceptualnie uchwycić, a następnie połączyć w ramach jednej matrycy ekologię, produkcję oraz kulturę, a także pozostałe aspekty stosunków społecznych, formułując tym samym charakterystyczną zarówno dla owego podejścia, jak i ekologii historycznej dialektykę bazy i nadbudowy (Lauria-Perricelli 2011; zob. Smith 1984). Na temat owej rdzeniowości badacze piszą już we wprowadzeniu do *The People…*: „Klasy są społeczno-kulturowymi grupami lub segmentami tworzącymi hierarchiczny porządek. Hierarchia funkcjonuje jednak przede wszystkim w danym miejscu. Nie zawsze wynika z tego, że segmenty o tym samym względnym statusie w różnych miejscowościach będą kulturowymi odpowiednikami, jeśli lokalne lub regionalne subkultury są do siebie niepodobne'' (Steward [Wolf i Mintz] 1956, s. 8). Już pierwsze zdanie ma fundamentalne znaczenie. Otóż za pomocą klas społecznych można przedstawić pewną konkretną, ściśle zlokalizowaną społeczną hierarchię, a zatem pokazać segmenty i agregaty ludzi nie jako odizolowane grupy, lecz jako podmioty powiązane ze sobą relacjami władzy. Zdaniem badaczy, o przynależności do danej klasy nie decyduje wyłącznie pozycja w ramach stosunków produkcji, nie liczy się jedynie fakt posiadania bądź nieposiadania środków produkcji. Istotne są również aspekty „społeczno-kulturowe'', obejmujące między innymi wzorce konsumpcji, aspiracje czy praktyki związane z przynależnością do określonej religii. Klasy w tej perspektywie są nie tyle ukonstytuowane, co stale konstytuujące się względem siebie, charakteryzuje je bowiem pewna dynamika, którą Marks nazywa walką klas, a którą Wolf i Mintz wyrażają za pomocą pojęć takich jak „konflikty'' lub indywidualne i zbiorowe „negocjacje'' (Steward [Wolf i Mintz] 1956, s. 10; zob. Fanon 2025, s. 133; Ferguson 2011, s. 240, 242; García-Colón 2017, s. 404, 406; Marks 1949c; Marks 1968, s. 269; Mintz 1956, s. 360-404; Mintz 2001, s. 77-79; Lauria-Perricelli 2011, s. 195 ; Wolf 1956, s. 192-236, 259; Wolf 2001 [1978], s. 47). Za wyodrębnienie się klas odpowiada między innymi właśnie akumulacja pierwotna: klasy stanowią wynik trzech głównych i powiązanych ze sobą procesów historycznych; po pierwsze, koncentracji i fragmentacji własności ziemskiej; po drugie, rozwoju pracy najemnej; po trzecie, wzrostu wyspecjalizowanych upraw komercyjnych kosztem upraw na własne potrzeby'' (Wolf 1956, s. 202). Innymi słowy, za pomocą odpowiednio sproblematyzowanej terminologii klasowej Wolf i Mintz usiłowali powiązać ekologię, stosunki produkcji oraz nadbudowę w ramach jednej matrycy społecznych stosunków produkcji. Następnie chcieli przedstawić je w historycznej, uwzględniającej wpływ zewnętrza, między- i wewnątrzklasowej dynamice konstytuującej zlokalizowaną hierarchię stosunków dominacji, która zarazem

Koncepcję akumulacji pierwotnej wprowadza i prezentuje Marks w rozdziale XXIV *Kapitału*. W poprzednich częściach książki, autor zabiera czytelnika „pomiędzy ściany ciasnych lochów. (…) bierze (…) za rękę, by zaprowadzić do straszliwego świata ekonomii politycznej'' (Holloway 2017, s. 28). Gdy bowiem pokazuje sposoby, w jakie pieniądz przekształca się w kapitał, jak wytwarzana jest wartość dodatkowa i tak dalej, przyjmuje założenia przede wszystkim klasycznych i neoklasycznych ekonomistów politycznych, a następnie krytycznie wykorzystuje sporządzane przez nich abstrakcje, aby uświadomić każdego, kto sięgnie po jego książkę, na temat takiej dynamiki kapitalizmu, jaka jest ona w istocie, a zatem na temat rzeczywistych źródeł walk klasowych, toczonych między innymi o długość dnia roboczego, korzystniejsze prawo pracy, zakaz pracy dzieci czy możliwość zrzeszania się w związki zawodowe (Marks 1968). Rozdział XXIV jest w tym kontekście wyjątkowy, ponieważ Marks przestaje w nim udawać, że traktuje owe założenia inaczej, niż jak burżuazyjną czy liberalną ideologię, która nijak ma się do aktualności kapitalistycznego sposobu produkcji oraz jego historycznych form. Otwarcie wyszydza nieskonkretyzowaną w ekonomii politycznej wizję pierwotnej akumulacji, wskazując, że przypomina legendę teologiczną *à rebours*. Otóż, twierdzi, *Księga Rodzaju* opowiada, dlaczego ludzie muszą w pocie czoła wypiekać swój chleb, zaś opowieść ekonomistów wyjaśnia, jak to się stało, że niektórzy nie muszą tego robić. Schemat takiej legendy miałby wyglądać następująco: „W zamierzchłych czasach była sobie z jednej strony elita ludzi pracowitych, rozumnych, a przede wszystkim oszczędnych, z drugiej zaś strony – nicponie próżnujący, trwoniący całe swe mienie i jeszcze więcej. (...) pierwsi nagromadzili bogactwa, a drudzy w końcu mieli do sprzedania tylko własną skórę. I od czasu tego grzechu pierworodnego datuje się nędza wielkich mas ludności, które wciąż jeszcze, mimo całej pracy, nie mają na sprzedaż nic prócz samych siebie, z drugiej zaś strony bogactwo niewielkiej garstki osób, które wciąż wzrasta, choć osoby te od dawna przestały pracować'' (Marks 1968, s. 848-849).

Zamiast tego, to znaczy zamiast takiej spekulatywnej parateologii, Marks proponuje, by przyjrzeć się po prostu faktycznie istniejącym, dającym się zbadać procesom historycznym. Autor *Kapitału* przekonuje, że ,,jak wiadomo, w rzeczywistej historii wielką rolę odgrywa

wymyka się tradycyjnym podziałom na publiczne i prywatne lub ekonomiczne i pozaekonomiczne czy społeczno-kulturowe. Usiłowali, ponieważ realizacja tego badawczego celu okazała się ambiwalentna i niejednoznaczna. Z jednej strony antropologom udało się zwrócić uwagę na dialektyczne relacje bazy i nadbudowy, przedstawić relacje władzy w ich powiązaniu z wchodzącymi ze sobą w interakcje sposobami produkcji, tak aby stanowiły one pewną przynamniej pozornie spójną całość. Z drugiej strony starania Wolfa i Mintza Antonio Lauria-Perricelli nazywa studium amerykanizacji Portoryko, proletaryzacji wyspy oraz ,,relacji między ekologią, klasą a kulturą, kulturowych skutków oraz uwarunkowań specyficznych, lokalnych stosunków produkcji i sytuacji klasowych'', z całym ich „niedoskonałym marksizmem'' (Lauria-Perricelli 2011, s. 194, 200). Niedoskonałym, bo niedopracowanym, przede wszystkim w kontekście niesproblematyzowanej przez badaczy ideologii.

podbój, ujarzmienie, morderstwo rabunkowe, słowem: przemoc. Natomiast w łagodnej ekonomii politycznej od niepamiętnych czasów panowała sielanka. Prawo i »praca« były od niepamiętnych czasów jedynymi środkami bogacenia się, oczywiście za każdym razem z wyjątkiem »roku bieżącego«. Faktycznie jednak metody akumulacji pierwotnej są wszystkim innym, tylko nie sielanką. (…) Tak zwana akumulacja pierwotna nie jest więc niczym innym jak historycznym procesem oddzielania wytwórcy od środków produkcji. Proces ten występuje jako »pierwotny«, gdyż stanowi prehistorię kapitału i odpowiadającego mu sposobu produkcji'' (Marks 1968, s. 849-850). Następnie, na pozostałych około pięćdziesięciu stronach, opisuje procesy składające się na akumulację pierwotną, a zatem z jednej strony przygląda się sposobom zawłaszczania bogactwa – potencjalnego kapitału – takich jak grodzenia dóbr wspólnych, z drugiej zaś sposobom ,,uwalniania'' siły roboczej, czyli wyzuwania jej przedstawicieli ze środków produkcji i zarazem ograniczania innych strategii czy metod przetrwania. Zjawiska znane z dziejów nowożytnych, takie jak ,,grabież dóbr kościelnych, oszukańcza wyprzedaż dóbr państwowych, kradzież własności gminnej, bezprawna i za pomocą brutalnego terroryzmu przeprowadzona przemiana własności feudalnej i klanowej w nowoczesną własność prywatną – oto sielankowe metody pierwotnej akumulacji. One to zdobyły teren dla kapitalistycznego rolnictwa, wcieliły ziemię do kapitału i zapewniły przemysłowi miejskiemu potrzebną mu podaż pozbawionego wszelkich praw proletariatu'' (Marks 1968, s. 871-872). Owej sielance w Europie towarzyszyły analogiczne, choć często dużo bardziej brutalne procesy w pozostałych częściach świata, mianowicie ,,odkrycie w Ameryce krain obfitujących w złoto i srebro, tępienie, ujarzmianie i grzebanie ludności tubylczej w kopalniach, początek podboju i grabieży Indii Wschodnich, przekształcenie Afryki w krainę łowów na czarnoskórych w celach handlowych – oto jutrzenka ery produkcji kapitalistycznej. Te idylliczne procesy stanowią główne momenty akumulacji pierwotnej'' (Marks 1968, s. 891).

Innymi słowy, akumulacja pierwotna miała miejsce na trzech poziomach: poprzez koncentrację zawłaszczanego, prywatyzowanego bogactwa (na przykład srebro z Meksyku i Boliwii, ziemia w szkockich Highlands), poprzez pauperyzację ludności, której jednocześnie minimalizuje się liczbę dostępnych alternatyw ekonomicznych (praktyczna bezalternatywność pracy najemnej), a także poprzez ustanawianie charakterystycznych dla kapitalizmu społecznych stosunków produkcji (zmiany w prawie pracy kryminalizujące ,,włóczęgostwo'', upowszechnianie jednolitych miar i wag oraz zegarków, przełamywanie ekonomii moralnych). O tym ostatnim zagadnieniu Marks więcej pisze w rozdziale XXV poświęconym nowoczesnej teorii kolonizacji. Przywołuje w nim za Wakefieldem postać przezornego pana Peela, który

chcąc rozpocząć działalność biznesową w Australii, przetransportował tam z Anglii zarówno środki produkcji, jak i robotników wraz z rodzinami. Na miejscu niedoszły kapitalista odkrył, że ,,kapitał nie jest rzeczą, lecz zapośredniczonym przez rzeczy stosunkiem społecznym między osobami. (…) Nieszczęsny pan Peel o wszystkim pomyślał, zapomniał tylko o eksporcie angielskich stosunków produkcji do Swan River'' (Marks 1968, s. 909). Ostatecznie bowiem w podtytule *Kapitału* – krytyce ekonomii politycznej – nie chodzi wyłącznie o krytykę ekonomicznych teorii, lecz ,,ekonomii jako takiej, jako świata redukującego ludzkie Bogactwo do towaru'' (Holloway 2017, s. 28), świata, w którym ekspansja kapitalistycznego sposobu produkcji dąży do objęcia całej kuli ziemskiej tak, aby ludzie tacy jak pan Peel nie musieli więcej martwić się o stosunki produkcji, lecz mogli skupić się na akumulacji kapitału, niezależnie od kosztów społecznych (zob. Klementewicz 2019).

Jednakże w tym miejscu pojawia się pytanie, dlaczego w ogóle Wolf miałby zajmować się akumulacją pierwotną, skoro rekonstrukcja historyczna nie jest ich głównym celem badawczym, a jej analiza ma na celu ustalenie splotu czynników przyczynowych zastanej rzeczywistości społecznej, co ma następnie umożliwić przedstawienie aktualności w kategoriach dziejących się w konkretnym miejscu i czasie dynamicznych, dialektycznych procesów, oddziałujących na określone pola władzy. Otóż wydaje się, że odpowiedź znaleźć można w dwoistym charakterze interpretacyjnym koncepcji wprowadzonej przez Marksa. Przedstawicielem pierwszej linii argumentacyjnej jest między innymi Kacper Pobłocki, który twierdzi, że pojęcie akumulacji pierwotnej wykorzystywane jest w sposób zbyt dowolny, przez co ma ono „wymiar raczej moralny niż analityczny – można za jego pomocą pokazać, że kapitalizm osadza się na krwawych fundamentach'', co z kolei wiąże się z jego ograniczoną przydatnością, ponieważ ,,niemal wszystko, co opiera się na przemocy i poprzedza kapitalizm w wąskim tego słowa znaczeniu [systemu opartego na wykorzenieniu gospodarki ze społeczeństwa], można uznać za moment akumulacji pierwotnej'', a w ostatecznym rozrachunku ,,ustalenie jakiegoś punktu w czasie jako momentu startowego ma zawsze arbitralny charakter'' (Pobłocki 2017, s. 440-442). Poza tym, Pobłocki używa parateologiczmego argumentu Marksa z rozdziału XXIV przeciwko samemu autorowi *Kapitału*, sugerując, że bardzo często autorzy starający się korzystać z owej koncepcji w swoich analizach, tak naprawdę szukają ,,mordu założycielskiego'', który dałoby się uznać za źródło późniejszej europejskiej dominacji (Pobłocki 2017, s. 443).

Z całą pewnością nie brakuje w literaturze przedmiotu prac, które jednocześnie starają się być historycznie zorientowaną krytyką ekonomii politycznej oraz moralną krytyką opisywanej przemocy czy wyzysku (zob. Graeber 2006; Łagosz 2012). Tym niemniej Pobłocki

wychodzi z założenia, że akumulacja pierwotna jest raz a dobrze dokonanym procesem, to znaczy najpierw dzieje się, ma miejsce, jako swoista forpoczta kapitalizmu, by przygotować grunt i zostać zastąpiona przez kapitalistyczne stosunki produkcji wykorzeniające gospodarkę – to, co ekonomiczne – ze społeczeństwa, czyli tego, co społeczne (sam skądinąd uważałem podobnie, zgadzając się z tą linią argumentacyjną [Kufliński 2023a, s. 66-68]). Innymi słowy, w tym rozumieniu akumulacja pierwotna to po prostu prehistoria kapitału w sensie ścisłym, niezależnie czy traktuje się ją jak proces, czy też jak pojedyncze wydarzenie – sam Pobłocki pisze ostatecznie o ,,mordzie założycielskim'' oraz ,,punkcie w czasie''. Jednakże Wolf, przy świadomości wszelkich różnic, zdaje się zauważać jedynie pewne strukturalne podobieństwa między procesami mającymi miejsce w Portoryko a analogicznymi procesami opisywanymi przez Marksa. Ich analiza nie jest ewolucjonistyczna w rozumieniu krytykowanym przez Pobłockiego, a ambicją Wolfa (i Mintza) nie jest przepisanie historii kapitalizmu jako takiego, lecz zbadanie skutków ekspansji kapitalistycznego sposobu produkcji na wyspie – tego w jaki sposób budowano mu przyczółki na wybrzeżu, i jak następnie penetrował interior – między innymi dlatego kolonializmu nie uznają za przykład owej akumulacji, lecz za jeden spośród wielu czynników otwierających pole historyczne, sprzyjających i stwarzających jedynie pewną potencjalność dla jej urzeczywistnienia.

Prawdopodobna wydaje się zatem hipoteza, że obu badaczom bliżej było podczas badań portorykańskich do drugiej linii argumentacyjnej, zwolennicy której zwracają uwagę, że Marks pisał o ,,tak zwanej'' akumulacji pierwotnej. Z jednej strony faktycznie akumulacja ta ma być ,,prehistorią kapitału'', serią opisanych w rozdziale XXIV *Kapitału* pełnych przemocy, rabunku i gwałtu procesów, poprzedzających wyłonienie się kapitalizmu jako sposobu produkcji. Z drugiej jednak strony, grodzenia czy ataki na dobra wspólne są tutaj traktowane jako warunki dalszego trwania oraz ekspansji kapitalizmu, ponieważ ten zawsze wywołuje społeczny opór, w konsekwencji którego akumulacja pierwotna musi stale się powtarzać, by go przełamywać, by zapewniać sposobności reprodukcji raz wyłonionemu rynkowi i reżimowi pracy, a także by stwarzać nowe możliwości – otwierać nowe przestrzenie (Harvey 2001; Harvey 2016) – akumulacji kapitału (Bednarek 2015; Federici 2025, s. 90-92; Mezzadra 2014; Moll 2019). Dlatego tak zwana akumulacja pierwotna jest zarazem procesem historycznym, jak i mającym miejsce w już ukonstytuowanych kapitalistycznych stosunkach produkcji, dlatego – co pokazują Wolf i Mintz – można badać ją zarówno historycznie, jak i śledzić oraz analizować jej przejawy w ramach aktualnych społecznych stosunków produkcji.

Antropologowie umiejscawiają jej pojawienie się na wyspie pod koniec lat 70. XVIII wieku[2]. To wówczas, a dokładnie w 1778 roku decyzją monarchy ustanowiono własność prywatną ziemi, co stanowiło fundament pod powstającą klasę zamożnych rolników, mogącą oddziaływać na kształt podejmowanych przez gubernatora decyzji politycznych. Przez cały wiek XIX uchwalano kolejne przepisy, takie jak Cédula de Gracias z 1815 roku, mające na celu ożywienie życia gospodarczego, rozwój produkcji oraz intensyfikację handlu. Każdy kolejny akt prawny tego typu przynosił komercjalizację kolejnych sfer stosunków społecznych, podmywanie i przełamywanie ekonomii moralnej, formowanie rynków pracy, zwiększanie podaży siły roboczej poprzez wymuszone migracje za pomocą narzędzi dominacji: długu, głodu oraz nagiej przemocy[3]. Jak twierdzą badacze, to właśnie procesy charakterystyczne dla akumulacji

[2] Od momentu podbicia wyspy i włączenia jej w 1493 roku do imperium hiszpańskiego, aż do mniej więcej połowy XVIII wieku Portoryko znajdowało się na uboczu wielkiej polityki i handlu. Choć na początku tego okresu wyspa dostarczała Madrytowi pewnych zasobów złota, to złoża w ciągu kilku dziesięcioleci zostały całkowicie wyeksploatowane, podobnie zresztą jak ludność indiańska, od początku traktowana jako część natury – naturales, jak nazywali jej andyjskich przedstawicieli Hiszpanie (Patel i Moore 2025, s. 84) – którą należy ujarzmić, a następnie wyzyskać. Ziemia należała do Korony i Kościoła, a nieliczne plantacje trzciny cukrowej oraz inne przedsięwzięcia rolne tego typu, potrzebujące zaprzęgnięcia w nich siły roboczej w postaci niewolników z Afryki, mogły funkcjonować jedynie tak długo, jak zasilano je kredytami ze Starego Świata. Dlatego produkcja pozostawała uzależniona od sytuacji gospodarczej w Europie, a w ostatecznym rozrachunku i tak zdecydowaną większość zysków przywłaszczali sobie sewilscy kupcy. Z drugiej strony położenie poza głównym nurtem polityki imperialnej dawało wyspie względną autonomię, kontrastującą z jej zależnością ekonomiczną. Gubernatorzy portorykańscy mieli silną pozycję i byli w stanie manipulować wykonywaniem polityki Madrytu, właściwie adaptując ją do własnych potrzeb. W konsekwencji władza świecka mogła pozwolić sobie na udzielenie cichego przyzwolenia dla przemytu i kontrabandy, a także na całkowite podporządkowanie lokalnych instytucji kościelnych. W praktyce biskup, księża, zakonnicy i zakonnice również korzystali z owej autonomii, ponieważ choć musieli zmagać się z materialnymi niedostatkami, byli zarazem w stanie ignorować bulle papieskie potępiające zniewolenie Indian oraz handel Afrykańczykami, dzięki czemu w swoich okrojonych – zakony ostatecznie rozwiązano, a pozostałe dobra także poddano konfiskacie – przez gubernatora posiadłościach masowo wykorzystywali pracę niewolników. Realizacja narzuconej przez państwo polityki właściwie uniemożliwiły jakąkolwiek skoordynowaną ewangelizację czy posługę duszpasterską. Potrzeby religijne, twierdzą antropologowie, realizowano bez jakiekolwiek zwierzchniej kontroli „na niższym poziomie społeczności", przez co „przybierały różne i nieortodoksyjne formy" (The Staff [Wolf i Mintz] 1956, s. 43). Dbano przede wszystkim o pilnowanie przestrzegania zasad etyki katolickiej, która „mogła być realizowana tylko przez jednostkę jako aktywnego członka Kościoła, ponieważ zbawienie nie mogło być zapewnione przez wysiłki samego człowieka. Jedność Kościoła i państwa stanowiła (…) święte potwierdzenie świeckich norm zachowań społecznych. Samo państwo było uważane za wyrastające z rodziny, a zatem boskiego pochodzenia. Wspólne zakazy etyczne Kościoła i państwa mogły tworzyć szereg wspólnych funkcji" (The Staff [Wolf i Mintz] 1956, s. 44). Jednakże w praktyce sankcjonowały one przede wszystkim peryferyjne położenie wyspy, sprowadzające się do braku realnej kontroli gubernatora i biskupa nad większością swoich terytoriów, marginalną produkcją wymienną z ośrodkami zlokalizowanymi głównie na wybrzeżach oraz dominującą w interiorze produkcją użytkową znajdującą się w rękach żyjących w dużej mierze „po swojemu" – to znaczy zgodnie z własnymi wzorcami, tradycją i etyką, będącymi wypadkową hiszpańskiego dziedzictwa, kultur indiańskich i afrykańskich – chłopów, *de iure* poddanych króla, którego ziemię uprawiali, *de facto* zaś niezainteresowanych światem zewnętrznym.

[3] Jeden z pierwszych przejawów takiego wpływu miał miejsce już osiem lat później, w 1786 roku, gdy komisja rządowa zdecydowała się przeprowadzić program grodzeń formalnie pozostających królewszczyznami dóbr wspólnych w postaci publicznych pastwisk, których istnienie stało się zwyczajem już na początku procesu kolonizacji. Za sprawą ograniczonej kontroli gubernatora nad wyspą, nielegalnie przywiezione jeszcze w XV wieku krowy andaluzyjskie mogły się bez przeszkód rozmnażać. Ludność chłopska – zarówno jej zamożniejsza część, jak i ta zdecydowanie bardziej liczna i uboższa – przez prawie trzy stulecia wypasała na owych gruntach liczne stada bydła, a sprzedaż skór oraz solonego mięsa stały się istotnym źródłem gotówki, a także dóbr, których nie dało się wyprodukować samodzielnie. Innymi słowy dzięki istnieniu dóbr wspólnych, chłopi mogli uzyskiwać

pierwotnej z XVIII i XIX wieku, poprzedzone przez kolonializm, dały impuls dla powstawania subkulturowych różnic regionalnych, zaobserwowanych przez badaczy w połowie dwudziestego stulecia, a zarazem już wówczas spowodowały zadzierzgnięcie się stosunków zależności od Stanów Zjednoczonych. Państwo to nie pozostawało wyłącznie źródłem kredytów – które obok sektora bankowego „stawały się coraz ważniejsze w strukturze władzy'' – ale też głównym partnerem handlowym wyspy. Zamożni Portorykańczycy zaczęli zdobywać na północnoamerykańskim kontynencie wyższe wykształcenie, a wracając do ojczyzny poza dyplomami przywozili także relacje na temat tamtejszej „demokratycznej ideologii'' (The Staff [Wolf i Mintz] 1956, s. 51, 56).

Dyskusje na temat owej ideologii miały miejsce równolegle do uchwalania przepisów kryminalizujących włóczęgostwo, czyli penalizujących sytuację chłopów, którzy w wyniku wcześniejszego oddziaływania akumulacji pierwotnej utracili dostęp do ziemi. W Portoryko, w przeciwieństwie do większości obszaru Indii Zachodnich, populacja niewolników zawsze była parokrotnie niższa, aniżeli „wolnych'' pracowników[4]. Grodzenia, wyzucie ludności wiejskiej ze środków produkcji i tak dalej okazywały się niewystarczające, ponieważ rządzący przez cały czas zmagali się z problemem braku regionalnej stabilności podaży siły roboczej. Migracje były pożądane, ale z punktu A (na przykład wieś zamieszkana przez chłopów uprawiających sprywatyzowane królewszczyzny) do punktu B (położona na wybrzeżu monokulturowa plantacja trzciny cukrowej), nie zaś ciągłe przemieszczanie się w poszukiwaniu gruntów, które dałoby się zająć i uprawiać tak jak uprzednio, czyli na własne potrzeby. Tułaczy, wagabundów, ludzi luźnych oraz zasiedziałych na cudzej ziemi małorolnych chłopów trzeba było zatem zmusić, aby osiedli w miejscach, w których akurat brakowało rąk do pracy. Kapitan generalny ogłosił w 1849 roku prawo mające na celu „związanie migrującej wolnej siły roboczej z ziemią,

skromne nadwyżki i tworzyć przynajmniej zręby siatki bezpieczeństwa w ramach społeczności oraz wspólnot krewniaczych, co w ich anarchicznej sytuacji – czyli praktycznej nieobecność władzy publicznej oraz „feudalnych'' zależności w sytuacji kryzysowej gwarantujących pomoc – było szczególnie pożądane. Wspomniana komisja podjęła jednak decyzję, by pastwiska sprywatyzować i przekazać w ręce posiadaczy dużych stad, co ograniczało możliwości wypasu krów przez małych oraz średnich chłopów (The Staff [Wolf i Mintz] 1956, s. 47, 48). Reprezentujący na wyspie władzę Madrytu, pod wpływem hacendados i plantatorów dokonywali kolejnych grodzeń dóbr wspólnych, natomiast chłopom odbierano nie tylko dostęp do kolejnych pastwisk, ale także do lasów, które karczowano, i których drzewa miały stać się paliwem napędzającym młyny budowane za zagraniczne kredyty pochodzące między innymi ze Stanów Zjednoczonych. Rosnące handel oraz produkcja były jednoznaczne z coraz większą eksploatacją środowiska naturalnego, w tym również ziemi uprawnej, którą odbierano chłopom, by móc zwiększać areały hacjend oraz plantacji, stopniowo ulegające wyjaławianiu przez komercyjne rolnictwo monokulturowe.

[4] „Wolnych'' w podwójnym sensie. Z jednej strony wolnych do sprzedawania własnej siły roboczej każdemu, kto chciałby za nią zapłacić. Z drugiej zaś, wolnych od jakiejkolwiek alternatywy niepolegającej na owej sprzedaży temu czy innemu właścicielowi środków produkcji (Patel i Moore 2025, s. 95, 185), wyjąwszy być może decyzję o targnięciu się na własne życie (zob. Ratajczak 2022, s. 136).

stabilizując w ten sposób podaż siły roboczej. Prawo to wymagało od każdego pracownika, »który z powodu braku kapitału lub przemysłu« musiał sprzedać swoją siłę roboczą za gotówkę, aby nosił książeczkę pracy (*liberta*)" (The Staff [Wolf i Mintz] 1956, s. 57). Egzekwowaniem owego prawa zajmowała się Guardia Civil, policja powołana po rebelii w Lares specjalnie w celu zastraszania i dyscyplinowania chłopów oraz proletariuszy.

Procesy charakterystyczne dla akumulacji pierwotnej były zróżnicowane pod względem temporalnym i spatialnym, czasowym i przestrzennym. Zazwyczaj na wybrzeżu występowały wcześniej, mając zarazem nieco inny charakter niż późniejsze od nich procesy zachodzące w interiorze. Zależność ta występuje i jest zauważalna między subkulturami przeanalizowanymi przez Wolfa i Mintza[5]. Otóż w latach 20. XIX wieku władze wyspy uznały, że aby zwiększyć produkcję nie wystarczy ubiegać się o zagraniczne kredyty lub liczyć na zdolności akumulacji wśród lokalnej burżuazji. Pierwsze źródło było niepewne i niewystarczające, drugie zaś zmagało się z chronicznymi deficytami kapitału, niedoinwestowaniem wszelkich przedsięwzięć. W konsekwencji podjęto decyzję, że między innymi w San José trzeba najpierw poddać grodzeniom samą przyrodę, to znaczy podzielić ją na działki, które następnie za drobną opłatą dałoby się rozdystrybuować lokalnej oraz napływowej ludności. Ziemię odsprzedawano przez całe dziewiętnaste stulecie, w międzyczasie zachęcano też do zajmowania jej przez zasiedzenie. Poza karczunkiem oraz zwiększeniem produkcji, rządzący mieli w tej polityce jeszcze jeden cel, mianowicie podniesienie wartości działek rolnych. I choć na papierze rzeczywiście wszystko szło zgodnie z planem, w praktyce wydajność poszczególnych jednostek produkcyjnych – dwu- lub trzypokoleniowych rodzin patriarchalnych tworzących jedno gospodarstwo – stała w miejscu, a za niewielki wzrost odpowiedzialne było zwiększanie uprawianych areałów o nowe jednostki. Działo się tak, ponieważ chłopi nie byli w pierwszej kolejności zainteresowani wartością wymienną zbieranych rok rocznie plonów, zwracali uwagę przede wszystkim na wartość użytkową, a prowadzony przez nich handel był w liczbach bezwzględnych marginalny i występował zazwyczaj w formie barterowej. Gęstość zaludnienia utrzymywała się na niskim poziomie, a stosowane metody rolnicze oraz wykorzystywanie ziemi z punktu widzenia kapitalistów pozostawały odległe od optymalnych. Mieszkańcy interioru „rozproszeni po lesie, w grupach rodzinnych, polegając na pomocy sąsiedzkiej w wykonywaniu wielu zadań, nie mogli wytworzyć masowej siły roboczej, która mogłaby efektywnie odchwaszczać, sadzić, zbierać

[5] O ile antropologowie systematycznie zajęli się dominacją, czyli zagadnieniami takimi jak penalizacja formalnie bezrobotnych włóczęgów czy represje wobec agregados, to wydaje się, że mimo wszystko nie dowartościowali w wystarczającym stopniu podmiotowości podporządkowanych, to znaczy całej palety reakcji na wciąż powtarzającą się akumulację pierwotną oraz kapitalistyczne stosunki produkcji, mianowicie przejawów oporu, buntu, krytyki, negacji czy negocjacji oraz innych form sprzeciwu (Giusti-Cordero 2011).

plony i dbać o duże plantacje. Impuls do tej zmiany przyszedł z zewnątrz, poprzez wprowadzenie do lokalnej społeczności zewnętrznego kapitału'' (Wolf 1956, s. 190). Nie mogli, ani nie chcieli, ponieważ ziemia była żyzna i wymagała relatywnie niewielkich nakładów pracy, by zaspokoić potrzeby rodziny w zakresie handlu oraz reprodukcji. Ponadto „tak długo, jak długo można było karczować pola i uznawać prawa dzierżawców, nikt dobrowolnie nie zamieniłby niezależnej roli samowystarczalnego producenta na rolę zależnego robotnika. Wreszcie, poprzedni wzorzec [produkcji użytkowej] funkcjonował bez kapitału. Zmiana w stronę postponowania konsumpcji, w celu utworzenia puli siły roboczej i wprowadzenia kapitału musiała przyjść z zewnątrz. Wiązało się to z zastosowaniem siły ekonomicznej i politycznej tam, gdzie stary wzorzec nie chciał się dobrowolnie podporządkować. Wiązało się to z manipulacją rdzennym wzorcem, aby spełnić nowe wymagania'' (Wolf 1956, s. 190).

Wspomniane przez Wolfa zastosowanie siły ekonomicznej i politycznej w praktyce oznaczało wywłaszczenia dokonywane rękami stosujących przemoc przekupionych funkcjonariuszy Guardia Civil lub realizowanie ich za pomocą prawa – wielu chłopów nie posiadało dowodu zakupu ziemi, ani formalnego potwierdzenia jakiejkolwiek własności, wszystko w ich życiu określało bowiem prawo zwyczajowe – albo poprzez instytucję długu, czyli za sprawą pożyczania pieniędzy na relatywnie wysoki procent z zabezpieczeniem w postaci gruntów rolnych. O ile Portorykańczycy od dawna znali i wykorzystywali w swoim życiu codziennym instytucję długu, tak całkowicie obca była im idea odsetek. Gdy coraz ważniejsze stawały się uprawy komercyjne, powoli wypierając produkcję użytkową, rosła zależność chłopów od kupców-wierzycieli, udzielających pożyczek, a następnie skupujących kawę czy tytoń. Kupcy ci, głównie Hiszpanie, bogacili się na rozumujących w kategoriach ekonomii moralnej analfabetach. Jak opowiada antropologowi jeden ze starców pamiętających XIX-wieczne stosunki społeczne: „Ludzie przyjeżdżali tu z całej Hiszpanii: Asturyjczycy, Majorczycy, Kanaryjczycy, Galicjanie. Mężczyźni, którzy nie posiadali ani koszul, ani spodni. Ale kilka lat później każdy z nich siedział na skarbie 30 000 pesos. Nie można zaprzeczyć, że byli to ludzie ciężko pracujący. Ale nieszczęściem było być świadkiem tego, jak traktowali synów Portoryko. Z tego powodu Bóg uznał za stosowne ukarać Hiszpanię i pozwolić jej upaść. (...) Bogactwa tego kraju zagarnęli ze swoich miejsc stercząc za kontuarem handlowym. Jeśli człowiek przychodził i kupował dorsza lub słoninę, której potrzebował, to naliczali mu 25 procent odsetek. A jeśli nie mógł zapłacić, naliczali odsetki od odsetek. Wszyscy braliśmy kredyty w ten sposób: rodzina N., rodzina G., rodzina M., mój własny ojciec. Oni nic nie rozumieli z tych rzeczy. A potem przyszli Hiszpanie i zabrali gospodarstwa biednym ludziom, którzy nie mogli zapłacić'' (Wolf

1956, s. 191). Słowem akumulacja bogactwa i odsetki były krytykowane jako niemoralne, niemieszczące się w chłopskiej kosmologii wynaturzenia właściwego porządku rzeczy.

Akumulacja pierwotna, twierdzi Wolf, przybierała formę konfliktów ekonomicznych, które z czasem stawały się podglebiem dla narastających konfliktów kulturowych. Stronami owej klasowej konfiguracji pozostawali chłopi – jako drobni producenci rolni – oraz wielcy plantatorzy kawowi, a także chłopi – jako ofiary systemu kredytowego – i pożyczkodawcy, kupcy-wierzyciele. Chłopi znajdowali się zatem pod podwójną presją. Z jednej strony stale zagrażała im utrata środków produkcji i przymus sprzedawania swojej siły roboczej, z drugiej zaś potrzebowali wystarczająco dużo bogactwa – własności – by zaciągać kredyty, spłacać odsetki oraz konsumować, czyli kupować towary. Niezależnie od pierwotnej przyczyny, której nie sposób już ustalić, ,,czy to z chęci zdobycia towarów, które otrzymywali jako zapłatę w sklepach hacjendy, czy też próbując uzupełnić swoje dochody z własnych gospodarstw, ustanowiono precedens, w którym człowiek sprzedawał swoją siłę roboczą, aby zdobyć potrzebne towary. (…) Praca najemna zastąpiła sąsiedzki zespół pracy wymiennej jako dominujący sposób pozyskiwania siły roboczej'' (Wolf 1956, s. 192, 193). Odmawiający uczestnictwa w tym nowopowstającym systemie decydowali się lub zmuszali byli do losu włóczęgów – ludzi bez ziemi, których w San José, jak zresztą na całej wyspie, ścigano i zmuszano do pracy.

W czasach Wolfa system kredytowy zyskał jeszcze większe znaczenie, podobnie jak komercjalizacja rolnictwa. Chłopi nadal tracili niekiedy ziemię za długi, ale rynek pracy został już ustanowiony, a rolę proletariuszy pełnili przede wszystkim bezrolni chłopscy synowie. Dlatego akumulacja pierwotna podtrzymywała reprodukcję fundamentów postępującego kapitalizmu, a zarazem rozszerzała się, by ten mógł dokonywać ekspansji w wyżynnym interiorze. Antropolog zaobserwował zjawisko grodzeń w obszarze wzajemności, to znaczy postępującą komercjalizację oraz utowarowienie usług, za które zwyczajowo nie pobierano zapłaty. Z drugiej strony, tego typu praktyki, podobnie jak chciwość czy przejawy braku gościnności – między innymi ukrywanie żywności lub niewysłanie mięsa bliskim i krewnym po uboju świni – nadal krytykowano odwołując się do kategorii moralnych. Opór przed internalizacją zasad kapitalizmu badacz uważa za niewystarczający, ponieważ choć ,,lud czuje się zagrożony takimi postawami'', to ,,można (…) przewidywać, że powolne rozszerzanie się wykorzystywania pieniędzy w barrio skutecznie zakłóci wiele aspektów starszego wzorca [wzajemności]'' (Wolf 1956, s. 208).

Inny przejaw akumulacji pierwotnej stanowiła reforma rolna z połowy lat 40. Na zakupione przez rząd grunty oraz na grunty publiczne, przesiedlono wówczas około pięciuset dotychczasowych *agregados*. Otrzymane działki były jednak zbyt małe, aby mogły wystarczyć na utrzymanie rodziny, dlatego nowi małorolni chłopi musieli podejmować pracę najemną, co z kolei pozostawało w interesie *hacendados*, ponieważ nastąpiła stabilizacja podaży siły roboczej i relatywny spadek wynagrodzeń. Poza tym owa proteza własności przyspieszyła likwidację siatki zabezpieczeń gwarantowaną zgodnie z tradycyjnymi wzorcami przez właścicieli ziemskich, zwłaszcza poza okresem zbierania plonów komercyjnych. Jak opowiada Wolfowi jeden *hacendado*: ,,Nie muszę się już martwić o robotników. Nie daję im już działek na własne potrzeby. Rząd oszczędza mi wiele bólu głowy. Teraz płacę im więcej i wyrzucam ich z ziemi. Zawsze kradną moje pomniejsze uprawy. Trzymają kurczaki. Trzymają krowy. Kury zjadają moje banany. Krowy rozbijają się po całej posiadłości. W ten sposób każdy z moich ludzi ma trzy cuerdas z Urzędu Ziemskiego, a ja mogę ich wyrzucić z posesji'' (Wolf 1956, s. 250). Poza tym dzięki reformie klasa właścicieli mogła pozbyć się najbardziej jałowej ziemi, sprzedając ją władzom publicznym, by te dokonały następnie jej redystrybucji. Również wybór ludzi, którym owa ziemia miała zostać przekazana, zależał od woli *hacendados*. Przedstawiciel Urzędu mówi antropologowi wprost, że „kandydaci do przesiedlenia są zwykle wybierani za radą byłego właściciela ziemi. PRAA [Administracja Odbudowy Portoryko, czyli *Puerto Rico Reconstruction Administration*] nie chce bezczynnych wagabundów [*vagos*]'' (Wolf 1956, s. 250-251). W konsekwencji dochodzi do powiększenia klasowej asymetrii sił, ponieważ taki właściciel, jeżeli zechce, może wybrać wyłącznie najbardziej pokornych i zdyscyplinowanych agregados, którzy nie przejawiają chęci do buntu czy innych form oporu. Ponadto już po osiedleniu się na nowej ziemi wciąż aktualne pozostaje widmo spirali odsetek i kredytów – potrzebnych, by dało się przeżyć podczas rolniczo nieproduktywnej część roku – w efekcie czego były proletariusz musi zmagać się także z groźbą utraty nowo otrzymanej ziemi na rzecz innego wiejskiego proletariusza. Można zatem powiedzieć, że owa pozorna redystrybucja bogactwa w ostatecznym rozrachunku przynosi: wtórne uzależnienie od posiadacza środków produkcji, wzrost zamożności samego *hacendado*, intensyfikację produkcji wymiennej, ekspansję zależności rynkowych oraz depersonalizację relacji społecznych. Jest to przykład czegoś, co Sandro Mezzadra nazywa ,,urządzeniem łagodzącym'', czyli narzędziem punktowej amortyzacji skutków akumulacji pierwotnej, które zostając wdrożone w reakcji na społeczny opór – walkę klas – jedynie przygotowuje grunt pod kolejne manifestacje tejże akumulacji (Mezzadra 2014, s. 60).

Sytuacja w Cañamelar była ściśle powiązania z wyżynnym interiorem co najmniej od początków XIX wieku. Dążenia elity rządzącej wyspą, by zwiększyć handel zagraniczny oraz produkcję wymienną zbiegły się w czasie z wojnami napoleońskimi, podczas których Hiszpania zdecydowała się na podpisanie traktatu z Wielką Brytanią dotyczącego zakazu handlu niewolnikami. Zatem akurat, gdy popyt na siłę roboczą zaczął rosnąć, jej podaż w postaci niewolnych rąk do pracy została gwałtownie ograniczona. Jedynym rozwiązaniem stało się pozyskanie rodzimych pracowników, ostatecznie bowiem „w Portoryko znajdowała się (…) potencjalnie dostępna znaczna siła robocza, choć nie zawsze można ją było łatwo przekonać do pracy zarobkowej na nowo powstających plantacjach'' (Mintz 1956, s. 331). Innymi słowy problem stanowiła mobilizacja, którą umożliwić miała akumulacja pierwotna. W pierwszej kolejności chłopi doświadczali jej w społecznościach takich jak San José, w konsekwencji czego zmuszeni byli do migracji za chlebem na wybrzeże lub do wysyłania tam swoich synów, ewentualnie zsyłano ich do pracy na plantacjach poprzez egzekucję praw wymierzonych w vagos. Mimo wyzucia ze środków produkcji, agregados cechowało duże poczucie autonomii oraz niechęć do podporządkowania się plantacyjnemu rygorowi dnia roboczego. Działo się tak, ponieważ, jak pisał w 1809 roku wysoko postawiony urzędnik, „(...) obfitość nieużytków, których właściciele nie są w stanie oddać w użytkowanie, jest moim zdaniem wielką przeszkodą, która siłą rzeczy hamuje wzrost populacji, zmniejsza zbiory, zachęca do nikczemności oraz chuligaństwa wielu ludzi, którzy mogliby być szanowanymi obywatelami, pożytecznymi dla siebie, swojego kraju i Imperium. Po pierwsze, obfitość nieużywanych ziem powstrzymuje ludność, ponieważ właściciele nie mają środków na ich uprawę; pozwalają biednym korzystać z nich, aby wykarczować zarośla i tworzyć pastwiska dla bydła; ci, którzy otrzymują prawo użytkowania ziemi (którym nadano nazwę agregados), nie zgłaszają się regularnie do właściciela, nie mają wobec niego żadnych zobowiązań, nie płacą czynszu, ani też właściciel nie korzysta z żadnego przywileju w uznaniu swojej własności (...)'' (de Arellano 1936, s. 12-13, cyt. za: Mintz 1956, s. 332). Podsumowując, zdaniem Mintza, nawet jako dzierżawiący liche spłachetki ziemi, by móc produkować żywność na własne potrzeby, proletariusze wiejscy cieszyli się relatywnie dobrą pozycją negocjacyjną.

Plantatorzy zdecydowali, że muszą zwiększyć podaż siły roboczej poprzez kontynuowanie akumulacji pierwotnej w interiorze, aby na wybrzeżu powstało coś, co Marks nazywa „rezerwową armią pracy'' (Marks 1968, s. 569, 750-760). Następnie ich celem stało się zdyscyplinowanie już zatrudnianych agregados, by – jak pisali *hacendados* w swoich okólnikach – zamiast próżnować, oddawać się rozpuście, nikczemności czy chuligaństwu – czyli w

praktyce: spędzać czas z rodziną i na rekreacji, odpoczywać, kochać się, pielęgnować relacje społeczne i tak dalej – pracowali zgodnie z zasadami narzucanymi im przez plantatorów. Hiszpanie oraz portorykańscy kompradorzy wysłali w tym celu do Madrytu dwadzieścia petycji, prosząc w nich o „ściślejszą kontrolę'' nad wiejskimi proletariuszami. Wkrótce ich delegat oraz poseł do Kortezów wrócił na wyspę „z wieloma dowodami swoich wysiłków, w tym z podstawą dla polityki represyjnej kontroli pracy, od której wkrótce uzależniony był przemysł cukrowniczy. W 1815 roku gubernator Melendez zezwolił na powołanie dodatkowych funkcjonariuszy policji i wymiaru sprawiedliwości na całej wyspie. (…) W 1824 roku Bando de Policía y Buen Gobierno upoważniło do aresztowania »włóczęgów« i zatrudniania ich przy robotach publicznych lub w wojsku, chyba że w inny sposób wykonywali pracę zarobkową'' (Mintz 1956, s. 332). W następnych latach ustanawiano kolejne prawa godzące w dobrostan i warunki pracy robotników. Każdą parę rąk pod groźbą grzywny ewidencjonowano na specjalnej liście, później zaś wprowadzono wspomniane książeczki pracy, a także częściowe przywiązanie agregado do miejsca pracy – gdy był zadłużony u plantatora, co prawie zawsze miało miejsce, ponieważ kupowanie na kredyt w sklepie plantacyjnym było bezalternatywne (wiązało się to, co charakterystyczne dla większości form rolnictwa, z różnicą między czasem pracy a czasem produkcji [zob. Łagosz 2012, s. 31-32]). Stworzono w ten sposób system, nazywany przez Mintza „systemem pracy przymusowej'', w ramach którego zarówno dawni niewolnicy, jak i proletariusze pozostawali formalnie wolni, ale społeczne stosunki produkcji zmuszały ich do pracy na warunkach plantatorów. Grodzeniami nieużytków, represyjnym prawem, metodami penitencjarnymi, nagą siłą policji oraz kredytami i związanym z nimi zadłużeniem akumulacja pierwotna przygotowywała grunt pod XX-wieczne inwestycje kapitałowe ze Stanów Zjednoczonych.

Gdy Mintz trafił do Cañamelar pod koniec lat 40. nie istniał już lokalny rynek trzciny cukrowej, a całą produkcję przeorientowano na eksport. Plantatorzy na stałe mieszkali w Stanach Zjednoczonych, dlatego wiejscy proletariusze ewentualne kontakty mogli nawiązywać co najwyżej z menedżerami i zarządcami, nie zaś z właścicielami środków produkcji. Do przeszłości należała dawna sieć powiązań między plantacją a mniejszymi przedsiębiorstwami obsługującymi młyny oraz samodzielnymi rolnikami uprawiającymi trzcinę (colonos), by po obróbce sprzedawać ją większemu podmiotowi (Mintz 1956, s. 339). Rdzeniem spajającym całą społeczność stał się należący do korporacji „kombinat ziemsko-fabryczny'', w ramach którego odbywał się cały proces produkcji. Poszczególne aspekty budowy owego kombinatu, były kolejnymi przejawami akumulacji pierwotnej. Otóż własnościowa konsolidacja całej ziemi uprawnej wymagała uprzedniego wyrugowania z niej drobnych producentów, zaś monokultura

trzciny cukrowej mocno ograniczyła produkcję żywności na własne potrzeby. Wyeliminowano również drobne biznesy ludzi parających się rzemiosłem oraz przetwórstwem. W miejsce skomplikowanej sieci społecznych zależności, ukonstytuował się dychotomiczny podział na proletariuszy wiejskich oraz ,,kadry'', czyli inżynierów, urzędników oraz menedżerów. Większość męskich przedstawicieli społeczności zaczęło tworzyć ,,bezrolną grupę zarobkową'', a ich relacje z kadrami ulegały depersonalizacji. Praca została zestandaryzowana i zaczęto mierzyć ją wedle jednolitych kryteriów, z kolei przywileje zapewniające bezpieczeństwo w rolniczo nieprodukcyjnych miesiącach roku, zastąpiono wypłatami w gotówce za przepracowane godziny. Wdrażana mechanizacja i unaukowienie rolnictwa ,,odczarowały'' postawy – podważyły dotychczasowe usankcjonowane kosmologicznie tradycyjne wzorce – wobec ziemi i jej uprawy. Sekularyzacji ulegał zatem osobisty stosunek ludzi do ziemi-żywicielki, do Pacha Mamy jak określają ją ludy posługujące się językami quechua. Poszczególne etapy produkcyjne zostały od siebie odseparowane, podobnie jak zatrudnieni przy nich robotnicy, w konsekwencji postępowała atomizacja lokalnego świata pracy. Ową atomizację potęgowało zarazem skrócenie roku produkcyjnego – między innymi poprzez wprowadzenie pracy na akord – przez co powiększały się nierówności między proletariuszami zatrudnionymi w kombinacie na stałe a tymi, których angażowano czy mobilizowano jedynie na czas określony, głównie podczas żniw. Jednocześnie wraz z polepszającym się transportem oraz infrastrukturą rosła mobilność przestrzenna siły roboczej oraz jej podaż, co z kolei wpłynęło na intensyfikację rywalizacji o zatrudnienie. Mobilność tworzyła zarzewie dla potencjalnych podziałów w społeczności na ,,swoich'' lub lokalsów i ,,obcych'', w ramach których ,,ludzie z Manicaboa są znani jako »prostacy« [*hicks*] gdziekolwiek się udadzą, a dla mieszkańców pasa nadmorskiego i miasta słowa »on jest z Manicaboa« oznaczają »on jest ignorantem, zacofanym, głupim, nieśmiałym i niewyszukanym [wieśniakiem]«'' (Wolf 1956, s. 232). Wzrost płac – okupiony likwidacją kredytów konsumpcyjnych oraz paternalistycznej siatki zabezpieczeń – spowodował transformację standardów konsumpcji, co przydało znaczenia gotówce. Wypierano drobny handel obwoźny i sklepy, z właścicielami których można było nawiązywać relacje wzajemności. Zastępowały je zarządzane przez członków kadr sklepy firmowe, przez co jeszcze silniej erodowała wspomniana siatka zabezpieczeń, ,,zaś lokalne zróżnicowanie zawodowe i struktura klasowa ulegały odpowiedniemu uproszczeniu'' (Mintz 1956, s. 415).

Budowa kombinatu, wszystkie spośród wymienionych grodzeń i innych manifestacji akumulacji pierwotnej, spotykały się z różnymi formami oporu. Podobnie jak Wolf, Mintz niespecjalnie rozwija ten wątek, pisząc przede wszystkim o zauważonej przezeń ambiwalencji

cechującej rzeczywistość społeczną Cañamelar. Z jednej strony proletariusze wiejscy doceniali rosnącą siłę nabywczą otrzymywanych wypłat gotówkowych i pozostawali przywiązani zarówno do nowego systemu zarabiania na życie, jak i do możliwości naśladowania dzięki temu „miejskiego'' stylu życia – w praktyce wyrażającego się zazwyczaj w konsumpcji nowych, importowanych towarów. Jednakże z drugiej strony, owi robotnicy byli świadomi, że właściwie nie istnieją dla nich jakiekolwiek drogi awansu, społecznej mobilności, wyjąwszy karierę drobnego handlarza. Z kolei tę możliwość utrudniały sklepy firmowe, mogące stosować dumpingowe ceny, gdyż ich cel nie był jedynie ekonomiczny – przynoszenie zysków – ale przede wszystkim polityczny – stabilizowanie podaży siły roboczej – dlatego przedstawiciele klasy robotniczej starali się „utrzymywać swoje relacje międzyludzkie na zasadzie osobistej, twarzą w twarz, opierając się i wydając się być niechętnymi rosnącej racjonalizacji oraz depersonalizacji ich pracy'' (Mintz 1956, s. 372). Z badań obu antropologów wynika, że owi przedstawiciele chcieliby państwa opiekuńczego, państwa dobrobytu, które łączyłoby pewne elementy kapitalizmu, takie jak otrzymywanie zapłaty w gotówce czy konsumpcja nieznanych dotąd dóbr, z siatką zabezpieczeń społecznych, pozbawioną jednak dawnych paternalistycznych zależności. Skądinąd głosując na Populares, robotnicy widzieli w tej partii sposób na realizację wspomnianych politycznych preferencji i aspiracji, a samego Muñoza Marina postrzegali jako nowoczesnego *hacendado*, czyli głowę społeczności wyniesioną na poziom całego państwa (Ferguson 2011, s. 238; Wolf 1956, s. 212). Masowy udział w wyborach stanowił metodę negacji, a zarazem pozostawał żądaniem korekty obecnego systemu, ich oporem oraz sposobem uzyskiwania podmiotowości[6].

Działalność związkowa oraz strajki, w których brała udział część zrzeszonych agregados, miały cele sprowadzające się do żądań płacowych oraz dotyczących korzystniejszego prawa pracy. Jak zauważa Mintz, „program związku [CGT – *Confederación General de Trabajadores*] był wówczas prosty i bezpośredni – poprawić materialnie warunki pracy

[6] Jak opowiada Mintzowi jeden z wiejskich proletariuszy: „Byliśmy jak kraby, które włażą do pułapki. Pamiętam, jak kandydaci na burmistrza tutaj w Cañamelar dawali ludziom nową parę spodni lub dwa dolary za obietnicę głosowania. Krab wchodzi w pułapkę, aby zdobyć słodką trzcinę, ale w końcu zostaje złapany i ugotowany. Tak więc sprzedawaliśmy nasz głos za nowe spodnie i cierpieliśmy jeszcze przez kilka lat. Zostaliśmy oszukani, pomyliliśmy się. Kiedy Muñoz powiedział nam, żebyśmy wzięli nowe spodnie, ale głosowali na niego, otworzyło nam to oczy. A on obiecał nam, że zrobi to, co powiedział, bo inaczej powinniśmy go wyrzucić. I jeśli nie dotrzyma obietnic, to go wyrzucimy! (…) w 1948 roku, byłem delegatem na zjazd wyspiarski [partii – *Populares*] w San Juan. Wyruszyliśmy na pakach ciężarówek o czwartej rano. Kiedy dotarliśmy na obrzeża stolicy, ledwo mogliśmy się poruszać, był tam taki natłok ludzi i samochodów, jakiego nigdy wcześniej nie widziałem. I wszyscy byli Populares. A kiedy Muñoz zaczął w swoim przemówieniu: »*Que grande es nuestro batey*« (»Jakże wielkie jest nasze podwórko«), rozejrzałem się po stadionie i zobaczyłem, jak wielu jest takich jak ja; to było piękne uczucie'' (Mintz 1956, s. 397).

robotników'' (Mintz 1956, s. 397). Postulaty nie były otwarcie antykapitalistyczne, ich ogólny charakter można raczej określić jako zachowawczy lub ostrożnie reformatorski, być może z wyjątkiem neoluddystycznego postulatu wycofania się korporacji z upowszechniania maszyn oraz automatyzacji produkcji, jako czynników ograniczających popyt na siłę roboczą (Mintz 1956, s. 399; Ferguson 2011, s. 239). Jednakże zazwyczaj proletariusze wiejscy wyrażali swój sprzeciw w mniej bezpośredni sposób, mianowicie łamiąc czy naginając zasady ustanowione przez korporację, choćby poprzez wypasanie bydła na sprywatyzowanej, leżącej odłogiem ziemi lub za sprawą nieprzestrzegania zakazu zbierania chrustu w należącym kombinatu do lesie, na co dzień służącym w produkcji jako rezerwuar budulca oraz surowców energetycznych (Mintz 1956, s. 347-348, 363).

W obu analizowanych przez antropologów subkulturach występują przypadki oporu przeciwko akumulacji pierwotnej oraz kapitalistycznym stosunkom produkcji, które zostały opisane w literaturze przedmiotu, a które dotyczą innych czasów i miejsc. Sprzeciwiających się nowym formom własności zbieraczy chrustu opisał już Marks w swoich wczesnych pismach, w których komentował obrady reńskiego Landtagu (Marks 1961a, s. 141-142; zob. Mezzadra 2014, s. 80-81; Moll 2015, s. 251-252), zaś bunty niewolników oraz powstania antykolonialne – w Portoryko relatywnie nieliczne – wybuchały z różną częstotliwością w całym obszarze Indii Zachodnich. Z kolei krytykę oraz negację kapitalizmu – niezgodę nań połączoną z odrzuceniem jego logiki – z pozycji moralności da się odnaleźć w pismach Thomsona na temat średniowiecznej i nowożytnej Anglii (Thompson 1991), a także w pracach innych autorów piszących w ramach nurtu „historii oddolnej'', zresztą podobnie jak praktyki uwspólniania (*commoning*), w Portoryko ziszczające się wraz z zajmowaniem przez biedaków pastwisk czy ziemi uprawnej (Moll 2015, s. 259). Nie ma również powodów by sądzić – a co potwierdzają inne materialistyczno-historyczne opracowania dotyczące Portoryko (Ayala i Bernabe 2009; Bernabe 2024) – że na wyspie nie występowały praktyki opisane przez Jamesa C. Scotta jako ,,broń słabych'' (Scott 2013), czyli akty i przejawy codziennego oporu wykorzystywane przez klasy i grupy podporządkowane – a przynamniej poddane zasadzającej się na asymetrii sił dominacji – prawdopodobnie w każdych stosunkach społecznych, między innymi w nowożytnej Polsce/Polszcze (Rauszer 2021; Pobłocki 2021)[7]. Zwłaszcza, że chodzi tutaj o pewne ogólne schematy, różnie

[7] Badacz definiuje opór jako ,,wszelkie działania członków klasy podporządkowanej, które mają na celu złagodzenie lub odrzucenie roszczeń (…) wobec tej klasy przez klasy nadrzędne (…) lub promowanie własnych roszczeń (…) wobec owych klas nadrzędnych'' (Scott 2013, s. 432). Jak opowiada w jednym z wywiadów, ,,przez większość historii ludzie funkcjonują w systemach niedemokratycznych, w których, biorąc pod uwagę ich lokalny horyzont, perspektywa wyobrażania sobie zmiany świata jest ekstremalnie mała. Czasami zdarza się sytuacja, kiedy kaskada różnych zdarzeń powoduje, że świat się zmienia, ale jest to sytuacja niemożliwa do wyobrażenia

wyodrębniane i interpretowane, ale na poziomie stosunków społecznych cechujące się pewnym wspólnym mianownikiem – uchwyconym, a następnie opisanym przez Scotta[8].

4.2. *Compadrazgo*

W porównaniu do akumulacji pierwotnej kapitału, zaprezentowana przez antropologów instytucja rytualnego współrodzicielstwa, czyli *compadrazgo*, przedstawia współwystępowanie dominacji i oporu w sposób zdecydowanie bardziej bezpośredni, zarówno w wymiarze wewnątrz-, jak i międzyklasowym. Za jej pomocą badacze byli w stanie przedstawić argumenty na rzecz hipotezy, że jeżeli w istocie władza jest dominacją, a zatem przemocą jednej klasy przeciw drugiej, to pojęcia te wymagają rewizji, jako zbyt redukcjonistyczne, potrzebujące – właściwie nieobecnego w badaniach portorykańskich – komponentu hegemonicznego. Na przykładzie *compadrazgo* Wolf i Mintz pokazują, że nawet instytucje u podstaw pomyślane jako represyjne lub mające na celu sprawowanie kontroli, nigdy nie są jednostronne (zwłaszcza, gdy jak rytualne współrodzicielstwo, odnoszą się zarazem do stosunków produkcji, jak i relacji pokrewieństwa oraz wzorców normatywnych). Przeciwnie, pozwalają wypracowywać i rozwijać strategie oporu oraz budowania horyzontalnych koalicji mogących stanowić przeciwwagę dla ,,dominujących'' mechanizmów wertykalnych, takich jak wspomniana przemoc czy kontrola.

Co charakterystyczne dla podejścia kulturowo-historycznego, Wolf i Mintz rozpoczęli od przestudiowania historii omawianej tutaj instytucji, a dopiero później zajęli się jej

sobie do czasu, kiedy się ona wydarza. I wydaje mi się, że radykalnie nie doceniamy tego, jak nagromadzenie tych drobnych aktów oporu – czy to dezercji z armii, kłusownictwa czy nielegalnego zajmowania ziemi – jest walką o żywność, życie i własność. Wydaje mi się, że te walki zasługują na miano klasowych, choć toczą się one w ostrożny, codzienny sposób, który nie skutkuje tym, co (…) politologia uważa za aktywność polityczną. W tej walce klasowej nie ma organizacji, banerów, petycji, marszy, publicznych demonstracji czy temu podobnych. Wszystko to dzieje się za sprawą niewidocznego porozumienia i zmowy ludzi będących w podobnej sytuacji, którzy sobie pomagają i z zasady nie donoszą na siebie. Zrozumiałem, że ta forma walki – która celowo jest ukryta – tworzy prawdopodobnie większość historycznej walki klas, podczas kiedy politolodzy i badacze społeczni koncentrują się na widzialnych skrawkach spektrum oporu'' (Scott i Vinthagen 2022).

[8] Warto w tym miejscu zaznaczyć, że fragmentaryczność analiz Wolfa i Mintza nie może być w tym kontekście oceniania ahistorycznie, bowiem pod koniec lat 40. mało kto w głównym nurcie nauk społecznych zwracał uwagę na zagadnienia takie jak ujęte w jednej konfiguracji akumulacja pierwotna oraz opór. Bardziej systematyczne zajęcie się tym tematem utrudniał także makkartyzm, z jego groźbą wystosowania oskarżenia o podważanie polityki Stanów Zjednoczonych w ich własnej strefie wpływów (wskazówką potwierdzającą słuszność owej hipotezy jest brak w całej książce jakiegokolwiek wykorzystania marksowskiej terminologii). Z drugiej strony zgodnie ze sformułowanymi założeniami podejścia kulturowo-historycznego, antropologowie powinni byli poświęcić temu zagadnieniu więcej uwagi, w sposób zdecydowanie bardziej systematyczny, tak aby poszczególne tropy nie były rozproszone w różnych częściach rozdziałów. Wydaje się, że stosunek badaczy do akumulacji pierwotnej stanowi przykład rozchwiania badań portorykańskich między ubraną w funkcjonalistyczny kostium ekologią kulturową a perspektywą materialistyczno-historyczną, zorientowaną na dynamiczne procesy, konflikty oraz walkę klas.

aktualnością w ramach portorykańskich stosunków społecznych[9]. Przynajmniej w teorii portorykańskie *compadrazgo* miało obejmować relacje trójstronne, które gdyby wpisać je w trójkąt, to na jego wierzchołkach znajdowaliby się: dziecko, rodzice biologiczni oraz rodzice rytualni

[9] W skierowanym do amerykańskich historyków wykładzie z 1995 roku Wolf opowiada o swoich doświadczeniach związanych z badaniami terenowymi. Doświadczenia te dzielą się na dwie kategorie, mogą bowiem wysłać antropologa albo „w odmęty przygnębienia", albo wynieść „na wyżyny radości". Do drugiej kategorii, przynajmniej w tym przypadku, należało odkrycie, że rozpoznana wcześniej instytucja społeczna działa w sposób zupełnie inny od oczekiwanego, co z kolei zmieniło rozumienie przez Wolfa „tego, jak działają rzeczy". Jak sam twierdzi: „W moim doświadczeniu jeden z takich momentów nastąpił wraz z odkryciem, że rytualne współrodzicielstwo wśród wiejskich mieszkańców wyżyn Portoryko pod koniec lat 40. XX wieku nie było jedynie rodzicielstwem chrzestnym, ale stanowiło złożony sposób organizowania interpersonalnych wzajemności oraz ustanawiania relacji społecznych" (Wolf 2001 [1995], s. 52). Podczas jednego ze spotkań zespołu badawczego okazało się, że odkrycie to jest zbieżne z tym, z czym zetknął się w terenie Mintz. Zgodnie z opracowywanymi wówczas zasadami podejścia kulturowo-historycznego antropologowie ani nie założyli, że rytualne współrodzicielstwo zawsze występowało na wyspie, ani nie myśleli, że nawet jeżeli przybyło wraz z Hiszpanami, to liczy się jedynie jego aktualne, funkcjonalne znaczenie. Rytualne współrodzicielstwo – „szczególny kompleks relacji nawiązywanych między jednostkami zazwyczaj, choć nie zawsze, poprzez uczestnictwo w rytuale katolickiego chrztu" (Wolf i Mintz 1950, s. 341) – z którym antropologowie zetknęli się w Portoryko pod nazwą compadrazgo, wywodzi się z wczesnego chrześcijaństwa. Początkowo rodzicami biologicznymi i chrzestnymi były te samego osoby, dopiero w V wieku role te rozdzielono. Przynajmniej w założeniu chrzestni każdorazowo stawali się dodatkową gwarancją, że dziecko – za sprawą ich duchowego przewodnictwa – zostanie wychowane zgodnie z zasadami wiary. Praktyka ta miała zastąpić wcześniejsze relacje charakterystyczne dla plemiennych organizacji społecznych, jednakże wraz z postępującą formalizacją życia za sprawą rozwoju państwa oraz jego instytucji, relacje te, podobnie jak cała struktura społeczna, stawały się coraz bardziej bezosobowe, a mechanizm compadre zaczął służyć jako narzędzie manipulacji. Razem z jego rytualnymi krewniaczymi korelatami, stał się „funkcjonującą częścią systemu klasowego ukrytego w tej podstawowej relacji" (Wolf i Mintz 1950, s. 346). W feudalnej Europie chłopi budowali siatki bezpieczeństwa i tworzyli więzy oparte na wzajemności, by móc utrzymać swój status ekonomiczny, zyskując przy okazji silniejszą pozycję w relacjach z panami feudalnymi. W tym celu z jednej strony proszono zazwyczaj możniejszych od siebie o wejście w relację rytualnego współrodzicielstwa (aspekt wertykalny), z drugiej zaś tworzono grupy sąsiedzkie, by ewentualny opór był wspólny, umocowany we wspólnocie, a dzięki temu skuteczniejszy (aspekt horyzontalny). Było to o tyle łatwe, że wymagało wykorzystywania instytucji, która już istniała i była od dawna praktykowana – wystarczyło dostosować ją do aktualnych potrzeb. Pańszczyźniacy i dzierżawcy w różnych konfiguracjach otrzymywali wsparcie ze strony Korony oraz Kościoła, podmiotom tym bowiem zależało na osłabieniu pozycji rycerstwa czy szlachty. Ponadto Kościół, przede wszystkim jako właściciel ziemski, zabronił osobom duchownym wchodzenia w relacje *compadre*, by ograniczyć ich możliwości w budowaniu autonomii względem Rzymu. Poza tym jako depozytariusz sacrum był w stanie dowolnie definiować granice egzogamii oraz kazirodztwa, ustanawiać kto może, a kto nie może być rodzicem chrzestnym, co okazało się dlań istotnym źródłem dochodu. Ostatecznie, gdy zaistniała taka potrzeba, to okazywało się, że „prawo kanoniczne jest prawem stworzonym przez człowieka, a papież może, na mocy swojego urzędu, zmieniać jego literę według własnego uznania. Za szesnaście groszy pospólstwo mogło poślubić swoich krewnych czwartego stopnia, nie mówiąc już o rytualnych relacjach krewniaczych (…)" (Wolf i Mintz 1950, s. 350). Innymi słowy przedstawiciele poszczególnych klas mieli interes, aby podtrzymywać tę instytucję w niezmienionym kształcie i wykorzystywać ją do osiągania swoich celów. Możni mogli zwiększać swoją władzę formalnie wikłając się w relacje ze słabszymi i zależnymi od siebie; słabsi zyskiwali ochronę i większy zakres sprawczości w zakresie oporu lub buntu względem możnych; Kościół zaś był w stanie konkurować z arystokratami o kontrolę nad ziemią oraz zwiększać swoje wpływy polityczne, przy okazji zyskując bogactwa. Wraz z pojawieniem się protestantyzmu i jego etyki, a także początkami czegoś, co Wolf i Mintz nazywają „cywilizacją przemysłową", wzorcem normatywnym zaczęła stawać się nie połączona więzami rytualnego pokrewieństwa wspólnota, lecz akumulująca kapitał oraz cnotę jednostka. Podobnie jak „feudalne lub neofeudalne tytuły własności", compadrazgo zaczęło zanikać na obszarach Europy dotkniętych owymi zmianami, ustępując miejsca kapitalizmowi oraz silnej klasie średniej. Instytucja ta zachowała się zwłaszcza w miejscach najsłabiej uprzemysłowionych, gdzie chłopi nie zostali – a przynajmniej nie w znacznym stopniu – dotknięci akumulacją pierwotną, gdzie nie stali się monokulturowymi farmerami, gdzie najważniejszym celem produkcji nie była akumulacja, lecz konsumpcja i gdzie to osadzone we wspólnocie rodziny, a nie jednostki stanowiły podstawę stosunków produkcji (Wolf i Mintz 1950, s. 352). Zachowała się zatem na obszarze całej Europy Południowej, z części której – Półwyspu Iberyjskiego – za sprawą kolonizacji rozszerzyła się przede wszystkim na Filipiny oraz Amerykę Łacińską, w tym Portoryko.

(Wolf i Mintz 1950, s. 342)[10]. Jednakże praktyka terenowa pokazała, że zazwyczaj dałoby się je raczej umieścić w trudnym do zdefiniowania wielokącie, choć zdarzałyby się także przypadki, które najdokładniej zwizualizowałby odcinek[11].

Dla niebędących niewolnikami Portorykańczyków rytualne współrodzicielstwo stało się okazją do uzyskania protekcji ze strony Hiszpanów, z kolei dla niewolników mianowanie ich jako padrino było symbolicznym zakończeniem śmierci społecznej, potwierdzeniem, że są ludźmi, a zatem istotami zdolnymi przyjmować sakramenty (Mintz 1956, s. 387). W każdym z przypadków, *compadrazgo* służyło do budowania zarówno wertykalnych, solidarnościowych relacji w ramach społeczności, jak i horyzontalnych, asymetrycznych, a często przy okazji także międzyetnicznych relacji z możniejszymi od siebie. Antropologowie zwracają uwagę, że z jednej strony rytualne współrodzicielstwo to instytucja konserwatywna, ponieważ jej oddziaływanie społeczne na praktyki dziedziczenia i własności służy jedynie do wzmacniania przyjętych wzorców, a nie do ich transformacji. Jej celem jest zatem zachowywanie czy utrzymywanie *status quo*, hamowanie zmian i idiosynkrazji, a także reprodukcja stosunków społecznych. Z drugiej jednak strony, jest to instytucja niezwykle elastyczna, to znaczy społeczność może ją kształtować właściwie w dowolny, lecz zawsze dostosowany do konkretnych potrzeb – jak potrzeba zapewnienia sobie stałego źródła pożyczek gotówkowych oraz przysług, ubezpieczenie

[10] Przy czym, na co zwraca uwagę Silvia Federici, a co pomijają w swoich analizach Wolf i Mintz, compadrazgo było częścią szerszego zjawiska wdrażanej przez kolonizatorów w Nowym Świecie strategii dyskryminacji płciowej, obejmującej między innymi przymusową patrylokalność oraz pozbawienie kobiet dotychczasowej autonomii. Upowszechnienie rytualnego współrodzicielstwa miało bowiem oddawać „władzę nad dziećmi mężczyznom'' (Federici 2025, s. 178). Wolf i Mintz zwracają uwagę, że rytualne współrodzicielstwo trafiło w Ameryce Łacińskiej na podatny grunt, ponieważ ludy znające państwo, zazwyczaj również posiadały w swoich kulturach analogiczne względem *compadrazgo* formy, takie jak azteckie wybieranie rytualnych krewnych podczas ceremonii przekłuwania uszu. Z kolei organizacje społeczne ludów niepaństwowych były osadzone na różnego rodzaju relacjach pokrewieństwa, dlatego antropologowie wskazują na ich ,,rdzenne'' podstawy dla ,,kompleksu *compadre*'' (Wolf i Mintz 1950, s. 353). W Portoryko, gdzie cała populacja ludności tubylczej została zabita do końca XVI wieku przez głód, choroby i wyzysk (The Staff [Wolf i Mintz i in.] 1956, s. 35-36, 41), a biologicznie przetrwała jedynie poprzez metysaż, nastąpiła reprodukcja ogólnych schematów europejskich wzorców, które następnie dostosowano do lokalnych potrzeb.

[11] Najbardziej okrojoną wersją tej instytucji jest *compadrazgo de voluntad*, dobrowolne, niewymagające posiadania dzieci przez żadną ze stron współrodzicielstwo. Najczęściej jest ono zawierane między dwoma mężczyznami, którzy albo są sobie na tyle bliscy, że poprzez tę relację chcą umożliwić wzajemne przebywanie w swoich domach bez ich obecności, co w innym przypadku byłoby niemożliwe, ponieważ obcy mężczyzna nie może przebywać sam z żoną innego mężczyzny; albo są *guapos* (*los guapos del barrio*) – łobuzami, mąciwodami, twardzielami, potrzebującymi fikcyjnego współrodzicielstwa, by zawrzeć ze sobą pakt o nieagresji i nie musieć ze sobą walczyć, a po nawiązaniu takiej relacji są zobowiązani do wzajemnego szacunku oraz mówienia do siebie *Usted*. Ponadto w Portoryko, zwłaszcza w wiejskim interiorze panuje zwyczaj podwójnego chrztu. Najpierw odbywa się świecki chrzest wodny (*el bautismo de agua*), podczas którego wybierani są – najczęściej będący członkami rodziny biologicznej lub powinowatymi – *padrinos de agua*. Następnie ma miejsce chrzest kościelny (*el bautismo de pila*) oraz biskupia konfirmacja (*de obispo*), co pozwala nawiązywać relacje krewniacze z sąsiadami, osobami możniejszymi i o wyższym statusie społecznym, na przykład z *hacendado*, średnim rolnikiem lub którymś z urzędników czy zarządców plantacji. Poza tym w relacje *compadrazgo* wchodzą też położna, która odbiera poród (*comadrona*) oraz pielęgniarka chrzcielna lub mistrzyni chrzcielnicy (*ama de pila*), odpowiedzialna za przeniesienia dziecka z domu do kościelnych wrót (Wolf i Mintz 1950, s. 357; Mintz 1956, s. 387; Wolf 1956, s. 209).

dziecka na wypadek śmierci rodziców biologicznych lub wspomniane zapobieganie aktom agresji – sposób. Dlatego *compadrazgo* jest zdaniem badaczy jedną z metod wewnątrz- i zewnątrzgrupowej kanalizacji dynamiki sił, instytucją prewencyjną, a zarazem ustanawianą w reakcji na określone relacje władzy oraz zmieniające się stosunki produkcji; jest ucieczką od kapitalistycznego sposobu produkcji, ale nigdy ucieczką w przyszłość czy do przodu, ponieważ pozwala jedynie odwlec, opóźnić i zamortyzować akumulację pierwotną oraz kapitalistyczną ekspansję, jednocześnie nie będąc wstanie ich powstrzymać (Wolf i Mintz 1950, s. 355-357-362).

W San José rytualne współrodzicielstwo stosuje się do systemu wymiany pracy (Wolf 1956, s. 225-226). W miarę swoich możliwości gospodarstwa domowe jako podstawowe jednostki produkcyjne starają się wykorzystywać na kontrolowanej ziemi jedynie pracę rodziny. Jeżeli jest to jednak niemożliwe, albo gdy gospodarz jest zbyt stary na podjęcie pracy, w pierwszej kolejności zwraca się z prośbą o pomoc do swoich *compadre*, a za pracę odwdzięcza się ciepłą strawą i rumem, ewentualnie deleguje do pracy na ich polach własnych synów, ale nigdy nie płaci im w gotówce (Wolf 1956, s. 207). Taka okazjonalna pomoc w procesie produkcji jest możliwa jedynie poprzez podtrzymywanie całej siatki pozaprodukcyjnych relacji społecznych. Dlatego *compadrazgo* wzmacnia interpersonalny wymiar owych relacji, osłabiany przez charakterystyczne dla kapitalizmu komercjalizację oraz utowarowienie. Rodzic chrzestny podtrzymuje zatem więzi społeczne, choćby poprzez drobne gesty takie jak okazjonalne wręczenie słodkości lub drobnych monet na Święto Trzech Króli, a poza tym pełni funkcję pedagogiczną w życiu swojego chrześniaka: „Pewien chłop opowiadał, jak w dzieciństwie został pobity przez swojego ojca chrzestnego za jakieś przewinienie. Pobiegł do domu płacząc. »Kto cię pobił?« zapytał jego ojciec, »twój współojciec [*él compai*]«. »I ojciec poprawił wciry drugim biciem« (me dió doble)'' (Wolf 1956, s. 209). Ważniejsze są jednak relacje między rodzicami biologicznymi a *padrinos*, ponieważ to one – zgodnie z zasadą wzajemności – stwarzają rzeczywistą siatkę zabezpieczeń społecznych i zobowiązań, obejmujących zarówno praktyki symboliczne – na przykład staranne okazywanie sobie szacunku – jak i gwarancje zapewnienia ochrony czy udzielenia pomocy – jak przeniesienie hamaka z chorym do szpitala lub trumny ze zmarłym na cmentarz – ale też uczciwość w ewentualnych interesach, dzięki czemu zabezpieczają transakcje majątkowe, barterowe oraz kredytowe. Interpersonalne relacje wzmacniają dodatkowo okazjonalne wyrazy kurtuazji, jak choćby dzielenie się mięsem, gdy akurat zabiło się świnię. Jak

w schemacie opisanym w *Szkicu o darze* Marcela Maussa – ostatecznym celem wymiany nie jest towar, lecz podtrzymujące relacje odwzajemnienie daru (Graeber 2018, s. 126)[12].

Compadre może także pełnić rolę politycznego protektora lub pośrednika między chłopem a trudnymi dlań do zrozumienia siłami, takimi jak bezosobowy rynek. Wątek ten rozwijam w następnym podrozdziale podczas omawiania zagadnień związanych z hacjendą. Otóż im bardziej społeczność jest odizolowana, tym relacje rytualnego współrodzicielstwa są w większym stopniu horyzontalne. Angażują wówczas przede wszystkim posiadających ten sam lub podobny status klasowy innych członków rodziny, a celem nadrzędnym jest wzmocnienie więzi w jej obrębie. Z kolei im bardziej dany obszar zależy od produkcji na rynek, produkcji wymiennej, tym więcej na nim hacjend i potencjalnych pośredników-protektorów, czyli *hacendados*, którzy zazwyczaj zostają rodzicami chrzestnymi nawet kilkudziesięciorga dzieci (Wolf i Mintz 1950, s. 362-363; Wolf 1956, s. 237). Z drugiej strony w Cañamelar zależność ta występowała w nieco innej konfiguracji. Zamieszkujący okoliczne *barrio* i plaże *agregados* nie dysponowali ziemią lub innymi środkami produkcji, jedynie niektórzy z nich dzierżawili drobne działki z uprawami użytkowymi, na własne potrzeby. Choć wchodząc w relacje *compadrazgo* z przedstawicielami średniego i niższego szczebla menedżerów pracujących na plantacji, nie mogli liczyć na pośrednictwo czy protekcję – a przynamniej nie w takim stopniu – jak chłopi i robotnicy rolni z San José w relacji z *hacendado* czy średnimi rolnikami, to w ich interesie pozostawało budowanie jak najściślejszych więzi wertykalnych, których wspólnym mianownikiem są: klasa, wspólnota interesów, brak ziemi, a także podobna sytuacja materialna oraz zaangażowanie w działalność związków zawodowych. Mintz sugeruje wręcz, że rytualne współrodzicielstwo stanowiło spoiwo dla klasowej świadomości tamtejszego wiejskiego proletariatu, ponieważ – przynajmniej w założeniu – z potencjalnych konkurentów na rynku pracy czyniło współpracującą, zintegrowaną wspólnotę (Wolf i Mintz 1950, s. 361; Mintz 1956, s. 389-390).

Praca na plantacji, czyli w przedsiębiorstwie kapitalistycznym okazjonalnie przynosi pewne, zazwyczaj niewielkie, nadwyżki pieniężne. Zwykle wszystkie zarobione środki wydawane są na podstawowe produkty, głównie żywność – na reprodukcję – dlatego najlepszą inwestycją dla potencjalnych nadwyżek – pozyskanych za sprawą nadgodzin lub wygranej w bolita, loterii – jest zagospodarowanie ich na relacje społeczne, a zatem na próżniactwo,

[12] Warto w tym miejscu dodać, że konsekwencje owych praktyk niekiedy okazywały się paradoksalne, ponieważ, jak zauważają antropologowie „rytualne struktury pokrewieństwa mogą reagować na osłabienie pewnych tradycyjnych zobowiązań, rozszerzając się na nowe kategorie (…) potencjalnych konkurentów" (Wolf i Mintz 1950, s. 362). Innymi słowy, w warunkach kapitalistycznego sposobu produkcji instytucje takie jak compadrazgo potrafią przynosić skutki przeciwne do zamierzonych.

hulanki, hazard oraz rum dzielone ze swoimi *compadres*. Wcześniej, gdy w Cañamelar znajdowała się hacjenda czy plantacja starego typu, robotnicy woleli wchodzić w relacje współrodzicielskie z jej właścicielem, jednak w miarę penetracji społeczności przez kapitalistyczny sposób produkcji, stosunki wertykalne stawały się coraz bardziej bezosobowe. Natomiast stosunki horyzontalne, dzięki *compadrazgo*, zaczęły zastępować dawną paternalistyczną siatkę bezpieczeństwa – między innymi poprzez utworzenie systemu wzajemności, pomocy, przysług, darów i tak dalej, podobny do tego z San José – a samo rytualne współrodzicielstwo z mechanizmu międzyklasowego, stało się mechanizmem wewnątrzklasowym (Mintz 1956, s. 366, 389-390). Można zatem powiedzieć, że instytucja ta w obu społecznościach była jedną z metod organizowania i mobilizowania indywidualnych oraz grupowych interesów, budowania więzów i relacji, a także sojuszy w reakcji na konkretną dynamikę sił, tym samym równoważąc bądź jedynie amortyzując wpływ konkretnych relacji władzy charakterystycznych dla dominacji, takich jak relacje strukturalne lub akumulacja pierwotna.

4.3. Patriarchat

Patriarchat jest drugim obok *compadrazgo* przykładem instytucji społecznej, która z jednej strony stanowi przykład mechanizmu przemocy oraz kontroli, a z drugiej strony problematyzuje je i komplikuje, pozostawiając – obok dominacji – konceptualną przestrzeń oporu oraz wypełnia ją „kulturową treścią", manifestując się w niedopracowanej przez badaczy sferze ideologicznej. Podobnie jak w przypadku rytualnego współrodzicielstwa, antropologowie pokazują, że relacje władzy rozumianej jako dominacja nie są wyłącznie międzyklasowe, ale też wewnątrzklasowe (i zarazem międzypłciowe), pozostając zlokalizowane między innymi w obrębie gospodarstw domowych jako jednostek produkcyjnych[13].

[13] Tym niemniej, przykład analizy relacji oraz ról płciowych (genderowych) w ujęciu Wolfa i Mintza pokazuje jedną ze słabości podejścia kulturowo-historycznego, mianowicie niedowartościowanie znaczenia patriarchatu, zbagatelizowanie go jako osobnego zagadnienia. Chodzi tutaj o brak systematycznego zajęcia się historią oraz genezą – pojawieniem się na wyspie – tego zjawiska. Od czasów Marksa, z drobnymi wyjątkami jak Róża Luksemburg czy August Bebel, sądzono przeważnie, że o ile kwestie genderowe są istotne w sensie politycznym, to w kontekście ekonomii politycznej, stosunków produkcji, bazy i tak dalej pozostają co najwyżej drugorzędne, jeżeli nie całkowicie wtórne (Federici 2017). Obaj antropologowie przynajmniej częściowo kontynuują ową tradycję, patriarchatem zajmują się bowiem w sposób nie całościowy, a jedynie punktowo. Otóż konfrontują się wyłącznie z napotkaną w terenie aktualnością tej problematyki, mimo tego, że w niektórych miejscach wyraźnie widać u nich zainteresowanie napięciem istniejącym między tym zagadnieniem a stosunkami produkcji lub między nierównościami ekonomicznymi a genderowymi. Fakt ten tym bardziej każe zadać pytanie, dlaczego nie przeanalizowali wspomnianej problematyki historycznie, zgodnie z założeniami obranego podejścia – ostatecznie skoro wspomniane napięcie istnieje dziś, to coś musiało do niego doprowadzić, a zatem przeoczenie to jest przeoczeniem przynajmniej części przyczynowości interesującej antropologów w kontekście dynamiki sił oraz relacji władzy, których patriarchat jest jedną z manifestacji. Z powodzeniem dałoby się argumentować, że Wolfa nigdy nie interesowały ani patriarchat, ani nierówności płciowe. Przynajmniej nie jako osobny, wyodrębniony obszar badawczy (zob. Wolf i Ghani 1987, s. 359-360; Wolf 1980, s. E9; Silverman i Creed 1999, s. 701), na co wskazuje przede wszystkim przykład dyskusji z Mauricem Godelierem, w której jego rozmówca poświęca wiele uwagi zagadnieniu

Już we wprowadzeniu do *The People…* Wolf i Mintz zwracają uwagę, że portorykańskie klasy wyższe zawsze pozostawały ortodoksyjnie katolickie, a ich związki małżeńskie zawierano zgodnie z zasadami wiary i opierano na wyraźnej, umocowanej w tradycji wieloaspektowej – ekonomicznej, społecznej oraz kulturowej – dominacji mężczyzn. Antropologowie wskazują, że jest to część ,,latynoskiego dziedzictwa''[14] dzielonego przez Portoryko z innymi byłymi częściami hiszpańskiego imperium. Katolicyzm klas niższych zawsze był swojski, ludowy, co w praktyce oznaczało, że charakteryzował się o wiele bardziej liberalnym podejściem do tradycji. Słabszy niż u elit patriarchalny wzorzec normatywny ograniczała dodatkowo zmuszająca kobiety do podejmowania pracy sytuacja ekonomiczna. Jednakże badacze zwracają uwagę, że pomiędzy tą ogólną, nieuwzględniającą klas średnich charakterystyką niektórych spośród portorykańskich „cech narodowych'' – konserwatywnych, tradycjonalistycznych, patriarchalnych klas wyższych oraz ludowych, zorientowanych bardziej praktycznie i egalitarne klas niższych – a stosunkami społecznymi badanymi w San José oraz Cañamelar, występowały znaczne różnice.

W wyżynnym interiorze, twierdzi Wolf, obowiązuje norma kulturowa określająca ,,godny'' poziom życia. Obejmuje ona spożywanie w ciągu tygodnia przynajmniej trzech posiłków złożonych z ryżu lub fasoli, utrzymywanie przydomowego stada kurczaków, a także posiadanie: drewnianego łóżka, chałupy o stabilnej konstrukcji, możliwości zakupu zestawu nowych ubrań raz w roku, dostępu do spłachetka ziemi oraz gotówki wystarczającej do

pozycji kobiet Baruya w kontekście współczesnego feminizmu francuskiego, a co Wolf całkowicie pomija, w odpowiedzi odnosząc się jedynie do kolonializmu oraz metodologii (Verrips 1985, s. 13). Z drugiej strony uczennica Wolfa Jane Schneider odpowiedziałaby na w ten sposób postawioną tezę, że choć w istocie antropolog nie zajmował się tym zagadnieniem w pierwszej czy nawet drugiej kolejności, to nigdy nie zdarzyło mu się również celowo tego tematu pomijać, gdy natrafił nań podczas badań terenowych (Schneider 1995, s. 14; zob. Wolf 1972a, s. 202-203; Cole i Wolf 1999 [1974], s. 275-281; Wolf 2001 [1974], s. 296-297) lub podczas formułowania koncepcji sposobu produkcji opartego na pokrewieństwie (Wolf 2010 [1982], s. 350). Jednakże niezależnie od późniejszej postawy badacza w kontekście tej problematyki, w tym miejscu trzeba wyraźnie zaznaczyć, że temat patriarchatu został parokrotnie przywołany podczas badań portorykańskich, ale ani nie w sposób systematyczny, ani zgodny z podejściem kulturowo-historycznym.

[14] Dziedzictwo to między innymi „(…) język hiszpański, podwójny standard i męska dominacja w rodzinie, rytualne pokrewieństwo, paseo, plac miejski, katolicyzm, loteria, walki kogutów, hiszpańskie style w muzyce, literaturze, sztuce i architekturze, nacisk na wartości duchowe i humanistyczne, a nie komercyjne, zainteresowanie poezją, literaturą i filozofią, a nie nauką i przemysłem, a także nacisk na gościnność oraz relacje międzyludzkie, a nie na konkurencyjny indywidualizm (Steward [Wolf i Mintz] 1956, s. 11). Dla porównania, w Meksyku Wolf odkrył nieco inną konfigurację owego dziedzictwa, z silniej wyodrębnionymi – obok klasowych – podziałami etnicznymi. Występują tam, twierdzi antropolog, dwa główne wzorce rodziny: 1) indiański, w ramach którego ,,mąż jest ideowo dominujący, ale w rzeczywistości praca i władza są dzielone po równo między obojga partnerów małżeńskich. Wykorzystywanie jednej płci przez drugą jest nietypowe; wyczyny seksualne nie podnoszą statusu danej osoby w oczach innych. Kary fizyczne i autorytarne traktowanie dzieci są rzadko spotykane; 2) meksykański, metyski, gdzie „autorytet ojca jest niekwestionowany zarówno na płaszczyźnie realnej, jak i idealnej. Dominują podwójne standardy płci, a męska seksualność jest naładowana pragnieniem dominacji. Dzieci są rządzone ciężką ręką; kary fizyczne są często praktykowane'' (Wolf 2001 [1958], s. 142-143; zob. Federici 2025, s. 154).

podtrzymywania relacji społecznych, udziału w fiestach czy rytuałach związanych z wyznawaną religią. Rodzina żyjąca poniżej owej normy jest uważana za „nieszczęśliwą" (*un infeliz*). Ponadto pół wieku zależności do Stanów Zjednoczonych otworzyło Portoryko na napływ towarów z kontynentu, konsumpcja których uznawana jest za klasową dystynkcję, oznakę prestiżu. Stawia to chłopa przed dylematem, w jaki sposób przy ograniczonych zasobach jednocześnie sprostać wymogom godnego życia i móc pozwolić sobie na zakup towarów ponadstandardowych, materialnych nośników owego prestiżu. Rozwiązaniem tego dylematu było albo zatrudnienie się w pobliskiej hacjendzie, albo migracja – zazwyczaj chłopskich synów, nie samego chłopa – na wybrzeże lub do miasta – do którego wysyłano zwykle córkę w charakterze służby domowej, ale jedynie pod warunkiem stosowania wobec niej surowej dyscypliny oraz niedopuszczenia do kontaktów seksualnych, a zatem pod warunkiem przestrzegania ograniczeń, które nie istniały w przypadku jej mającego stać się *agregados* męskiego rodzeństwa – ewentualnie za granicę, choćby do portorykańskiej diaspory w Nowym Jorku. Najczęściej jednak niezależnie od dokonanego wyboru, każda decyzja sprowadzała się do uwikłania rodziny w długi zaciągane u właściciela sklepu bądź *hacendado* (Wolf 1956, s. 206, 221).

Choć z wspomnianym dylematem konfrontuje się chłop, konsekwencje podjętej przezeń decyzji dotykają i obejmują całą jego rodzinę. Dzieje się tak dlatego, że jest ona – jako podstawowa jednostka produkcyjna i majątkowa – rodziną patriarchalną[15]. Ojciec zarządza jej zasobami jako „jedną kieszenią" (*un bolsillo*), jednym „zespołem roboczym", co w praktyce oznacza, że kontroluje całość produkcji oraz reprodukcji odbywających się w ramach gospodarstwa domowego, a ponadto ma prawo do zasobów pochodzących ze wspomnianej sprzedaży pracy swoich dzieci[16]. Zatem rodzina, przynajmniej zgodnie z powszechnie przyjmowanym wzorcem stanowi rezerwuar środków oraz zasobów ojca, którymi może on rozporządzać wedle uznania, choć z drugiej strony szczegółowy układ czy konfiguracja sił w jej obrębie zawsze pozostaje kwestią zależną od indywidualnych okoliczności.

[15] W trzecim tomie *Kapitału* Marks wspomina o takim sposobie produkcji jako o „drobnym gospodarstwie": „Wolna własność samodzielnie gospodarujących chłopów stanowi oczywiście formę własności ziemi najbardziej odpowiadającą drobnemu gospodarstwu, tzn. takiemu sposobowi produkcji, (…) w którym rolnik, bez względu na to, czy jest wolnym właścicielem czy poddanym, sam stale wytwarza sobie środki utrzymania, wytwarza je niezależnie, jako robotnik indywidualny, pospołu ze swą rodziną" (Marks 1984, s. 539). Wolf polemizował z takim stanowiskiem.

[16] „W jednej rodzinie syn, który robił i sprzedawał drewniane jarzma, musiał oddać ojcu połowę swoich dochodów. Za drugą połowę kupił kilka prosiąt, ale kiedy świnie urosły, ojciec sprzedał je i przywłaszczył sobie pieniądze. Syn nie protestował. Inny syn w tej samej rodzinie, notorycznie najbardziej niezależny z rodzeństwa, posiadał kilka kurczaków i udaremniał wszelkie wysiłki ojca, aby je sprzedać. W trzecim przypadku żona rolnika posiadała kilka świń. Jej mąż sprzedał świnie, a z uzyskanych środków kupił żonie cztery jardy materiału jako balsam na otwartą ranę. Tkanina stanowiła jedynie ułamek wartości uzyskanej ze sprzedaży świń" (Wolf 1956, s. 206).

Takie patriarchalne relacje władzy w ramach rodziny mają zdaniem Wolfa podłoże zarówno ekonomiczne, jak i ekologiczne. Antropolog odnotowuje bowiem, że w San José w dekadach poprzedzających jego badania, doszło do zaostrzenia patriarchatu wskutek przeorientowania się chłopów z komercyjnego uprawiania kawy na tytoń. Zmiany te spowodował w pierwszej kolejności huragan z 1928 roku, który zniszczył znaczną część pól, przez co wielu mniejszych producentów rolnych nie mogło sobie pozwolić na ponowne zasadzenie dających pierwsze plony dopiero po czterech lub pięciu latach kawowców. Następnie Wielki Kryzys oraz transformacja międzynarodowej koniunktury sprawiły, że tytoń stał się najbardziej opłacalną z roślin – był na nią popyt, kupcy chętnie udzielali kredytów, a plony dawało się zbierać po około sześciu tygodniach od wysiewu (Wolf 1956, s. 178-187, 198, 245). Jak jednak owe ekologiczne czynniki wiążą się z patriarchatem? Otóż po pierwsze wspomniane zmiany zachwiały dotychczasową pozycję *hacendados* i negatywnie wpłynęły na paternalistyczną siatkę bezpieczeństwa, godząc w podstawy lokalnych stosunków produkcji. Po drugie o ile do zbiorów kawy wykorzystywano wyłącznie pracę mężczyzn, tak przy zrywaniu liści tytoniu pracowały całe rodziny. Nastąpiła rekonfiguracja tak dnia, jak całego sezonu roboczego: „Podczas gdy mężczyźni poświęcają trzydzieści osiem lub trzydzieści dziewięć dni na uprawę tytoniu i przetwarzanie jego produktów, kobiety spędzają od czterdziestu ośmiu do pięćdziesięciu czterech dni pracując na tym samym poletku razem ze swoimi mężczyznami. Pojawienie się tytoniu wzmocniło już istniejące wykorzystanie rodziny jako zasobu siły roboczej" (Wolf 1956, s. 206). Innymi słowy reorientacja na produkcję wymienną tytoniu spowodowała intensyfikację pracy kobiet, a mężczyźnie dodatkowo zapewniła – przynajmniej w wymiarze czasowym – większą kontrolę nad swoją partnerką (Wolf 1956, s. 264). O czym Wolf nie pisze, to fakt, że o ile kobietom przybyło godzin pracy produkcyjnej, tak nikt nie odjął im obowiązków w zakresie reprodukcji, za którą wraz z młodszymi dziećmi nadal pozostawały w pełni odpowiedzialne.

Mężczyźni, gdy nie pracują – nie biorą udziału w procesie produkcji – to nie zajmują się aktywnościami takimi jak gotowanie, sprzątanie czy wychowywanie dzieci. Zamiast tego spędzają czas na rekreacji, czyli podtrzymywaniu relacji społecznych między innymi ze swoimi przyjaciółmi oraz *compadres*. Słuchają muzyki, audycji sportowych w radiu i sami również muzykują grając ludowe kawałki, a także improwizują, dzięki temu zyskując znaczny prestiż oraz szacunek. Poza tym mogą grać w kości lub karty, pić rum, oglądać walki kogutów, odwiedzać miasto, chodzić na tańce, imprezować, brać udział w hulankach, korzystać z usług prostytutek i tak dalej. Kobietom nie wolno robić żadnej z tych rzeczy. Dla mężatek dozwolone jest jedynie odwiedzanie innych zamężnych kobiet w ich domach, panny zaś mają jedynie

możliwość spotkań grupowych we własnym gronie w niedziele i święta, zazwyczaj po mszy. Wyjąwszy religię pozostawianą przez wielu mężczyzn w całości swoim żonom, sferą kobiet jest sfera domowa. To w jej obrębie wykonują pracę reprodukcyjną czy opiekuńczą, w ramach której najważniejsze jest rodzenie dzieci. W San José przyjmuje się, że „dobrze jest mieć wiele dzieci, ponieważ pokazuje to, że mężczyzna jest męski, że ma »siłę« (*tiene fuerza*). Sformułowanie to bezpośrednio wzmacnia wzorzec dominacji, jaką męska głowa rodziny sprawuje nad swoimi domownikami. Następstwem tej postawy jest pieśń, w której stwierdza się, że kobiety otrzymały zdolność płodzenia i rodzenia dzieci jako karę za transgresję Ewy'' (Wolf 1956, s. 219). Jedno z lokalnych powiedzeń głosi, że „dzieci to kapitał biedaków'' i faktycznie środki potrzebne do utrzymania nawet licznego potomstwa są dużo mniejsze niż ilość siły roboczej jaką w ten sposób zyskuje rodzina (Wolf 1956, s. 214, 218-219, 261).

Obowiązkiem (*un deber*) kobiety jest nie tylko sam poród, ale także zadbanie, by stale być brzemienną. Nie istnieje pojęcie odmowy seksu, dlatego gwałty małżeńskie stanowią stały element codzienności. Zwłaszcza ciężarna kobieta czy tego chce, czy nie, musi współżyć, dla mężczyzny bowiem „ciąża jest znakiem, że stosunki seksualne mogą odbywać się bez ograniczeń i obaw przed konsekwencjami, poza tym uważa się, że jest to korzystne dla rozwoju płodu. Aktywność seksualna trwa więc nadal, aż do ostatnich faz ciąży. Kobiety nie są wówczas zwolnione z pracy i oczekuje się, że będą wykonywać swoje codzienne zadania bez dodatkowej pomocy. Jedynym obszarem, w którym ciężarna kobieta może sobie pozwolić, jest oddawanie się »zachciankom« (*antojo*). Uważa się, że niespełniona zachcianka może spowodować poronienie'' (Wolf 1956, s. 219). Zachcianki te mają swoje granice, ostatecznie bowiem sama seksualność kojarzona jest w sposób jednoznaczny z rozrodczością, „do tego stopnia, że jedna kobieta, która czerpała radość ze stosunków seksualnych »dla samej przyjemności«, była uważana przez inne kobiety z barrio za chorą'' (Wolf 1956, s. 223). O ile seks jest nieustannym przedmiotem żartów, a siła *macho* wprost wynika z jego zdolności do penetracji, tak poród należy do sfery tabu – odbywa się w nieoświetlonym pokoju, kobiecie towarzyszy jedynie akuszerka, a okres izolacji od społeczności (*la cuarentena*) trwa czterdzieści dni.

Dzieci są przyzwyczajane do patriarchatu właściwie od momentu przyjścia na świat. Gdy osiągają wystarczający wiek, pracują w polu pod kierownictwem ojca, wcześniej za ich wychowanie oraz organizację pracy w ramach gospodarstwa domowego odpowiada matka. Wieczorami, gdy cała rodzina znajduje się pod jednym dachem, hierarchia w sensie symbolicznym zostaje odtworzona: najpierw mężczyzna, jeżeli istnieje taka potrzeba, pasem wymierza dyscyplinę, później pozwala sobie na okazanie czułości młodszym dzieciom, a następnie

zajmuje najbardziej wyeksponowane miejsce w hamaku; kobieta siedzi wówczas na szorstkiej ławce, a wokół niej gromadzą się dzieci. Jest ona także odtwarzana w innych praktykach dnia codziennego: kobieta przygotowuje posiłek, nakrywa stół dla męża oraz ewentualnych gości, ale nigdy nie je razem z nim, zamiast tego stoi i zajmuje się karmieniem potomstwa, podczas spaceru podąża w ślad za mężczyzną, codziennie myje jego stopy i ręce, a raz w tygodniu całe ciało, „jej miejsce jest w domu, z dziećmi. Jej status jest związany ze statusem męża. Jej pozycja jest oceniana na podstawie posiadanych przez niego dóbr (…). Kobieta nie nabywa żadnych praw do występowania bezpośrednio we własnym imieniu, dopóki nie przekroczy okresu rozrodczego'' (Wolf 1956, s. 223). Innymi słowy w rodzinie patriarchalnej zawsze pozostaje zależna i podlega czyjejś władzy, najpierw ojca, a później męża, nie ma statusu pełnoprawnej istoty ludzkiej, podobnie jak dzieci, a w XIX wieku również niewolnicy. Gdy staje się obiektem przemocy, nie ma instytucji czy procedur, do których mogłaby się zwrócić o pomoc. Przykładowo, pisze Wolf, „Chevo i jego żona »dobrze sobie radzą« (*se llevan bien*). Ludzie żartują z jego »siły«, ponieważ w każdym roku ich małżeństwa rodziła mu dziecko i zawsze była w ciąży. W barrio odnotowano między nimi tylko jedną kłótnię. Mówi się, że pewnej nocy Chevo wrócił do domu bardzo późno z tańców mając ślady szminki na koszuli. Jego żona odgryzła mu kawałek lewego ramienia. Przez chwilę panowało ponoć przygnębienie, ale według tych samych (…) źródeł, wkrótce »zadowolili się sobą« (*se contentaron*)'' (Wolf 1956, s. 230). Odpowiedzią na agresję i przemoc – w tym przypadku gwałty małżeńskie oraz zdradę – jest ich reprodukcja.

Dziewczyny od najmłodszych lat uczone są wykonywania zadań uznawanych za kobiece, chłopców zaś przyucza się do prac przyporządkowywanych do sfery męskiej. W okresie dojrzewania, mniej więcej w wieku piętnastu lat ci drudzy otrzymują znaczną swobodę oraz autonomię, łączą się w grupy złożone wyłącznie z podrostków i razem łobuzują, muzykują, opowiadają żarty i tak dalej. Dziewczyny zaś w tym czasie przede wszystkim piorą, gotują i zajmują się młodszym rodzeństwem. Zaczynają być postrzegane jako panny, przyszłe matki, niejedna staje się obiektem patriarchalnej pedagogiki, słysząc co rusz, aby „była jak Maria, która też cierpiała i była dobrą matką''. Celem owej pedagogiki jest ukształtowanie kobiety jako darmowej siły roboczej, jej rezerwuaru, godzącej się na wykorzystywanie jej do produkcji oraz reprodukcji. Kwestie dobrostanu czy zdrowia nie są istotne, przykładowo nikt nie tłumaczy na czym polega menstruacja – dla rodziny oraz społeczności liczy się jedynie fakt krwawienia, gdy staje się „*moza, una señorita*''. Odtąd, zauważa Wolf, kobieta musi mierzyć się ze sprzecznościami, ponieważ „postawa kulturowa w sprawach seksu jest taka, że dwie osoby

pozostawione razem bez odpowiedniego nadzoru nie będą w stanie zrezygnować z przyjemności płynących ze współżycia. Jednakże w przypadku córek chłopskich pragnienia seksualne wchodzą w konflikt z interesami rodzinnymi oraz majątkowymi. Chłopi nie lubią, gdy ziemia jest przekazywana poza rodzinę za pośrednictwem mechanizmu dziedziczenia przez kobiety. Ponadto swoboda seksualna byłaby w konflikcie z ustaloną rolą głowy rodziny w zakresie decyzji dotyczących jej żeńskich członków'' (Wolf 1956, s. 220, 221). Istnieją trzy sposoby rozwiązania owych sprzeczności.

Najmniej preferowanym z nich jest związek między kuzynem a kuzynką. Drugi to wspomniane odesłanie córki do miasta w charakterze służby domowej, trzecim zaś małżeństwo aranżowane. W każdym przypadku to ojciec podejmuje decyzję, w zależności od tego, co uzna za najlepsze i najkorzystniejsze dla rodziny. Wcześniej, zanim dziewczyna zostanie wydana za mąż, jej seksualność wymaga nieustannego dyscyplinowania, a po ewentualnej wpadce nadzór ten staje się jeszcze silniejszy. W terenie Wolf usłyszał historię opowiadającej o tym, „gdy pewna dziewczyna zaszła w ciążę, odpowiedzialny za nią chłopak zaproponował jej ślub cywilny, odmawiając jednak ślubu kościelnego. Jej ojciec odrzucił tę propozycję, stwierdzając, że jeśli nie zostanie poślubiona w kościele, to nie zostanie poślubiona w ogóle. Trzymał ją w domu pod ścisłą dyscypliną i nadzorem. Po około roku wyszła za mąż za robotnika rolnego (…)'' (Wolf 1956, s. 222). Innymi słowy Wolf twierdzi, że w większości rodzin w San José, poza tradycją reprodukowaną przez kolejne pokolenia, patriarchat – a dokładnie stopień jego intensyfikacji, zaostrzenia konkretnych praktyk oraz wzorców w obrębie stosunków społecznych – ma swoje podłoże ekologiczne i ekonomiczne. Znaczy to tyle, że jest jedną z adaptacji – jednym z aspektów społecznych stosunków produkcji – chłopskiej rodziny do środowiska naturalnego, ale zarazem do sytuacji gospodarczej, a zatem do sił, których chłop nie rozumie i które pozostają w dużej mierze poza jego kontrolą. Tym samym antropolog utrwala obraz producenta rolnego, chłopa, jako stojącego jedną nogą w przeszłości, drugą zaś w przyszłości – w kapitalizmie (Wolf 1956, s. 224). Jak jednak w takim razie ma się do tego obrazu patriarchat wśród klas wyższych?

Na jej przedstawicieli w San José mówi się, że są „pierwszą klasą'' (*la primera*) i „śmietanką'' (*la crema*). Pozostają oni ludźmi zamożnymi, umocowanymi politycznie, zazwyczaj o względnie pewnych bądź zdywersyfikowanych źródłach dochodów, a zatem dysponującymi znacznymi nadwyżkami. Rodziny tworzące tę klasę nie stanowią jednostek produkcyjnych na wzór drobnego czy średniozamożnego gospodarstwa chłopskiego, żyją bowiem z pracy

innych[17]. Ich zastana w terenie aktualność, twierdzi antropolog, sprowadza się do reprodukcji praktyk wprost wynikających z tradycjonalistycznego, związanego z zasadami wyznawanej wiary wzorca normatywnego. W ostatecznym rozrachunku chodzi zatem o podtrzymywanie klasowych dystynkcji, o zachowanie odrębnego, wyższego statusu. Wzorzec rodziny jest patriarchalnie surowy, a prestiż oraz status społeczny zależą od obwarowanego normami, nakazami i zakazami zachowania kobiety: „Żona musi być dziewicą w chwili ślubu. Musi szanować swojego męża i nie powinna próbować udzielać mu rad w otwarty sposób. Musi rodzić dzieci, najlepiej chłopców, aby zademonstrować męskość swojego męża. Nie powinna wychodzić z domu bez opieki. Nie powinna podczas nieobecności męża być widziana jak rozmawia z mężczyzną. Nie może tańczyć z innymi mężczyznami, chyba że jej mąż wyrazi na to zgodę. Nie powinna pić [alkoholu]. Powinna być religijna, chodzić do kościoła i modlić się za swojego męża. Nie wolno jej nakładać żadnych ograniczeń na działania męża. Jeśli ten pije z przyjaciółmi, nie może mu przerywać. Jeśli ten ma kochankę, nie może otwarcie okazywać mu swojej niechęci. Nie wolno jej plotkować o swoich relacjach z mężem, zwłaszcza z innymi mężatkami. Musi być gotowa do przygotowania posiłku dla męża, gdy ten zdecyduje się wrócić do domu. On z kolei powinien zawsze wiedzieć, gdzie jest jego żona. Musi utrzymywać status swoich córek poprzez zapewnienie im ubrań, które pokazują klasę, do której należą. Zawsze musi być dobrze ubrana, gdy wychodzi z domu" (Wolf 1956, s. 256). Ten katalog powinności uzupełnia zasada godnej reprezentacji rodziny i przedkładania jej potrzeb ponad własne – kobiecie nie wolno publicznie narzekać na swój los, ani na zachowanie męża, przynajmniej dopóki pozostaje na jego utrzymaniu. Od dzieciństwa dziewczyny są zniechęcane do dbania o siebie, do budowania poczucia własnej wartości oraz podmiotowości (Wolf 1956, s. 257).

Cañamelar różni się od San José pod względem relacji patriarchalnych, co jednak nie znaczy, że między społecznościami nie występują liczne podobieństwa, za co odpowiedzialne są między innymi migracje ludności z interioru. Po pierwsze na wybrzeżu normy męskości również obejmują intensywną aktywność seksualną, której żywy dowód stanowią dzieci, a powszechną praktyką jest także podkreślanie własnej potencji poprzez korzystanie z usług prostytutek oraz utrzymywanie stosunków z kochanką. Dorosły mężczyzna to mężczyzna posiadający rodzinę, a jego związek – rzadko zawierany w formie ślubu kościelnego – staje się

[17] Poza wspomnianym wątkiem „latynoskiego dziedzictwa", Wolf całkowicie pomija w swojej analizie historyczny wątek patriarchatu wyższych klas i zajmuje się tym zagadnieniem – choć jedynie w kontekście hacendados – dopiero w artykule z końca lat 60., a następnie w książce o kondycji ludzkiej w Ameryce Łacińskiej (Wolf i Hansen 1967, s. 171-174; Wolf i Hansen 1972, s. 224), których jednak w żaden sposób nie da się przyporządkować do podejścia kulturowo-historycznego i które stanowią jego późne teksty z zakresu ekologii historycznej. W The People… Wolf zajmuje się zatem, co warto powtórzyć, jedynie aktualnością tego zagadnienia.

usankcjonowany w oczach mieszkańców *barrio* dopiero po urodzeniu przez kobietę pierwszego dziecka. W Cañamelar „narodziny pierwszego dziecka są prawdziwym wyznacznikiem (…) małżeństwa i zapewniają (…) godność bycia uznanymi za rodzinę. Bezdzietne pary są nieliczne, a bezdzietność jest uważana za tragiczną. »*Si no pare, pues, échalo pa' 'bajo!*« (»Jeśli nie daje rady [jeśli ma problemy z erekcją bądź płodnością], wyrzuć go!«) – mówi dwudziestopięcioletnia gospodyni domowa z pięciorgiem dzieci! Dla męża ojcostwo dzieci jest potwierdzeniem męskości, zaś dla żony rodzenie ich stanowi walidację związku oraz najważniejszą afirmację jej kobiecej roli'' (Mintz 1956, s. 381).

Agregado nie posiada ziemi, ani innych środków produkcji, przez co rodzina jest dlań jednym z niewielu – obok więzi *compadrazgo* oraz ewentualnego członkostwa w związku zawodowym – zabezpieczeń. Powszechnie uważa się, że „mężczyzna bez żony jest w złej sytuacji społecznej: brakuje mu czegoś więcej niż tylko zaspokojenia seksualnego; brakuje mu wszystkich wygód, małych oszczędności, bezpieczeństwa zadbanego człowieka'' (Mintz 1956, s. 378, 379). Dlatego, po drugie, podobny na wybrzeżu jest również ogólny wzorzec normatywny w zakresie relacji genderowych oraz jego asymetryczna specyfika. Przykładowo, nie do pomyślenia jest, aby to kobieta miała kochanka. Uczynienie z męża, jak pisze Mintz, „rogacza'' (*cornudo*) stanowi źródło wstydu do tego stopnia, że może stać się bezpośrednią przyczyną zabójstwa czy samobójstwa. W obrębie gospodarstwa domowego „mężczyzna przez cały czas ma być dominującą i decydującą o wszystkim postacią'', co w praktyce oznacza, że może „uchylać się od pewnych obowiązków domowych, takich jak opieka nad dziećmi, twierdząc, że jego jedynym obowiązkiem jest dostarczanie gotówki oraz pilnowanie, by była dobrze wydawana''. Mężczyzna odpowiedzialny jest za produkcję, zaś sferę reprodukcji – poza nielicznymi wyjątkami, jak płodzenie kolejnych dzieci – pozostawia żonie oraz starszym dzieciom, co skądinąd jest zdaniem antropologa do tego stopnia zinternalizowane, że „większość kobiet z Oriente i Vieja nigdy nie pomyślałaby o tym, aby prosić swoich mężczyzn o wykonywanie tego typu prac'', albo o bardziej sprawiedliwy i równościowy podział obowiązków (Mintz 1956, s. 379).

Po trzecie, również praca dzieci oraz ich socjalizacja za pomocą szeregu praktyk i *macho*-patriarchalnej pedagogiki nie różni się w znacznym stopniu od wzorców praktykowanych w San José. Dziewczyny wraz z wiekiem obarcza się coraz większą liczbą obowiązków związanych z reprodukcją, jak gotowanie, sprzątanie czy opieka nad młodszym rodzeństwem, chłopcy z kolei aż do osiągnięcia pełnoletniości i samodzielności, wykonują coraz mniej prac domowych. Zamiast tego, tak jak w wyżynnym interiorze, łączą się w grupy, by zbierać paszę dla zwierząt, łowić ryby i pływać, czemu towarzyszą żarty o podłożu homo- i

heteroseksualnym. Są uczeni, że ich obowiązkiem jest produkcja, a po powrocie z plantacji powinni co najwyżej pobawić się chwilę z młodszymi dziećmi, a także zabierać je – zwłaszcza synów – na wieczorny spacer lub wizyty u przyjaciół oraz *compadres* (Mintz 1956, s. 380-383, 385). Role płciowe są modelowane i utrwalane od najmłodszych lat. Dziewczynę ma cechować poczucie wstydu z powodu własnej cielesności, ma być skromna i zarazem płochliwa. Z kolei chłopak jest uczony, że jeżeli chce być mężczyzną, musi mieć potencję, a jego poczucie własnej wartości powinno opierać się na zdolności do penetracji. Jak antropolog opisuje zdarzenie, którego był świadkiem w terenie: „Dwuletni chłopiec zostaje zapytany: »Do czego to służy?«, gdy dorosły ciągnie go za penisa, a (…) dziecko odpowiada: »Do kobiet«" (Mintz 1956, s. 384). Powszechnie zakłada się, że mężczyźni są z natury nieodpowiedzialni seksualnie i po prostu nie można oczekiwać z ich strony powściągliwości. Od dzieciństwa podjudza się ich, by okazywali złość oraz agresję, „są uczeni, że agresywność jest męska i że powinni być agresywni. (…) Słowo oznaczające mężczyznę, *macho*, jest używane swobodnie. (…) Od niemowlęctwa chłopiec uczy się, że musi być *muy macho*" (Mintz 1956, s. 385). Seksualność dziewczyn dyscyplinuje się i nadzoruje, a ich ciała oraz umysłu poddaje się nieustannemu molestowaniu, a gdy dorastają, „stają się coraz częściej potencjalnymi obiektami łagodnej agresji seksualnej" (Mintz 1956, s. 385). Zazwyczaj zmuszane są do zamążpójścia w wieku piętnastu czy szesnastu lat.

Mintz w swojej analizie patriarchatu oraz relacji rodzinnych, podobnie jak Wolf, pomija przyczynowość poza ogólną konstatacją, że w konsekwencji połączenia „konieczności ekonomicznej, niewielkich możliwości edukacyjnych, lokalnych koncepcji kulturowych dotyczących męskości, a także normalnego życia" standardem stało się, „że wiejska rodzina proletariacka w Vieja i Oriente jest młoda, biedna i liczna" (Mintz 1956, s. 403). Innymi słowy mobilność klasowa na wybrzeżu jest mocno ograniczona, brakuje usług publicznych, które mogłyby ją zwiększyć, zaś asymetrie relacji między płciami są wypadkową „kultury" – portorykańskich cech narodowych i „hiszpańskiego dziedzictwa" – oraz sytuacji ekonomicznej, która w kapitalizmie zmusza pozbawione środków produkcji rodziny, by adaptowały się i w miarę swoich możliwości wytwarzały siatki bezpieczeństwa. Kultura *machismo* – w kontekście portorykańskim nazywana też *varonismo* – ma sankcjonować rzeczywistość, w której wielodzietność jest zarazem fundamentem stosunków społecznych, czymś uważanym za oznakę właściwego, pożądanego porządku rzeczy, jak i formą gwarancji bezpieczeństwa. Ostatecznie w razie potrzeby, na przykład w obliczu zagrożenia głodem synowie mogą pójść łowić ryby, zbierać kraby z plaży lub kraść własność korporacyjną, by zapewnić przetrwanie pozostałym domownikom.

Stanowią oni jednocześnie – podobnie jak córki, które można posłać do pracy w mieście jako służące lub gospodynie domowe – ubezpieczenie na starość. Interpretacja Mintza być może byłaby przekonująca, gdyby nie istotna różnica między wyżynnym interiorem a Cañamelar. W przeciwieństwie do rodzin chłopskich uprawiających na własne potrzeby choćby spłachetek ziemi, rodziny *agregados* nie stanowią zintegrowanej jednostki produkcyjnej, ponieważ ich członkowie pracują w różnych sferach produkcji. Mężczyźni znajdują zatrudnienie głównie na plantacji trzciny cukrowej, kobiety zaś parają się wszystkim, czym tylko mogą – poza przypisanym mężczyznom rybołówstwem – wykonując różnego rodzaju roboty oraz fuchy dla sklepów, opiekując się zwierzętami, gotując i sprzedając przekąski, nielegalnie pędzony rum (*cañita*) lub zimne napoje (*refrescos*) czy współorganizując *bolita* i tak dalej. Co więcej, o ile zbiory trzciny cukrowej trwają jedynie kilka miesięcy w roku, to praca kobiet stanowi źródło gotówki oraz towarów przez cały rok (Mintz 1956, s. 371, 379). W praktyce taka produktywność powoduje, że rzeczywistość jest zaprzeczeniem wielu aspektów wzorca normatywnego, a małżeństwa choć mimo wszystko nadal pozostają patriarchalne, to przejawiają wiele partnerskich oraz równościowych cech.

Poza tym, antropologowie, co trzeba podkreślić, nie ujmują patriarchatu jako męskiej dominacji znanej między innymi z greckiego antyku, gdy przestrzeń domowa – prywatna – była przestrzenią całkowitej władzy mężczyzny nad domownikami, a przestrzenią wolności, czyli polityki, pozostawała przestrzeń publiczna, gdzie mężczyźni wchodzili ze sobą w interakcje jako równi i nikt nie miał nad nikim władzy. Wolf i Mintz skupiają się na patriarchacie jako na jednej spośród wielu powiązanych ze sobą relacji władzy. Relacje te natomiast właściwie nigdy nie są jednokierunkową dominacją, ponieważ każda z nich – poza nagą siłą, gdy dochodzi do konfrontacji bijący i bitego – zawiera w sobie jakąś formę negacji, negocjacji, krytyki, oporu i tak dalej, czy to na poziomie praktyki społecznej, czy to w ramach skonceptualizowanej ideologii, czy wreszcie w obu tych sferach. W San José kobiety potajemnie sprzedają część plonów komercyjnych wędrownemu handlarzowi, by uciułać trochę własnej gotówki i zyskać poczucie choć minimalnej niezależności czy autonomii. Gdy czują potrzebę, również w tajemnicy, dokonują – za pomocą środków przeczyszczających, leków ziołowych, ,,przypadkowych'' upadków lub drutu – aborcji, a w swoim kobiecym czy dziewczyńskim gronie omawiają sposoby jej przeprowadzania. W sekrecie, po cichu, marzą o zdobyciu wykształcenia, które przez mężczyzn identyfikowane jest jako zagrożenie dla zastanego porządku i nienaturalne, jak bowiem powszechnie sądzi się w wyżynnym interiorze: ,,Dziewczyna powinna umieć napisać swoje imię. Ale wykształcenie jej ponad ten poziom uczyni ją »wyrafinowaną, zarozumiałą

[*presentá*], a wówczas [kobiety] nie lubią pracować, a są potrzebne do pracy w domu«'' (Wolf 1956, s. 221). Gdy ojciec bez konsultacji, a tym bardziej zgody, zaaranżuje małżeństwo, dziewczyna, aby okazać swój sprzeciw może wpaść w histerię (*ataque*), a w ostateczności zagrozić lub nawet popełnić samobójstwo, na przykład zażywając zieleń paryską (Wolf 1956, s. 207, 219, 222). Kobiety z klas niższych i średnich pozwalają sobie niekiedy także na realizację marzenia o karierze nauczycielki, co w praktyce jest urzeczywistnieniem snu o awansie – praca ta stanowi jedną z nielicznych dróg mobilności społecznej – oraz niezależności finansowej od męża. Inne pracują jako urzędniczki, organizatorki i koordynatorki klubów dziewczęcych, drobne przedsiębiorczynie oraz handlarki. Wykonywane zawody i nowe role pozwalają im na coraz śmielsze próby podważania patriarchalnego *status quo* (Wolf 1956, s. 254, 261). Z kolei przedstawicielki klas wyższych z wiekiem, za sprawą perswazji oraz innych subtelnych środków, uczą się kierować decyzjami swoich mężów, a im bliżej ich menopauzy, tym bardziej ostentacyjnie i otwarcie wyrażają swój sprzeciw i pozwalają sobie na krytykę (Wolf 1956, s. 257).

W Cañamelar w związku z wykonywaną pracą – pełnoprawnym uczestnictwem w sferze produkcji – kobiety mają silniejszą pozycję negocjacyjną pod względem matrymonialnym. Dzięki temu mogą pozwolić sobie na pewne preferencje, a także na podjęcie decyzji o niewychodzeniu za mąż za pijaka, lenia czy rozpustnika. Poza tym nie tolerują kochanek i oczekują wierności, ponieważ „społeczne znaczenie kobiet w (…) wiejskiej kulturze proletariackiej daje im siłę do kwestionowania każdego rażącego wykroczenia ich mężów. Przy pewnej okazji informatorka zapytana, co by zrobiła, gdyby jej mąż wziął sobie kochankę, powiedziała: »*Yo no voy a criar un esposo a medias con nadie!*« (»Nie zamierzam z nikim wychowywać męża na pół!«)'' (Mintz 1956, s. 379). Ponadto, większość decyzji podejmowanych w ramach rodziny jest uzgadniana, negocjowana i konsultowana. Z kolei dobrowolne przyjmowanie ról żon i matek, a zatem ograniczone aspiracje proletariuszek, wynikają zazwyczaj z ich realizmu oraz świadomości niewielkich możliwości klasowego awansu, czyli braku alternatyw. Żadnej z ról nie przyjmują jednak bezkrytycznie, na przykład gdy nie chcą więcej rodzić, poddają się zabiegowi sterylizacji lub korzystają z mniej inwazyjnych środków antykoncepcyjnych (Mintz 1956, s. 379, 381, 403). Innymi słowy, patriarchat jako relacja dominacji, pozostawia znaczną przestrzeń dla oporu i podmiotowości, co podobnie jak jego ustanowienie, również jest uwarunkowane przez ekologię oraz transformację stosunków produkcji.

4.4. Chłopi i relacje strukturalne

Podstawowymi dla teorii władzy Wolfa relacjami dominacji, przede wszystkim w ramach jego studiów chłopskich, były relacje strukturalne odnoszące się do stosunków klasowych łączących chłopów ze światem zewnętrznym. Otóż zdaniem antropologa chłopów należy definiować właśnie w relacji do świata zewnętrznego (Almeida 2004, s. 115; Heyman 2003, s. 148; Wolf 1975a, s. 385; Wolf 2001 [1955], s. 197)[18]. Dlatego aby zrekonstruować schemat działania owych relacji, najpierw trzeba zwrócić uwagę na proponowaną przez Wolfa definicję tego, kim są chłopi.

Definicja ta wprost wynika z ekologii chłopa, z jego podstawowego zaangażowania w produkcję: „termin »chłop« oznacza nie więcej niż asymetryczną relację strukturalną między producentami nadwyżki [rolnej] a władcami; aby nadać mu znaczenie, musimy jeszcze zadać pytania o różne zestawy warunków, które utrzymują ową relację strukturalną" (Wolf 1966a, s. 10). Chłopem jest wyzyskiwany producent rolny, który zarazem pozostaje zakładnikiem i niewolnikiem „pracochłonnej technologii" (do tego stopnia pozostaje od niej uzależniony), ponieważ jak pisze Wolf, „przez chłopa rozumiem producenta rolnego sprawującego skuteczną kontrolę nad ziemią, który prowadzi rolnictwo jako środek utrzymania, a nie biznes dla zysku" (Wolf 2001 [1957a], s. 148; zob. Aya 1992, s. 21; Kearney 2018, s. 2). Chłopem nie jest zatem ani przedsiębiorca rolny z Azji Południowo-Wschodniej, ani *mayordomo* na portorykańskiej plantacji, ani farmer z Iowa[19]. Każdy z nich może się nim jednak stać w odpowiednich okolicznościach.

[18] Badacz uważa, że to pozycja czy rola w ramach danej rzeczywistości społecznej – czyli w ramach wspomnianych stosunków i relacji – była wskaźnikiem „chłopskości". Chłopskość była zatem gradacyjna, ale nie w sensie esencjonalnego skoncentrowania w poszczególnych uszeregowanych typach idealnych, lecz pod względem praktyki społecznej w stale zmieniającym się świecie. Przykładowo, w San José, chłopi mogli być jednocześnie „wolnymi" pracownikami najemnymi, posiadać własne poletko, część ziemi dzierżawić, a zarazem co jakiś czas świadczyć wymianę usług z hacendado lub swoimi compadres. Z kolei na obszarach, na których występowały plantacje, miały miejsce jeszcze inne konfiguracje społecznych adaptacji, mianowicie chłopi zazwyczaj: 1) stawiali się „półchłopami, półproletariuszami" (Jamajka lub portorykańska Cañamelar), 2) akulturowali się do nowego porządku, porzucając stare wzorce, nowe zaś akceptując jako własne, usiłując w ten sposób wykorzystać szansę na społeczny awans (Barbados, włoscy imigranci w obu Amerykach), 3) starali się – jako migranci – zachować równowagę między starym a nowym porządkiem (Chińczycy na Jamajce, Japończycy w obu Amerykach, niektóre spośród społeczności żydowskich) (Wolf 2001 [1957b], s. 226-229). Innymi słowy, o chłopskiej specyfice w każdym przypadku decydują relacje ze światem zewnętrznym, ze szczególnym uwzględnieniem sposobu produkcji. Zwłaszcza kapitalizm – co Wolf starał się pokazać na przykładach San José, St. Felix i Tret, ale też w pracach porównawczych i historycznych – przyczynia się do zmian w chłopskiej rzeczywistości, stwarzając alternatywy dla dotychczasowego sposobu życia, jednym oferując mobilność, innym zaś wywłaszczenie, społeczną atomizację, pozbawienie siatki bezpieczeństwa oraz niespotykany wcześniej wyzysk (zob. Thompson 1991, s. 189-212).

[19] „Mówiliśmy o chłopach jako o wiejskich producentach rolnych, to znaczy, że uprawiają oni rośliny i hodują zwierzęta na wsi, a nie w szklarniach w środku miast czy aspidistry w skrzynkach na parapecie. Jednocześnie nie są oni farmerami, czyli przedsiębiorcami rolnymi, jakich znamy w Stanach Zjednoczonych. Amerykańska farma jest przede wszystkim przedsiębiorstwem, łączącym czynniki produkcji zakupione na rynku w celu uzyskania zysku poprzez korzystną sprzedaż produktów na rynku. Chłop natomiast nie prowadzi przedsiębiorstwa w sensie ekonomicznym, prowadzi gospodarstwo domowe, a nie koncern gospodarczy" (Wolf 1966a, s. 2).

W innym miejscu badacz rozwija ostatni z wątków, pisząc, że poza statusem producenta rolnego oraz skutecznej kontroli nad uprawianą ziemią cechą charakterystyczną chłopów jest ich zainteresowanie utrzymaniem – reprodukcją, zachowaniem *status quo*, podtrzymaniem egzystencji – swojej rodzinnej jednostki produkcyjnej, a nie inwestowaniem: ,,Celem chłopów jest utrzymanie się na rynku. Celem rolników [farmerów/przedsiębiorców rolnych] jest reinwestycja'' (Wolf 2001 [1955], s. 196). Z tego zaś rozróżnienia wynika kolejna cecha chłopa, mianowicie chroniczne ,,borykanie się z problemem znalezienia równowagi między produkcją na własne potrzeby a produkcją upraw komercyjnych'' (Wolf 2001 [1955], s. 209), co pokazuje między innymi przykład średnich i małorolnych chłopów z San José. Natomiast owo borykanie się oznacza, że ,,wbrew literackim stereotypom o nieruchomym chłopie, chłopstwo jest zawsze w stanie dynamicznym, poruszając się nieustannie między dwoma biegunami w poszukiwaniu rozwiązania swojego podstawowego dylematu'' (Wolf 1966a, s. 17; zob. Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 4), osadzonego między zwiększeniem produkcji (co zazwyczaj jest niewykonalne albo ze względów ekologicznych, albo z powodu braku rąk do pracy) a – co bardziej prawdopodobne – ograniczeniem konsumpcji[20].

[20] Jedną z wielkich dyskusji XX-wiecznej antropologii był spór między substantywistami a formalistami. Upraszczając, pierwsi (na przykład Polanyi) twierdzili, że maksymalizacja zysku lub racjonalny wybór są charakterystyczne jedynie dla kapitalizmu, a zatem nie przynależą do natury ludzkiej, lecz do konkretnych, historycznych stosunków produkcji. Drudzy (na przykład Herskovits czy Raymond Firth) uznawali wspomniane cechy za uniwersalne i występujące zarówno wśród społeczeństw przemysłowych, jak i chłopów czy ludów ,,pierwotnych'' (Silverman 2005, s. 280). Równolegle miała miejsce debata między zwolennikami i przeciwnikami teorii modernizacji. Antropologowie sympatyzujący z formalizmem oraz owymi teoriami przekonywali, że chłopów należy postrzegać jako potencjalnych aktorów gry rynkowej, którzy w odpowiednich warunkach mogą stać się kapitalistami, takimi jak wspomniani farmerzy w Iowa czy Teksasu. Abstrahując tutaj od strukturalnej krytyki tego stanowiska ze strony teorii zależności (Wolf 2001 [1955], s. 208), Wolf jednoznacznie sprzeciwiał się podobnym stanowiskom perspektywom (Wolf 1972b, s. 410-411; Gill, Binford i Striffler 2020, s. 9-10). Warto w tym kontekście, jako egzemplifikację, przywołać dłuższy fragment *Sons…*: ,,Tak jak kwestie uczestnictwa w życiu religijno-politycznym porusza się i rozstrzyga w obrębie gospodarstwa domowego, tam też codzienne podejmowane są decyzje ekonomiczne. To właśnie gospodarstwo domowe obsadza pola uprawne, sprzedaje kukurydzę lub chili, kupuje potrzebną naftę lub ceramikę. To mężczyźni i kobiety z tych jednostkowych gospodarstw domowych operują pieniędzmi pochodzącymi z tej sprzedaży, działając jako indywidualne podmioty gospodarcze. Ta pozorna sprzeczność pomiędzy zachowaniem Indianina [który stał się chłopem wskutek kolonializmu i innych procesów opisanych w poprzednim rozdziale] jako członka jego społeczności na płaszczyźnie religijno-politycznej a jego zachowaniem jako podmiotu gospodarczego wywarła takie wrażenie na niektórych obserwatorach, że stracili oni z oczu wspólnotowe zaangażowanie Indianina i traktowali go w kategoriach kapitalistycznej teorii ekonomicznej. W rzeczy samej, Sol Tax mówił o Indianach jako o »groszowych kapitalistach« [*penny capitalists*], prawdopodobnie w przeciwieństwie do bardziej zamożnych kapitalistów »niklowych«, »dziesięciocentówkowych« czy »milionowych«, zwracając w ten sposób uwagę na ich względne ubóstwo i charakteryzując ich udział w szerszej gospodarce jako indywidualnych podmiotów, w dodatku kapitalistycznych. Z pewnością Indianin jest biedny, a żadna społeczność Indian środkowoamerykańskich nigdy nie istniała na bezludnej wyspie; zawsze stanowiła część oraz element większego społeczeństwa. Jej podmioty gospodarcze, członkowie gospodarstw domowych, podlegają szerszej gospodarce oraz jej prawom. (…) Ale Indianin nie różni się jedynie pod względem ilościowym w swoim ekonomicznym zaangażowaniu od innych członków społeczeństwa. Różni się on jakościowo od biednego nieindiańskiego Meksykanina czy Gwatemalczyka, ponieważ jest od nich kulturowo odmienny. Powierzchownie może on przypominać indywidualnego przedstawiciela ekonomii klasycznej, bez ograniczeń wymieniającego towary na kapitalistycznym rynku. Ale nie jest kapitalistą, ani nie jest wolny od ograniczeń. Jego celem ekonomicznym nie jest akumulacja kapitału, ale utrzymanie się, a także uczestnictwo w systemie religijno-politycznym swojej

Podsumowując, chłop nie jest farmerem, rolnikiem, przedsiębiorcą rolnym, ani kapitalistą, nawet jeżeli przejmuje czy adaptuje do swojej praktyki społecznej pewne elementy kapitalistycznych stosunków produkcji – co skądinąd również jest kwestią kontrowersyjną, bo elementy te, takie jak praca najemna, pieniądz czy rynek są instytucjami archaicznymi, towarzyszącymi chłopstwu od tysięcy lat (Childe 1963; Pobłocki 2017; Steward 1973; Steward 1997) – to jego nadrzędnym celem nie jest osiągnięcie zysku, który można byłoby następnie zainwestować, by osiągnąć jeszcze większy zysk. Jaka jest jednak różnica między chłopem a pierwotnym producentem rolnym [*primitive cultivator*], skoro obaj nie są kapitalistami? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przyjrzeć się w jaki sposób Wolf opisuje genezę chłopstwa i wrócić do jego definicji z *Peasants*, a dokładniej do tej części książki, w której antropolog wspomina o „asymetrycznej relacji strukturalnej".

Odpowiedź najprostsza, na najbardziej podstawowym poziomie brzmiałaby, że różnica ta wynika z procesu cywilizacyjnego, a dokładnie z jednego z jego aspektów, mianowicie powstania państwa (Wolf 1964, s. 22; Wolf 1967, s. 450; zob. Rauszer 2021, s. 25, 81). Innymi słowy tam, gdzie powstają pierwsze państwa, pojawiają się również pierwsze społeczności czy skupiska chłopskie, złożone z przekształconych przez ową relację strukturalną dawnych pierwotnych producentów rolnych. Geneza chłopstwa jest zatem, jak podkreśla Wolf, procesem „wieloliniowym", to znaczy dziejącym się w różnym czasie i przestrzeni (na przykład około 5500 lat temu na Bliskim Wschodzie, około 1000 lat temu w Ameryce Środkowej), a zarazem niejednostajnym, charakteryzującym się zmieniającą się dynamiką, na którą wpływały między innymi atlantycki handel niewolnikami, rewolucja przemysłowa czy kapitalizm (Wolf 1966a, s. 11-12; Wolf 2001 [1955], s. 195; Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 24). Dlatego autor *Europy…* zgadza się z Redfieldem, że istnienie miast jest dla chłopów istotne, ale różni się w ocenie tego, jak bardzo i do jakiego stopnia. Redfield stworzył stopniowalną, ale mimo wszystko dychotomię miasto-wieś (Wolf 2001 [1955], s. 194), Wolf natomiast zwrócił uwagę, że miasta są „prawdopodobnym, ale nie nieuchronnym, produktem rosnącej złożoności społeczeństwa", charakterystycznej dla procesów cywilizacyjnych (na przykład władcy Watusi obozujący wśród chłopów Bahutu z Ruanda Urundi, Majowie z Petén, faraonowie i ich stolice

społeczności. Posługuje się pieniędzmi, ale nie używa ich do budowania kapitału. Jest to dla niego tylko jeden ze sposobów przeliczania ekwiwalentów, oceniania wartości towarów w wymianie. Indianin pracuje przede wszystkim po to, by móc jeść. Kiedy czuje, że osiągnął ten cel, pracuje, aby zgromadzić nadwyżkę, dzięki której może sponsorować ceremonię i zyskać prestiż w oczach swoich współplemieńców. W trakcie sponsorowania, redystrybuuje lub niszczy swoją nadwyżkę poprzez pokazy fajerwerków lub przystrojenie wizerunku świętego w nowy płaszcz. W sposób oczywisty jakość jego zaangażowania w gospodarkę narodową różni się od zaangażowania rolnika komercyjnego, pracownika przemysłowego czy przedsiębiorcy" (Wolf 1959, s. 223-225).

tworzone *ad hoc* w sanktuariach religijnych). Dlatego w ostatecznym rozrachunku to krystalizacja władzy wykonawczej służy do odróżnienia tego, co pierwotne, od tego, co cywilizowane, a nie to, czy takie mechanizmy sprawowania władzy znajdują się w tego czy innego rodzaju miejscu. Nie miasto, ale państwo jest decydującym kryterium cywilizacji i to właśnie pojawienie się państwa wyznacza próg przejścia między producentami żywności jako takimi a chłopami. Tak więc dopiero wtedy, gdy rolnik zostaje włączony do społeczeństwa, w którym istnieje państwo – to znaczy, gdy rolnik zaczyna podlegać żądaniom i sankcjom posiadaczy władzy spoza jego warstwy społecznej – możemy mówić o chłopstwie'' (Wolf 1966a, s. 11; por Graeber i Wengrow 2022). Przy czym, co trzeba podkreślić, także owi ,,producenci żywości jako tacy'' (w domyśle: pierwotni, niepaństwowi) bardzo rzadko żyją w izolacji, z czego wynika, że ,,rozróżnienie między ludźmi pierwotnymi a chłopami nie polega (…) na większym lub mniejszym zaangażowaniu w zewnętrze jednych lub drugich, ale na charakterze tego zaangażowania'' (Wolf 1966a, s. 3)[21].

Relacje strukturalne to takie relacje, które w sposób stały – to znaczy tak długo, jak są reprodukowane – łączą poszczególne ,,części'' i ,,elementy'', dostarczając im matrycy interakcji społecznych, zaś sama struktura jest tutaj niczym innym jak konfiguracją, ,,ustawieniem'' owych części czy elementów wobec siebie (Wolf 2001 [1955], s. 197). Tym samym antropolog odwołuje się do terminologii Kroebera i Kluckhohna, dlatego dla uproszczenia można przyjąć, że relacje te zachodzą po prostu między konkretnymi podmiotami (Schneider 1995, s. 12). W tym przypadku jednym z podmiotów są chłopi, drugim zaś podmiot, w relacji do którego stają się oni chłopami i są jako tacy definiowani. Może nim być *hacendado*, rzymski ekwita, pan z

[21] ,,Tak więc – pisze dalej Wolf – w społeczeństwie pierwotnym producenci kontrolują środki produkcji, w tym własną pracę, i wymieniają własną pracę oraz jej produkty na kulturowo określone równoważne dobra i usługi innych. W toku ewolucji kulturowej takie proste systemy zostały jednak wyparte przez inne, w których kontrola nad środkami produkcji, w tym nad dyspozycją ludzkiej pracy, przechodzi z rąk pierwotnych producentów w ręce grup, które same nie prowadzą procesu produkcyjnego, lecz przejmują specjalne funkcje wykonawcze i administracyjne, wspierane przez użycie siły. Konstytucja społeczeństwa w takim przypadku nie opiera się już na równoważnej i bezpośredniej wymianie dóbr i usług między jedną grupą a drugą; raczej dobra i usługi są najpierw dostarczane do centrum, a dopiero później przekierowywane. W społeczeństwie pierwotnym nadwyżki są wymieniane bezpośrednio między grupami lub członkami grup; chłopi natomiast są wiejskimi producentami żywności, a ich nadwyżki są przekazywane dominującej grupie władców, która wykorzystuje je zarówno do zapewnienia własnego standardu życia, jak i do rozdzielenia pozostałej części między grupy społeczne, które nie zajmują się rolnictwem, ale muszą być z kolei zasilane określonymi dobrami i usługami'' (Wolf 1966a, s. 3-4). W tym sensie w ujęciu Wolfa chłopów definiuje raczej drugi człon dychotomii Redfielda, mianowicie wiejskość. Z drugiej strony zwłaszcza pod wpływem ekspansji kapitalistycznego sposobu produkcji chłopi migrują, na stałe bądź tymczasowo opuszczając wieś, w konsekwencji czego dochodzi do którejś ze wspomnianych form adaptacji do nowej rzeczywistości (chłoporobotnicy w PRL, XIX-wieczne migracje z Wielkopolski czy Galicji Wschodniej do Francji i Stanów Zjednoczonych lub opisani przez Wolfa synowie chłopów z San José znajdujący pracę na plantacji w Cañamelar). Jednakże pojawienie się państw, poza zwróceniem uwagi na relacje władzy, nie wyjaśnia ani tego, czym dokładnie były relacje strukturalne, ani tym bardziej dlaczego chłopi zmagali się ze wspomnianym dylematem polegającym na nieustannym oscylowaniu między zwiększeniem produkcji a ograniczeniem konsumpcji.

XVIII-wiecznej Rzeczpospolitej lub hrabia Burgundii z X wieku. Z tego powodu owa matryca często jest miejsko-wiejska – ponieważ zazwyczaj ośrodki władzy, od których chłopi są zależni, i którym winni są różnego rodzaju powinności (między innymi pieniądz, płacidło, część plonów komercyjnych, pracę), zlokalizowane są właśnie w miastach. Ponadto żadne relacje strukturalne istniejące między dwoma podmiotami nie obywają się w społecznej próżni, lecz w ramach konkretnych stosunków produkcji, a zatem biorą w nich także udział bankierzy, kupcy-wierzyciele, kapłani i tak dalej. Ostatecznie zależność chłopa z Manicaboa czy Bajío poza tym, że pozostawała stopniowalna, zmieniała się też w czasie. Obok postaci takich jak ksiądz, *patrón*, wędrowny handlarz czy jedyny w okolicy kupiec sprzedający obuwie, coraz większe znaczenie wraz z ekspansją kapitalizmu zyskiwał bezosobowy rynek, zarówno lokalny, jak i globalny. Transformacja sposobu produkcji była transformacją relacji strukturalnych, więc musiała w większym lub mniejszym stopniu przyczyniać się do redefiniowania chłopskości: część chłopów czyniąc zamożniejszymi, innych zaś uboższymi. Rosnąca zależność od rynku, akumulacja pierwotna, utowarowienie ziemi i pracy, imperatyw dostosowania produkcji do koniunktury podważały i podmywały dotychczasowe relacje strukturalne (Bernstein i in. 2018, s. 711; zob. Pobłocki 2017, s. 115), czego przykładem jest choćby likwidacja paternalistycznej siatki bezpieczeństwa na portorykańskiej wsi[22].

[22] Trafnie proces ten uchwycili i opisali Mark i Engels: „Burżuazja tam, gdzie doszła do władzy, zburzyła wszystkie feudalne, patriarchalne, idylliczne stosunki. Pozrywała bezlitośnie wielorakie węzły feudalne, które przywiązywały człowieka do jego »naturalnego zwierzchnika«, i nie pozostawiła między ludźmi żadnego innego węzła prócz nagiego interesu, prócz wyzutej z wszelkiego sentymentu »zapłaty gotówką«. Świątobliwe dreszcze pobożnego marzycielstwa, rycerskiego zapału, mieszczańskiego sentymentalizmu zatopiła w lodowatej wodzie egoistycznego wyrachowania. Godność osobistą zamieniła w wartość wymienną, a na miejsce niezliczonych uwierzytelnionych dokumentami, uczciwie nabytych wolności postawiła jedyną, pozbawioną sumienia wolność handlu. Słowem, na miejsce wyzysku osłoniętego złudzeniami religijnymi i politycznymi postawiła wyzysk jawny, bezwstydny, bezpośredni, nagi" (Marks i Engels 1949, s. 28). Dodatkowo, twierdzi Wolf, dla chłopa kapitalistyczne stosunki produkcji oznaczały zmagania z nowymi sprzecznościami, co najmniej na trzy sposoby: 1) podczas sprzedaży, zakupu lub zastawu ziemi, 2) podczas wynajmowania siebie lub swoich dzieci jako siłę roboczą, zwłaszcza w przemyśle, 3) w momencie sprzedaży swoich produktów jako towarów. Historycznie, dodaje antropolog, proces ten – tak zwana akumulacja pierwotna kapitału Marksa lub wielka transformacja Polanyiego (Marks 1968; Block i Somers 2020) – występował w następującej sekwencji: 1) ziemia staje się własnością prywatną chłopa (podobnie jak dobra wspólne, do których traci on, jako do towarów, dotychczasowy dostęp i może je ewentualnie kupić) → 2) chłop się zadłuża (musi spłacić transfer własności środków produkcji, a jednocześnie dostosować produkcję do rynku) → 3) ziemia staje się własnością wielkiego posiadacza → 4) chłop zostaje wywłaszczony i wykorzeniony z więzi społecznych, jest zmuszony migrować do miasta, by sprzedać jedyne, co mu zostało, czyli swoją zdolność do pracy – siłę roboczą (Wolf 2001 [1982], s. 268; Aya 1992, s. 24). Z drugiej strony, choćby w znacznej części państw Ameryki Łacińskiej, proces ten był ograniczany przez pośrednika w postaci hacjendy, spowalniającej i amortyzującej ekspansję kapitalizmu w głąb zależnych od niej chłopskich, zazwyczaj indiańskich społeczności; podobną rolę pełniły Środkowo- i Wschodnioeuropejskie folwarki, rosyjskie miry lub system zamindari w Indiach (Wolf 1959; Wolf 1999 [1969]; Wolf 2001 [1956], s. 130; Wolf 2001 [1980], s. 272-288; Wolf 2001 [1982], s. 267; Wolf 2010 [1982], s. 243). Innymi słowy poszczególne typy chłopstwa odzwierciedlają u Wolfa typy strukturalnych relacji (Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 255; Kearney 2018, s. 56, 59-60).

W tym miejscu pojawia się wątek klas społecznych, ale najpierw trzeba jeszcze dokładniej przeanalizować relacje strukturalne. Za ,,dylematem chłopskim'' stoi bowiem fakt, że chłop, skądinąd podobnie jak proletariusz, nie dysponuje wszystkim tym, co wypracuje, lecz – i tutaj podobieństwa się kończą – znaczną część plonów, pieniędzy oraz pracy musi przeznaczać na fundusz ceremonialny, fundusz zastępczy oraz fundusz daniny. Pierwszy z nich stanowi część wypracowanych przez chłopa środków (a dokładniej, część nadwyżek), które przeznaczane są na cele obrzędowe, rytualne czy ceremonialne związane zazwyczaj z religią i ludowymi wierzeniami. Funkcją tego funduszu jest zachowanie spójności społecznej, utrzymanie *status quo* w społeczności, a także minimalizacja prawdopodobieństwa pojawienia się idiosynkrazji (Wolf 1956, s. 175; Wolf 2001 [1957a], s. 157). Drugi z funduszy obejmuje środki potrzebne do reprodukcji chłopskiego gospodarstwa, przy czym antropolog zauważa, że im większa złożoność społeczeństwa i zależność od rynku, tym większa szansa, że znaczna część funduszu zastępczego ,,może stać się cudzym funduszem zysku'' (Wolf 1966a, s. 9). Z kolei fundusz daniny stanowią środki – również część nadwyżek, ale też praca, zarówno w sferze produkcji, jak i okołoprodukcyjnych robót – składające się na cudzy fundusz władzy. Co to w praktyce oznacza? Otóż chłop podlega ,,asymetrycznym stosunkom władzy'', obciążającymi jego produkcję i to właśnie ,,taką opłatę, wypłacaną jako rezultat jakiegoś nadrzędnego roszczenia do jego pracy na roli, nazywamy daniną, niezależnie od tego, czy danina ta płacona jest w pracy, naturze czy pieniądzu. Tam, gdzie ktoś sprawuje efektywną władzę zwierzchnią lub *domenę* nad producentem rolnym, producent rolny musi wytworzyć fundusz daniny. *To właśnie produkcja funduszu daniny odróżnia chłopa od pierwotnego rolnika*. Produkcja ta z kolei jest stymulowana przez istnienie porządku społecznego, w którym niektórzy ludzie mogą poprzez władzę żądać płatności od innych, co skutkuje transferem bogactwa z jednej części populacji do innej''. Innymi słowy, ,,strata chłopa [na rzecz owego funduszu] jest zyskiem posiadacza władzy (…)'' (Wolf 1966a, s. 9-10; zob. Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 19-20). W zależności od czasu i miejsca, daniną były między innymi środkowo- i wschodnioeuropejska pańszczyzna, rzymski *tributum*, pouwłaszczeniowe czynsze na ziemiach polskich, zachodnioeuropejska *corvée*, niemiecki szarwark, indyjska *laga*, islamski *kharāj*, chińska *yaoyi*, japońska *nengu*, osmańska *miri*, czy hiszpański *tributo* (zob. Wolf 2001 [1982], s. 262-263). Chłopski dylemat sprowadza się zatem do reprodukcji sprzeczności, ponieważ oczekiwania władcy co do wielkości jego funduszu władzy, czyli funduszu daniny, mogą kłócić się – wchodzić w konflikt – z oczekiwaniami i potrzebami chłopa w zakresie wielkości funduszów ceremonialnego oraz zastąpienia (Wolf 1966a, s. 13).

Fundusz daniny może być obudowany różnego rodzaju ideologicznymi treściami – elementem sankcjonowanego przez Boga porządku, konsekwencją domniemanej lub rzeczywistej umowy między wsią a władcą, paternalistyczną troską pana-ojca o swoje dzieci-chłopów i tak dalej – tym niemniej w sensie relacji strukturalnej polega na wyzysku, to jest transferze części nadwyżek, a niekiedy również pracy (na przykład darmochy z XV-XVIII-wiecznej Rzeczpospolitej) od chłopów do ich zwierzchników[23]. Pozornie mogłoby się zatem wydawać, że chłopi stanowią klasę społeczną, zdominowaną i wyzyskiwaną przez inne klasy: panów feudalnych czy *hacendados*, panów adaptujących się do kapitalizmu już jako wielcy właściciele ziemscy, kupców-wierzycieli, banki, okresowo przez plantatorów czy fabrykantów. Tym niemniej badania Wolfa dowodzą, że założenie o chłopach jako o klasie byłoby błędne. Zamożnego *pauera* z ledwo wiążącym koniec z końcem chłopem z tyrolskiego pogranicza lub chłopów ze średnimi rolnikami z portorykańskiego interioru wiele łączy (religia, status producentów rolnych, więzy pokrewieństwa i powinowactwa, ekologia), ale zarazem wiele dzieli (stosunek do środków produkcji, charakter relacji strukturalnych, stowarzyszenia czy sodalicje, styl życia, odpowiednio kupowanie i sprzedawanie siły roboczej). Wolf sugeruje jednak, że aby odpowiedzieć na pytanie, czy chłopi są klasą społeczną, trzeba najpierw rozprawić się z obrazem chłopa w marksizmie.

W przeciwieństwie do wielu politycznych konserwatystów i znacznej części badaczy społecznych romantyzujących chłopów, dla marksistów, twierdzi Wolf, stanowili oni „kwintesencję przeszkody w zmianie" i w tym sensie pozostawali konserwatywni lub reakcyjni (jak chłopi w Wandei), a nie rewolucyjni[24]. Poza czynnikami czyniącymi z chłopów niepozbawioną

[23] Wolf rozwija ten wątek między innymi w swojej polemice z Georgem Daltonem na łamach „Current Anthropology": „Rzeczywiście powiedziałem, że »to właśnie ta produkcja funduszu daniny odróżnia chłopa od pierwotnego rolnika«. Powiedziałem również, że ta produkcja i transfer nadwyżek odbywa się w ramach państwa. Sądzę, że jasno wyraziłem się, iż uważam organizację chłopów w państwa za główną cechę odróżniającą ich od populacji producentów rolnych, które nie stanowią części państw. Dlatego też uważam daninę nie tylko za ekonomiczną zapłatę za użytkowanie ziemi, ale za zapłatę dokonywaną na mocy stosunków władzy, które w przypadku chłopów, ale nie w przypadku ludów pierwotnych, są gwarantowane przez państwo. Dla wyjaśnienia mogę dodać, że opieram się tutaj na spostrzeżeniu, że własność nie jest stosunkiem ekonomicznym, lecz społecznym i politycznym, a prawne i polityczne konstytucje państw istnieją między innymi po to, by zagwarantować stosunki własności. W moim traktowaniu tego problemu mówiłem zatem wszędzie o daninie, a nie o podatkach (…), ponieważ uważam za pożyteczne wskazanie, że chłopi płacą daninę za użytkowanie ziemi na mocy istniejących stosunków politycznych. Ponieważ Dalton w innym miejscu wezwał do ekonomii, która traktuje gospodarkę jako zbiór zasad organizacji społecznej, mogę tylko przypuszczać, że jest on skłonny zastosować tę dyrektywę do ludów pierwotnych, ale nie do producentów rolnych, którzy stanowią części państw. Trobriandczycy z pewnością płacą urigubu; ale dopóki nie uznamy Trobriandczyków za społeczeństwo państwowe, płatność ta nie jest daniną. Z drugiej strony, francuscy chłopi, uwolnieni od feudalnych panów przez rewolucję 1789 roku, z pewnością nadal płacili daniny, choć tym razem w formie rat hipotecznych oraz spłat pożyczek udzielanych przez kupców kredytowych, stowarzyszenia pożyczkowe oraz prywatne lub publiczne banki" (Wolf 1972b, s. 411).

[24] Rekonstruując stanowisko Marksa, antropolog pisze: „Chłopi byli zatopieni w »idiotyzmie życia wiejskiego«, [pozostawali] »klasą, która reprezentuje barbarzyństwo w ramach cywilizacji«. Antagonizm jest wyraźny. Być może Marks użył »idiotyzmu« w arystotelesowskim sensie osoby apolitycznej [czyli zajętej wyłącznie sprawami

podobieństw, ale jednak heterogeniczną grupę producentów rolnych o różnych interesach i różnej świadomości (jest ona raczej wspólnotowa, niż wspólna – jej horyzontem jest społeczność, a nie stosunek do środków produkcji [por. Hunt 1995, s. 111]), istotny pozostaje czynnik przestrzenny.

Chłopi, konkluduje antropolog, ,,nigdy nie są makroklasami na poziomie całego systemu, zawsze są mikroklasami na poziomie miejscowości i regionu. Wynika z tego, że nie możemy o nich wiele wiedzieć, jeśli nie zrozumiemy ich historycznie, jak rozwijały się w danej niszy i jak ta nisza rozwijała się z kolei w relacji do sił poza nią. Wątpię jednak, czy mówienie o chłopstwie jako o klasie przynosi jakiekolwiek korzyści'' (Wolf 2001 [1977], s. 255; zob. Bernstein i in. 2018, s. 697-698; Kearney 2018, s. 87, 89). Można raczej mówić o klasach chłopskich, tak jak Wolf w swoich badaniach portorykańskich (Wolf 1956), a i tak będzie to tylko niesatysfakcjonujący analitycznie sposób uporządkowania rzeczywistości społecznej, bo niemówiący wiele o samych chłopach, gdy nie uwzględni się całego zaprezentowanego przez antropologa kontekstu (na przykład rytualnego współrodzicielstwa lub faktu, że chłop mógł być zarazem właścicielem ziemskim, dzierżawcą, proletariuszem, a dodatkowo pozostawać w relacji zależności od pobliskiej hacjendy, kupca-wierzyciela z miasta lub któregoś z lokalnych banków, nie wspominając o koniunkturze i rynku)[25].

---

prywatnymi], a fraza o barbarzyństwie została wykorzystana stylistycznie, by nakreślić portret Ludwika Napoleona jako knajackiego symbolu tej klasy. Niemniej jednak w marksistowskiej wizji chłop był skazany na zniknięcie''. Działo się tak, ponieważ autor Kapitału ,,pracował z jednorodnym modelem hipotetycznego [abstrakcyjnego] społeczeństwa'' (Wolf 2001 [1977], s. 253, 254; zob. Fanon 2025, s. 112-117; Portis-Winner 2002, s. 468), mimo tego, że miał świadomość historycznych, rzeczywiście występujących różnic między Francją a Anglią oraz między nimi a ich koloniami, zdawał sobie także sprawę z innego położenia robotników irlandzkich i angielskich5 (z niezrozumienia czy wręcz konceptualnego nieuchwycenia owej dialektyki abstrakcji i konkretu wyrosło wiele krytyk oraz błędnych interpretacji stanowiska Marksa, nie tylko wobec chłopów [Patterson 2009; Roseberry 1997]). W podobnych kategoriach myślał Lenin, zarazem jednak, twierdzi Wolf, ,,posunął tę ideę dalej, umiejscawiając hipotetyczną całość w relacji imperializmu do imperialnych kolonii'', następnie Róża Luksemburg zauważyła, że kapitalizm ,,żywi się formacjami niekapitalistycznymi'', zaś Lew Trocki sformułował koncepcję ,,nierównego i połączonego rozwoju''. Kolejnym pchnięciem owej idei stała się teoria systemów-światów Wallersteina, przedstawiająca ,,system światowy jako system heterogenicznych części'', w ramach którego ,,przepływy kapitału, pracy oraz towarów odbywają się przez heterogeniczne kanały'', natomiast ,,rdzeń, półperyferie i peryferie są (…) głównymi poziomami (…) w tym systemie; ale istnieją półperyferie i peryferie również w rdzeniu (Irlandia, Walia, Bretania, Normandia i tak dalej)'', ale też upodobnione do centrum enklawy na peryferiach (Wolf 2001 [1977], s. 255). Jest to o tyle istotne, że „chłopi są zawsze zlokalizowani. Z definicji zamieszkują peryferie i półperyferie, a także peryferie w obrębie peryferii. I być może właśnie dlatego trudno lub wręcz niemożliwe jest mówienie o chłopach jako o klasie'' (Wolf 2001 [1977], s. 256; zob. Smith 2020, s. 196, 203).

[25] W takim razie, czy Marks miał rację pisząc w *18 brumaire'a…* często cytowane słowa o chłopskich rodzinach jako workach kartofli (,,Drobni chłopi stanowią olbrzymią masę, której członkowie żyją w jednakowych warunkach nie wchodząc jednak w różnorodne stosunki ze sobą. Ich sposób produkcji izoluje ich od siebie, miast wytworzyć wzajemne stosunki między nimi. Izolację tę potęguje zły stan środków komunikacji we Francji oraz nędza chłopów. Ich teren produkcji, parcela, nie pozwala na podział pracy przy jej uprawie, nie pozwala na stosowanie nauki, a więc na wielostronność rozwoju, różnorodność talentów, bogactwo stosunków społecznych. Każda poszczególna rodzina chłopska wystarcza niemal sama sobie, sama bezpośrednio produkuje większą część tego, co spożywa, zdobywa więc środki do życia raczej przez wymianę z przyrodą aniżeli przez stosunki ze

Na zakończenie tych rozważań warto zacytować dłuższy fragment książki Wolfa na temat wojen chłopskich w XX wieku, w przedmowie do której badacz zamieszcza swoje najbardziej syntetyczne ujęcie chłopów: „Przyjęło się odróżniać chłopów od ludzi pierwotnych, przeciwstawiając ludność wiejską, która podlega dyktatowi nadrzędnego państwa, mieszkańcom wsi żyjącym poza granicami takiej struktury politycznej. Pierwsi są chłopami, drudzy nie. (…) Ważne jest, jak mi się wydaje, aby nie zakładać, że wszyscy ci ludzie są podobni w swoich ekonomicznych, społecznych i politycznych relacjach lub w swoim spojrzeniu na świat, w którym żyją. (…) Dlatego definiuję chłopów jako populacje, które są egzystencjalnie zaangażowane w uprawę, a także podejmują autonomiczne decyzje dotyczące procesów uprawy. Kategoria ta może zatem obejmować dzierżawców i właścicieli ziemskich, o ile są oni w stanie podejmować istotne decyzje dotyczące sposobu uprawy swoich roślin. Głównym celem chłopa jest utrzymanie i status społeczny zdobyty w wąskim zakresie relacji społecznych. Chłopi nie są zatem przedsiębiorcami rolnymi, którzy w pełni uczestniczą w rynku i angażują się w grę o status w ramach szerokiej sieci społecznej. Aby zapewnić sobie ciągłość pracy na roli oraz utrzymanie gospodarstwa, chłop najczęściej pozostaje w pewnym dystansie od rynku, gdyż nieograniczone zaangażowanie weń zagraża jego reprodukcji. W ten sposób trzyma się tradycyjnych ustaleń, które gwarantują mu dostęp do ziemi oraz pracy krewnych, a także sąsiadów.

społeczeństwem. Parcela, chłop i rodzina; obok inna parcela, inny chłop i inna rodzina. Kopa tego stanowi wieś, a kopa wsi jest departamentem. W ten sposób podstawowa masa narodu francuskiego tworzy się przez zwykłe dodawanie jednoimiennych wielkości, tak mniej więcej jak worek z kartoflami stanowi w sumie worek kartofli. O ile miliony rodzin żyją w warunkach ekonomicznych, które różnią ich tryb życia, ich interesy i ich wykształcenie od trybu życia, interesów i wykształcenia innych klas i wrogo je im przeciwstawiają, to stanowią one klasę. O ile między drobnymi chłopami istnieje łączność tylko lokalna, a tożsamość interesów nie stwarza żadnej wspólności między nimi, żadnego związku w skali narodowej i żadnej organizacji politycznej – nie stanowią oni klasy. Są przeto niezdolni do obrony swych interesów klasowych we własnym imieniu, czy to za pomocą parlamentu, czy też Konwentu. Nie mogą sami siebie reprezentować, muszą być reprezentowani. Ich przedstawiciel musi zarazem występować jako ich pan, jako autorytet stojący nad nimi, jako ograniczona władza rządowa, broniąca ich przed innymi klasami i zsyłająca im z góry deszcz i światło słoneczne. Polityczny wpływ drobnych chłopów znajduje zatem swój ostateczny wyraz w tym, że władza wykonawcza podporządkowuje sobie społeczeństwo'' [Marks 1949c, s. 309])? Wydaje się, że w świetle teorii Wolfa, Marks przeceniał izolację francuskich małorolnych chłopów i ich społeczno-kulturowy konserwatyzm czy polityczny reakcjonizm. Antropolog uważał chłopów jako takich raczej za zainteresowanych utrzymaniem status quo anarchistów (o czym więcej piszę w czwartym, ostatnim podrozdziale). Natomiast klasowy charakter chłopstwa zależy od stopnia ekspansji kapitalistycznych stosunków produkcji i uwikłania stron relacji strukturalnych w kapitalizm (Wolf 2001 [1955], s. 205). Jego ekspansja prowadzi bowiem zazwyczaj do podkopania danego porządku, podważenia dotychczasowych więzi społecznych oraz siatek bezpieczeństwa, zaś stare, paternalistyczne zależności zamienia w nowe powiązania rynkowe. Tam, gdzie znaczenie funduszu ceremonialnego, pokrewieństwa i innych „wspólnotowych" czynników pozostaje wysokie, tam świadomość klasowa zawsze będzie przecinana świadomością pozostałych relacji społecznych (Tizley i Sugden 2024; Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 27-28). Tam, gdzie ma miejsce kryzys ekologiczny i akumulacja pierwotna kapitału (tam, gdzie zgodnie ze słowami *Manifestu…* „wszystkie stężałe, zaśniedziałe stosunki wraz z nieodłącznymi od nich, z dawien dawna uświęconymi pojęciami i poglądami ulegają rozkładowi, wszystkie nowo powstałe stają się przestarzałe, zanim zdążą skostnieć. Wszystko, co stanowe i zakrzepłe, znika, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu i ludzie muszą wreszcie spojrzeć trzeźwym okiem na swoją pozycję życiową, na swoje wzajemne stosunki" [Marks i Engels 1949, s. 29]), tam w konsekwencji może dojść do wzrostu świadomości klasowej oraz nawiązania międzyklasowej koalicji na rzecz zmiany społecznej, na przykład reformy rolnej i wytworzenia nowego, korzystniejszego status quo (Wolf 1999 [1969]; Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 79-81).

(…) Innymi słowy, można powiedzieć, że chłop działa na ograniczonym rynku czynników produkcji oraz towarów. Czynniki produkcji – ziemia, praca, sprzęt – są względnie nieruchome dzięki wcześniejszym zastawom i oczekiwaniom; towary są sprzedawane na rynku, aby uzyskać dodatkową marżę zysku, za którą można kupić dobra, których nie produkuje się w gospodarstwie. Natomiast przedsiębiorca rolny w pełni angażuje się w rynek, poddaje swoją ziemię i pracę otwartej konkurencji, bada alternatywne zastosowania czynników produkcji w poszukiwaniu maksymalnych zysków i przedkłada towar bardziej dochodowy nad ten, który wiąże się z mniejszym ryzykiem. Przejście od chłopa do przedsiębiorcy rolnego nie jest jednak tylko zmianą orientacji psychologicznej; wiąże się z poważną zmianą kontekstu instytucjonalnego, w którym ludzie dokonują wyborów. Być może to właśnie wtedy, gdy chłop nie może już polegać na swoim kontekście instytucjonalnym, do którego jest przyzwyczajony, aby zmniejszyć swoje ryzyko, i gdy alternatywne instytucje są albo zbyt chaotyczne, albo zbyt restrykcyjne, aby zagwarantować realne zaangażowanie w nowy porządek, napięcia psychologiczne, ekonomiczne, społeczne i polityczne narastają w kierunku buntu chłopskiego, a także zaangażowania w rewolucję" (Wolf 1999 [1969], s. xxii-xxiii; zob. Bernstein i in. 2018, s. 705, 707; Smith 1997, s. 382). Innymi słowy, relacje strukturalne były w przypadku chłopów podstawowymi relacjami dominacji i to one – jako wypadkowa szerszych procesów – warunkowały specyfikę oporu oraz podmiotowości.

4.5. Hacjenda – domena *hacendado*

Jednym z przykładów strony w relacjach strukturalnych, obok chłopskiej wspólnoty, jest tytułowa hacjenda, czyli domena lub pole władzy *hacendado*. Stanowi ona obszar dominacji, klasowy mikrokosmos, system społeczny, sieć relacji, to znaczy oddziałuje ona na stosunki klasowe wszystkich okolicznych terenów wiejskich, tereny te zaś na nią, choć głównie jako rezerwuar ziemi oraz rąk do pracy, czyli środków produkcji i siły roboczej. Pisząc o hacjendzie, w najbardziej ogólnym sensie antropologowi chodzi o zlokalizowaną gdzieś w Ameryce Łacińskiej wiejską jednostkę produkcji rolnej (ewentualnie rolno-rzemieślniczej), która dysponuje ziemią, pracą, a także kapitałem i która utrzymuje jakąś formę relacji z rynkami oraz światem zewnętrznym, niezależnie czy jest nim pobliska wioska, *barrio*, miasteczko, centrum przemysłowe, dolina, prowincja i tak dalej. Jej właścicielem zawsze jest *hacendado*, również utrzymujący jakąś formę – bezpośrednich bądź na bezpośredniość pozorowanych – relacji z podległą mu zależną siłą roboczą. Jednakże w szczegółach obraz ten pozostaje bardziej zróżnicowany, ponieważ pierwsze hacjendy zaczęły powstawać w XVI wieku, więc choćby z tego powodu pod wieloma względami były inne od tych, z którymi antropolog zetknął się w połowie XX

wieku w Portoryko czy Meksyku. Zatem zarówno czas (historia), jak i miejsce (przestrzeń) komplikowały ten ogólny schemat hacjendy, zmianom i rekonfiguracjom ulegały bowiem czynniki ekologiczne, ekonomiczne czy polityczne, zwłaszcza w sytuacji kryzysu, którego przyczyny mogły być wewnętrzne (na przykład gdy dziedzic okazywał się hazardzistą-utracjuszem lub katastrofa naturalna niszczyła plony) albo zewnętrzne (na przykład krach na rynkach światowych, brak dopływu kapitału)[26].

[26] Przykładowo, w Portoryko Wolf i Mintz zetknęli się z czymś, co określali jako „hacjenda typu rodzinnego''. W San José były to przedsięwzięcia typowo komercyjne, pozyskujące kapitał w ramach systemu kredytowego, zorientowane na monokulturową produkcję plonów komercyjnych. W procesie produkcji poza pracą ludzi wykorzystywano też pracę maszyn. Ich nazwa brała się ze stosunków własności, poszczególne hacjendy tego typu należały bowiem do zamożnych rodzin, a ponadto hacendados dysponowali wsparciem swoich krewnych w zakresie transferu kapitału. Stanowiły też wspomniany w poprzednim podrozdziale klasowy mikrokosmos, czyli społeczny system stabilizujący podaż siły roboczej za pomocą paternalistycznej siatki zabezpieczeń oraz instytucji długu. W razie potrzeby potrafiły zrekompensować deficyty kapitału – stały problem wielu hacjend – bardziej tradycyjnymi, ekstensywnymi metodami agrarnymi, wymagającymi jednak mobilizacji większej niż zazwyczaj liczby rąk do pracy oraz włączenia w proces produkcji dodatkowej, dotychczas leżącej odłogiem ziemi (Wolf 1956, s. 195, 262). Z kolei podczas badań w Cañamelar hacjenda typu rodzinnego należała do przeszłości, funkcjonując na wybrzeżu jedynie w okresie od 1873 do około 1900 roku. Według Mintza jedyną różnicą między wcześniej istniejącymi plantacjami a owymi hacjendami był status siły roboczej, mianowicie na pierwszej pracowali niewolnicy, na drugiej zaś „wolni mężczyźni''. Na początku XX wieku stopniowo rezygnowano z utrzymywania paternalistycznych wzorców i zabezpieczeń, tym samym rozpoczynając proces transformacji tych jednostek produkcyjnych w kombinaty ziemsko-fabryczne, w fabryki w polu. Zatem choć w San José nigdy nie znano niewolnictwa, lecz co najwyżej peonaż, to w obu przypadkach hacjendy, jako przede wszystkim jednostki produkcyjne pozostawały monokulturowe, konserwatywne, oparte na interpersonalnych relacjach imitujących rodzinę patriarchalną, a także nie w pełni kapitalistyczne, jedynie luźno powiązane z rynkami i w znacznym stopniu – okresowo – samowystarczalne (Mintz 1956, s. 321, 323, 333, 337, 346, 357). Zwłaszcza w Cañamelar „rodzinna hacjenda spoglądała w przeszłość. Jej celem nie był rozwój, ale przetrwanie. Jej budynki, maszyny i metody działania były stare. Każdego roku mielono tę samą ilość trzciny cukrowej, produkowano tę samą ilość rumu, cukru i melasy'' (Mintz 1956, s. 346). We wspólnym artykule z 1957 roku antropologowie zdefiniowali hacjendę jako system społeczny i charakterystyczną sieć relacji społecznych, która „oznacza posiadłość rolną, obsługiwaną przez dominującego właściciela ziemskiego i zależną odeń siłę roboczą, zorganizowaną w celu zaopatrzenia rynku na małą skalę za pomocą deficytowego kapitału, w której czynniki produkcji są wykorzystywane nie tylko do akumulacji kapitału, ale także do wspierania aspiracji statusowych właściciela'' (Wolf i Mintz 1957, s. 380; zob. Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 257; Edelman 2018, s. 388); i której cechą charakterystyczną jest „przekształcenie zorientowanych na społeczność chłopów w zdyscyplinowaną siłę roboczą zdolną do produkcji plonów na rynek ponadwspólnotowy'' (Wolf 2001 [1956], s. 130). Z kolei w The Human Condition… Wolf i Hansen odróżnili zlokalizowaną w hiszpańskiej części Ameryki Łacińskiej hacjendę – „wielki majątek, w którym pracowali nie niewolnicy, ale robotnicy przyciągnięci w inny sposób'' – od portugalskiej fazendy, charakterystycznej ze względu na pracę niewolników pochodzenia afrykańskiego. Cechą tej pierwszej było opieranie się na lokalnej, mieszanej, choć w przeważającej części indiańskiej sile roboczej (Wolf i Hansen 1972, s. 137, 147). W innym tekście z lat 70. antropolog pisze o „hacjendzie lub fazendzie'' jako sieci relacji lub systemie, który przeznaczony jest do „produkcji plonów komercyjnych'' i którego cechą charakterystyczną jest represyjny reżim mobilizacji siły roboczej, co czyni go „potomkiem i wiejską placówką kapitalistycznego rynku'', realizującym „swój proces produkcji przy użyciu maksymalnych ilości niewynagradzanej pracy'' (Wolf 2001 [1972], s. 242). System ten, dodaje badacz, będąc jednocześnie ekonomiczny, społeczny i polityczny „dominował na [latynoamerykańskiej] wsi jako całości i to on – poprzez swoją polityczną kontrolę nad wsią – odgrywał decydującą rolę w kształtowaniu i hamowaniu procesu politycznego na poziomie regionu oraz państwa'' (Wolf 2001 [1972], s. 242). Z powyższego przeglądu definicji wynika, że hacjenda – poza pewnym wspólnym mianownikiem – stanowi spektrum możliwości, na przykład w zakresie tego, jak bardzo jest przedsięwzięciem kapitalistycznym, zwłaszcza zaś pod względem relacji władzy zarówno w jej obrębie, jak i w polach stwarzanych między nią a światem zewnętrznym. Aby zająć się owymi relacjami, najpierw trzeba przyjrzeć się okolicznościom, które sprawiają, że hacjenda w ogóle powstaje.

Na najbardziej ogólnym poziomie hacjenda stanowi konsekwencję kolonializmu, a okoliczności jej powstania są okolicznościami kolonialnymi. W praktyce oznacza to, że aby w miejscu x powstała hacjenda, na obszarze y (do którego należy miejsce x, Wolf i Mintz obszar ten nazywają ,,większym społeczeństwem'') muszą zostać spełnione określone warunki, w postaci zapewnienia ,,motywów'', a także ,,środków do akumulacji bogactwa opartej na masowej produkcji i sprzedaży produktów rolniczych'', czyli plonów komercyjnych. Jak jednak zauważają badacze, kolonializm jest zjawiskiem historycznym – jego specyfika różni się w danym miejscu i czasie – dlatego również hacjenda, podobnie jak każdy inny system czy sieć relacji ulega zmianom, jest inna ,,w chwili narodzin'', inna zaś w ,,fazie dojrzałej''. Przykładowo, w Meksyku system hacjend powstał w XVII wieku, a został rozmontowany dopiero wskutek Rewolucji 1910 roku, zachowując się zatem prawie stulecie dłużej od kolonializmu (przynajmniej w ścisłym rozumieniu, czyli abstrahując od zależności neokolonialnych po uzyskaniu niepodległości [Wolf 1959]). Zdając sobie z tego sprawę antropologowie rozróżnili warunki inicjujące powstanie hacjendy od jej warunków operacyjnych, odpowiedzialnych za reprodukcję, ekspansję, stagnację i tak dalej[27].

[27] Warunki inicjujące dotyczą szczególnego sposobu ,,łączenia kapitału, ziemi, pracy, technologii oraz sankcji społecznych i politycznych'', natomiast ,,motywacja do tworzenia owych kombinacji i traktowania każdego czynnika jako mającego charakter towarowy jest kulturowa w tym sensie, że jest produktem określonych sił historycznych oraz określonej orientacji kulturowej'' (Wolf i Mintz 1957, s. 382). Natomiast do warunków operacyjnych należą: technologia umożliwiająca wytwarzanie nadwyżek, klasy społeczne i charakterystyczna dla nich stratyfikacja (zróżnicowany dostęp do środków produkcji oraz nierówna dystrybucja bogactwa, kulturowo usankcjonowany system zawłaszczania wartości dodatkowej), produkcja na rynek, możliwość akumulacji kapitału, wspierający system polityczno-prawny (I. zapewnienie głównych środków produkcji w postaci ,,dużych obszarów ziemi'' oraz ,,siły roboczej'' poprzez: ratyfikację tytułów własności, siłowe przywłaszczanie między innymi za pomocą okupacji wojskowej lub innej formy przemocy, przyjazne stosunki mające ,,udobruchać'' – uśpić czujność – lokalnej ludności, przymusowy ,,import'' rąk do pracy, repartimiento, mita, encomienda, handel niewolnikami i tak dalej; II. zagwarantowanie polityczno-prawnych warunków rozwoju (podatki, taryfy, polityka monetarna i kredytowa, utrzymanie systemu własności prywatnej); III. ustanowienie mechanizmów, dzięki którym zabezpieczony jest transfer – wyzysk – nadwyżek od producentów (siły roboczej) do właścicieli środków produkcji (hacendados), na przykład w postaci sądów lub układu klientelistycznego z caudillo. Z kolei warunkami inicjującymi są: kapitał (zazwyczaj występuje w niedoborze, jest deficytowy, co wiąże się bezpośrednio z jego źródłami, które pozostają lokalne i obarczonymi licznymi ograniczeniami wynikającymi z tradycji czy religii; takich „inwestorów'' – instytucje kościelne, małe banki czy zrzeszenia kupieckie – wolą niskie, lecz pewne zyski od nadmiernego w ich perspektywie ryzyka), rynek (zwykle znajduje się w relatywnie niewielkiej odległości od jednostki produkcji, obejmuje ograniczony obszar), ziemia (w porównaniu z innymi jednostkami produkcji takimi jak ejidos, potrzebne są znaczne obszary nadające się do uprawy), 4) praca (podobnie jak w przypadku ziemi, podczas przeważnie ekstensywnej produkcji plonów komercyjnych potrzeba wiele zmobilizowanej siły roboczej; ,,to brak kapitału, a nie brak pracy, stanowi szczególny warunek inicjujący powstanie hacjendy'', tym niemniej „hacjenda wymaga minimalnej gęstości zaludnienia jako koniecznego warunku inicjującego jej powstanie. Ponieważ brakuje jej kapitału, musi zawsze polegać na podaży pracy w jednej miejscowości lub regionie, tak jak jej rynek składa się z zagregowanego popytu jednej miejscowości lub regionu. Jeśli region jest tylko słabo zamieszkany przez rolników, którzy mają wolny dostęp do dostępnych zasobów ziemi, nie można ustanowić skutecznej kontroli nad pracą''), 5) technologia (część kapitału przeznaczana jest na zakup sprzętu, by choć w minimalnym stopniu usprawnić produkcję), 6) sankcje (gdy państwo jest słabe, a władza centralna mocno ograniczona, w celu zapewnienia czy ustabilizowania podaży siły roboczej, a także by kontrolować swoje otoczenie potrzebny jest prywatny system ,,prawa i porządku''

Gdy warunki inicjujące zostają spełnione, głównym wyzwaniem dla *hacendado* stają warunki operacyjne. Konfrontuje się on bowiem z dylematem, czy ograniczyć swoje cele oraz aspiracje do reprodukcji prostej, czy przynajmniej spróbować zgromadzić, a następnie zaangażować siły i środki potrzebne do reprodukcji rozszerzonej. Niezależnie jednak od podjętej decyzji oraz okoliczności, gdy hacjenda – cały czas rozumiana jako system społeczny i sieć relacji społecznych – powstanie, organizuje społeczne pole i zaczyna wytwarzać wspomniane relacje, które są relacjami władzy. Dotyczy do zarówno ,,struktury społecznej'' hacjendy (asymetrycznych stosunków wewnętrznych), jak i jej kontaktów ze światem zewnętrznym (najbliższym otoczeniem, rynkami, ,,większym społeczeństwem''). Innymi słowy antropologowie definiują warunki operacyjne jako te, realizacja których umożliwia któryś z dwóch wspomnianych rodzajów reprodukcji. Zazwyczaj zwłaszcza na początku funkcjonowania hacjendy, owa realizacja nie opiera się, ani nie polega na bezpośrednim przymusie czy nagiej przemocy, lecz na przymusach pośrednich, które dostarczane są przez mechanizmy kulturowe – pochodne warunki kulturowe[28] – ,,wyrastające'' w ich następstwie i stanowiące wypadkową zastanych stosunków społecznych (,,wcześniej istniejący porządek społeczny'') oraz urzeczywistnienia warunków inicjujących. Przykładowo, warunkiem operacyjnym jest siła robocza, zaś pochodnymi warunkami kulturowymi są sposoby stabilizacji jej podaży oraz rekrutacji, między innymi poprzez rytualne pokrewieństwo, peonaż czy redystrybucję działek pracowniczych. Najłatwiej było to zaprezentować za pomocą tabeli (opracowanie własne na podstawie: Wolf i Mintz 1957, s. 387-395 oraz źródeł zaznaczonych w przypisach):

Warunki ogólne	Warunki inicjujące	Pochodne warunki kulturowe
kapitał	niska kapitałochłonność, nakłady kapitałowe potrzebne jedynie jako stabilizator produkcji (zob. Wolf 1956, s. 195)	własność rodzinna, mobilizacja bogactwa poprzez więzi pokrewieństwa i przyjaźni osobistej; produkcja nie jest zorientowana wyłącznie na zyski w rozumieniu

– taki jak ten, którym dysponowały hacjendy w Meksyku utrzymujące własne siły policyjne, sądownictwo oraz więzienia) (Wolf i Mintz 1957, s. 386-396; zob. Wolf 1959, s. 203-205).

[28] ,,(…) stosunki społeczne ustanowione w kontekście specyficznych treści kulturowych, które sprawiają, że kombinacja warunków operacyjnych jest skuteczna. Biorąc pod uwagę rodzaj motywacji dominujących w społeczeństwie, warunki operacyjne hacjendy (…) łączą się z pierwotnym odniesieniem do stosunków międzyludzkich. Taka kombinacja nie może być jednak zrealizowana bez równoczesnego rozwoju relacji społecznych, które przekładają ją na praktykę. Każde działanie hacjendy (…), które jest niezbędne dla realizacji (…) celów, wymaga form lub mechanizmów kulturowych dla jego uruchomienia. Wybrane konkretne formy lub mechanizmy kulturowe mogą się różnić w zależności od czasu i miejsca. Granice tego zróżnicowania są wyznaczone przez wymagania przeważającej kombinacji warunków operacyjnych'' (Wolf i Mintz 1957, s. 383). Owa ,,pochodność'' tych warunków jest kolejnym tropem w zakresie relacji bazy i nadbudowy w ekologii historycznej.

		ekonomicznym, ale też na zaspokojenie „aspiracji władzy i prestiżu'' (konsumpcję) *hacendado* oraz jego rodziny, co z kolei jest niezbędne dla „podtrzymania struktury kapitału'' (kredytów)
rynek	Dostosowanie do potrzeb zaopatrywanego miejsca czy konkretnego podmiotu, utrzymywanie podaży pożądanego plonu komercyjnego nieco poniżej popytu; preferencja dla niskich, ale bezpiecznych zysków; podejmowanie prób kontroli rynku na płaszczyźnie społecznej i politycznej	Główna produkcja na rynek współwystępuje z produkcją na własne potrzeby konsumpcyjne, w konsekwencji czego powstaje „druga linia obrony'', dzięki czemu w okresie dekoniunktury czy kryzysu hacjenda może na pewien czas przeorientować się w stronę najbliższego otoczenia i zaspokajania własnych potrzeb, wyłączając się z ponadlokalnej gry rynkowej (jak w XVII-wiecznym Meksyku [zob. Wolf 2001 [1980], s. 279; Wolf i Hansen 1967, s. 170])
ziemia	Pozyskiwanie większych areałów ziemi, niż wymagałaby tego produkcja komercyjna (dodatkowe grunty potrzebne są: na działki dla przynajmniej części robotników, do produkcji plonów użytkowych, w celu kompensującej niskie płace redystrybucji dóbr takich jak drewno i inne zasoby leśne; monopol w zakresie własności pobliskich gruntów, by minimalizować alternatywy ekonomiczne okolicznej ludności (zob. Wolf 1955, s. 188)	Monopolizacja własności i minimalizacja alternatyw oznacza koniec rozwoju hacjendy; na niektórych marginalnych czy peryferyjnych gruntach (poza *casco* – rdzeniem, obejmującym najlepsze ziemie i zabudowania) mogą powstać skupiska ludności zależnej (antagonistyczna symbioza, jak między hacjendą a *república de indios*)
praca	czynienie siły roboczej zależną za pomocą środków pozapieniężnych (minimalizacja alternatyw ekonomicznych, oddawanie w dzierżawę działek na własne potrzeby, peonaż – faktyczna niewolna za długi, relacje wzajemności na przykład pod pozorem *compadrazgo*, naga przemoc (zob. Wolf 1955, s. 181; Wolf 1956, s. 237; Wolf 2001 [1956], s. 130; Wolf i Hansen 1972, s. 307)	tworzenie na swojej ziemi osiedli robotników zależnych, „import nadwyżek'' poprzez migracje (na przykład portorykańscy *agregados* udający się na wybrzeże cukrowe, meksykańscy *acasillados* cyklicznie szukający pracy w przemyśle); utwardzanie hierarchii, wzmacnianie się wzorców dominacji i podporządkowania; reprodukcja modelu rodziny patriarchalnej na poziomie całej hacjendy (*hacendado*

		jako ojciec swoich robotników, który może ich nagradzać i karać; jako „sędzia, pracodawca, przywódca wojskowy, (…) fikcyjny lub [faktyczny] krewny”[29]); względne poczucie bezpieczeństwa siły roboczej dzięki relacjom paternalistycznym; uzależnienie – a zatem również kontrola – konsumpcji od sklepu hacjendy, wykorzystywanie przez właściciela zależnych odeń rąk do pracy w celu podtrzymywania swojego statusu (zob. Mintz 1956, s. 344-347; Wolf 1959, s. 208-210)
technologia	zdecydowanie bardziej praco- niż kapitałochłonna, ograniczona deficytami kapitału, wykorzystywana zazwyczaj wyłącznie w *casco*; brakuje środków na jej ulepszanie o nielokalne rozwiązania czy innowacje, odbija się to także na transporcie, czyli głównej relacji hacjendy z rynkiem, w ramach której wykorzystywane są zazwyczaj zaprzęgi mułów lub ewentualnie innych zwierząt (zob. Wolf 1956, s. 193; Wolf i Hansen 1972, s. 148)	Stabilizacja struktury cen, dalsza minimalizacja alternatyw ekonomicznych (tutaj związana z brakiem mobilności); nie są potrzebne wyspecjalizowane „kadry” (jak na plantacji w Cañamelar), zaś rola zarządcy, *mayordomo*, jest społeczna oraz polityczna, a nie techniczna – nie jest on inżynierem czy menedżerem, lecz delegatem władzy *hacendado*, realizatorem prywatnego systemu prawa i porządku (zob. Mintz 1956, s. 391)
sankcje	utrzymanie dyscypliny pracy, podtrzymywanie interpersonalnego charakteru relacji właściciela hacjendy z robotnikami	Kary nie wynikają z jakiegokolwiek kodeksu, są sytuacyjne, mają „dawać przykład”, najczęściej polegają na biciu lub innej formie fizycznej („Funkcja psychologiczna takiej kary może być dwojaka. Z jednej strony pozwala sprawcy na powrót do grona robotników po odpokutowaniu przewinienia. Przywraca w ten sposób więź uczuciową między właścicielem a

[29] „W świadomości siły roboczej osoba właściciela hacjendy, który pośredniczy między nimi a światem zewnętrznym, może stać się również reprezentantem samej hacjendy; jego dobrobyt może wydawać się potwierdzeniem ich zbiorowego wysiłku. Jednocześnie będzie on działał jako lejek, przez który zwraca im plon pewnej części ich pracy. Ta redystrybucja, choć wąska, przypomina scentralizowaną ekonomię redystrybucyjną charakterystyczną dla społeczeństw pierwotnych” (Wolf i Mintz 1957, s. 394).

		pracownikami poprzez wyeliminowanie zagrożenia dla władzy właściciela. Z drugiej strony, może po prostu pełnić funkcję terroru, obliczonego na sparaliżowanie oporu wobec władzy ze strony siły roboczej.'')

Podczas odtwarzania procesu realizacji warunków operacyjnych dochodzi do aktualizacji systemu, którą Wolf nazywa ,,rozwojem hacjendy''. Badacz zwraca uwagę, że relacje, w które jest uwikłana – zarówno te, które ją tworzą, jak i te, które ona wytwarza – nigdy nie są jednostronne, podkreślając tym samym, że relacje dominacji zawsze wiążą się z jakąś formą oporu i reakcji ze strony ludzi zaangażowanych we wspomniany proces reprodukcji, znajdujących się w polu społecznym – polu władzy – hacjendy (Blok 1992, s. 11). Również w tym przypadku najłatwiej było wspomnianą obustronność oraz związany z nią rozwój przedstawić za pomocą tabeli (opracowanie własne na podstawie: Wolf 2001 [1972], s. 242-251):

Rozwój hacjendy – fazy systemu; etap rozwoju kapitalizmu	Działania podejmowane przez *hacendado* (,,polityka hacjendy'')	Formy wiejskiego protestu
faza ekspansji, etap merkantylistyczny	,,apetyt hacjendy na ziemię jest nienasycony, tak jak jej żądza władzy nad ludźmi''; zagarnianie ziemi, wysiedlenia lub przesiedlenia z najlepszych gruntów (jak w meksykańskim Bajío, gdzie hacjendy koncentrowały się na czarnoziemach, wypychając ludność indiańską na mniej żyzne, często górzyste tereny [zob. Wolf 1955, s. 188]), minimalizacja alternatyw ekonomicznych dla społeczności zależnych (umożliwiająca wydłużenie dnia roboczego lub zachowywanie niskiego poziomu płac), utrzymywanie stałej, ścisłej hierarchii w *casco* oraz względnie luźnej na terenach peryferyjnych (na przykład dzierżawa ziem za część plonów przekazywaną *hacendado*, brak paternalistycznej siatki	wiejskie wspólnoty czują się zagrożone polityką hacjendy, postrzegając ją jako godzącą w podstawy ich własnej reprodukcji, a także dotychczasowej względnej autonomii czy niezależności; zagarnianie gruntów i minimalizacja alternatyw spotykają się z oporem, który może stać się podstawą do dalszych napięć, niepokojów, protestów i buntów (na przykład powstanie Tupaca Amaru II); na tym etapie wszystkie te reakcje mają zazwyczaj ,,indiański charakter'' – uczestnicy odwołują się do swojej odrębnej od większego społeczeństwa tożsamości, co z kolei pozbawia ich możliwości zawiązywania koalicji z potencjalnymi nieindiańskimi sojusznikami (chłopami

	bezpieczeństwa i pantomimy zależności); dążenie do dominacji w regionie („regionalnym systemie władzy'') poprzez wejście w relacje zależności z jak największą liczbą właścicieli potencjalnych rąk do pracy; eliminacja konkurencji ze strony innych hacjend; dyktowanie warunków pracy oraz innych działalności na kontrolowanym obszarze nie tylko sile roboczej, ale też kupcom, sklepikarzom, pośrednikom czy urzędnikom; tworzenie/współtworzenie i wspieranie regionalnego „aparatu dominacji'', marginalizacja wpływu rządzonych na rządzących	pracującymi w *casco*, rolnikami spoza społeczności, dzierżawnej ludności zależnej oraz innymi „wykonawcami czynności i przedstawicielami zawodów przymuszonych przez system hacjend do służenia jego celom''), w efekcie czego najpierw dochodzi do stłumienia oporu, a następnie do represji
stabilizacja („i współistnienie z innymi sposobami organizacji sposobu produkcji''), inwestycje kapitału zagranicznego w przemysłowe enklawy	pojawienie się w polu społecznym hacjendy (obszarze uprzednio zdominowanym) kapitałochłonnych podmiotów gospodarczych (kopalnie, pola naftowe, plantacje), a wraz z nimi całej infrastruktury (lepszej jakości drogi, kolej); współistnienie oparte na korzystnych dla obu stron politycznych kompromisach – pola społeczne czy domeny hacjend są rezerwuarem siły roboczej, której bliskość ogranicza żądania płacowe robotników w przemysłowych enklawach i miastach, zaś mające miejsce strajki czy inne formy protestu są ograniczane przestrzennie, ponieważ hacjendy działają jak bufor przed wydarzeniami świata zewnętrznego, a także są „w stanie hamować wiejski ferment w obrębie własnych satrapii''; poza tym sami *hacendados* mogą angażować się w rozwój wspomnianych enklaw, choćby poprzez inwestycje w infrastrukturę czy nieruchomości (jak właściciel hacjendy w San José, marzący o losie rentiera żyjącego z wynajmu domów w mieście)	aktywizacja proletariatu wiejskiego, który dzięki lepszej infrastrukturze i nowym formom komunikacji może zawiązywać koalicje z proletariatem miejskim; ludzie masowo zaczynają angażować się w działalność związków zawodowych i wstępują do lewicowych partii politycznych; postępuje polityzacja czy „upolitycznienie ruchów chłopskich'' (Aníbal Quijano Obregón); ludność hacjend, choć w swojej masie nie uczestniczy aktywnie w tych procesach, traktuje je jako praktyczne lekcje organizowania się i oporu

rozpad, współpraca zagranicznego kapitału z rodzimymi kapitalistami, produkcja przemysłowa rozszerza się z enklaw do miast	rozwój kapitałochłonnych gałęzi produkcji i ich ekspansja, wzrost infrastruktury usługowej, urbanizacja – procesy te zaburzają współistnienie kompromisów i destabilizują je, stwarzając nowe alternatywy względem pracy w hacjendzie; rośnie także regionalny i krajowy aparat polityczny, a na politycznej arenie pojawiają się nowi „poszukiwacze władzy'' (jak metysi w XVIII i XIX-wiecznym Meksyku); „w miarę jak do przedstawicieli rozrastającego się sektora [kapitałochłonnych] enklaw dołączają nowi pretendenci do władzy, milcząca umowa, która w drugiej fazie wiązała przedsiębiorców [z] enklaw z właścicielami hacjend, coraz częściej podlega renegocjacji''; niezależnie, czy 1) *hacendados* zdecydują się dostosować i zaadaptować do kapitalistycznych stosunków produkcji (na przykład likwidując paternalistyczną siatkę bezpieczeństwa oraz inne zależności, upodabniając się do plantacji, jak miało to miejsce choćby w Cañamelar z „hacjendą typu rodzinnego''), czy 2) w obawie przed destabilizacją społeczno-polityczną sektor kapitałochłonny w porozumieniu z państwem zdecyduje się wzmocnić hacjendy, przy jednoczesnym uznaniu ich słabości poprzez import żywności z innego regionu czy zagranicy, to i tak coraz więcej ludzi będzie szukało alternatyw poza ich polem	gdy sprzyjają temu okoliczności, a władza i pozycja *hacendado* zostaje zakwestionowana, mogą wystąpić: 1) wtargnięcia na ziemie hacjend (chłopi organizują się, jak Zapatyści w Meksyku, i zasiedlają wcześniej wydarte im przez hacjendę grunty) 2) przejęcie ziem hacjend (dotychczasowa zależna ludność dzierżawna buntuje się przeciwko polityce rolnej oraz dominacji hacjendy, a następnie mobilizuje się, by móc o sobie samostanowić 3) negocjacje bytowo-płacowe (zaktywizowani, uświadomieni polityczne i zrzeszeni w związki zawodowe chłopi organizują się, a następnie stawiają żądania związane z warunkami ich zatrudnienia); poza tym ludność zależna może „głosować nogami'', a zatem opuszczać hacjendy i migrować do miast lub do enklaw przemysłowych; chłop staje się wówczas proletariuszem, zyskując „nową wolność''[30] (zob. Wolf i Hansen 1967, s. 170-171)

[30] Wolność ta „najpełniej wyraża się w mieście; i miasto staje się symbolem nowego pogranicza wolności, areną zróżnicowanego wyboru, ruchliwości i mobilności. Udział w tej ruchliwości i mobilności zyskuje z kolei swój własny prestiż, możliwy do kupienia za pieniądze. Smutny i milczący Indianin staje się mobilnym cholo, bystrym criollo z miast; nieśmiałym jibaro lub caboclo, niewprawiony w miejskie zwyczaje, staje się uczestnikiem poprzez nabycie wytworzonych ubrań, nowych wzorów gotowania i jedzenia, nowych form mowy i rozrywki. Sam proces konsumpcji jest symboliczną pantomimą nowych sposobów ekonomicznego, społecznego i politycznego uczestnictwa. To uczestnictwo i jego pantomima z kolei pociągają za sobą koszty: dla wielu, którzy wyjechali do miasta, nowa wolność może, w ciągu kolejnego pokolenia, oznaczać nowy rodzaj niewolnictwa'' (Wolf 2001 [1972], s. 250-251).

	społecznym, co w praktyce oznacza „kres dominacji systemu hacjend jako systemu”	

Podsumowując, hacjenda jest występującą w Ameryce Łacińskiej[31] jednostką produkcji, systemem społecznym i siecią relacji. Jest również buforem, pośrednikiem między światem zewnętrznym czy zewnętrzem a własną domeną, swoim polem społecznym, w ramach którego sprawuje dominację. Domena ta zlokalizowana jest na wsi, jej głównymi, podstawowymi środkami produkcji jest ziemia, którą hacjenda posiada i kontroluje, a które dzielą się na rdzeń – *casco* – oraz peryferie. Ziemia byłaby jednak bezużyteczna, gdyby nie praca, dlatego *hacendado*, aby osiągnąć cel w postaci reprodukcji swojego statusu oraz akumulacji bogactwa musi – za pomocą środków ekonomicznych i pozaekonomicznych – mobilizować siłę roboczą, dzięki czemu jest w stanie wprawiać w ruch proces produkcji zarówno plonów komercyjnych (źródło nadwyżek), jak i użytkowych (źródło zasobów niezbędnych do reprodukcji). Pracujący na ziemiach hacjendy dzielą się na trzy grupy[32]: *peones acasillados* (chłopi związani jakąś formą zależności z *hacendado*), *peones de jornal* (mobilni proletariusze wiejscy, ludzie luźni, zatrudniani do zbiorów, gdy sprzyjająca koniunktura i popyt pozwalają hacjendzie na ekspansję w zakresie zwiększonej produkcji), dzierżawna ludność zależna (Wolf nazywa ich „*squattersami*” – pracują i są zobowiązani do oddania części plonów właścicielowi środków produkcji; poza tym, podobnie jak *peones de jornal* nie obejmuje ich paternalistyczna siatka bezpieczeństwa, a w okresie dekoniunktury mogą zostać wysiedleni z dnia na dzień). Każda z grup jest uwikłana w inne relacje z właścicielem hacjendy, inne jest też uzasadnienie ich wyzysku: chłopi mogą być zmuszeni odpracowywać długi (często zaciągnięte przez własnych rodziców lub rodziców ich rodziców), albo pozbawieni alternatyw nie mają wyboru i godzą się na pracę, za którą poza zapłatą w pieniądzu czy w naturze (*pago en especie*), otrzymują zazwyczaj miejsce zamieszkania oraz działkę do produkcji niskotowarowej lub na własne potrzeby; *peones de*

[31] Zarazem choć pozostaje specyficzna dla tej części świata, to zdaniem antropologa uprawnione, a wręcz pożądane są porównania jej z folwarkiem znanym z nowożytnej Europy Środkowej i Wschodniej (Wolf 2001 [1972], s. 242; Wolf 2001 [1980]).

[32] „Żeby dotrzeć na plantację trzciny cukrowej, trzeba przejść przez wioskę wyzwolonych niewolników. Małe okrągłe chatki mają spiczaste dachy pokryte suchymi gałęziami palmowymi. Tutejsi czarni nie przypominają tych z Hawany: tamci prawie wszyscy byli dobrze ubrani, a ci, co pracowali, zdawali się o wiele bardziej energiczni; tutaj wyglądają jakby czekali na jakieś nieszczęście. Chłopcy nie wiedzą jeszcze, że panowie z miasta grożą swoim niewolnikom, że wyślą ich na wieś i że nawet wśród niewolników istnieją klasy. Wszędzie istnieją klasy. (…) Na środku hacjendy znajduje się *batey*, który jest po prostu kwadratowym placem; tu toczy się życie, tu jest wszystko, to skrzyżowanie dróg pozwalające dotrzeć wszędzie. Na samym środku placu stoi wieża z dzwonem. Tam zamknięty jest czas, słońce wyznacza rytm życia, ale dzwon wydaje rozkazy; kiedy dzwoni, wszystko jedno, co mówi słońce” (Candia 2023, s. 94, 97).

jornal, by zarobić na chleb pracują za dniówki – również wypłacane z pieniądzu lub w naturze – z kolei dzierżawna ludność zależna rozlicza się przekazując *hacendado* wspomnianą uzgodnioną z góry część plonów[33].

W obrębie ziem samej hacjendy relacje dominacji w *casco* różnią się od tych na peryferiach. Zarówno dzierżawna ludność zależna, jak i proletariusze wiejscy mogą zostać przegnani, choćby i z użyciem siły, ale *hacendado* raczej nie dysponuje środkami pozwalającymi mu ich zniewolić, a następnie zmusić do pracy (bunt i opór wymagałyby ciągłej reprodukcji przemocy), zazwyczaj bowiem – w odróżnieniu od kapitałochłonnej plantacji (Mintz 1956, s. 414) – nie posiada potrzebnej infrastruktury, ani kapitału niezbędnego do utrzymywania wystarczającej liczby przeszkolonych ludzi pod bronią w charakterze nadzorców czy wartowników. Natomiast w rdzeniu swojej domeny, właściciel hacjendy utrzymuje stałą hierarchię. Przede wszystkim jest głową własnej rodziny patriarchalnej. Wedle wzorca normatywnego, musi mieć żonę, a także gromadkę dzieci, w tym przynajmniej jednego syna. Praktyka społeczna *hacendado* skoncentrowana jest na realizowaniu jednocześnie dwóch schematów czy paradygmatów męskości. Z jednej strony jest on przykładnym mężem i ojcem, depozytariuszem tradycji oraz dziedzictwa kulturowego zlatynizowanej arystokracji, a zatem między innymi primogenitury oraz katolicyzmu (Edelman 2018, s. 399). Primogenitura ogranicza możliwości zawierania sojuszy między właścicielami ziemskimi, minimalizując ich potencjalną liczbę (Wolf i Hansen 1967, s. 171)[34]. Z kolei katolicyzm, praktykowany ostentacyjnie i na

[33] Sprzedając na rynek i kontrolując określony obszar, hacjenda utrzymuje relacje z zewnętrzem, a zatem stanowi część większego czy złożonego społeczeństwa. Dlatego jeżeli rozumiana jest jako sieć relacji społecznych, musi być zarazem siecią relacji władzy, ponieważ każda organizacja społeczna tego typu charakteryzują relacje władzy, każde bowiem opiera się na dystrybucji oraz redystrybucji nadwyżek, a także ograniczaniu autonomii danych grup oraz społeczności, z kolei „wszystkie relacje międzyludzkie i międzygrupowe w takim społeczeństwie muszą w pewnym momencie być zgodne z nakazami władzy ekonomicznej lub politycznej. (...) owe dyktaty władzy są jedynie aspektami relacji grupowych, w tym przypadku zapośredniczonymi przez formy aparatu ekonomicznego lub politycznego" (Wolf 2001 [1956], s. 127). Sieć społeczna ma zarówno wymiar synchroniczny, jak i historyczny, między innymi w związku z tym antropolog proponuje konceptualne narzędzie w postaci systemu rozwoju hacjendy – fazy, które jak wyraźnie zaznacza, są kategoriami analitycznymi, a nie historycznymi, więc hacjenda może przejść od ekspansji do rozpadu i tak dalej; ponadto w ramach jednego państwa lub nawet obszaru czy regionu mogą w tym samym czasie występować hacjendy znajdujące się w różnych fazach (Wolf 2001 [1972], s. 243]) – któremu odpowiadają poszczególne fazy protestu chłopskiego: od oporu i sprzeciwu w postaci etnicznego czy tożsamościowego buntu po nawiązywanie taktycznych sojuszy oraz koalicji z innymi grupami, warstwami, klasami czy „segmentami" większego społeczeństwa, polityzacji świadomości społecznej, a następnie zagarniania ziem należących dotychczas do hacjendy lub wzorowanej na działalności związkowej z miast i enklaw przemysłowych negocjowanie warunków płacowo-bytowych.

[34] W tej konfiguracji „kobiety stają się strategicznym zasobem, symbolizującym własność i status (…). Liczne restrykcje nałożone na aktywność seksualną szlachcianek w Ameryce Łacińskiej skłaniają do zaakceptowania opisu Wielkiego Domu hacjendy Gilberto Freyre'a jako kobiecego więzienia. Takie ekstremalne odosobnienie mogło być motywowane chęcią ochrony kobiet przed międzyklasowymi uwikłaniami z osobami poszukującymi statusu i władzy z grup [metyskich] znajdujących się w niekorzystnej sytuacji (…). Służyło to jednak również zmniejszeniu obaw swata, że córka właściciela hacjendy może związać się z synem niewłaściwego właściciela hacjendy, tj. partnerem w sojuszu niestrategicznym. Odosobnienie kobiet może być zatem postrzegane jako

pokaz, pozostaje jednym z zasadniczych sposobów na zabezpieczenie źródeł kapitału, gdy tak jak zazwyczaj za udzielanie kredytów odpowiedzialne są reprodukująca podobny wzorzec normatywny rodzina, instytucja kościelna lub kupiecki cech, który zazwyczaj również prowadzi interesy z Kościołem.

Z drugiej strony *hacendado* powinien być dekadenckim buhajem, zachowującym pewien umiar, ale mimo wszystko niestroniącym od zabawy i alkoholu hulaką, *macho*, który cały czas udowadnia światu swoją wartość i siłę poprzez penetrację zależnych odeń kobiet, dominację nad podległymi mu mężczyznami, a także konsumpcję będącą – podobnie jak jego katolicyzm – ostentacją czynioną głównie na pokaz. Konsumpcja ta, zresztą tak jak wiara, również pomaga zapewnić dopływ kapitału. Kupując sobie piękny strój, kunsztownie wykonany rzęd dla konia, zaś żonie drogą biżuterię, właściciel ziemski oznajmia światu – w tym także swoim kontrahentom – własne powodzenie, biznesową sprawczość i sprawność oraz zdolność do osiągania sukcesów w przyszłości. Ponadto wzorzec rodziny patriarchalnej jest reprodukowany na poziomie całego rdzenia – *peones acasillados* są w tej konfiguracji dziećmi *hacendado*, a zatem trzeba ich wychowywać, by chętnie i ciężko pracowali, by internalizowali hierarchię, akceptowali swoje miejsce, nie buntowali się, zaś powodzenie czy pomyślność swojego ojca rozumieli jako własne, kompensujące ewentualną niedolę wynikającą z materialnych – płacowo-bytowych – deficytów. W owym procesie wychowawczym robotników trzeba karać bądź nagradzać, adekwatnie do sytuacji, podtrzymując tym samym relacje zależności, symbolicznie ponownie włączając ich – za sprawą zwykle dość poniżającej formy bicia – do rodziny lub okazując swoje względy, klepiąc po plecach, wypowiadając dodające otuchy ciepłe słowa, ich dzieciom wręczać cukierki i tak dalej. Władza właściciela ziemskiego, ta ciągła „pantomima zależności" jak pisze o niej Wolf, jest niekończącym się ciągiem takich nagród i kar, bicia i obdarowywania (Wolf i Hansen 1972, s. 353).

Ponadto, władzę właściciela hacjendy ograniczają co najmniej trzy czynniki: ekologiczny, ekonomiczny i polityczny. Pierwszy wynika z ekologii samej jego jednostki produkcyjnej, bowiem nawet najżyźniejsze czarnoziemy czy gleby wulkaniczne są w procesie produkcji nadwyżek zależne od technologii, a zatem w ostatecznym rozrachunku od kapitału (dlatego *hacendado* jest niejako skazany na pracochłonne, ekstensywne rozwiązania, uzależnione od stabilnej podaży siły roboczej). Drugi jest konsekwencją kapitalistycznego rozwoju stwarzającego w polu społecznym hacjendy ekonomiczne alternatywy oraz zwiększającego

kolejna oznaka trudności związanych z zawieraniem sojuszy między kreolskimi rodzinami szlacheckimi" (Wolf i Hansen 1967, s. 172).

prawdopodobieństwo polityzacji świadomości chłopskiej, co z kolei otwiera drogę do zawiązywania taktycznych sojuszy przeciwko właścicielom ziemskim. Trzeci zaś dotyczy pojawienia się i ukonstytuowania względnie silnego i sprawczego ośrodka – domeny – władzy centralnej powołującej się na kwestie narodowe lub klasowe. Albo wprost przeciwnie, w warunkach decentralizacji powstać może lokalny ośrodek i domena władzy w postaci silnej jednostki, charyzmatycznego lidera, przywódcy, watażki wodza, *caudillo*, który jak Porfirio Díaz w Meksyku może ostatecznie przejąć władzę w całym kraju lub jak Facundo Quiroga w Argentynie jedynie w jego części czy konkretnym regionie.

4.6. Pola społeczne wspólnot chłopskich

Innym przykładem strony relacji strukturalnych, strony zdominowanej i stosującej opór, są chłopskie wspólnoty. Na najbardziej podstawowym poziomie, Wolf definiuje wspólnotę jako poziom organizacji społecznej znajdujący się pomiędzy jednostką, jak w przypadku południowosłowiańskiej *zadrugi* (Wolf 1966a, s. 38) lub gospodarstwem domowym – w zależności od miejsca i czasu oraz charakterystycznej dla nich „kultury'', zakładającej na przykład patrylokalne wzorce społeczne, mogła składać się na nie jedna bądź co najmniej dwie rodziny – a większym czy złożonym społeczeństwem, czyli zazwyczaj regionem (Tyrol Południowy, Bajío) albo państwem (Blok 1992, s. 5; Carbonella 2005, s. 89; Ghani 1995, s. 37; Wolf 1959, s. 67-68, 203). Tok rozumowania antropologa wyglądał następująco: w konsekwencji wytworzenia relacji strukturalnych, a zatem rekonfiguracji relacji władzy, za sprawą ekspansji stosunków produkcji (na przykład hiszpański „feudalizm'' w Nowym Świecie) i towarzyszących im zmian społeczno-kulturowych (między innymi *mita*, *repartimiento*, *encomienda*), pierwotni producenci rolni stali się – a raczej stawali się, bowiem zazwyczaj był to długotrwały, napotykający na społeczny opór proces – chłopami, by następnie dalej uczestniczyć w kolejnych rekonfiguracjach (ekspansja kapitalizmu), adaptując się i ulegając dalszym transformacjom, już jako postchłopi, chłoporobotnicy, przedsiębiorcy rolni, farmerzy i tak dalej. Dlatego chłop to pojęcie relacyjne, a chłopskość zawsze definiowano przez relację ze światem zewnętrznym, niezależnie czy chodziło akurat o region, państwo, rynek czy system światowy. Z kolei granice między tym, co zewnętrzne a tym, co lokalne wyznaczała wspólnota, niekiedy wespół z instytucją wspomagającą, taką jak hacjenda (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 295; Wolf 2001 [1955], s. 208; Wolf 2001 [1957a], s. 159).

Jednakże jeżeli istnieją różne rodzaje czy typy chłopów – bo choć zależnych od cesarza z dynastii Song producentów ryżu, polskich pańszczyźniaków i członków meksykańskich *ejidos* łączy podobna, specyficzna, lecz nie wyjątkowa relacja strukturalna, ciężko nie zwrócić

uwagi na ich odmienną specyfikę wyrażającą się w ekologii, języku, ideologii, wierzeniach i tak dalej – wspólnoty, które tworzą z podobnych przyczyn także mają odmienny charakter i specyfikę (Moore 2009, s. 343). Typ czy rodzaj wspólnoty również stanowi konsekwencję interakcji z zewnętrzem. Przy czym interakcja ta, co trzeba w tym miejscu podkreślić, może albo powołać wspólnotę do życia na przykład poprzez wdrożenie programu przymusowych przesiedleń (Scott 1998, s. 223-261; Wolf 1959, s. 220-223), albo dokonać rekonfiguracji wspólnoty uprzednio istniejącej (Wolf 1955, s. 190; Wolf 1999 [1969], s. 280) za sprawą wpływu zewnętrznego świata, większego lub złożonego społeczeństwa, dynamiki sił, takiej jak kolonializm bądź ekspansji kapitalistycznego sposobu produkcji (Wolf 1955, s. 181; Wolf 1959, s. 230; Wolf 2001 [1955], s. 197; Wolf 2001 [1957a], s. 153, 157). Innymi słowy, pisze Wolf, „rodzaj wspólnoty chłopskiej wydaje się odpowiadać na siły tkwiące w większym społeczeństwie, do którego wspólnota należy, a nie w granicach samej wspólnoty" (Wolf 2001 [1957a], s. 154)[35].

[35] Podczas badań portorykańskich wespół z Mintzem badacz zastosował możliwie szeroką definicję: „wspólnota lub *municipio* obejmuje centrum miasta oraz zależny odeń obszar wiejsko-agrarny stanowi strukturalny i funkcjonalny kontekst, w którym żyje większość ludzi. Wspólnoty nie są jednorodnymi kulturowo jednostkami, takimi jak społeczeństwa plemienne, ponieważ istnieją istotne różnice subkulturowe między miastem a wsią oraz między kupcami, rzemieślnikami, robotnikami i tak dalej w mieście, a także między właścicielami ziemskimi i robotnikami, dużymi i małymi rolnikami oraz właścicielami i współwłaścicielami na wsi. Wspólnota charakteryzuje się jednak wysokim stopniem integracji społeczno-kulturowej. Jest to centrum podstawowego handlu towarami oraz ich ostatecznej dystrybucji; jest to miejsce, w którym kościoły, szkoły, publiczna ochrona zdrowia, organy ścigania i inne usługi bezpośrednio docierają do ludzi; i jest to miejsce, w którym ludzie są wychowywani i kształceni, żenią się, bawią, pracują i odwiedzają. To właśnie we wspólnocie różne wiejskie grupy subkulturowe wchodzą ze sobą w interakcje w ramach wzajemnych, bezpośrednich relacji" (The Staff [Wolf i Mintz] 1956, s. 8). Przykładem takiej wspólnoty jest składające się z miasteczka, *barrio* oraz terenów wiejskich San José. Jednakże na początku lat 50., Wolf zajął się wspólnotami typowo chłopskimi, znacznie zawężając przyjmowaną definicję – przede wszystkim terytorialnie, skupiając się na obszarach wiejskich – a zarazem rozszerzając ją o typologię skonstruowaną na podstawie badań porównawczych. W jednym z artykułów zaproponował siedem typów chłopów i odpowiadających im rodzajów wspólnoty, ale tak naprawdę analitycznie rozwinął, a następnie zajmował się w późniejszych pracach jedynie dwoma z nich: zamkniętą wspólnotą korporacyjną [w literaturze pojawiająca się czasami jako CCPC – *closed corporate peasant community*] oraz wspólnotą otwartą [OPC – *open peasant community*] (Kearney 2018, s. 88; Wolf 2001 [1955], s. 193-214; Wolf 2001 [1957a], s. 152, 161). Przy czym, co trzeba wyraźnie zaznaczyć, zarówno korporacyjna wspólnota zamknięta, jak i wspólnota otwarta są jedynie pewnymi typami idealnymi, stanowiącymi dla antropologa narzędzia analityczne, a nie rzeczywiście istniejące w skali 1:1 byty. Po pierwsze, każda ludzka społeczność, nawet najbardziej zamknięta czy ortodoksyjna w reprodukcji własnych wzorców, ma tendencję do popadania w jakąś formę idiosykrazji (spowodowanej na przykład głodem, popędem seksualnym, ciekawością). Po drugie, żadna wspólnota chłopska z definicji nie może istnieć w całkowitej izolacji i z tego tylko faktu, że pozostaje w relacji ze światem zewnętrznym, musi ulegać mniejszej bądź większej zmianie, nawet, gdy w owej relacji pośredniczy podmiot w rodzaju hacjendy (Wolf 2001 [1956], s. 138) . Innymi słowy, każda wspólnota jest organizacją społeczną podczas transformacji z uwagi na czynniki wewnętrzne (idiosynkrazja, nieudana reprodukcja), jak i zewnętrzne (zależność od rynku, kultura *pocho*). Typ wspólnoty jest ostatecznie jedynie pewnym wzorcem normatywnym, który powstał lub dostosował się do zewnętrza z konkretnych powodów, zazwyczaj pod wpływem zarazem ekonomicznej, politycznej, ekologicznej oraz religijnej presji kolonizatorów (Greenberg 1995, s. 67) i który ulega zmianie – zazwyczaj nie wraz, lecz z pewnym opóźnieniem, jako rozłożony w czasie proces napotykający społeczny opór (Hunt 1995, s. 114; Wolf 1999 [1969], s. 279) – gdy zmienia się zewnętrze i relacja strukturalna. Podobnie skądinąd jest z wzorcem idealnego członka społeczności opisanym przez Mintza: „ludzie [w barrio Poyal] szanują człowieka, który ciężko i dobrze pracuje; który jest ojcem rodziny i ma dzieci; który ma mocną głowę i stawia kolejki, ale nie jest pijakiem; który jest godny zaufania (*cumplidor*), co oznacza, że spłaca swoje długi, dotrzymuje słowa, wypełnia swoje obowiązki w zakresie opieki nad rodziną i spełnia swoje zobowiązania jako *compadre*. »Szanowany« człowiek unika również kłótni i stara się je zakończyć, gdy dochodzi do nich między przyjaciółmi, krewnymi lub compadres, odwołując się do amour propre obu stron;

W interesującym mnie tutaj kontekście problemowym dotyczącym dominacji, szczególnie istotny jest jeden jej rodzaj, mianowicie zamknięta wspólnota korporacyjna.

Otóż relacje władzy w jej obrębie opierają się przede wszystkim na autorytecie zasadzającym się na tradycji (a w przypadku rządzących będących kapłanami, również na systemie wierzeń)[36]. Zazwyczaj do grona władz wspólnoty włączani są starsi mężczyźni, ewentualnie

jednak nie będzie tolerował obrazy swojego honoru. Będzie towarzyski bez wtrącania się; pracowity, ale nie do tego stopnia, by kolidowało to z jego obowiązkami społecznymi; kochający swoją żonę i dzieci, ale nie »zachowujący się jak kwoka« czy nadmiernie pobłażliwy; tolerancyjny oraz szanujący religię, ale nie będący przy tym żarliwym czy dogmatycznym'' (Mintz 1956, s. 412). Mieszkańcom Cañamelar było w rzeczywistości do realizacji owego typu bliżej bądź dalej, ale ciężko wyobrazić sobie kogoś, kto realizowałby go zawsze w stu procentach, tak jak trudno wyobrazić sobie, by typ ten nie uległ zmianie wraz z transformacją całej społeczności (Edelman 2018; García Colón 2017; Ferguson 2011). Z podobnych powodów, abstrahując nawet od kontekstu kulturowego, ciężko byłoby przyporządkować St. Felix i Tret do typologii wspólnot chłopskich Wolfa, choć z całą pewnością można wskazać, że pierwszej bliżej jest do korporacyjnej wspólnoty zamkniętej, drugiej zaś do wspólnoty otwartej (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 314-316). Słusznie zatem zauważył Moore, że „zamknięte i otwarte społeczności chłopskie wyznaczają [zdaniem Wolfa] odrębne pola działania społecznego. Jednak w obrębie tych pól istnieje pole sprawczości, w tym sprawczości mającej na celu obejście lub zmianę owych pól'' (Moore 2009, s. 349). Rację ma również Ghani, pisząc w kontekście wspólnot chłopskich o „otwartej historii'', co miało oznaczać, że ich członkowie „nie są bezwolnymi obiektami historii, ale aktywnymi ludźmi biorącymi udział w produkcji i reprodukcji'', a same wspólnoty, niekiedy wbrew nazwie nie stanowią „zamkniętych systemów'', lecz „węzłowe punkty przecięcia między nakładającymi się na siebie polami relacyjnymi w otwartych systemach'' (Ghani 1995, s. 37, 38).

[36] Geneza wspólnoty zamkniętej ściśle wiąże się z podbojem wewnętrznym lub zewnętrznym, zaś jej lokalizacja głównie w terenach górskich bądź wyżynnych – podobnie jak w przypadku hacjendy – sprzyja autonomii oraz względnej izolacji (Wolf 1955, s. 190; Wolf 1959, s. 214; Wolf 1999 [1969], s. 58-61, 69; Wolf 2001 [1955], s. 199-200; Wolf 2001 [1957a], s. 148-154; zob. Tizley i Sugden 2024). Ziemia pozostaje własnością wspólnotową i obowiązuje tabu na jej sprzedaż (Wolf 1959, s. 226; Wolf 2001 [1955], s. 201; Wolf 2001 [1957a], s. 149), jednak ekspansja kapitalizmu osłabia zarówno rzeczywistą kontrolę wspólnoty nad ziemią, jak i związany z nią wzorzec normatywny (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 169; Wolf 1972a, s. 203). Usługi świadczone wzajemnie członkom wspólnoty ze względu na podział pracy opierają się na instytucji długu – na przykład drwal, który dostarcza chłopom drewno bądź specjalista religijny utrzymujący kontakt z duchami przodków za swoją pracę otrzymują obietnicę dostarczania im żywności lub odwzajemnienia przysługi (Wolf 1966a, s. 38-39). Klasy i nierówności społeczne są postrzegane jako zagrożenie dla wspólnoty (Wolf 2001 [1957b], s. 228), zaś „struktura korporacyjna działa w ten sposób, że utrudnia mobilizację kapitału i bogactwa wewnątrz społeczności w odniesieniu do świata zewnętrznego, który wykorzystuje bogactwo w sposób kapitalistyczny'' (Wolf 2001 [1955], s. 201). Produkcja ma miejsce jedynie przy wykorzystaniu „tradycyjnych'', ekstensywnych technologii, przede wszystkim na własne potrzeby. Poza funduszem daniny, część nadwyżek jest spieniężana, by kupić dobra produkowane poza społecznością (Wolf 2001 [1955], s. 199). Jednak w miarę możliwości, wspólnota uczestniczy jedynie w rynkach lokalnych. Ludność nadwyżkowa wypychana jest do wsi-córek (Wolf 2001 [1957a], s. 158), a rosnąca ilość „wolnej'' siły roboczej skutkuje zwiększonymi migracjami oraz spadkiem populacji (Wolf 1955, s. 190). „(…) relacje jednostek i grup krewniaczych w obrębie wspólnoty są ograniczone wspólną strukturą. (…) wspólnota dąży przede wszystkim do utrzymania równowagi ról (…), starając się utrzymać jej zewnętrzną granicę w nienaruszonym stanie. Utrzymanie zewnętrznej granicy reaguje z kolei na stabilność równowagi wewnętrznej'' (Wolf 2001 [1955], s. 208). Promowanym i akceptowanym wzorcem jest endogamia (Wolf 2001 [1955], s. 202). Granice między swoimi a obcymi są dla wszystkich członków oczywiste, symbolicznie wyrażając się zazwyczaj w partycypacji w uroczystościach religijnych (Wolf 2001 [1957a], s. 159; zob. Wolf i Hansen 1972, s. 100). Istnienie owych granic, pisze James B. Greenberg, stanowiło paradoks kolonialnej dominacji: „Chociaż ta polityka pośrednich rządów obciążyła społeczności chłopskie kosztami ich własnej administracji, zapewniła im również przestrzeń kulturową potrzebną do ewolucji mechanizmów obronnych – często poprzez przekształcanie samych narzuconych im instytucji – w celu radzenia sobie z nowymi formami wyzysku, które pociągała za sobą integracja z gospodarką rynkową'' (Greenberg 1995, s. 67). Pożądanym wzorcem jest jak naj-większa autonomia, która może być strukturalnie zapośredniczona przez relacje z hacjendą, unika się natomiast indywidualnych relacji patron-klient (Wolf i Hansen 1972, s. 74). Podejmuje się wiele wysiłków i mobilizuje się środki, by zachować status quo, ponieważ „chłopi mają tendencję do obstawania przy ich tradycyjnym sposobie życia (…). Każda nowość może naruszyć ich niepewną równowagę. Jednocześnie owi chłopi będą wspierać utrzymanie tradycyjnych stosunków społecznych i wydatki na ceremonialne fundusze wymagane do podtrzymania tychże. Tak długo, jak można je utrzymać,

cała starszyzna (jest to związane z funduszem ceremonialnym – starsi mężczyźni z racji wieku musieli być sponsorami największej liczby fiest czy rytuałów, co zapewnia im wiele prestiżu oraz szacunku [Wolf 1959, s. 215]). Rządzący starają się w jak najmniejszym stopniu angażować instytucje państwa, preferując oparcie się w tym zakresie na przykład na hacjendzie. Wspólnota, pisze Wolf, „posiada system władzy, który obejmuje męskich członków społeczności i sprawia, że osiągnięcie władzy jest kwestią decyzji społeczności, a nie indywidualnie osiągniętego statusu. Ten system władzy jest często związany z systemem religijnym lub z serią zazębiających się systemów religijnych. System polityczno-religijny jako całość ma tendencję do określania granic społeczności i działa jako punkt zborny oraz symbol zbiorowej jedności'' (Wolf 2001 [1955], s. 201). Przykładowo, w prawie całym Meksyku „sponsorowanie sekwencji uroczystości religijnych kwalifikowało człowieka do zostania jednym z decydentów całej społeczności. Człowiek, który chciał zdobyć władzę, musiał to zrobić w dużej mierze poprzez spełnienie kryteriów określonych przez wspólnotę; gdy został zakwalifikowany, zmuszony był tego dokonać poprzez uczestnictwo w komitecie starszych, takich jak on sam, którzy działali i przemawiali w imieniu wspólnoty. Władza była więc mniej indywidualna niż wspólnotowa'' (Wolf 1999 [1969], s. 17)[37]. Wspólnota zamknięta, jako mimo wszystko ulegająca transformacjom konsekwencja oddziaływania zewnętrza, stanowi przykład zarazem wewnątrz- i międzyklasowych relacji dominacji. Wzorzec normatywny związany z religią jest w tej konfiguracji komponentem hegemonicznym, natomiast dominacja ma miejsce jednocześnie w ramach relacji strukturalnych (upraszczając, szeroko rozumiany wyzysk ze strony hacjendy, na której owa wspólnota się opiera, fundusz ceremonialny[38] będący funduszem władzy *hacendado*), jak i

społeczność chłopska może odpierać dalszą penetrację zewnętrznych żądań i nacisków, jednocześnie zmuszając swoich bardziej zamożnych członków do dzielenia się częścią swojej pracy i dóbr z mniej zamożnymi sąsiadami'' (Wolf 1966a, s. 16; zob. Wolf i Hansen 1972, s. 73; Wolf 2001 [1955], s. 206; Wolf 2001 [1966], s. 169). Rdzeniem, piszą antropologowie, lub „osią takiej zamkniętej społeczności jest system polityczno-religijny, w którym mężczyźni zdobywają zasługi poprzez sponsorowanie serii uroczystości religijnych i zyskują autorytet w społeczności dopiero po przejściu przez te ekonomiczne i rytualne zobowiązania'' (Wolf i Hansen 1972, s. 76; zob. Wolf 1966, s. 86, 97).

[37] „(…) mężczyźni, którzy ponieśli swoje trudy jako sponsorzy religijni, będą następnie poproszeni o służbę jako urzędnicy gminni. Zakwalifikowani do sprawowania urzędu dzięki wcześniejszemu uczestnictwu w życiu religijnym, są tymi, którzy prowadzą sprawy wspólnoty: przydzielają ziemię, rozstrzygają spory graniczne, badają kradzieże, potwierdzają małżeństwa, rozbrajają osoby zakłócające spokój, mają do czynienia z emisariuszami władzy zewnętrznej. Człowiek nie może ubiegać się o urząd polityczny dla samego siebie, nie może też naginać władzy politycznej do swoich indywidualnych celów. Władza jest nadawana przez społeczność i w pewnych odstępach czasu przekazywana nowej grupie urzędników. To urząd rządzi ludźmi, a nie jego lokator. W tej demokracji ubogich nie ma możliwości zmonopolizowania władzy. Jest ona oddzielona od osób i rozdzielona, poprzez wybory, pomiędzy wszystkich po kolei'' (Wolf 1959, s. 218).

[38] Fundusz ceremonialny stanowi część nadwyżki chłopa – jego gospodarstwa domowego, jednostki produkcyjnej (Wolf i Hansen 1972, s. 80) – którą przeznacza on na cele związane z wszelkiego rodzaju rytuałami i ceremoniami o charakterze tak religijnym, jak świeckim. We wspólnotach otwartych znaczenie tego funduszu jest ograniczone, ponieważ z uwagi na heterogeniczność kulturową, ceremonie i rytuały są praktykami zdecentralizowanymi. Wykorzystuje się je raczej w rywalizacji z innymi członkami wspólnoty, by pokazać innym, zwłaszcza sąsiadom,

wewnątrzwspólnotowych, czego przykładem jest patriarchat (co uchwycił już Władysław Reymont w *Chłopach*, Joanna Kuciel-Frydryszak w *Chłopkach* [Kuciel-Frydryszak 2023], Pobłocki w *Chamstwie* [Pobłocki 2021], Wolf podczas badań portorykańskich i w Tyrolu Południowym oraz zdecydowana większość autorek i autorów współtworzących w ostatnich latach zwrot ludowy w humanistyce, zob. np. Wielgosz 2023).

Reakcją na dominację charakterystyczną dla relacji strukturalnych jest opór (Wolf 2001 [1955], s. 208; Cole i Wolf 1999 [1974], s. 295). Otóż Wolf zwraca uwagę, że wspólnoty korporacyjne wielokrotnie były romantyzowane jako depozytariuszki tradycji, prawdziwej i żarliwej wiary oraz wyrażanych w praktyce społecznej konserwatywnych wartości (Wolf 2001 [1955], s. 204). Abstrahując od polityczno-ideologicznych intencji autorów tego typu wizji i od wspomnianej już ,,otwartości historii'' czy wynikających z relacji strukturalnych nieustannych transformacji samych wspólnot, chłopski tradycjonalizm był pozorny (Moore 2009, s. 348), a często podtrzymywany wręcz sztucznie przez *hacendado*, by w ten sposób osiągać zyski oraz reprodukować relacje dominacji (Wolf 1956, s. 173). Dlatego kryzys władzy pana czy właściciela hacjendy zazwyczaj przyspieszał zmiany zachodzące w ramach wspólnoty i otwierał bądź poszerzał przestrzeń możliwości dla zawiązania międzyklasowej koalicji, ,,otwarcia'' samej wspólnoty lub zwiększenia migracji (Wolf 1959, s. 15)[39]. To określona konfiguracja relacji

---

własną pomyślność w interesach oraz ogólny dostatek. Czynił tak choćby opisany przez Wolfa Don Tilo, średni rolnik z San José, który poza konsumpcją i ostentacją okazywaną w diecie, ubiorze czy kupowanych sprzętach domowych, sponsorował drogie nabożeństwa do świętych, w których uczestniczyło wiele osób (Wolf 1956, s. 226). Innymi słowy, we wspólnotach otwartych fundusz ceremonialny jest funduszem dystynkcji klasowej, służącym do manifestowania potencjalnych wpływów oraz związanej z nimi władzy. Ma na celu zachęcić uboższych chłopów do wikłania się w relacje patron-klient (Wolf 1966a, s. 87; Wolf 2001 [1966], s. 179-181; Wolf i Hansen 1972, s. 203), a zatem fundusz ceremonialny chłopa może stać się w warunkach wspólnoty otwartej jego funduszem władzy. Ponadto, pisze antropolog, ,,podczas gdy zamknięta wspólnota *tierra de policía* stara się wyeliminować relacje patron-klient i trzymać je na dystans, członkowie otwartych wspólnot (…) przyjmują je i łączą się w różnorodnych zobowiązaniach ze światem zewnętrznym, który reprezentują'' (Wolf i Hansen 1972, s. 76), widząc w owych relacjach możliwość awansu albo szansę na doraźne poprawienie swojej sytuacji.

[39] Zatem tak jak w większości przypadków mitem jest narracja o chłopach jako kulturowych konserwatystach i politycznych reakcjonistach, marzących o powrocie ancien régime'u, tak legendą jest historia wspólnoty chłopskiej jako ostoi konserwatyzmu czy tradycjonalizmu (Wolf 2001 [1957a], s. 158). Równie problematyczne, choć z innych powodów, jest doszukiwanie się we wspólnotach chłopskich elementów czy pozostałości pierwotnego komunizmu – a wątek ten niespecjalnie interesował Wolfa, antropolog pisał bowiem co najwyżej o ,,komunalizmie'' w kontekście własności ziemi (Wolf 1999 [1969], s. 58) – przez Marksa i niektórych spośród jego kontynuatorów (Patterson 2009, s. 95-96). Z jednej strony, chłopi w zamkniętych wspólnotach korporacyjnych w istocie w znacznym stopniu poważali i liczyli się z autorytetem starszyzny czy kapłanów, a także z obwarowanym żarliwością religijną oraz imperatywem reprodukcji rytuałów i tradycji status quo. Zarazem środki produkcji w postaci ziemi pozostawały wspólne, wszyscy członkowie brali też udział w produkcji, wymianie, dystrybucji oraz konsumpcji dóbr. Wolf nie kwestionował tych faktów, lecz interpretacje dotyczące ich przyczynowości. Otóż cały ten egalitaryzm, niechęć do bogactwa czy ostentacji, podtrzymywanie za wszelką cenę względnej autonomii, celowa niewiedza i świadome ograniczanie kulturowych alternatyw, wraz z całym wspomnianym tradycjonalistycznym sztafażem, miały na celu zapobieganie akumulacji nadwyżek (główna funkcja funduszu ceremonialnego), wyrównywanie szans, a także minimalizację ryzyka (Wolf 1966a, s. 79-80; Wolf 1999 [1969], s. 5; Wolf 2001 [1957a], s. 149, 151). Każda idiosynkrazja, nowinka kulturowa czy zmiana stwarzała bowiem zagrożenia dla wspólnoty stanowiącej ,,polisę ubezpieczeniową'' dla wszystkich jej członków (Wolf 2001 [1957a], s. 158), ale tylko dopóki

strukturalnych czyni z chłopów – w zależności od intencji i poglądów autora – spadkobierców komunizmu pierwotnego, pragnących rządów silnej ręki reakcjonistów lub konserwatywnych depozytariuszy tradycji i wiary. Jednak gdy relacje te ulegają zmianie, ci sami chłopi mogą stać się coraz bardziej indywidualistycznymi klientami możniejszych od siebie patronów, żołnierzami w bandzie *caudillo* lub, jak ogłoszono w 1920 roku na Pierwszym Kongresie Ludów Wschodu w Baku, „piechotą" maszerującą w batalionach rewolucji (Wolf 1966a, s. 93). Pod wpływem różnego rodzaju presji oraz nacisków czy to ekologicznych, pochodzących zarówno z wnętrza samej wspólnoty, jak i większego społeczeństwa (między innymi susza, powódź, nieurodzaj, szarańcza, erozja gleb uprawnych i łąk, deficyt ziemi, daniny, konflikt funduszu ceremonialnego i funduszu daniny), jednego dnia chłopi mogą brać udział w skomplikowanych mechanizmach kompensacji nierówności rosyjskiego *miru* (Wolf 1966a, s. 78-79; Wolf 1999 [1969], s. 58), by niedługo później stanowić „pełną wątpliwości oraz chwiejną masę" (Deutscher 1954, s. 409, cyt. za: Wolf 1999 [1969], s. 94) w szeregach Armii Czerwonej. W celu powstrzymania zmian we wspólnocie mogą wikłać się w relacje zależności z *hacendado* lub plantatorem, angażując się w „dożynki czy obchody świąt, w których wspólne uroczystości

skutecznie reprodukowano dany porządek broniący ich – niekiedy przy wsparciu ze strony hacjendy – przed światem zewnętrznym. Tym niemniej ostatecznie zawsze będzie dochodziło do nieudanej reprodukcji, bo choć celem wspólnoty jest przeciwdziałanie powstawaniu nierówności, ich całkowita eliminacja jest niemożliwa, ponieważ „poszczególne rodziny (…) mogą ponosić straty w uprawach, zwierzętach gospodarskich lub innych aktywach w wyniku wypadku lub złego zarządzania. Niektóre rodziny mogą być wyjątkowo płodne i mieć wiele gęb do wykarmienia, podczas gdy inne są bezpłodne i mogą sobie poradzić z niewielką ilością [zasobów]. (…) Wydaje się, że nawet najbardziej efektywna ekonomia prestiżu nie może być pewna, że pozbędzie się całej nadwyżki bogactwa (…). Pule takiego bogactwa zwykle pozostają w rękach lokalnych postaci, takich jak przywódcy polityczni, szlachta, lichwiarze czy sklepikarze. Takie osoby są często wyłączone z codziennej kontroli lokalnej wspólnoty, ponieważ zajmują uprzywilejowaną pozycję w ekonomicznym lub politycznym aparacie większego społeczeństwa; lub są to ludzie gotowi zapłacić cenę społecznego ostracyzmu za nagrody w pogoni za zyskiem i władzą. Osoby te oferują potrzebującym chłopom szansę na chwilowe zmniejszenie ryzyka poprzez pożyczki lub przysługi. Z kolei chłopi, stając się ich klientami, wzmacniają stopień względnej autonomii oraz odporności (…). Takie wewnętrzne sojusze muszą osłabić obronę wspólnoty do punktu, w którym organizacja korporacyjna staje się jedynie pustą skorupą lub zostaje całkowicie odsunięta na bok" (Wolf 2001 [1957a], s. 159). Konsekwencje owej nieudanej reprodukcji widoczne są w całej sferze stosunków społecznych, to one bowiem „tworzą porządek, ale czasami w samym akcie tworzenia porządku rodzą nieporządek. Kiedy jednemu mężczyźnie udaje się poślubić kobietę i otrzymać jej posag, powstaje nowe gospodarstwo domowe; ale nieudani zalotnicy przygnębieni własną porażką, reagują zazdrością lub wstydem. Kiedy dwa gospodarstwa domowe zbliżają się do siebie zacieśniając więzy przyjaźni i wsparcia, inni mogą czuć się pokrzywdzeni przez ten sojusz. Zamożna rodzina [gdy mechanizm zapobiegania nierównościom zawiedzie lub we wspólnocie otwartej] może być źródłem porad i pomocy dla swoich sąsiadów, ale przyciąga też plotki i złą wolę tych, do których szczęście się nie uśmiechnęło. Istnieje rzeczywiście wiele sytuacji, w których ludzie współpracują i koordynują swoje działania, dla ich wspólnego lub indywidualnego dobra, ale są też inne, w których nie spełnią oczekiwań, błądzą w swoich społecznych osądach, naruszają dobrą wolę, oszukują, zwodzą lub przekraczają granice. Jednak w chłopskiej wspólnocie ludzie muszą często polegać na sobie nawzajem, choćby tylko dla tego poczucia ciągłości, które sprawia, że życie jest przewidywalne, a więc i sensowne. Dlatego w społecznościach chłopskich znajdziemy ceremoniał, który angażuje ludzi jako członków wspólnoty, i który działa na rzecz utrzymania ich wspólnego porządku społecznego, oczyszczenia go z nieporządku, przywrócenia jego integralności" (Wolf 1966a, s. 97-98). Celem jest utrzymanie możliwie jak największej homogeniczności, co niekiedy wymaga kompromisów, niekiedy zaś przemocy. Innymi słowy, wspólnota może hamować powstawanie nierówności lub ograniczać ich wielkość, lecz nie wyrugować je całkowicie ze swojego pola społecznego.

stanowią okazję do zjednoczenia na poziomie rytualnym'', a zatem w „okresowe ceremonie (…), w których uczestniczy cała siła robocza, służące podkreśleniu roli właściciela (…) jako symbolicznego »ojca«, który rozdaje jedzenie i przysługi swoim symbolicznym »dzieciom«'', mimo tego, że zazwyczaj nadzoruje „chłostę opornego chłopa na plantacyjnym placu biczowania'' (Wolf 2001 [1957b], s. 220-221). Wystarczy jednak, by pod wpływem owych presji relacje strukturalne uległy rekonfiguracji, a ci sami chłopi przywdziewają czerwone wstążki lub opaski z hasłem *¡Viva la Confederación Argentina! ¡Mueran los salvajes unitarios!* i stają się bojownikami *caudillo* Juana Manuel de Rosasa (Wolf i Hansen 1972, s. 225) lub krzyczą: *¡Tierra y Libertad!*, oddając życie za Emiliano Zapatę i *Plan de Ayala*: „Niech będzie wiadomo, że ziemie, lasy i wody, które zostały uzurpowane przez *hacendados*, *Cientfficos*, lub *caciques*, poprzez tyranię i nieuczciwą sprawiedliwość, zostaną natychmiast przywrócone pueblos lub obywatelom, którzy posiadają odpowiednie tytuły do tych własności, z których zostali pozbawieni przez złą wiarę naszych ciemiężców. Będą oni za wszelką cenę utrzymywać to posiadanie za pomocą siły zbrojnej'' (Wolf 1999 [1969], s. 31). Warto zatem przyjrzeć się owym rekonfiguracjom, to znaczy temu w jaki sposób – i czy rzeczywiście – z rzekomych reakcyjnych i konserwatywnych komunistów pierwotnych, chłopi stają się rewolucjonistami, którzy w ramach walki o sprawę potrafią spędzać wiele godzin w tunelach Cu Chi, cierpieć głód i niewygody Długiego Marszu lub mimo deficytu zasobów wspomagać i przyłączać się do garstki Fidelistas ukrywających się w Sierra Maestra.

4.7. Władza taktyczna. Chłopskie zaangażowanie w wojny i rewolucje

Najbardziej radykalną reakcją chłopów na dominację jest ich zbrojne wystąpienie przeciwko relacjom strukturalnym. Przeciwwagą dla owej dominacji oraz czynnikiem mobilizującym, sprzyjającym zaangażowaniu w wojny i rewolucje, jest tytułowa władza strukturalna, czyli osadzona w bazie i nadbudowie siła obejmująca środki i zasoby zapewniające względną autonomię oraz sposobność do wypracowania mechanizmów kontrdominacji. Otóż jakiekolwiek rozważania na temat mobilizacji chłopów i ich udziału w wojnach czy rewolucjach trzeba zdaniem Wolfa rozpocząć od wskazania, że skoro to przede wszystkim relacje strukturalne czynią chłopów chłopami, a te muszą opierać się na wyzysku – jakiejś formie funduszu daniny – to chłop zawsze zmaga się ze sprzecznościami wpisanymi we własny dylemat oraz szersze stosunki społeczne. Zawsze ma zatem do czynienia z różnego rodzaju kryzysami, dlatego chłopskie bunty, powstania czy rewolty są równie stare, co samo chłopstwo. Różnicą jakościową między wojami chłopskimi w XX wieku a powstaniem Wata Tylera, francuską żakerią, rabacją

galicyjską czy wojną chłopską w Niemczech, o której pisał Engels, była ekspansja kapitalizmu (Wolf 1999 [1969], s. 276-277)[40].

Kryzysy związane z ową ekspansją zostały już opisane w wystarczającym stopniu, warto jednak wspomnieć tutaj o jednym, szczególne zdaniem Wolfa istotnym, mianowicie o kryzysie ekologicznym, który w połączeniu z kryzysem stosunków produkcji powoduje presję demograficzno-migracyjną (Wolf 1971c, s. 51), a z kolei ich konsekwencją staje się kryzys władzy (Wolf 1999 [1969] s. 287): „Chłop stanął (…) w obliczu rosnącej nierównowagi między liczbą ludności a zasobami. W takiej sytuacji mnożyły się zagrożenia dla chłopa, a mechanizmy

[40] Choć ten sposób produkcji („ten system kulturowy (…) z charakterystyczną dlań ekonomią") nie był odpowiedzialny za wymyślenie wyzysku, a wszędzie tam, gdzie dokonywał owej ekspansji – gdzie się rozprzestrzeniał – napotykał na systemy opierające się na pracy chłopów, to przed jego nadejściem „oraz opartego na nim nowego porządku gospodarczego równowaga społeczna zależała, zarówno w długim, jak i krótkim okresie, od równowagi między transferem nadwyżek chłopskich do władców a zapewnieniem chłopu minimalnego bezpieczeństwa" (Wolf 1999 [1969], s. 276, 279). Ekspansja kapitalizmu była różna w czasie i przestrzeni, tym niemniej w każdym przypadku, gdzie tylko napotykała chłopów i zaczęła zmieniać zastane stosunki produkcji, prędzej czy później za sprawą akumulacji pierwotnej osłabiała siatkę bezpieczeństwa, a także czyniła towarem podstawę chłopskiej produkcji, mianowicie ziemię (Schneider 1995, s. 5; Gill, Binford, Striffler 2020, s. 4-5; Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 25). Rozwijając tę myśl, Wolf nawiązuje do *Manifestu…* zwracając uwagę pominięte przez Marksa i Engelsa – i z ich perspektywy nieistotne – konteksty. Otóż, by poprawić swoją sytuację poprzez stabilizację stosunków społecznych oraz zmniejszenie ryzyka ich nieudanej reprodukcji, chłopi dzielą się zasobami w ramach wspólnot (zob. Marks 1949a, s. 324; por. Moll 2019) i angażują się w relacje z patronem, a praktyki te zazwyczaj państwo albo wspiera, albo przynajmniej aprobuje. Jednakże metody te jedynie w nieznacznym stopniu osłabiają skutki wspomnianej ekspansji, ponieważ tak naprawdę „istotne jest to, że kapitalizm przeciął powłokę zwyczajów, odrywając ludzi od ich tradycyjnej matrycy społecznej, aby przekształcić ich w aktorów ekonomicznych, niezależnych od wcześniejszych zobowiązań wobec krewnych i sąsiadów. Musieli nauczyć się maksymalizować zyski i minimalizować wydatki, kupować tanio i sprzedawać drogo, bez względu na społeczne zobowiązania i koszty" (Wolf 1999 [1969], s. 279). Innymi słowy, wspólnoty chłopskie pod wpływem ekspansji kapitalizmu ulegały stopniowej atomizacji, a dotychczasowe mechanizmy solidarnościowe – erozji. Nowa rzeczywistość, zwłaszcza gdy nie amortyzowała jej zależność od hacjendy czy innej domeny władzy, uczyła, że zarówno ziemia, jak i praca są towarami, więc ich wartość da się wyrazić w pieniądzu. Jednocześnie następowało dyscyplinowanie chłopskich ciał oraz umysłów – by przywołać raz jeszcze występującą powszechnie kryminalizację włóczęgostwa, portorykańską Guardia Civil lub meksykańskich rurales w czasach porfiriatu (Wolf 1999 [1969], s. 15). Wolf uchwycił ten proces, znów w duchu autorów *Manifestu…*: „Gdzie poprzednio zachowanie rynku było zależne od egzystencjalnych problemów utrzymania, teraz egzystencja i jej problemy stały się zależne od zachowania rynkowego. Ale ta rzeczywistość może funkcjonować tylko wtedy, gdy praca, ziemia oraz bogactwo zostaną zamienione w towary (…). Kapitalizm »wyzwolił« człowieka jako podmiot gospodarczy, ale konkretny proces wyzwolenia pociągnął za sobą akumulację ludzkiego cierpienia, przeciwko któremu antykapitalistyczni krytycy, zarówno konserwatyści, jak i radykałowie, skierowali swoją krytykę społeczną i moralną" (Wolf 1999 [1969], s. 280; zob. Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 30). Stanowisko, wedle którego owa ekspansja odwróciła podległość sfery ekonomicznej sferze społecznej, tym samym pozbawiając chłopów paternalistycznych siatek bezpieczeństwa jest prawdziwe, o ile pozostaje skrótem myślowym odnoszącym się do logiki nowej rzeczywistości, a nie do jej stanu faktycznego. W tym kontekście lepiej posługiwać się sformułowaniem: pozbawiała, był to bowiem często długotrwały proces – wystarczy przypomnieć sobie jak wiele czasu minęło od uczynienia ziemi towarem w Portoryko do badań Wolfa i Mintza. Choć oczywiście badacz pisząc Peasant Wars… realizował cele polityczne (Wolf 1971b, s. 5, 9), a książkę zdecydowanie można odczytywać jako wspomnianą krytykę społeczną kapitalizmu (a do pewnego stopnia, zważywszy na humanizm Wolfa, także moralną – ostatecznie, pisze antropolog, „korzeniem jest człowiek" [Wolf 1971b, s. 1, 13; zob. Heyman 2003, s. 147]), to na pierwszym planie mimo wszystko pozostał zorientowany poznawczo cel badawczy. Było nim analityczne uchwycenie następującej trajektorii: akumulacja pierwotna kapitału → ekspansja kapitalistycznych stosunków produkcji (utowarowienie, alienacja, kolonializm, wytworzenie uprzedzeń rasowych i nierówności genderowych) → kryzysy bazy i nadbudowy → wojny chłopskie → konsekwencje owych wojen zarówno dla większego społeczeństwa, jak i samych chłopów (Wolf 1971b, s. 3; Wolf 1971c, s. 52-53; Wolf 1999 [1969], s. 280; Wolf 2001 [1967], s. 231).

ich łagodzenia stawały się coraz bardziej zawodne. Taka nierównowaga nie mogła się utrzymać na dłuższą metę; fikcja, że ludzie, ziemia i bogactwo są tylko towarami, pociągała za sobą własną ruinę. (…) Jednak nadejście kapitalizmu wywołało jeszcze inne, równie poważne reperkusje. Zapoczątkowało ono kryzys w sprawowaniu władzy'' (Wolf 1999 [1969], s. 282). Kapitalizm, twierdzi Wolf za dependystami (Wolf 1971c, s. 49), rozwija się asymetrycznie, a gospodarka staje się enklawowa (pośród mórz rolniczych plonów powstają wyspy przemysłu [Wolf i Hansen 1972, s. 7-27, 118-204]), co jedynie wzmaga tradycyjny antagonizm między aktywnością przemysłową a chłopami oraz rzemieślnikami. Cenę postępu w postaci dyslokacji oraz zmiany konfiguracji, gdy ten realizowany jest w jednym sektorze, ponosi inny sektor, zaś ,,zacofanie nie jest po prostu brakiem postępu; wiąże się ono ze specyficzną, wypracowaną z czasem relacją między sektorami rozwiniętymi i zacofanymi, relacją wielu ograniczeń, w której sektor zacofany został zmuszony do służenia celom swojego dominującego odpowiednika'' (Wolf 2001 [1967], s. 231; zob. Almeida 2004, s. 118-120). Zaostrzenie owego antagonizmu wywołuje lub przyspiesza cyrkulację elit, w konsekwencji czego kapitalizm działa jak ,,rozpuszczalnik powłoki władzy''[41] – stare, zazwyczaj agrarne elity polityczne konfrontują się z nowymi elitami pieniądza (handlu i przemysłu), postępuje walka klasowa beneficjentów starego i nowego porządku. Ostatecznie przedstawiciele nowych elit, cieszący się zazwyczaj zagranicznym wsparciem zwyciężają, ale ich pozycja pozostaje osłabiona oraz pozbawiona legitymizacji. Nowy porządek staje się w istocie nowym chaosem, który „opiera się na słabości grup klasowych i sił politycznych tworzących społeczeństwo'' i którego ,,pozorna siła bierze się ze słabości, a słabość ostatecznie uwidacznia się w (…) bezsilnej walce z wyzwaniami z wewnątrz, chyba że znajdzie (…) wystarczająco silnych sojuszników, by ją podtrzymać (Wolf 1999 [1969], s. 284)[42].

[41] ,,Wódz plemienny, mandaryn, szlachcic – beneficjenci i przedstawiciele starszego porządku społecznego – ustępują przedsiębiorcy, handlarzowi kredytami, pośrednikowi politycznemu, intelektualiście, profesjonaliście. Społeczne znaczenie chłopów i rzemieślników maleje, a inne grupy – górnicy, kolejarze, robotnicy przemysłowi, robotnicy rolni, komercyjni producenci rolni – zyskują na względnym znaczeniu. Zarządcy stałych zasobów społecznych ustępują zarządcom zasobów »swobodnie pływających«. Grupy nastawione na produkcję na własne potrzeby zmniejszają się, a grupy nastawione na produkcję towarową lub sprzedaż siły roboczej zwiększają swoje rozmiary i gęstość społeczną. (…) Okazuje się, że jest to potężny rozpuszczalnik powłoki władzy, zaostrzający napięcia nie tylko poprzez swoje własne działanie, ale uwalniający również napięcia i sprzeczności, które wcześniej zawierały się w tradycyjnym systemie władzy. W miarę jak zasoby ekonomiczne wodzów, mandarynów i szlachty ziemiańskiej stają się przedmiotem ruchu rynkowego, ich roszczenia do społecznego i politycznego przywództwa coraz częściej są poddawane w wątpliwość. Wiele z ich odziedziczonych tytułów trafia na licytację. (…) To współistnienie starych i nowych warstw, regionów zdominowanych przez przeszłość i regionów w uścisku przyszłości, oznacza kłopoty dla społeczeństwa jako całości'' (Wolf 1999 [1969], s. 283; zob. Wolf 1971c, s. 53).

[42] Dalszego kryzysu da się jednak uniknąć, czego przykładami są XIX-wieczne Niemcy oraz Japonia, gdzie rozwiązaniem okazał się sojusz starych elit z nowymi – junkrów pruskich z przemysłowcami, a także poprzez wcielanie samurajów do armii, biznesu i administracji – scementowany militaryzacją (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 299; Wolf 1971c, s. 54; Wolf 1999 [1969], s. 285; Wolf 2001 [1988b], s. 334).

Jednakże w innych warunkach, gdy owym elitom nie uda się porozumieć, ,,kapitalizm z konieczności wytwarza własną rewolucję'' (Wolf 1999 [1969], s. 278), co zdaniem antropologa pokazują przykłady przeanalizowanych w *Peasant Wars…* sześciu państw, w których kryzys nowego, kapitalistycznego porządku spowodował tytułowe wojny chłopskie. Meksyk, Rosja, Chiny, Wietnam, Algieria oraz Kuba pozwalają znaleźć odpowiedź na pytanie o warunki, w jakich prawdopodobieństwo zaangażowania chłopów w działania zbrojne i partyzanckie jest najwyższe (Wolf 1971b; Wolf 1971c; Wolf 1975a; Wolf 1999 [1969]; Wolf 2001 [1967], s. 230-240; zob. Tilly 1997, s. 281-297). Chodzi tutaj o sytuację, ,,gdy znacząca władza lokalna pozostaje w rękach właścicieli ziemskich, ale gdy ta elita agrarna nie jest w stanie stworzyć realnej koalicji narodowej z rosnącą klasą przedsiębiorców przemysłowych i handlowych. Właścicielom ziemskim nie udaje się przejąć inicjatywy w procesie industrializacji; kupcy natomiast wiążą swój los ze źródłami kapitału znajdującymi się poza społeczeństwem – bezpośrednio w kontekście kolonialnym, pośrednio w tym, co nazwano »neokolonializmem«. Tworzą oni burżuazję kompradorską. Tam, gdzie istnieje takie rozdwojenie elit na górze, sprzeczności pojawią się także w głębi kraju'' (Wolf 2001 [1967], s. 233; zob. Wolf 1971c, s. 67; Hecht 2017, s. 3). Są to zatem okoliczności, w których na chłopach nadal ciąży tradycja, ale zmieniające się stosunki społeczne stawiają ją – jej dalszą użyteczność – pod znakiem zapytania (tym samym w zmieniającej się rzeczywistości społecznej realizuje się sprzeczność chłopskiego dylematu, co antropolog zaobserwował już w Portoryko, mianowicie tkwienie przez producenta rolnego w rozkroku, jedną nogą w przeszłości, drugą zaś w kapitalizmie).

We wszystkich przeanalizowanych przez Wolfa przypadkach chłopi zawiązywali międzyklasowe koalicje, łączące nie tylko różne tożsamości klasowe w ramach samego chłopstwa, ale też chłopów z nie-chłopami. Każdy kryzys stosunków dominacji tworzył bowiem ,,kontrelitę'', złożoną głównie z intelektualistów oraz ludzi z klas średnich – jak profesjonaliści i liberałowie z *zemst* (zob. Wolf 1999 [1969], s. 86) – dysponującą pewnymi kulturowymi, organizacyjnymi zasobami, niezbędnymi do rzucenia wyzwania zarówno starym elitom agrarnym, jak i nowym, przemysłowo-handlowym. Zazwyczaj owa rewolucyjna kontrelita rekrutowała się spośród prowincjonalnych intelektualistów, zmarginalizowanych – zepchniętych ,,na boczny tor'' – członków kadr partyjnych, urzędników, specjalistów i profesjonalistów[43]. Innymi

[43] Przedstawiciele kontrelit ,,przeganiani z miast, grupują się początkowo na przedmieściach. Policja odkrywa ich kryjówki i zmusza do definitywnego opuszczenia miasta, do odejścia na zawsze z miejsca walki politycznej. Wędrują wtedy w góry, na wieś, ku masom chłopskim. Wsiąkają w nie, kryjąc się w ten sposób przed policją. Działacz, który – zamiast bawić się w chowanego z policjantami w mieście – złoży swój los w ręce mas chłopskich, nigdy nie przegra. Chłopski płaszcz otuli go szczelnie, z nieoczekiwaną troskliwością i siłą. Wygnani do interioru, odcięci od środowisk miejskich, gdzie wypracowywali pojęcie narodu i walki politycznej, stają się prawdziwymi

słowy, spośród ludzi mających wykształcenie, wiedzę i umiejętności, ale zarazem znajdujących się ,,w połowie drogi między wsią a centrum'' oraz uwikłanych w istniejące między nimi sprzeczności, z osób którym kulturowo bliżej do centrum, ale które z jakiegoś powodu doń nie przynależą, dzięki czemu znają oba światy i dysponują dostępem ,,do systemu symboli, które mogą kierować interakcją między przywództwem [rewolucji] a wsią'' (Wolf 1971c, s. 54). Istnienie takiej kontrelity w kontekście wojen chłopskich jest kolejnym potwierdzeniem tezy marksistów, że ,,chłopi bez zewnętrznego przywództwa nie są w stanie dokonać rewolucji'' (Wolf 1971c, s. 60; zob. Fanon 2025, s. 62; Wolf 1987, s. 86-89; Wolf 1999 [1969], s. 294). Jednak w przeciwieństwie do Lenina *et consortes*, Wolf zwraca uwagę, że relacja między chłopami a ich niechłopskimi sprzymierzeńcami nie sprowadza się do bycia kierowanymi i kierowania wiejskimi masami. Oczywiście, rewolucjonistom zależy na władzy jako dominacji czy budowaniu mechanizmów kontroli, zwłaszcza, gdy są rewolucjonistami zawodowymi, należącymi do partii o ściśle określonym profilu ideologicznym. Jednak mechanizmy te, by były skuteczne, muszą powstawać w dialogu, co w praktyce oznacza, że rewolucjoniści więcej uczą się od złożonej z chłopów ,,piechoty'', niż owa piechota od swoich inteligenckich ,,oficerów'' czy ,,sztabowców''. Wielość kryzysów sprzyja międzyklasowym kontaktom, a wojna partyzancka dodatkowo przyspiesza dynamikę relacji obu grup. Dochodzi do synchronizacji praktyki oraz translacji idiomów kulturowych, dzięki czemu chłopi zaczynają oswajać się z pewnymi aspektami większego społeczeństwa (Wolf 1971c, s. 62; Wolf 2001 [1967], s. 237).

Ponadto, obie grupy łączy stan wykorzenienia. Chłopów – z ,,idiotyzmu życia wiejskiego'', wyrwanych zeń przez kapitalizm, intelektualistów zaś z większego społeczeństwa, są bowiem ,,ludźmi marginesu'', których drogi rozeszły się z ,,tradycyjnymi źródłami władzy. (…) To, czego potrzebują, to elektorat, a ten ostatecznie zapewniają (…) niezadowoleni chłopi'' (Wolf 1999 [1969], s. 289). Z drugiej strony, antropolog pisze wprost, że rzadko kiedy

partyzantami. Śledzeni i ścigani, przenoszący się z miejsca na miejsce pod osłoną mroku, mają okazję przemierzyć kraj i dokładnie go poznać. Zapominają o kawiarniach, dyskusjach nad zbliżającymi się wyborami, podłości tego czy innego policjanta. Do uszu ich zaczyna docierać prawdziwy głos kraju; oczy zaczynają dostrzegać ogromną, nieskończoną nędzę ludu. Zaczynają pojmować, ile cennego czasu stracili na jałowe rozważania o ustroju kolonialnym. Zaczynają rozumieć, że zmiana to nie reforma ani tymczasowa poprawa. W oszołomieniu, które odtąd stale będzie ich udziałem, zaczynają rozumieć, że działalność polityczna, jeśli jest uprawiana tylko w miastach, nigdy nie doprowadzi do konkretnych przemian, nigdy nie wstrząśnie ustrojem kolonialnym. Uczą się rozmawiać z chłopami. Odkrywają, że masy wiejskie swe wyzwolenie widziały zawsze w kategoriach gwałtu i przemocy (…). (…) Odkrywają wewnętrznie spójną, zastygłą w bezruchu warstwę społeczną, przechowującą nie naruszone wartości moralne i miłość ojczyzny. Odkrywają lud szlachetny, gotów do poświęceń i wyrzeczeń, niecierpliwy i niezłomny. Jest sprawą oczywistą, że to spotkanie ściganych przez policję działaczy ze zniecierpliwionymi, z natury skłonnymi do buntu masami może dać mieszankę wybuchową o niespotykanej mocy. Przybysze z miast zaczynają uczyć się od ludu, w zamian dając lekcje przysposobienia politycznego i wojskowego. Lud sięga po broń. Edukacja nie trwa zbyt długo, gdyż masy, czując pod skórą drgające mięśnie, zmuszają przywódców do przyspieszenia biegu wypadków. Rozpoczyna się walka zbrojna'' (Fanon 2025, s. 129-130).

rewolucjonistom udaje się zmobilizować więcej niż dziesięć procent chłopskiej populacji. Mogą co najwyżej, w efekcie intensywnej pracy w terenie, poprzez budowę sieci instytucji oraz infrastruktury, ,,opanować pasywną większość i zdobyć jej milczące poparcie'' (Wolf 2001 [1967], s. 237). Warto zatem w tym miejscu zadać pytanie, kim właściwie są owi mobilizowani chłopi, by następnie móc wyjaśnić, czym jest władza taktyczna, którą dysponują i która sprawia, że są tak użyteczni dla rewolucyjnych kadr oraz kierownictwa.

Pierwsze kryterium, o którym wspomina antropolog, to kryterium przestrzenne. Prawdopodobieństwo chłopskiego buntu lub szansa na powstanie ruchu mogącego stanowić zaczyn rewolucji – przyczynek do politycznej agitacji, budowania ,,infrastruktury'', a następnie mobilizacji – są tym mniejsze, im silniejsze pozostają na danym obszarze kontrola rządu oraz władza właścicieli ziemskich (Wolf 2001 [1967], s. 235). Dlatego im słabsza pozostaje owa kontrola oraz dominacja, tym bardziej szanse rewolucjonistów rosną. Przy czym peryferyjność czy marginalność nie muszą odnosić się ani do kwestii kulturowych, ani fizycznych, lecz mogą wyrażać się we względnej izolacji enklaw, takich jak meksykańskie *ejidos* czy rosyjskie *miry* (Wolf 1971c, s. 59). Wolf pisze o nich jako o ,,istnych twierdzach chłopskiej tradycji w ramach samego państwa'', działających ,,jak buzujące szybkowary niepokoju, w momencie eksplozji dające upust swojej sile na zewnątrz, aby zapewnić więcej przestrzeni życiowej dla swojego zwyczajowego, korporacyjnego stylu życia''(Wolf 1999 [1969], s. 294). Tym niemniej czynnikiem najbardziej sprzyjającym zawsze była wspomniana peryferyjność fizyczna, a zatem zamieszkiwanie przez chłopów obszarów przygranicznych, marginalnych, oddalonych od ośrodka rządowego lub innych domen władzy, czego przykładami są między innymi Południowe Chiny, meksykański stan Morelos, algierska Kabylia lub prowincje takie jak wietnamska Nghe An i kubańska Oriente. Czynnik ten wzmacniały dodatkowo niedostępność topograficzna (na przykład zwiększające zdolności obronne górskie reduty Kabylii) lub kulturowa (wzmacniające wśród rebeliantów solidarność i zapewniające ,,autonomiczny system komunikacji'' etniczność oraz język, na przykład nahuatl w Morelos, berberyjski w Kabylii, afrokubańskość Oriente) (Wolf 1999 [1969], s. 293). Kryterium przestrzenne było zarazem międzyklasowe, przynajmniej w tym sensie, że marginalne czy peryferyjne położenie sprzyjało mobilizacji zarówno mało- lub bezrolnej wiejskiej biedoty, jak i chłopów średniozamożnych. Chłopi zamożni pozostawali zazwyczaj w ścisłych relacjach z ,,zewnętrznymi posiadaczami władzy'', przez co ich władza oraz status były zależne od ,,domen'' owych posiadaczy, dlatego włączali się w walkę dopiero wtedy, gdy rebeliantom – jak Armii Czerwonej w Chinach – udało się naruszyć te domeny, a

zatem nie tyle zburzyć, co poważnie zaburzyć porządek w większym społeczeństwie (Wolf 1971c, s. 55; Wolf 1999 [1969], s. 291).

Jednakże co do zasady, twierdzi Wolf, wiejska biedota stanowi mniejszość w szeregach ,,piechoty'', pozostając przede wszystkim wspomnianą pasywną większością wyrażającą milczące poparcie dla zaprowadzanych zmian (Wolf 1999 [1969], s. 290). Najbardziej podatni na rewolucyjną mobilizację są natomiast chłopi średniozamożni, nazywani też przez antropologa średnimi lub ,,warstwą »drobnomieszczańskich« chłopów średnich'' (Wolf 1971b, s. 11; zob. Wolf i Hansen 1972, s. 301; Wolf 1971c, s. 63; Wolf 2001 [1967], s. 238). Dzieje się tak dlatego, że po pierwsze wiejska biedota – tak bez- i małorolni chłopi, jak wiejscy robotnicy – wyjąwszy wspomniane przypadki ludności marginesowej czy peryferyjnej, jest zależna od właściciela środków produkcji, które zarazem zapewniają całość bądź znaczną część ich środków do życia, przez co jej przedstawiciele ,,znajdują się całkowicie w domenie władzy swojego chlebodawcy, bez wystarczających własnych zasobów, które mogłyby (…) służyć jako środki w walce o władzę'' (Wolf 1971c, s. 55; zob. Wolf 1999 [1969], s. 291; Aya 1992, s. 21). Innymi słowy, wiejska biedota nie posiada władzy taktycznej, to znaczy opartej na określonych zasobach (wspomniane środki produkcji, ale też relacje społeczne, jak *compadrazgo* lub inne mechanizmy zabezpieczenia czy wsparcia) przynajmniej częściowej autonomii, niezbędnej by podjąć decyzję o mobilizacji politycznej (kontrdominacji), by ,,stać się realnymi sojusznikami dla »agitatorów z zewnątrz«'', czyli dla rewolucyjnych i ideologicznych podżegaczy reprezentujących w terenie kontrelity (Wolf 2001 [1967], s. 235; zob. Wolf 1971c, s. 54; Wolf 1999 [1969], s. 290). Średni chłop nawet bez oparcia się na zewnętrznej władzy, dysponuje pewną władzą taktyczną, co zdaniem Wolfa ma fundamentalne znaczenie, ponieważ ,,decydujący czynnik umożliwiający powstanie chłopskie zasadza się na stosunku chłopstwa do otaczającego go pola władzy. Bunt nie może rozpocząć się w sytuacji całkowitej niemocy; bezsilni są łatwymi ofiarami'' (Wolf 1999 [1969], s. 290; zob. Prud'hornme 1995, s. 640)[44].

W tym miejscu pojawia się jednak pytanie, dlaczego właściwie średniozamożny chłop miałby się buntować i politycznie mobilizować, zamiast spróbować wycofać się z udziału w rynku, podporządkowując całą sferę produkcji sferze reprodukcji, tym samym starając się

[44] ,,Posiadanie ziemi daje chłopu (…) pewną dozę niezależności, której nie posiada chłop zależny od swego bezpośredniego pana. Chłop posiadający własność ma więc pewną niezależną siłę nacisku, którą może łatwiej przełożyć na protest aniżeli człowiek, którego możliwości są poważnie ograniczone przez sytuację całkowitej zależności'' (Wolf 1999 [1969], s. 203). Innymi słowy, Wolf twierdzi, że władza taktyczna – poza czynnikami związanymi z pokrewieństwem i w ogóle relacjami społecznymi poszarzającymi horyzont czy granicę sprawczości – może wynikać albo z własności, albo z marginalności/peryferyjności, ewentualnie z obu tych czynników jednocześnie.

przeczekać czy przetrwać kryzysy ekologiczne lub te mające miejsce w większym społeczeństwie? Fakt, że średniozamożni są najbardziej rewolucyjną grupą na wsi, może wydawać się paradoksalny i kontrintuicyjny, ponieważ to właśnie ta część chłopstwa uchodzi powszechnie za najbardziej konserwatywną, za „kręgosłup chłopskiej tradycji" (Wolf 2001 [1967], s. 235). Wolf twierdzi jednak, że to ten rzekomy konserwatyzm czyni z nich łatwo dających się zmobilizować rewolucjonistów (Wolf 1971c, s. 57-58; Wolf 2001 [1967], s. 235-236)[45].

[45] Po pierwsze, „paradoks ten rozwiewa się (…), gdy weźmiemy pod uwagę, że to właśnie średni chłop jest stosunkowo najbardziej narażony na zmiany ekonomiczne wywołane ekspansją kapitalizmu (…). Jest to balansowanie, w którym równowaga jego egzystencji jest stale zagrożona przez wzrost populacji; przez ekspansję właścicieli ziemskich, przez utratę praw do wypasu, lasu i wody; przez spadające ceny oraz niekorzystne warunki rynkowe; przez spłatę odsetek, a także wywłaszczenia. Co więcej, to właśnie ta warstwa jest najbardziej zależna od tradycyjnych stosunków społecznych opartych na pokrewieństwie i wzajemnej pomocy między sąsiadami; średniozamożni chłopi najbardziej cierpią, kiedy te relacje są znoszone, tak jak pozostają najmniej zdolni do radzenia sobie z deprawacją ze strony poborców podatkowych czy właścicieli ziemskich" (Wolf 1999 [1969], s. 292). Można zatem powiedzieć, że niemożność zachowania status quo łączy się tutaj z szerszą możnością wynikającą z posiadanej władzy taktycznej. W obliczu wielu kryzysów średni chłop nie jest w stanie utrzymać świata w formie dyktowanej mu przez wynikający z ideologii dotychczasowy wzorzec normatywny oraz własne konserwatywne – dążące do reprodukcji relacji społecznych – aspiracje, a zarazem dysponuje zasobami, by dołączyć do szeregów piechoty oraz partii i w konsekwencji mieć wpływ na formę świata, który przynieść ma rewolucja. Ma więc najwięcej do stracenia, gdyby kryzysy miały się pogłębiać, bo oznaczałoby to jednocześnie dalszą pauperyzację i oddalanie się od realizacji wzorców dyktowanych przez ideologię – niekiedy zarówno tą charakterystyczną dla jego wsi, jak i tą większą, „narodową" (Blok 1992, s. 12; Smith 2020, s. 201-203). Jak pokazuje między innymi przykład Wietnamu, większość chłopów była zainteresowana korzystnym dla nich programem gospodarczym Viet Minhu, ale część w obietnicy nowego porządku widziała także możliwość awansu, zdobycia pozycji niedostępnej w za ancient régime'u (Wolf 1999 [1969], s. 198-201). Po drugie, ekspansja kapitalizmu oraz kryzysy, które ta wywołuje, w największym stopniu zagraża właśnie chłopom średniozamożnym. W przeciwieństwie do wiejskiej biedoty, chłopi ci posiadają wspomniane zasoby, dlatego ową ekspansję postrzegają jako zagrożenie dla ich władzy taktycznej, którą dziś mają, ale którą jutro mogą stracić. Ponadto średni chłopi są najbardziej narażeni na konsekwencje rozwoju proletariatu. Otóż przedstawiciel wiejskiej biedoty, czy to mało- lub bezrolny chłop, czy robotnik rolny, migrując do miasta lub przemysłowej enklawy – fabryki w polu – zrywa swoją dotychczasową „więź z ziemią". Natomiast chłop średniozamożny pozostaje na wsi, jest do pewnego stopnia przywiązany do ziemi, którą dysponuje, a do miasta czy enklawy wysyła swoje dzieci. W ten sposób jedna część rodziny, zazwyczaj ze starszego pokolenia, nadal żyje z ziemi, druga zaś przechodzi, jak ujął to Germaine Tillion, „szkolenie miejskie". W rezultacie średni chłop „staje się (…) przekaźnikiem miejskich niepokojów oraz idei politycznych" – jego domeną nadal jest wieś, ale jednocześnie zdaje sobie sprawę ze zmian zachodzących w większym społeczeństwie. Działalności rewolucyjnej nie wywołuje jednak sam wzrost proletariatu jako takiego, lecz „rozwój przemysłowej siły roboczej, która nadal jest ściśle dostosowana do życia na wsi". Dlatego „to właśnie próba zachowania tradycji przez średniego i wolnego chłopa czynią go rewolucyjnym" (Wolf 1999 [1969], s. 292). Relacja z zewnętrzem daje mu bowiem możliwość skonfrontowania się z własną pozycją, a także dostarcza języka – socjalistycznego, nacjonalistycznego lub mieszanki ich obu – gniewu i oporu. Zatem często jeszcze przed agitacją ze strony kontrelit, chłop ten dysponuje przynajmniej częściową świadomością swojego położenia w szerszej narodowej rzeczywistości, a jednocześnie, dzięki władzy taktycznej, dysponuje polem manewru. Zamiast pod ekonomicznym przymusem sprzedawać swoją zdolność do pracy właścicielom kapitału, może zaciągnąć się do rewolucyjnej armii. Średni chłop w największym stopniu odczuwa też chłopski dylemat oraz sprzeczności tkwienia między starymi społecznymi stosunkami produkcji a kapitalizmem. Wieści z większego społeczeństwa w połączeniu z kryzysem w sferze bazy i nadbudowy stawiają pod znakiem zapytania użyteczność wzorców, których i tak nie da się dłużej reprodukować (Wolf 2001 [1967], s. 240; Wolf 1971c, s. 65; zob. Fanon 2025, s. 53-54). Mobilizacja polityczna może być w tej konfiguracji odczytywana zarazem jako ucieczka do przodu, jak i jedyna dająca nadzieję alternatywa, że nowy porządek – to, co nadejdzie po rewolucji – będzie bardziej sprawiedliwy, przynajmniej w pewnym zakresie przypominając utracone, a następnie naprawione przemocą *status quo*. Działacze partyjni i inni rewolucjoniści albo uczyli się chłopskiej kultury (bolszewicy w Rosji, Fidelistas na Kubie), albo byli z nią zaznajomieni już wcześniej (Zapata w Meksyku, Nestor Machno w Ukrainie, wielu spośród chińskich komunistów) i między innymi dzięki temu byli w stanie opowiedzieć porewolucyjną rzeczywistość w zrozumiałych, a przede wszystkim akceptowalnych przez ludność wsi kategoriach (na przykład cytowany już *Plan de Ayala*, ale też poprzedzający

Z jednej strony każda rewolucyjna rzeczywistość jest wynikiem relacji starego z nowym: „Nowa infrastruktura nie może być zbudowana w całości z utopii; może być jedynie wynikiem złożonej interakcji pomiędzy przywódcami oraz zwolennikami. Najczęściej powstająca forma organizacji opiera się na już istniejących chłopskich wzorcach i doświadczeniach" (Wolf 2001 [1967], s. 238). Ponadto, rewolucja jedynie intensyfikuje procesy translacji, czyli zaznajamiania chłopów z wzorcami kulturowymi większego społeczeństwa, swojskimi czyniąc elementy, które za ancien régime'u uchodziły za obce, bo jednoznacznie kojarzące się z kolonizatorami. Przykładowo, twierdzi Wolf, algierscy fellachowie zrobili więcej dla galicyzacji swojego narodu w ciągu trzech lat walk, niż Francuzi przez ponad stulecie (Wolf 1971c, s. 66). Jednak z drugiej strony, samo rozumienie tego, co swojskie także ulega transformacji, ponieważ każda rewolucja oznacza zmianę epistemologiczną – „obejmuje nie tylko zmiany organizacyjne, ale także zmiany w postrzeganiu i rozumieniu (…) świata" (Wolf 2001 [1967], s. 239; zob. Wolf 1971b, s. 8) – i właśnie dlatego jest nieodwracalna. Ostatecznie bowiem, gdy „tradycyjna władza polityczna uległa erozji lub upadła; nowi pretendenci do władzy szukają nowych okręgów wyborczych, aby wejść na opróżnioną arenę polityczną. Kiedy więc chłopski bohater zapala pochodnię buntu, gmach społeczeństwa już się tli, gotowy na podłożenie ognia. Kiedy bitwa się skończy, struktura nie będzie już taka sama" (Wolf 1999 [1969], s. 295). Nie będzie taka sama, co nie znaczy, że musi być korzystna dla samych chłopów; po sformułowaniu tej myśli, Wolf musiał zmagać się z krytyką i oskarżeniami o nadmierny pesymizm oraz odmowę sprawczości (Shanin 1971; Paige 1975; Tizley i Sugden 2024; zob. Wolf 2001 [1967], s. 238). W tym miejscu trzeba zadać pytanie o konsekwencje rewolucji dla chłopskiej władzy taktycznej, a zatem także o dualizm rewolucyjnej utopii oraz porewolucyjnej rzeczywistości.

Przykładowo, w Meksyku Zapata i Villa wraz ze sprzymierzonymi z nimi chłopami, ponieśli klęskę, zaś zwycięscy w Rewolucji 1910 roku konstytucjonaliści starali się dokooptować do nowego systemu przynajmniej część chłopów, ale proces ten borykał się ze sprzecznościami wynikającymi z industrializacji (Wolf 1959). Analogiczne procesy miały miejsce w Algierii, gdzie socjalizm okazał się jedynie sztafażem, zaś z punktu widzenia zdecydowanej większości chłopów rewolucja okazała się reprodukcją struktur władzy oraz niekorzystnych stosunków produkcji (Wolf 1999 [1969], s. 247). W dopiero powstającym państwie radzieckim Machno również odniósł porażkę i został zmuszony do ucieczki przed bolszewikami, którzy zaczęli wdrażać proces nazwany przez Trockiego „socjalistyczną akumulacją pierwotną"

go *Plan de San Luis*, leninowski *Dekret o ziemi*, odezwy algierskiego FLN, materiały agitacyjne NLF/Viet Congu, pisma Mao skierowane go chłopów [Almeida 2004, s. 122-123]).

(Hobsbawm 2018, s. 415). Podobnie działo się na Kubie, w Chinach oraz w Wietnamie. Choć ich dynamika była różna, kierunek pozostawał ten sam. Mianowicie wskazywał jednoznacznie na wdrażanie planistycznych polityk rozwojowych oraz industrializacji na wielką skalę, co z kolei czyniło z mas chłopskich chłoporobotników, a także małomiasteczkowy i wielkomiejski proletariat, z mniejszości zaś elitę świata pracy, członków kadr, partyjnych elit czy dygnitarzy, otwierając – a na pewno uchylając – okno społecznego awansu i mobilności. To z wypracowywanych przez chłopów nadwyżek finansowano nowe modele rozwoju (zob. Leszczyński 2013). Zawsze był to proces dla mieszkańców wsi bolesny i dotkliwy, owe nadwyżki stawały się bowiem w praktyce nowym funduszem daniny – funduszem władzy porewolucyjnych elit, służącym do wyżywienia rozrastającego się proletariatu oraz kadr partyjnych i urzędniczych, a przede wszystkim do opłacenia środków produkcji niezbędnych dla powstającego w bólach, pocie i znoju przemysłu (Wolf 1971c, s. 61).

Tymczasem chłop jest anarchistą, a jego wizja świata jest przede wszystkim anarchistyczna (Wolf 2001 [1967], s. 240): ,,Chłopska utopia to wolna wieś, nieokiełznana przez poborców podatkowych, werbowników, wielkich właścicieli ziemskich, urzędników. (...) Tak więc dla chłopa państwo jest wartością ujemną, złem, które ma być zastąpione w krótkim czasie przez ich własny, »swojski« porządek społeczny. Porządek ten, ich zdaniem, może funkcjonować bez państwa; dlatego chłopi podczas buntu są naturalnymi anarchistami'' (Wolf 1999 [1969], s. 295; zob. Wolf 1971c, s. 59, 61). Podczas działań wojennych, twierdzi antropolog, anarchizm ten wchodzi w interakcję z ,,apokaliptyczną wizją świata'' i razem stanowią napędzające chłopów ,,paliwo ideologiczne''. Odpowiednie wykorzystanie owego paliwa jest rolą organizacyjną partii, zwłaszcza zaś tych o profilu marksistowsko-leninowskim (Wolf 1999 [1969], s. 295, 298). Podczas rewolucji marksizm elit i anarchizm chłopów łączą się, ale gdy rewolucja dobiega końca następuje ich rozstanie, wówczas bowiem ,,zaczyna się poważne zadanie przeorganizowania społeczeństwa. Wtedy, po raz kolejny, chłop zostaje postawiony przeciwko przywódcy. Rozpoczyna się druga rewolucja, rewolucja mająca na celu zniesienie zacofania, a wraz z zacofaniem – samego chłopstwa'' (Wolf 2001 [1967], s. 240). Wieś staje się rezerwuarem taniej siły roboczej dla przemysłu a zarazem przedmiotem polityk kolektywizacji (zakładanie spółdzielni produkcyjnych w niczym nieprzypominających dawnej wspólnoty) lub prywatyzacji i wywłaszczeń, by przyciągnąć zagraniczny kapitał i międzynarodowych inwestorów. Innymi słowy, w ostatecznym rozrachunku rewolucja, choć dokonana dzięki chłopskim bagnetom, oznacza kres chłopskiego świata i koniec władzy taktycznej w dotychczasowej

formie (Smith 2020, s. 205)[46]. Porewolucyjne państwo znając już polityczno-mobilizacyjny potencjał chłopów, niezależnie od systemu czy modelu modernizacji – bardziej zorientowanego na Stany Zjednoczone lub Związek Radziecki – starało się przynajmniej część z nich włączyć do systemu, jednocześnie dążąc do monopolizacji władzy taktycznej, tym samym ograniczając i minimalizując ją wśród mas (Wolf 1999 [1969], s. 300-301; zob. Scott 1998)[47].

4.8. *Caudillo* i system polityczny *caudillaje*

Ostatnim przykładem konceptualizowania przez Wolfa władzy jako dominacji jest domena władzy, ale też sama postać *caudillo* oraz stwarzany przezeń system polityczny *caudillaje*. W uproszczeniu, naród – abstrahując od jego komponentu hegemonicznego – można w ujęciu Wolfa traktować, przynajmniej do pewnego stopnia, jako domenę władzy zanonimizowanej narodowej elity złożonej z przedstawicieli danej klasy bądź międzyklasowego sojuszu (zróżnicowanego wewnętrznie, choćby ze względu na płeć, a co za tym idzie – hierarchicznego), zaś hacjendę, bezsprzecznie, jako zdecydowanie bardziej spersonalizowaną domenę

[46] „(…) chłop jest podmiotem sił większych niż on sam, sił wytworzonych przez nieuporządkowaną przeszłość w takim samym stopniu jak przez nieuporządkowaną teraźniejszość. Nie ma dowodów na to, że gdyby nie »zewnętrzni agitatorzy«, chłop byłby pogrążony w marazmie. Wręcz przeciwnie, chłopi powstają, by naprawić zło, ale nierówności, przeciwko którym się buntują, są z kolei tylko zaściankowymi przejawami wielkich społecznych przemieszczeń. W ten sposób bunt łatwo przechodzi w rewolucję, masowe ruchy mające na celu przekształcenie struktury społecznej jako całości. Polem bitwy staje się samo społeczeństwo, a kiedy wojna się skończy, społeczeństwo się zmieni, a chłopi wraz z nim. Rola chłopa jest więc w gruncie rzeczy tragiczna: jego wysiłki zmierzające do naprawienia bolesnej teraźniejszości zapowiadają jedynie większą, bardziej niepewną przyszłość. Jednak jeśli jest tragiczna, to jest również pełna nadziei. Po raz pierwszy od tysiącleci rodzaj ludzki zmierza w kierunku rozwiązania odwiecznego problemu głodu i chorób, a wszędzie starożytne monopole władzy i zastanej mądrości ustępują przed ludzkimi wysiłkami zmierzającymi do poszerzenia uczestnictwa i wiedzy. W takich wysiłkach, jakkolwiek niepewnych, jakkolwiek najeżonych trudnościami, jakkolwiek nie do końca jasnych – kryje się perspektywa zwiększenia życia, zwiększenia człowieczeństwa. Jeśli chłopscy buntownicy są uczestnikami tragedii, są również uczestnikami nadziei i w tym stopniu są partią ludzkości. Przeciwko nim stoją jednak nie tylko obrońcy dawnych przywilejów, ale Święte Przymierze tych, którzy – dzięki lepszej technologii i lepszej organizacji – chcieliby pogrzebać tę nadzieję pod lawiną władzy. (…) Chłopi stają w obliczu tragedii, ale nadzieja jest po ich stronie; podwójnie tragiczni są ich przeciwnicy, którzy odmawiają tej nadziei zarówno chłopom, jak i sobie samym" (Wolf 1999 [1969], s. 302).

[47] Wielu chłopów za sprawą awansu społecznego, migracji zarobkowej i innych możliwości dostępnych w nowym systemie opuszczało wsie. Inni, ci którzy czy to pod przymusem, czy z własnej woli zostali na wsi, stopniowo stawali się przedstawicielami grupy, którą Wolf i inni badacze zaangażowani w studia chłopskie zaczęli nazywać „postchłopami" lub „postchłopstwem" (Kearney 2018 [1994], s. 172-185; Wolf i Stacul 2000/2001, s. 70). Ostatecznie każda rewolucja oznacza transformację relacji strukturalnych: funduszem daniny nie jest już pańszczyzna czy czynsz, lecz podatek dochodowy, zaś fundusz ceremonialny nie polega na sponsorowaniu świętych obrazów, lecz sprowadza się raczej do wydawania pieniędzy w „świątyniach kapitalizmu" (Kufliński 2022, s. 245-247) lub przynajmniej aspirowania do realizacji wzorców takiej konsumpcji (zob. np. Wedel 2007). Transformacji ulega również sama władza taktyczna, co zazwyczaj oznacza jej stopniową erozję lub natychmiastową likwidację w dotychczasowej formie, ewentualnie odnalezienie jej zrębów w nowej, porewolucyjnej rzeczywistości, w roli: strajkującego proletariusza, stosującego nagą przemoc policjanta, konsumującego zachodnie towary drobnego burżuja, podejmującego decyzje polityczne aparatczyka partyjnego lub blokującego drogę szybkiego ruchu farmera. Jednak żadna z tych ról nie jest rolą chłopską – a na pewno nie w rozumieniu przedrewolucyjnym – lecz może być jedynie postchłopska, tak w treści, jak w formie.

władzy *hacendado*. W kontekście relacji władzy jako dominacji, system *caudillaje* jest czymś pośrednim między narodem a hacjendą[48].

Jakie są okoliczności powstania *caudillaje*? Kluczowe w próbie udzielenia odpowiedzi na to pytanie są właśnie hacjendy, a dokładnie system hacjend. Po uzyskaniu niepodległości, mimo obecności pewnych patriotycznych i nacjonalistycznych – przy czym był to raczej nacjonalizm panamerykański – grup wśród mieszczaństwa, inteligencji i burżuazji, w państwach Ameryki Łacińskiej przeważyły tendencje odśrodkowe. Zbyt silne okazały się bowiem elity niesprzyjające centralizacji, sprzeciwiające się zarówno wizji implementacji modelu europejskiego, czyli pojedynczych państw narodowych, jak i utworzenia z nich konfederacji, ewentualnie federacji powołanej na wzór młodych wówczas Stanów Zjednoczonych. Utrzymywanie anarchii leżało w interesie właścicieli wiejskich środków produkcji, lokalnych czy regionalnych dzierżycieli władzy, *hacendados*, ale też uzbrojonych podczas wojny metyskich grup konnych (*rancheros* w Meksyku, *llaneros* w Wenezueli i tak dalej [Wolf 1959, s. 242; Wolf i Hansen 1967, s. 168-169]). Ponadto, jak twierdzą badacze, ,,aby zrozumieć system polityczny jakiegokolwiek społeczeństwa, musimy najpierw zrozumieć specyficzne procesy historyczne, które uformowały instytucje tego społeczeństwa'' (Wolf i Hansen 1972, s. 216). W przypadku *caudillismo* owe procesy i okoliczności można określić jako anarchiczne.

Zdolność koalicyjna właścicieli hacjend była ograniczona, dlatego nie chcąc tracić wpływów we własnych domenach, a zarazem nie będąc w stanie stworzyć jakiejkolwiek ponadlokalnej alternatywy, *hacendados* prowadzili zdecentralizowany opór przeciwko ustanowieniu silnego rządu w stolicy (stosowali dominację wobec podporządkowanej im ludności, sami nie chcąc być zdominowani przez ewentualne elity narodowe). Ostatecznie bowiem,

[48] Zainteresowanie Wolfa *caudillaje* stanowi bezpośrednią konsekwencję badań antropologa dotyczących hacjend. Choć zazwyczaj nie bez racji przyjmuje się, że ten opierający się na autorytecie i zasadzie osobistego przywództwa w polityce, a także będący ,,substytutem kierowania i kontroli za pomocą środków instytucjonalnych, takich jak prawo'' system istniał w większości państw XIX-wiecznej Ameryki Łacińskiej, to „w rzeczywistości jego początków przynajmniej częściowo należy szukać w instytucjach feudalnych Hiszpanii oraz Portugalii, a także w specyfice władzy okresu kolonialnego'' (Wolf i Hansen 1972, s. 227). Cechami charakterystycznymi caudillaje są: obecność zbrojnej grupy składającej się wyłącznie lub prawie wyłącznie z mężczyzn połączonych siecią relacji patron-klient, które utrwalają więzi dominacji, uległości, a także wspólny cel w postaci zdobycia bogactwa za pomocą siły lub groźby jej użycia; brak z góry ustalonego, przewidywalnego, zinstytucjonalizowanego sposobu sukcesji stanowisk; korzystanie z przemocy w rywalizacji politycznej; stale powtarzające się niepowodzenia sprawujących władzę, by zagwarantować sobie ,,kadencję'' w roli wodza (Wolf i Hansen 1967). Jak gdyby odżegnując się od stereotypowego ujęcia *caudillos* – jako ,,kacyków'' i ,,malowniczych wodzów'' w przydużych kapeluszach (Łepkowski 1983, s. 88) – antropologowie zaznaczają, że funkcji tej nie musi sprawować koniecznie ,,człowiek na koniu'', który na peryferiach skrzykuje bandę llaneros, a następnie zdobywa poszczególne prowincje, by ostatecznie wkroczyć do stolicy. Może nim być cywil, jak Carlos Antonio López w Paragwaju, Gabriel García Moreno w Ekwadorze lub Fulgencio Batista na Kubie, który choć formalnie był sierżantem, miał nauczyć się jeździć konno dopiero do zdobyciu władzy (Wolf i Hansen 1972, s. 227).

gdyby choć raz udało się go ukonstytuować „nieuchronnie posiadałby większą władzę niż jakikolwiek sojusz krewniaczy, zbudowany z jednostek trójrodzinnych. W ten sposób organizacja gospodarcza i społeczna sprzysięgła się, aby zagwarantować polityczny brak jedności kreoli w okresie po upadku Hiszpanii'' (Wolf i Hansen 1967, s. 172). Z kolei metyskie bandy, w zdecydowanej większości przypadków pozbawione dostępu do źródeł bogactwa, aby osiągnąć swoje cele, marzenia i aspiracje w obliczu braku instytucjonalnych czy państwowych możliwości awansu – służba w armii lub policji, praca w administracji publicznej i tak dalej – potrzebowały przywództwa. Innymi słowy, system *caudillaje* powstał w okolicznościach braku zdolności „którejkolwiek spośród klas społeczno-ekonomicznych do zmonopolizowania w wystarczającym stopniu zarówno bogactwa, jak i władzy w celu zorganizowania scentralizowanego aparatu politycznego'' (Wolf i Hansen 1967, s. 177). Kreole posiadali bogactwo, ale brak było im spójności w sferze ekonomicznej i społecznej, niezbędnej przy tworzeniu wertykalnych – a nie horyzontalnych, w czym byli wprawieni w obrębie swoich domen – koalicji mogącej stworzyć, a następnie utrzymać scentralizowaną formę rządu. Z kolei metysom brak było bogactwa, więc ich potencjalna koalicja rozbiłaby się o brak zasobów niezbędnych do rządzenia. Dlatego „w obliczu braku ram dla polityki instytucjonalnej, polityka latynoamerykańska stała się spersonalizowana'' (Wolf i Hansen 1967, s. 177), preferująca załatwianie spraw twarzą w twarz, *mano a mano*.

Paradoksem sytuacji po uzyskaniu niepodległości pozostaje fakt, że te same siły, które pokonały przedstawicieli Korony stworzyły zarazem fundament dla formy przywództwa, która utrzymywała cały kontynent w chaosie i anarchii przez ponad sto lat. To właśnie niepodległość, twierdzą antropologowie „zrodziła *caudillo*, wojskowego przywódcę'' (Wolf i Hansen 1972, s. 205). Okoliczności sprawiły, że o sukcesie tej instytucji zdecydowały przede wszystkim zdolności każdego wodza do przyciągania w obręb własnego pola władzy marginesowych, podobnych do siebie grup i jednostek, a następnie budowania na ich podstawie koalicji zdolnej realizować wspólne cele, przede wszystkim takie jak zdobycie bogactw, ale też prestiżu oraz dominacji nad kobietami i pokonanymi mężczyznami. Jeżeli *caudillo* wykazuje się skutecznością, to umacnia swoją władzę, która staje się jego zasobem. Z drugiej strony dzieje się tak jedynie wówczas i pod warunkiem, że jako przywódca posiada strategię lub przynajmniej plan działania, co robić po pierwszej zakończonej sukcesem akcji – na przykład napadzie na bank w pobliskim *barrio* – w innym przypadku jego władza może okazać się efemeryczna i sytuacyjna, rozpływając się w powietrzu wraz z rozpadem bandy. Ponadto taki plan musi stanowić wypadkową zmysłu strategicznego czy analitycznego, *caudillo* bowiem jest zmuszony do

kalkulowania potencjalnych korzyści i ryzyka. Przykładowo, może nie opłacać się atak na dobrze strzeżony majątek ziemski lub enklawę przemysłową stworzoną przez zagraniczny kapitał. Dlatego skuteczne przywództwo wymaga oparcia go o specjalny kodeks odnoszący się do praktyk realizowania dwóch głównych atrybutów, które powinien posiadać lider każdej bandy czy bardziej ustabilizowanej domeny. Owe atrybuty to 1) umiejętności interpersonalne służące do podtrzymywania koalicji, a także 2) spostrzegawczość i bystrość własnego umysłu, za pomocą której relacje w grupie są dodatkowo spajane poprzez odpowiadającą okolicznościom dystrybucję i redystrybucję bogactwa, na przykład gdy żona jednego z członków bandy zachoruje, *caudillo* może podjąć decyzję o przekazaniu mu większej niż zwykle części łupów lub o wezwaniu lekarza. Dodatkowo wspomniane umiejętności takie jak empatia, uważność, zdolność do łatwej i spontanicznej fraternizacji, kordialność i tak dalej sprawiają, że przywódca jest bardziej autentyczny, a zarazem pomagają realizować drugi z atrybutów

Głównym idiomem pierwszego atrybutu pozostaje męskość, czyli *machismo*, demonstrowana przez *caudillo* na dwa sposoby, mianowicie albo poprzez okazywanie zdolności do dominacji nad kobietami, albo za sprawą manifestacji gotowości do użycia przemocy. Obie zdolności „są ze sobą ściśle powiązane; obie wskazują na antagonistyczne relacje między mężczyznami. Zdolność do dominacji nad kobietami implikuje dalszą możność do pokonywania innych mężczyzn w rywalizacji o kobiety. Jednak terminologia relacji seksualnych koncentrująca się na interakcji między aktywnymi i agresywnymi mężczyznami a biernymi, cierpiącymi kobietami, obejmuje również sytuacje, w których jeden dominujący i agresywny mężczyzna pokonuje innego (…). Afirmacja męskości w relacjach międzyludzkich implikuje zatem porządek społeczny między dominującym przywódcą a [jego] zwolennikami" (Wolf i Hansen 1967, s. 174). Dominacja ta, raptowność i gwałtowność, uciekanie się przez *caudillo* do przemocy i nagiej siły współwystępuje z innym fundamentem jego władzy, jakim jest autorytet. Gdy wódz wykazuje się skutecznością oraz posiadanymi atrybutami, członkowie bandy zazwyczaj ufają i wierzą w jego siły witalne, kompetencje, przymioty, zaś niekiedy także w zdolności nadprzyrodzone, takie jak umiejętność czytania w myślach lub kuloodporność. Podobnie jak *hacendado* dla swoich *peones*, dla owych członków *caudillo* może być substytutem ojca, którego władza opiera się na połączeniu szacunku, lęku, strachu przed karą oraz nadziei na otrzymanie nagrody[49].

[49] Jednakże tak jak syn potrafi zbuntować się przeciwko woli ojca, a chłop przeciwko właścicielowi hacjendy, tak członkowie bandy – w osobie pretendenta – mogą zakwestionować władzę *caudillo*, a następnie zadeklarować swoje poparcie (*declararse*) dla którejś ze stron. Sytuacje takich antagonistycznych konfrontacji zawsze charakteryzuje przemoc, ponieważ gdy pretendent ogłosi swoje roszczenia – będące jednoznaczne z publicznym

Jak każde oparte na autorytecie przywództwo, władza *caudillo* zawsze ma wymiar personalny. Fakt ten wynika z wspomnianych strukturalnych, historycznie ukształtowanych okoliczności, tym niemniej w każdym przypadku stanowi pochodną osobistych przymiotów konkretnej jednostki, w konsekwencji czego po śmierci tejże, gdy nie ma jednoznacznego następcy, banda ulega rozpadowi. Zatem „cechy przywództwa tkwią w (…) osobie, a nie w urzędzie. Aby ustanowić system urzędów, konieczna byłaby reorganizacja społeczeństwa po odzyskaniu niepodległości. Próby w tym kierunku nieustannie udaremniano (…); należy odnotować porażkę »centralistów« we wszystkich częściach Ameryki Łacińskiej" (Wolf i Hansen 1967, s. 175). Jeżeli następca zostaje wyznaczony, to jest nim zazwyczaj jeden z poruczników, czyli przedstawiciel grona najbardziej zaufanych ludzi *caudillo*. Ludzie ci są niezbędni, by utworzyć rdzeń przyszłej bandy, a następnie utrzymać ją jako spójną formację, ponieważ do obowiązków owych poruczników, totumfackich wodza (*hombres de confianza*) należy przekazywanie jego woli pozostałym, szeregowym członkom. Przywódca musi ciągle manewrować, równoważąc interesy podległych mu stronnictw, zwłaszcza gdy jak w Wenezueli jego władza opiera się zarówno na *llaneros*, jak i *hacendados*, czyli dwóch antagonistycznych grupach o sprzecznych interesach. Dlatego jeżeli chce pozostawać skuteczny, powinien wykazywać się sprytem i przenikliwością, zwłaszcza wtedy, gdy kalkuluje ryzyko zdobycia określonych zasobów, albo gdy szacuje ilość potrzebnych mu do utrzymania bandy dóbr, a także siły i środki, którymi dysponuje potencjalny przeciwnik. Jednocześnie musi stale pilnować swoich ludzi, utrzymując dyscyplinę, by nie działali na własną rękę i niezależnie od jego woli, bo to mogłoby zbudować przeciwko jego bandzie koalicję pokrzywdzonych i oznaczać konfrontację na przykład z karną ekspedycją zbrojnych zmobilizowanych przez kilku tymczasowo działających razem *hacendados*.

Zwłaszcza na początku swojej działalności *caudillo* zmaga się z dylematem, czy poszukiwać nowych, jednorazowych źródeł bogactwa, czy raczej skupić się na zabezpieczeniu dostępu do zasobów, które są reprodukowane – jak hacjenda czy wioska, którą można zdobyć i przejąć wraz z przynajmniej częścią siły roboczej. Zazwyczaj jednak, gdy banda sprawdzi się w boju i rozboju, gdy przejdzie „chrzest bojowy", a jej członkowie będą wyrażali pragnienie pozyskiwania dalszych łupów, jego *modus operandi* staje się połączeniem obu metod. Dlatego

zaprezentowaniem gotowości do zabicia swojego przeciwnika – walka staje się nieuchronna. Nie istnieją w niej kompromisy, przegrany bowiem może albo podporządkować się przywódcy, albo umrzeć. Zarazem „gotowość do zaryzykowania wszystkiego w takich starciach stanowi kolejny dowód męskości" (Wolf i Hansen 1967, s. 174). W systemie politycznym *caudillaje* metodą wymiany elit jest zatem przemoc, której skutkiem jest albo śmierć, albo dominacja pokonanego, jego upokorzenie, ukorzenie się, ujarzmienie, mająca znaczenie symboliczne penetracja jego ciała za pomocą noża lub kuli wystrzelonej z pistoletu.

przede wszystkim we wczesnym okresie po uzyskaniu niepodległości kreol w roli przywódcy zbrojnej grupy znajdował się w dużo korzystniejszej sytuacji, aniżeli aspirujący do bycia *caudillo* metys, ponieważ zazwyczaj w przeciwieństwie do tego pierwszego nie posiadał zabezpieczenia w postaci majątku ziemskiego, pozwalającego w warunkach niesprzyjających dla dokonywania rabunków czy napadów wycofać się do bezpiecznej domeny. Najpotężniejsi *caudillos* w historii Ameryki Łacińskiej dysponowali właśnie takim agrarnym zapleczem. Przywódcy tacy jak José Antonio Páez czy Juan Manuel Rosas z posiadanymi przez nich ranczami bydła mogli rekrutować *gauchos* i *llaneros* ,,których sposób życia zapewniał idealne przygotowanie do wojny *caudillo*" – dzięki temu mogli powstrzymywać innych przez dążeniem do centralizacji. Tym niemniej, ,,pomimo początkowej przewagi w postaci znacznego bogactwa, kontroli nad »naturalnymi« siłami zbrojnymi oraz zdolności do neutralizacji dużej liczby konkurentów, obaj musieli (…) odeprzeć liczne zbrojne powstania i obaj ostatecznie ponieśli klęskę. Ich przypadki ilustrują trudności, jakie napotykają *caudillos* działający nawet w optymalnych warunkach'' (Wolf i Hansen 1967, s. 176).

Podsumowując, ekologia nawet najsilniejszych spośród wodzów była przede wszystkim wiejska i opierała się na archaicznym pod względem stosunków produkcji oraz technologii rolnictwie czy hodowli. Na początkowym etapie niewiele miała wspólnego z miastami czy przemysłem. W konsekwencji władza *caudillo*, jego zdolność do dominacji, kontroli, jest stale ograniczana zarówno przez czynniki zewnętrzne (problemy związane z zapleczem, brak konkretnego celu i zasobów), jak i wewnętrzne, zwłaszcza w postaci ciągle unoszącego się widma zdrady ze strony własnych ludzi, motywowanej brakiem odpowiedniej gratyfikacji, co z kolei podsyca wzorzec *machismo*, skłaniający do ryzyka oraz dominowania nad innymi. Z drugiej strony przywódca ,,sprawuje niemal wszechmocną władzę osobistą na wyznaczonym przez siebie obszarze, władzę, którą jego ludzie respektują bez pytania, aż do egzekwowania jej na polu walki. Jest on w swojej osobie prawem, konstytucją, partią, flagą i zasadą polityczną. (...) Kiedy przywódca regionu zyskuje lojalność wszystkich innych głównych *caudillos* w kraju, uznaje się wówczas *jefe maximo* (lub *caudillo supremo*) i jeśli pożąda prezydentury, to zostaje prezydentem (…). Ta procedura ustanawiania władzy wykonawczej jest zasadniczo oparta na przemocy, ponieważ każdy przywódca w dowolnym momencie może zakwestionować hierarchię władzy, co powoduje natychmiastowy lokalny, regionalny lub narodowy konflikt [*machetismo*]'' (Wolf i Hansen 1972, s. 228). Warto zauważyć, że choć w omawianym systemie może dojść do centralizacji władzy, to jest to centralizacja pozorna, formalna, lecz nie rzeczywista, gdy porówna się ją do europejskiego państwa narodowego.

Przemoc stanowiła jądro, fundament, ale i główną sprzeczność systemu *caudillaje*, czyli ,,zorganizowanego wysiłku ze strony konkurujących ze sobą grup, aby określić, kto, co, kiedy i gdzie posiada'' (Wolf i Hansen 1967, s. 177). Pozostawała siłą rozstrzygającą konflikty oraz sposobem realizowania własnych interesów. Kreolowi pozwalała kreować politykę handlową i nawiązywać kontakty z zagranicznym kontrahentami, z kolei metys dostawał dzięki niej szansę, by zaistnieć na krajowej scenie. Była *clue* tego systemu, udrożniała bowiem drogę do władzy, pomagała ją utrzymać lub stracić na rzecz pretendenta, jednocześnie stabilizowała i dynamizowała stosunki społeczne w jego ramach czy obrębie. To w ostatecznym rozrachunku za jej pomocą *caudillo* udowadniał, że jest człowiekiem, który potrafi dowodzić, że jest ,,*muy hombre, lub un presidente macho*''. Cały system zasadzał się na myśleniu w kategoriach absolutów, do akceptowania w polityce jedynie kategorii ,,za'' lub ,,przeciw''. Gdy wódz bezpośrednio komunikuje się z podległymi mu ludźmi lub podczas wygłaszania przemówień, korzysta ze słów takich jak ,,nieubłaganie'', ,,nieuchronnie'', ,,niezmiennie'' czy ,,natychmiast'', dbając przy tym o sztafaż, który przydaje mu operetkowego, przerysowanego charakteru. Nie jest bowiem po prostu prezydentem, lecz *el Presidente Constitucional*, otwarcie eksponując ,,wszystkie symbole władzy i statusu (…); jeśli ma tytuł doktora, jest »doktorem«; a jeśli jest również generałem, będzie *El Presidente Constitucional de la Republica de ... el doctor y general*. (…) nie może być zwykłym prezydentem; stoi na czele »Ruchu Odnowy« (…); jest odnowicielem, *benemérito*, restauratorem, obrońcą konstytucji, pacyfikatorem. Rząd *caudillo* ma tendencję do bycia autorytarnym, nietolerancyjnym (prawo desacato z Argentyny), osobistym (»mój rząd«, »moja administracja«, »mój naród«, nepotyzm, grabież), antynaukowym i brutalnym. Ale należy również podkreślić, że w większości przypadków ma on prawdopodobnie również tendencję do bycia reprezentatywnym dla opinii większości'' (Wolf i Hansen 1972, s. 229).

Jako system osadzony w konkretnym miejscu i czasie, *caudillaje* miał swój początek w pierwszych dekadach XIX wieku, a także swój koniec, który przypadł na lata 70. tego stulecia. Mógł on bowiem istnieć tak długo, jak stosunki społeczne utrzymywały się w stanie względnej równowagi między kreolami, metysami oraz interesami zagranicznego kapitału. W momencie, gdy równowaga ta w latach 70. przestała istnieć, przeminęli też sami *caudillo*, zastąpieni przez nowy rodzaj dyktatury spod znaku ,,porządku i postępu''. Mimo tego, że ,,dyktatury te wykazywały pewne cechy *caudillo*, dyktator funkcjonował z coraz bardziej scentralizowaną machiną rządową, opartą na zupełnie innej równowadze sił społecznych'' (Wolf i Hansen 1967, s. 178). Bezpośrednimi przyczynami owych zmian był europejski kryzys gospodarczy z lat 70. i 80. oraz jego następstwa w postaci imperializmu oraz polityki protekcjonizmu. Stary

ekstraktywizm polegający na prostym drenowaniu zasobów czy surowców przez Zachód z poszczególnych państw Ameryki Łacińskiej został zastąpiony przez rozwój kapitałochłonnych enklaw przemysłowych, czyli połączonych siecią kolejową punktów wydobycia i produkcji. Proletaryzacja i skupienie znacznej liczby pracowników na relatywnie niewielkich w skali całego kontynentu obszarach tworzących owe enklawy oznaczało wzrost popytu na tanie źródła kalorii, podaż których zapewnić mogły wypierające hacjendy monokulturowe plantacje, co w jeszcze większym zachwiało dotychczasową równowagę sił, pozbawiając niektórych spośród *caudillos* ich dotychczasowego zaplecza. Ponadto znaczne nakłady kapitałowe na nowe przedsięwzięcia wymagały stabilizacji, której żaden przywódca bandy nie był w stanie zapewnić, ani tym bardziej zagwarantować. W ten sposób zaczęły powstawać nowe sojusze łączące burżuazję, zagranicznych inwestorów oraz modernizujących się właścicieli ziemskich. Dyktator pozostawał ,,lokalnym przedstawicielem takiego sojuszu (…), często *caudillo* z pochodzenia, ale już nie *caudillo* z funkcji'' (Wolf i Hansen 1967, s. 178). Był dyktatorem spod znaku prawa i porządku, którego główne zadanie polegało na spajaniu owej koalicji, na równoważeniu jej. Przywódca nie dokonywał już chaotycznych grabieży, był bowiem w nowym porządku raczej kimś w rodzaju policjanta, jak Porfirio Díaz, czerpiącym bogactwa z dbania o reprodukcję społecznych stosunków produkcji. To właśnie ,,jego [Díaza] wyrazisty slogan *pan o palo* (chleb lub pałka) symbolizuje dwie funkcje jego rządu: bogactwo (*pan*) dla beneficjentów sojuszu, użycie siły (*palo*) przeciwko potencjalnym przeciwnikom. Tak więc, podczas gdy pogłębiano porty, budowano przemysł, rozwijano handel, a zagraniczny kapitał napływał do kraju, więzienia w Meksyku były pękały w szwach'' (Wolf i Hansen 1967, s. 178). Porządek, w którym *hacendado* z grupą *peones* pod bronią i *llaneros* na koniach był w stanie zdominować strukturę oraz system polityczny państwa w sposób jednoznaczny odszedł do przeszłości, nawet w najbardziej sprzyjających mu regionach Peru, Meksyku czy Boliwii (Wolf i Hansen 1972, s. 350).

Rozdział 5. Hegemonia

Choć teorię władzy Wolfa charakteryzowało rozchwianie między dominacją a hegemonią, to w jego podejściu i teoriach ekologicznych oraz studiach chłopskich drugi z aspektów pozostawał mniejszościowy, niesproblematyzowany, co wiązało się z niewypracowaną wówczas teorią ideologii. W tradycji materializmu historycznego hegemonia była definiowana jako władza odwołująca się do dominacji – charakterystycznych dla niej środków związanych z przemocą, nagą siłą, uciskiem i tak dalej – jako do pewnej ewentualności czy ostateczności, będącej symptomem kryzysu projektu hegemonicznego. Hegemonia bowiem mimo tego, że również jest zespołem relacji osadzonym w dialektyce bazy i nadbudowy, to w przeciwieństwie do dominacji odwołuje się przede wszystkim do drugiego członu, to znaczy sfery kulturowej, symbolicznej, do symbolicznego uniwersum danego społeczeństwa oraz źródeł jego ideacyjnych identyfikacji i tak dalej. Hegemonia to zdolność określonej elity do zdefiniowania treści wzorca normatywnego, zdrowego rozsądku i innych aspektów *status quo* w taki sposób, aby te jawiły się społeczeństwu jako słuszne, właściwe czy naturalne, i aby wykorzystywanie dominacji nie było potrzebne (Ghosh 2001; Kufliński 2024b; Wróblewski 2016). W ujęciu Wolfa określone grupy interesy – klasy bądź międzyklasowe sojusze – formułowały własne projekty hegemoniczne lub stosowały praktyki kontrhegemoniczne (zwalczające istotne dla danego projektu aspekty konstytuujące wspomniany zdrowy rozsądek czy wzorce normatywne męskości, etosu pracy i tak dalej) bez zaproponowania własnej, całościowej kontrhegemonii. Przykładami owego wówczas dopiero formułowanego ujęcia są: kryzys chłopskiej ideologii, dwa zaproponowane przez antropologa modele budowania narodu oraz nacjonalizm.

5.1. Chłopi i kryzys ideologii

O braku wypracowanej wówczas teorii ideologii oraz konceptualnym niedopracowaniu aspektu hegemonicznego teorii władzy, świadczy stosunek Wolfa do ideologii regulującej relacje strukturalne oraz pozostałe sfery chłopskiej rzeczywistości społecznej. Otóż kryzys ideologii stanowił dla antropologa jedynie symptom kryzysu w obrębie stosunków produkcji, a także konsekwencję walk klasowych, a dokładnie pozostawał reakcją na owe walki. W tym sensie ideologia była manifestacją mechanizmów dominacji z jednej strony, a oporu z drugiej.

W pierwszej kolejności warto przywołać fragment *Peasants* odnoszący się do roli ideologii w chłopskiej codzienności: „Tak jak chłopi stanowią część większego porządku społecznego (…) tak też uczestniczą w porządku symbolicznych pojęć, ideologii, która dotyczy natury ludzkiego doświadczenia. Taka ideologia składa się z aktów i idei, z ceremoniału oraz wierzeń;

a owe zestawy aktów i idei spełniają kilka funkcji. Niektóre z nich są ekspresyjne, jak wtedy, gdy ludzie paradują z mającymi dla wszystkich znaczenie symboliczne przedmiotami z okazji ślubu, pogrzebu, uroczystości religijnej lub święta zbiorów. Takie zestawy aktów i idei mają również funkcję terapeutyczną: pomagają ludziom zmagać się z nieuniknionymi czy nieredukowalnymi kryzysami życia, niepowodzeniami, chorobami, śmiercią. Ponadto, pomagając ukoić niepokój, a także osuszyć łzy pogrążonych w żałobie, łączą indywidualne doświadczenie z troską o społeczeństwo. Dzięki temu poszczególne naciski, które dotykają konkretne gospodarstwo domowe, nabierają ogólnego znaczenia. Indywidualna choroba staje się okazją do publicznego leczenia, indywidualna śmierć okazją do publicznego pogrzebu. Ideologia ma też znaczenie moralne. Stoi na straży »właściwego życia«, podtrzymując w ten sposób więzi społeczne (…). Pomaga w radzeniu sobie z napięciami, które pojawiają się między ludźmi w trakcie zawierania transakcji i wzmacnia uczucia, od których zależy społeczna ciągłość''(Wolf 1966a, s. 96-97). Takie ujęcie ideologii nieuchronnie prowadzi do wątku wspólnot chłopskich, funduszu ceremonialnego[1] oraz czegoś, co antropolog nazywa ,,kompleksem religijnym''. Kompleks ten ma fundamentalne znaczenie dla wspólnoty i pozostaje wszechobecny w jej obrębie, ponieważ porządkuje wszystkie aspekty codziennej praktyki, wyznacza normatywne ramy dla stosunków produkcji, dostarcza mechanizmów systemowi politycznemu, a także pełni funkcje estetyczne[2]. Innymi słowy, jest on dla wspólnoty czymś w rodzaju oprogramowania, spajającego ją w całość symboliczną i kulturowo odgradzającego od świata zewnętrznego. Jako obcego czy Innego identyfikuje się bowiem każdego, kto nie uczestniczy w uroczystościach,

[1] Korporacyjna wspólnota zamknięta ogranicza i ukierunkowuje konsumpcję, by zamiast akumulacji nadwyżek (oszczędzanie jest zazwyczaj postrzegane jako wyraz skąpstwa [Wolf i Hansen 1972, s. 85]) lub ,,indywidualnych popisów'' oraz związanych z nimi „różnic majątkowych, które mogłyby zintensyfikować podziały klasowe w jej obrębie'', mężczyźni brali udział w ekonomii prestiżu ,,związanej z awansem z jednego urzędu religijnego do wyższego w ramach określonej drabiny rang'' (Wolf 2001 [1955], s. 201). Dlatego sponsorowanie ceremonii religijnych, poza tym, że wspomaga reprodukcję spoiwa wspólnoty (Wolf 1999 [1969], s. 17; Wolf 1959, s. 217), jest zarazem odpowiednikiem nabywania tytułów szlacheckich we Francji lub podnoszenia swojej pozycji w indyjskim systemie kastowym dzięki bogactwu akumulowanemu ze względu na podział pracy w systemie jajmani. Jest więc czymś, co Bourdieu nazywa ,,konwersją kapitału'', czyli przekuciem bogactwa towarowego (,,kapitału ekonomicznego''), a zatem zgromadzonych nadwyżek, na jakąś formę prestiżu (,,kapitału symbolicznego'' [Eriksen 2001, s. 153-154]).

[2] ,,*Fiesta*, z jej procesjami, płonącymi kadzidłami, fajerwerkami, tłumem, kolorem, nie jest jedynie mechanizmem prestiżu i sprawiedliwości ekonomicznej. Jest to również »dzieło sztuki«, stworzenie magicznego momentu w czasie mitologicznym, w którym mężczyźni i kobiety przekraczają realia życia codziennego w swoim wejściu oraz procesji przez magiczną przestrzeń sklepionego, wypełnionego kadzidłami kościoła, pozwalając swoim duszom unieść się na tymczasowej trajektorii rakiety lub zmyć bóle życia w świątecznym pijaństwie. Dla Indian czas nie jest linearny, tak jak dla obywateli uprzemysłowionego świata północnoatlantyckiego, gdzie każda chwila wskazuje na przyszłość nowych wysiłków, nowych doświadczeń czy nowych celów. Indiański schemat życia porusza się w niekończącym się cyklu, w którym codzienna praca przeradza się w magiczny moment religijnego rytuału, po to tylko, by rytuał znów rozpłynął się w codziennej pracy, która rozpoczęła ten cykl. Społeczność indiańska zapomniała już o swojej przedhiszpańskiej przeszłości; jej przeszłość i przyszłość połączyły się w ponadczasowym rytmie naprzemiennych dni zwykłych i świętych'' (Wolf 1959, s. 216-218).

rytuałach oraz ceremoniach religijnych, czyli we wspólnotowym życiu religijnym (Wolf 2001 [1994], s. 400-402).

Jedna religia może równocześnie obejmować wiele religijnych kompleksów. Czym innym chrześcijaństwo jest we wspólnotach otwartych (z jednej strony sponsorowanie mszy i partycypacja w kulcie świętych w San José, by w ten sposób patron mógł zamanifestować swoją przynależność klasową oraz okazać ogólną pomyślność czy możność potencjalnym klientom [Wolf 1956], z drugiej strony jedno z pól rywalizacji – w ramach ekonomii prestiżu oraz tworzenia klasowych dystynkcji – w obrębie szerszych klasowych konstelacji [Wolf 1959]), czym innym zaś w korporacyjnych wspólnotach zamkniętych. Antropolog twierdzi, że religia z jednej strony pomaga stabilizować i reprodukować społeczne stosunki produkcji („wspieranie i równoważenie chłopskiego ekosystemu i organizacji społecznej''), pozostając zarazem jeszcze jednym „ogniwem'' w łańcuchu, jaki tworzą relacje strukturalne, łączące chłopów z większym społeczeństwem. Z drugiej strony zaś zawsze „stanowi (…) element większego porządku ideologicznego'' (Wolf 1966a, s. 100)[3]. Porządek ten, czy „model'' jak go nazywa, „jest zazwyczaj hierarchicznym przedstawieniem kosmosu, w którym dominujący porządek nadprzyrodzony, działający poprzez nadrzędnych posiadaczy władzy, obejmuje i podporządkowuje sobie ludzkość'' (Wolf 2001 [1981b], s. 348). Innymi słowy kompleks religijny, jako istotny aspekt ideologii, poza wieloma funkcjami w ramach wspólnoty, jednocześnie sankcjonuje jej relacje ze światem zewnętrznym, a zarazem w sferze interakcji bazy i nadbudowy pozostaje egzemplifikacją łączących je dynamicznych, dialektycznych relacji.

Wolf idzie jednak krok dalej, bo wskazuje na bagatelizowany przez romantyków, konserwatystów i entuzjastów chłopomanii fakt, że chłopi w chrześcijaństwie, ale też buddyzmie czy islamie przez zdecydowaną większość historii owych systemów religijnych pozostawali obiektem obaw i podejrzeń, zaś ich gloryfikowanie jako tradycjonalistycznych, żarliwych w swojej wierze oraz pobożnych, „jest stosunkowo niedawne, bo sięga industrializacji i sekularyzacji miast'' (Wolf 1966a, s. 106). Współistniejące strach i podejrzliwość wynikały z

[3] Co do zasady, pisze Wolf, „chłopski ceremoniał skupia się na działaniu, a nie na wierze. Podkreśla regulacyjny charakter norm, zbiór tego, co należy i czego nie należy robić. Takie zawarte w regułach imperatywy moralne, czynią działanie przewidywalnym oraz zapewniają wspólne ramy dla jego oceny. Nie badane życie, ale ład społeczny jest celem. Religia chłopska jest zarówno utylitarna, jak i moralistyczna, ale nie jest etyczna czy poddająca [ład społeczny lub prawdy wiary] w wątpliwość. (...) Religijnymi odniesieniami chłopa są otaczające go przedmioty naturalne oraz istoty ludzkie (…). (…) Nie chodzi o to, że chłop jest ideologicznie nietwórczy; jego kreatywność jest ograniczona przez koncentrację na podstawowym zadaniu, jakim jest pogodzenie się ze swoim ekosystemem oraz bliźnimi. Dlatego też innowacje religijne rzadko są dziełem chłopów i często upływa pewien czas, zanim chłopi przyjmą koncepcje czy rytuały innowacyjnej elity religijnej. Dlatego grupy chłopskie często zachowują tradycyjne formy religii, podczas gdy systemy religijne o szerszym zasięgu są budowane i przenoszone na zewnątrz przez elity'' (Wolf 1966a, s. 99, 101, 102-103).

nieufności religijnych specjalistów, czyli kapłanów, zwłaszcza zaś kapłańskiej elity, względem praktyk konfesyjnych ludu, co pokazuje przykład stosunku hiszpańskich księży do zrzeszonych w *repúblicas de indios* Indianach czczących synkretyczną Matkę Bożą z Guadalupe-boginię Tonantzin[4]. Chłopi mogli być bowiem jednocześnie bogobojni i antyklerykalni (Rauszer 2023), w zależności od sytuacji – czyli stanu i specyfiki relacji strukturalnych – przechodząc od modłów do wspomnianej Matki Bożej z Guadalupe, do masowego wykorzystywania jej wizerunku w szeregach zapatystów, jako symbolu oporu w czasie Rewolucji 1910 roku (Wolf 2001 [1956], s. 138-139). Kompleks religijny mógł zatem służyć do reprodukcji stosunków społecznych wspólnoty, jak i do zaprowadzenia zmian w większym społeczeństwie. W drugim przypadku, kompleks ten był zazwyczaj wykorzystywany do ,,naprawy'' świata, poprzez zaprowadzenie nowego, ,,bardziej sprawiedliwego i egalitarnego niż hierarchiczna teraźniejszość porządku społecznego'' (Wolf 1966a, s. 106). Przykładem mogłaby tutaj być antyhabsburska rebelia Michaela Gaismaira, podczas której chłopi posługując się językiem chrześcijaństwa, wystąpili przeciwko władzom świeckim oraz lokalnemu biskupowi, dążąc tym samym do realizacji ,,utopijnego planu republiki chłopskiej opartej na Słowie Bożym'' (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 68)[5].

[4] ,,Romantycy od dawna zachwycają się odkrywaniem bożków za ołtarzami, bogów z jaskini przemienionych w Chrystusa wiszącego na krzyżu, bogiń ziemskich przebranych za katolickie dziewice, piecyków do palenia gumy kopalowej na schodach prowadzących do kościołów oraz innych dowodów dziedzictwa sprzed konkwisty w wierzeniach i praktykach religijnych współczesnych Indian'' (Wolf 1959, s. 166-167). Synkretyzm ten dotyczy także rdzenia meksykańskiego katolicyzmu i meksykańskiej tożsamości narodowej, patronki obu Ameryk – Matki Bożej. z Guadalupe. Na przestrzeni ponad stu lat, katoliccy duchowni pisali: „Teraz, gdy zbudowano tam [na wzgórzu Tepeyac] kościół Matki Bożej z Guadalupe, nazywają ją również Tonantzin. (...) Termin ten odnosi się do starożytnej Tonantzin (…). Wydaje się, że jest to szatańskie urządzenie do maskowania bałwochwalstwa (...) a oni przybywają z daleka, aby odwiedzić tę Tonantzin, tak samo jak wcześniej; pobożność, która jest również podejrzana, ponieważ wszędzie jest wiele kościołów Matki Bożej, a oni do nich nie chodzą; i przybywają z odległych krain do tej Tonantzin, jak dawniej" (Bernardino de Sahagún); „Na wzgórzu, na którym znajduje się Matka Boża z Guadalupe, [Indianie] adorowali bałwana bogini, którą nazywali Tonantzin, co oznacza Nasza Matka, i jest to również imię, które nadają Matce Bożej, i zawsze mówią, że idą do Tonantzin lub świętują Tonantzin, a wielu z nich rozumie to w dawny sposób, a nie we współczesny sposób'' (Martín de León y Cárdenas); ,,Celem niegodziwców jest [oddawanie czci] bogini, a nie Najświętszej Dziewicy, lub obu razem'' (Jacinto de la Serna) (cyt. za: Wolf 2001 [1958], s. 141). Przejawy takiego synkretyzmu, twierdzi antropolog, da się znaleźć wszędzie na świecie: tak jak podczas chrystianizacji Brytanii przerabiano ,,pogańskie" świątynie na kościoły, „tak śródziemnomorska Persefona stała się Czarną Dziewicą Maryją, aztecka bogini Tonantzin w Meksyku została przetransformowana w chrześcijańską Dziewicę z Guadalupe. Podobnie w islamie święty czarny kamień z *ka'aba* w Mekce – centrum pielgrzymek według wzoru bliskowschodniego kultu kamieni – stał się pod rządami Mahometa centralnym symbolem islamskiego Boga" (Wolf 1966, s. 104).

[5] ,,Zwłaszcza w czasach kryzysu, kiedy komunikacja między [religijnymi] specjalistami a chłopami słabnie i obie grupy angażują się w konflikt, chłopi mogą wytworzyć ze swojego konkretnego ceremoniału (…) prostą wiarę w reakcji na zbyt wyszukaną wersję oficjalną. W ten sposób różnego rodzaju ruchy »protestanckie« – w szerokim znaczeniu słowa »protest« – często zakorzeniały się wśród chłopów. Przykładem są różne sekty millenarystyczne i protestanckie w Europie od późnego średniowiecza, popularna reakcja taoistów na buddyzm i konfucjanizm w Chinach, ruchy oczyszczające w islamie, pojawienie się staroobrzędowców w przedrewolucyjnej Rosji. Podobnie chłopi są w stanie wykrystalizować »własną« religię, gdy pozostają pozbawieni ideologicznej elity. Udało się to na obszarach indiańskich w Ameryce Środkowej i w Andach, gdy wyrafinowana religia została zniszczona przez Hiszpanów, a także w Grecji i Serbii, gdzie wyznawanie greckiej religii prawosławnej stało się symboliczną zaporą przed tureckimi władcami, którzy zniszczyli lub zdziesiątkowali miejscową elitę'' (Wolf 1966a, s. 106).

Innymi słowy, Wolf w swojej analizie chłopskich ideologii – uważając religię za klucz do ich zrozumienia – zdaje się podążać za Marksem z *W kwestii żydowskiej*, który pisząc: „Nie szukajmy tajemnicy Żyda w jego religii, lecz szukajmy tajemnicy religii w rzeczywistym Żydzie" (Marks 1961e, s. 450; zob. także Marks 1961b, s. 458), sugeruje, aby religię traktować jako wyraz pewnej społecznej praktyki, to znaczy konkretnych relacji społecznych dziejących się w ramach – i wynikających z – konkretnych stosunków produkcji. Ostatecznie, w samej tylko wspólnocie chłopskiej w zależności od łączących ją z zewnętrzem relacji strukturalnych, religia może być między innymi czynnikiem utrzymującym ową wspólnotę w stanie homeostazy, polem klasowej rywalizacji, a także zarzewiem ponadwspólnotowej, asymetrycznej (patron-klient) lub symetrycznej (zapatyści), koalicji na rzecz społecznej zmiany (Wolf 1966a, s. 80-81)[6].

Z drugiej strony, antropolog wyraźnie wskazuje, że chłopska codzienność zasadza się na sprzecznościach chłopskiego dylematu, a zatem na konfliktach czających się tuż pod powierzchnią relacji społecznych wewnątrz wspólnoty oraz między wspólnotą a zewnętrznym ośrodkiem bądź ośrodkami (domenami) władzy. Przez zdecydowaną większość czasu, owe konflikty i sprzeczności albo są amortyzowane przez jakąś formę paternalistycznej siatki bezpieczeństwa, ale też za pomocą mechanizmów pokrewieństwa, jak *compadrazgo*, i więzów rodzinnych w ogóle, zawsze w powiązaniu z kompleksem religijnym oraz innymi aspektami modelu czy porządku ideologicznego (religia, nacjonalizm, *machismo* i tak dalej). Zarazem znajdują upust w oporze dnia codziennego, rozumianym jako „broń słabych": opóźnianiu prac, udawaniu niezdolności do pracy i braku wiedzy, przesadnym czapkowaniu oraz fałszywej uniżoności, unikaniu pracy i obowiązków, drobnych kradzieżach, plotkach i pomówieniach, sabotażu, podpaleniach, psuciu sprzętów i okaleczaniu zwierząt roboczych, milczeniu w sytuacjach

[6] Swoje podejście, w wielu miejscach zbieżne ze stanowiskiem Engelsa, Wolf zdradza zwłaszcza w artykule o Engelsie jako historyku społecznym. Otóż w Wojnie chłopskiej w Niemczech jej autor traktuje religię poważnie, jako fenomen domagający się wyjaśnienia. Warstwy podporządkowane są w tej konfiguracji przedstawione jako politycznie racjonalne, zdolne do autorefleksji czy samodzielnego myślenia, świadomie angażujące się w militarną konfrontację. Chłopi potrafią zatem zidentyfikować swoje obawy, troski czy postulaty, a następnie wyrazić je za pomocą języka religii, czyli „w formie »religijnych herezji«", jednego z wariantów chrześcijaństwa, ludowej odmiany protestantyzmu. Engels, jak ponad pół wieku później Gramsci, przypisuje w ten sposób „ideologii aktywną rolę w kształtowaniu poznania i celów różnych protagonistów ekonomicznych i politycznych. Zamiast służyć jedynie jako zewnętrzna werbalizacja (…), ideologia jest rozumiana dialektycznie jako skutek i przyczyna działania" (Wolf 1987, s. 85, 89). W innym miejscu antropolog powołuje się na Althussera, twierdząc, że religia jest ideologią w jego rozumienia, czyli przeżywanym stosunkiem ludzi do świata, „a jej przewodnią funkcją jest mentalna konstytucja ludzkiego podmiotu, jednostki skonceptualizowanej jako podmiot w ramach symbolicznie wyobrażonej całości, której sama jest symbolicznie skonstruowaną częścią" (Wolf 1984, s. 3). Takie rozumienie religii, to znaczy religii-jako-ideologii, charakterystyczne dla owej tradycji myślowej co najmniej od pism młodego Marksa gromiącego lewicę młodoheglowską, Wolf zdradza już w opublikowanym z 1951 roku artykule na temat organizacji społecznej Mekki oraz źródeł islamu (Wolf 2001 [1951], s. 100-123).

konfrontacji, wynajdywaniu kreatywnych oraz niezwykle subtelnych sposobów na unikanie podatków czy danin (na przykład fałszowanie danych dotyczących zbiorów, dostarczanie gorszej jakości ziarna), drobnych oszustwach przy zawieraniu transakcji oraz ,,cichym'' powiększaniu uprawianego areału. Komplementarne dla form owego oporu są różnego rodzaju praktyki mniej lub bardziej zakorzenione w folklorze, między innymi takie jak używki (liście koki, wódka, *aguardiente*), muzyka (od przyśpiewek ludowych spisywanych przez etnografów po bardów narodowych jak Víctor Jara), taniec (portorykańska *bomba*), fryzura (kołtun), opowiadania o bohaterach (różnego rodzaju bandyci społeczni, tacy jak Robin Hood, Diego Corrientes, Janosik, Pancho Villa czy Stenka Razin), a także ludowe utopie (nadejście Mahdiego, Syna Niebios, ,,ukrytego'' cesarza Świętego Cesarstwa Rzymskiego, ,,białego'' Cara lub krainy takie jak Kukania czy Ciudad de los Césares) (Fanon 2025, s. 50-51, 143; Pobłocki 2021; Rauszer 2021; Kearney 2018, s. 154-158; Linebaugh i Rediker 2013, s. 157-158; Mintz 1956, s. 346, 348; Scott 2013; Wolf 1966a, s. 107; Wolf 1999 [1969], s. 295; Wolf 2001 [1967], s. 239; Wolf 2001 [1990], s. 391).

Jednakże kryzys ekologiczny połączony zazwyczaj z kryzysem w ramach szerszych stosunkach produkcji, mogą stworzyć okoliczności sprzyjające kryzysowi ideologicznemu, w konsekwencji czego chłopi są w stanie zdecydować się na zorganizowanie rebelii czy buntu (Gaismair w Tyrolu Południowym, Tajpingowie w Chinach, podkarpaccy chłopi w latach 50. XVIII wieku i tak dalej), by urzeczywistnić jakąś nową wizję świata, mającą polegać albo na ,,odtworzeniu złotego wieku sprawiedliwości i równości z przeszłości'', albo na ,,całkowitej i rewolucyjnej zmianie w stosunku do istniejących warunków'' (Wolf 1966a, s. 106)[7]. Dlatego, pisze Wolf, ,,pojawienie się wspólnego mitu o transcendentalnej sprawiedliwości często może i zwykle faktycznie skłania chłopów do działania, czego nie potrafią inne formy organizacji, ale dostarcza jedynie wspólnej wizji, a nie organizacyjnych ram działania. Takie mity jednoczą

[7] Przy czym, dodaje Wolf, chłopi zawsze znajdują się na przegranej pozycji, ponieważ: 1) są grupą zatomizowaną ze względu na stosunki produkcji, a poza tym bywają uwikłani w konkurowanie między sobą o ograniczone zasoby w ramach wspólnoty (fundusz ceremonialny, kredyty, kapitał i tak dalej), 2) o ich produkcji decyduje cykl roczny oraz charakterystyczna dlań rutyna – są zmuszeni drobiazgowo planować swój czas, co utrudnia zaangażowanie w działalność polityczną, 3) zazwyczaj nawet w sytuacji krytycznej (załamanie rynku, kryzys hacjendy, zwiększenie obciążeń związanych z funduszem daniny i tak dalej), zazwyczaj są w stanie wyprodukować dość żywności, by przeżyć (w porównaniu z miejskim proletariatem, chłopi są dość odporni, relatywnie mniej wrażliwi na ekonomiczne i społeczne kryzysy, a przez to bardziej powściągliwi politycznie), 4) pomimo zmieniających się stosunków społecznych, dysponują jakąś formą siatki zabezpieczeń opartej na tradycji, wspólnotowości czy pokrewieństwie, 5) interesy klasowe są przecinane więzami pokrewieństwa, a ponadto zwłaszcza podczas ekspansji kapitalizmu chłopi mają różne tożsamości i poza chłopskim statusem mogą sezonowo migrować, pracować na plantacji lub dorabiać parając się rzemiosłem, rybołówstwem czy pasterstwem (jedna osoba może jednocześnie być chłopem, sprzedawać swoją pracę, ale też posiadać pozarolnicze środki produkcji), 6) mogą, zwłaszcza w warunkach znacznej atomizacji, nie posiadać wiedzy oraz języka za pomocą i z wykorzystaniem których mogliby wyrazić ,,swoje polityczne żądania i interesy'' (Wolf 2001 [1967], s. 232; zob. Wolf 1971b, s. 50).

chłopów, nie organizując ich. Jeśli niekiedy banda chłopska przetacza się przez wieś jak lawina, to również jak lawina, sama zużywa się w ramach oporu i rozpływa się, jeżeli nie zapewni się [jej] odpowiedniego przywództwa z zewnątrz. Ruchy chłopskie (…), są niestabilnymi (…) układami antagonistycznych i autonomicznych jednostek, niesionych tylko chwilowo przez milenarystyczne marzenie'' (Wolf 1966a, s. 108). Poza tym sama świadomość niesprawiedliwości połączona z wizją jej naprawy to zdecydowanie zbyt niewiele i nie wystarcza, by zbuntować się w otwarty sposób (Wolf 2001 [1967], s. 231). Badając historię takich ruchów, Wolf zauważa, że prawie zawsze miały one efemeryczny charakter, zwłaszcza w sytuacjach, gdy państwo pozostawało relatywnie silnie lub gdy ostatecznie nie dochodziło do zawiązania się międzyklasowej koalicji. Wnioski antropologa są jednoznaczne: powiązane ze sobą dialektycznie kryzysy w bazie i nadbudowie (kryzys ideologii jako symptom kryzysu w ramach stosunków produkcji), były niewystarczające, aby chłopi zbuntowali się, a następnie odnieśli sukces[8]. Stanowisko Wolfa jest zatem pesymistyczne. Po pierwsze, los chłopów pozostaje o tyle tragiczny, że nawet jeżeli po zawiązaniu owej koalicji zwyciężali wojnę czy rewolucję, to ostatecznie i tak odnosili klęskę. Po drugie, większości chłopów brakowało przeanalizowanej w poprzednim rozdziale władzy taktycznej. Po trzecie, ideologia okazuje się wtórna wobec czynników związanych z kryzysem w ramach stosunków produkcji.

5.2. Dwa modele budowania narodu

Jedyną udaną próbą konceptualnego wypracowania przez Wolfa hegemonicznego aspektu jego teorii władzy była propozycja obu modeli budowania narodu, rozwinięta następnie w badaniach nad nacjonalizmem. W modelach tych antropolog pokazuje w jaki sposób konkretne grupy interesu – klasy oraz międzyklasowe koalicje i sojusze – integrowały się i wytwarzały swoją tożsamość symboliczno-kulturową (zob. Robbins 2006, s. 147), by następnie na tej podstawie sformułować hegemoniczny projekt mający obejmować całe stosunki społeczne na

[8] W tym zakresie w pełni zgadzał się z marksistami, ponieważ podobnie jak Lenin i inni uczestnicy debaty na temat kwestii chłopskiej z przełomu XIX i XX wieku twierdził, że skuteczność wymaga zawiązania międzyklasowej koalicji (Binford, Gill i Striffler 2020, s. 9-10; Tizley i Sugden 2024, s. 335; Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 81; Wolf 1966a, s. 93), że chłopska „piechota'' potrzebuje oficerów i podoficerów, zaś organizacja charakterystyczna dla partii komunistycznej może zapewnić „sztab zawodowych rewolucjonistów'' gwarantujący powstanie długofalowej strategii działania, której sami chłopi nie są w stanie sformułować. Tym niemniej wspomniane kryzysy pozostawały nieodzowne, bo „jedynie w warunkach poważnych i długotrwałych zaburzeń społecznych, a zwłaszcza w warunkach działań wojennych, które wstrząsają podstawami tradycyjnego porządku'' do tego stopnia, że wydaje się on niemożliwy do naprawienia – czyli do tego stopnia, że utracone wraz z rozpoczęciem konfliktu status quo na zawsze staje się w świadomości społecznej ancien régime – prawdopodobne staje się, „że taki rewolucyjny sztab generalny będzie w stanie poprowadzić chłopów do przeprowadzenia udanej rewolucji. Przykłady rosyjski i chiński wskazują jednak, że choć taka rewolucja może być dokonana przy pomocy chłopstwa, to nie dokonuje się jej dla chłopstwa. Rewolucje takie zmierzają ostatecznie do podporządkowania i przekształcenia chłopstwa w nowy rodzaj formacji społecznej'' (Wolf 1966a, s. 109).

danym obszarze. Owe grupy, gdy odniosą sukces i przeforsują swoją wizję świata jako hegemoniczną, stają się wówczas elitą rządzącą, zdolną do ograniczonego przez siły wytwórcze definiowania znaczeń w rzeczywistości społecznej, zwłaszcza wzorców normatywnych oraz tego, co akurat uznaje się za zdroworozsądkowe, naturalne i tak dalej.

Punktem wyjścia dla Wolfa było pojęcie akulturacji, ponieważ w latach 50. nie dysponował on jeszcze pojęciem hegemonii (zob. Steward [Wolf i Mintz] 1956, s. 2, 9, 16; Steward 1973, s. 47-51). Podczas swoich studiów nad Portoryko i Mezoameryką (Wolf 1959, s. vii) badacz zetknął się po raz pierwszy z procesami budowania narodu, a w rezultacie musiał – choćby ze względu na przyjmowaną, uwzględniającą kolonialną historię metodologię – zająć się analogicznymi procesami w Europie. Przypominały mu one spotkanie kultur, które antropologowie tacy jak Kroeber czy Steward nazywali właśnie akulturacją. Chodzi tutaj o zmiany zachodzące w danej kulturze pod wpływem innej kultury, konsekwencją czego miał być wzrost ich wzajemnego podobieństwa. Na tak wysokim poziomie ogólności nie ma różnic między genezą narodów mezo- czy latynoamerykańskich a ich powstawaniem w Europie czy innych częściach świata, ponieważ ,,angielski chłop nie poszedł do pracy w kopalniach i fabrykach z większą chęcią aniżeli jego brat w Chinach czy Afryce Południowej'' (Wolf 2001 [1953], s. 84). Wszędzie towarzyszyły temu podobne procesy orientujące lokalne społeczności na większe społeczeństwo, czyli na świat znajdujący się poza granicami ich wspólnot[9].

Model pierwszy, zachodnioeuropejski, opiera się na ,,śledzeniu'' ekologii, struktury społecznej oraz specyfiki akulturacji wewnętrznej w trzech etapach. Najłatwiej było

[9] Zdaniem Wolfa nie ma znaczenia, czy analizuje się przypadek rozwoju wewnętrznego, czy podboju, ponieważ oba zasadzają się na historycznie specyficznych relacjach strukturalnej ekstrakcji nadwyżek – jakiejś formie wyzysku – a zatem na określonej konfiguracji stosunków klasowych. Zawsze bowiem „pan i poddany, rolnik i robotnik rolny, właściciel kopalni i pracownik kopalni zajmują biegunowe pozycje w systemie relacji kulturowych, które regulują produkcję oraz dystrybucję daniny, produktów rolnych czy rudy. Jednak żadna ziemia nie mogłaby być zaorana, żadne gospodarstwo obrobione, żadna kopalnia by nie działała bez koniecznej kulturowej regulacji tych praktyk'' (Wolf 2001 [1953], s. 85). Kultura stanowi zatem w ekologii historycznej regulator stosunków społecznych. Z kolei naród, niezależnie od swojej pierwotnej genezy, by się ukonstytuować, potrzebuje czegoś, co Wolf nazywa ,,akulturacją wewnętrzną'', czyli trwających niekiedy setki lat procesów adaptacji zachodzących między poszczególnymi klasami w ramach jednego społeczeństwa. Żaden naród, twierdzi badacz, nie wyrósł bowiem na arenie międzynarodowej jak Pallas Atena z głowy Zeusa, każdy natomiast ,,jest produktem rozciągniętych w czasie i przestrzeni, często bolesnych procesów wzrostu kulturowego'' (Wolf 2001 [1953], s. 85). Procesy te obejmują podboje kolonialne, rewolucje i wojny; są nimi zarówno decyzje administracyjne podejmowane w stolicy, skutkiem których w wioskach na prowincji lokalne dialekty zastępowane są ujednoliconym językiem narodowym, jak i manifestacje akumulacji pierwotnej, polegające między innymi na prywatyzacji komunalnej własności środków produkcji oraz wszelkich dóbr wspólnych czy wykorzenianiu lokalnych tradycji, by zastąpić je akumulującymi bogactwo, zakorzenionymi w kulturze narodowej obywatelami i potrafiącą się z nimi porozumieć, pozbawioną własności „wolną'' siłę roboczą (Wolf 2001 [1953], s. 86).

zaprezentować go za pomocą tabeli (opracowanie własne na podstawie: Wolf 2001 [1953] oraz źródeł zaznaczonych w przypisach):

etap (kolejność, nazwa, umiejscowienie w czasie)	treść etapu
pierwszy, zlokalizowany rozwój nuklearny, od VIII do XV wieku	Wraz z przemieszczaniem się „kulturowego środka ciężkości" Europy z regionu Morza Śródziemnego ku wybrzeżom Atlantyku, na początku XI wieku pojawiły się nowe technologie rolnicze. Zwiększyły one produktywność, co umożliwiło wytwarzanie znaczniejszych niż dotąd nadwyżek, rozwój handlu oraz miast, a także gromadzenie większych zasobów przez władców. Bogactwo pozyskiwano głównie poprzez różne formy danin i zależności. Prowadziło to do lokalnych konsolidacji politycznych i gospodarczych oraz częściowych unifikacji kulturowych, na przykład poprzez kodyfikację praw i obowiązków panów, lenników, miast i wsi. Mimo to zasoby były zbyt małe, by utrzymywać stałe dwory i siedziby, więc dalsza konsolidacja musiała poczekać na silniejsze powiązanie bogactwa z władzą (zasobów umożliwiających pozyskiwanie kontroli nad ludnością zależną). Jednocześnie możni, mimo ograniczonych środków, pragnęli luksusowych dóbr z zewnątrz, co zwiększało na nie popyt i pobudzało działalność kupców. W efekcie rozwinął się system cechowy, monopole oraz podział zawodów na honorowe i niehonorowe, co z kolei pogłębiało konflikt między rolnikami a kupcami oraz rozbicie społeczne. Europa składała się z wielu relatywnie niedużych i niechętnych obcym domen (grupy innowiercze czy uznawane za obce kulturowo, takie jak Żydzi, były izolowane w gettach). Jednocześnie pojawiały się czynniki sprzyjające przyszłej homogenizacji społeczno-kulturowej. Mimo różnic między miastami, mieszczańskie i kupieckie wzorce były do siebie podobne, a relacje między panami i poddanymi przebiegały według podobnych schematów we wszystkich regionach rolniczych. Tworzyło to podstawy wspólnego rozumienia i działania, które mogły się ujawnić wraz z większą jednością polityczną i gospodarczą. Najbardziej jednolite segmenty społeczne powstawały tam, gdzie władcy umacniali swoje posiadłości poprzez małżeństwa, wymianę, handel lub wojnę.
drugi, dalsza konsolidacja	Jakakolwiek dalsza konsolidacja terytorialna oraz centralizacja polityczna mogły dokonać się jedynie poprzez ograniczenie władzy i autonomii poszczególnych możnych. Było to możliwe dzięki pozyskaniu nowych źródeł bogactwa w handlu, a nie w rolnictwie czy rzemiośle. Handel umożliwił tworzenie niezależnych armii zawodowych, co uniezależniało władców od wsparcia tradycyjnego rycerstwa czy szlachty. Dlatego władcy zaczęli zawierać sojusze z kupcami, a ich relacje stały się

terytorialna, od XV do XVIII wieku	obustronnie korzystne: działania wojenne i rabunki szły w parze z poszerzaniem rynków, przynosząc zyski obu stronom. Dzięki temu państwa, dotąd słabe i nietrwałe, umacniały się, przejmując od miast część monopoli, a władza zaczęła koncentrować się w stolicach (domenach stołecznych). Towarzyszył temu podział na rdzenie i peryferie oraz rozwój ostentacyjnej konsumpcji, a także nowych gałęzi przemysłu. Mówiono już wówczas o państwach narodowych, ale były to raczej terytoria podległe konkretnym dynastiom, a nie narodom w dzisiejszym rozumieniu. Państwo pozostawało zbiorem dóbr danej dynastii, zarządzanym na podstawie długo budowanych tradycji, praw i przywilejów, które tworzyły wspólną strukturę, ale jednocześnie stawiały bariery między grupami społecznymi. Dlatego mimo konsolidacji, kodyfikacji prawa i rodzącej się wspólnej świadomości elit, państwa te wciąż były silnie zróżnicowane i oparte na lokalnych zwyczajach. Co więcej, paradoksalnie to właśnie sojusz władców z kupcami – dotychczas napędzający budowę państw – zaczął uniemożliwiać dalszą wewnętrzną integrację, ponieważ utrwalał system licznych monopoli i partykularnych przywilejów, zamykających ówczesne „narody" w feudalnym porządku.
trzeci, naród, od XVIII do XX wieku	Zmiany osłabiające feudalny system praw i zwyczajów nastąpiły dopiero wraz z rewolucją przemysłową, gdy – jak ujmuje to Wolf – „ekologiczna baza państwa" przesunęła się z rolnictwa i handlu morskiego na połączony system przemysłu i nowoczesnego rolnictwa. Nowe źródła władzy stanowiły drewno, woda, węgiel, żelazo oraz dostępna siła robocza. Powstanie tego kompleksu zniosło dawny podział na rdzeń i peryferie, bo regiony wyspecjalizowane w produkcji same stawały się nowymi rdzeniami i tworzyły własne peryferie. Decentralizacja osłabiała jednak kontrolę stolic, utrudniając integrację narodową. Na scenie pojawiła się wtedy burżuazja, a rynki stały się narzędziem wewnętrznej akulturacji (zob. Marks i Engels 1949, s. 26-34). Burżuazja zaczęła usuwać tradycyjne przywileje, lokalne prawa i zwyczaje, tworząc warunki dla narodowej homogenizacji. Istniejące wzorce kulturowe przekształcono zgodnie z potrzebami nowych klas – zwłaszcza burżuazji i proletariatu. Każdy naród, jak twierdzi Wolf, ma swoją specyfikę wynikającą z dawnych tradycji i relacji międzygrupowych, które wpływają nawet na radykalne zmiany porządku. Ich wprowadzenie wymagało jednak „bolesnych procesów": pierwotnej akumulacji kapitału i nowej biopolityki podporządkowującej ciało wymogom kapitalizmu. Pojawił się nowy porządek fabryczny, w którym czas pracy wyznaczał zegar, a robotnik sprzedawał swoją pracę za pieniądze, pozbawiony dawnej opieki. Był to świat odczarowany, z narodowym językiem, armią, policją i wyznaczonym terytorium. Państwo narodowe musiało zastąpić kontrolę dynastyczną własną, by dostosować się do przemysłowego wzorca, utrzymać władzę wobec starych struktur społeczno-kulturowych i przyspieszyć wewnętrzną akulturację. Wymagało to kontroli nad środkami perswazji i przymusu – szkołami, prawem, policją – które umożliwiały regulowanie tego procesu (zob. Wolf 1999b, s. 11). Imperatyw ten był szczególnie widoczny w krajach rozwijających się nierównomiernie i wolno, próbujących jednocześnie dorównać innym państwom, by stać się równorzędnymi podmiotami, oraz bronić się przed sprowadzeniem ich do roli kolonii lub zasobnika surowców i taniej siły roboczej (Wolf 2001 [1999a], s. 65). Musiały one też powstrzymywać działania

	zewnętrznych potęg, które chciały utrzymać je w stanie „wymuszonego średniowiecza" – sztucznego podtrzymywania barier dla ich wewnętrznej integracji.

Zgodnie z tym modelem, każdy naród posiada swoją charakterystykę, która zależy od dwóch pozostających ze sobą w relacji zestawów zmiennych. Pierwszy obejmuje to, co stare (historycznie konstytuujące się stosunki między technologią a środowiskiem, społeczne stosunki produkcji, a także klasy oraz ich wzorce kulturowe stojące na drodze akulturacji wewnętrznej), drugi zaś to, co nowe (aktualne stosunki, klasy i wzorce będące motorem napędowym owej akulturacji). Poszczególne konfiguracje ekologii, stosunków, struktur oraz procesów akulturacyjnych tworzą narody, które Wolf rozumie jako hegemoniczne systemy kulturowe złożone z norm i wzorców regulujących całość praktyk społecznych, czyli stosunki społeczne[10].

Przedstawiający narodowotwórczą dynamikę Meksyku model drugi stanowi właściwie całą treść *Sons…*, dlatego jego rekonstrukcja oraz prezentacja wymaga pewnych uproszczeń. W tym celu zawartość modelu została podzielona na dwie części, w ramach których pierwsza dotyczy syntetycznej sekwencji procesów sprzed ustanowienia przez Azteków hegemonii (około 25000 roku p.n.e.–pierwsza połowa XV wieku), druga zaś w sposób bardziej szczegółowy opisuje okres trwający od rozbicia owej hegemonii przez Hiszpanów aż do zmagań Meksykanów z konsekwencjami Rewolucji 1910 roku (od pierwszej połowy XV do pierwszej połowy XX wieku). Część pierwszą również najłatwiej było zaprezentować za pomocą tabeli (opracowanie własne na podstawie: Wolf 1959 oraz źródeł zaznaczonych w przypisach):

etap (kolejność, umiejscowienie w czasie)	treść etapu
pierwszy, od 25000 do	Po przebyciu Cieśniny Beringa i zasiedleniu Mezoameryki, tamtejsze ludy wiodły zbieracko-łowiecki tryb życia. Różnorodność językowa i kulturowa stanowiła konsekwencję topografii Meksyku, w praktyce bowiem każda

[10] Charakter narodowy nie może być zatem wspólnym psychologicznym mianownikiem, jak twierdziły przedstawicielki szkoły kultury i osobowości. Członków danego narodu w mniejszym stopniu charakteryzują wspólne cechy kulturowe i psychologiczne, w zdecydowanie większym zaś ich zróżnicowane zaangażowanie „w pewne historyczne (…) związki ekologii, struktury społecznej oraz akulturacji". Czynniki te, pisze Wolf, „wzajemnie się warunkują", w konsekwencji czego model zaprezentowany w formie graficznej wyglądałby jak trójkąt. Zmiany w ekologii, w zależności od ich dynamiki, mogą albo zachowywać stary porządek – dochodzi wówczas do reprodukcji struktury społecznej – zarazem stopniowo tworząc tym samym podstawy pod nowy, albo sprzyjać szybkiej akulturacji wewnętrznej, która burzy to, co stare, a następnie buduje na gruzach czy pogorzeliskach. Bez zmian ekologicznych oraz strukturalnych integracja narodowa spowalnia, głównie z powodu braku sił mogących pokonać bariery akulturacyjne (Wolf 2001 [1953], s. 96-97, 99). Podsumowując, poprzez sformułowanie tego modelu antropolog pokazuje, jak istotne jest jego zdaniem zwracanie uwagi na relacje władzy podczas pisania ekologii historycznej narodu.

900 roku p.n.e.	dolina pozostawała osobnym ekosystemem. Dopiero około 6000 roku p.n.e. zbieracze roślin wpadli na pomysł, by spróbować samodzielnych siewów i nasadzeń. Wówczas, twierdzi Wolf, zrobili znaczny krok w stronę zwiększenia kontroli nad środowiskiem naturalnym, stania się jego panami i paniami, a nie ,,niewolnikami'' jak dotychczas. Rolnicy i ogrodnicy okazali się niezwykle efektywni w swoim nowym rzemiośle, do tego stopnia, że zdecydowali się na pozostanie przy osiadłym trybie życia, a następnie wyparli ze znacznych obszarów łowców-zbieraczy, spychając ich tym samym na pierwsze w historii regionu peryferia. W połowie drugiego tysiąclecia p.n.e. w całej Mezoameryce zaczęły powstawać skupiska wiosek zamieszkanych przez ,,pierwotnych rolników'', zainteresowanych przede wszystkim reprodukcją swoich stosunków społecznych i utrzymujących jedynie słabe więzy handlowe ze światem zewnętrznym. Właściwie aż do około 900 roku p.n.e. istniały jedynie dwa poziomy organizacji społecznej, mianowicie gospodarstwo domowe oraz wspólnota zrzeszonych w nią poszczególnych gospodarstw, bez jakiegokolwiek spajającego je w trwały organizm centrum politycznego czy państwa.
drugi, od około 900 roku p.n.e. do połowy XII wieku	Około 900 roku p.n.e. w Mezoameryce pojawiły się nadwyżki żywności, co doprowadziło do odejścia od wcześniejszego egalitaryzmu i wzrostu nierówności społecznych, specjalizacji produkcji oraz rozwoju handlu. Szczególne znaczenie zyskali kapłani – uważani za pośredników między ludźmi a bogami – którzy stali się centralną klasą w powstających wówczas teokracjach. Tworzono ośrodki sakralne, do których dostarczano nadwyżki z okolicznych wsi. Zmiana ta była możliwa dzięki nowym technologiom rolniczym, takim jak wykorzystywanie wilgotnych gleb, tarasowanie, pływające ogrody (*chinampas*) oraz systemy irygacyjne. Władza religijna i polityczna zlały się w jedno: świątynia symbolizowała centrum świata, a kapłani w imieniu bogów organizowali pracę i wymuszali posłuszeństwo, także przy użyciu siły. Ich rola nie ograniczała się do ideologii – dowodem była na przykład szpicruta znaleziona w grobie jednego z kapłanów z Teotihuacán, symbol władzy przymusu wobec własnej wspólnoty. Kapłani zarządzali nadwyżkami i przydziałem ziemi, a świątynie pełniły funkcję magazynów nasion, łącząc sferę sakralną i doczesną. Z czasem jednak system zaczął się chwiać: między VIII a X wiekiem kapłani opuszczali miasta, co niektórzy wiązali z katastrofą ekologiczną (trzęsienia ziemi, malaria, wyjałowienie gleb i przeludnienie). Wolf uważa jednak, że same czynniki ekologiczne nie wystarczą do wyjaśnienia upadku – trzeba bowiem uwzględnić wewnętrzne sprzeczności społeczeństw teokratycznych. Ich spójność była krucha, bo władza ideologiczna ma swoje granice: jeden konflikt interesów mógł podważyć wspólny kult, a wtedy konieczne stawało się stosowanie przymusu. Społeczeństwa teokratyczne łączyły w jeden organizm społeczny kapłanów, kupców, rzemieślników i chłopów, ale te procesy integracyjne były zarazem odpowiedzialne za mające miejsce co jakiś czas bunty rządzonych przeciwko rządzącym, a w konsekwencji ostatecznie stworzyło podwaliny przyszłego państwa. Rosły nierówności między świątynnymi centrami a wiejskimi peryferiami, gdzie władza ideologiczna była słabsza, zaś

	wiara mniej ortodoksyjna i skupiona na codziennym życiu. Świadomość sprzeczności i rozbieżnych interesów na peryferiach prowadziła do owych buntów, które ostatecznie obaliły system teokratyczny. Po upadku Teotihuacán nastąpiło rozdrobnienie polityczne, część terenów przejęli łowcy-zbieracze, a kultura „wycofała się" na wieś. Wyjątkiem był Meksyk Centralny, gdzie z peryferii wyłonili się Toltekowie, tworząc w Tuli nowy ośrodek władzy, nową domenę. Toltekowie działali w warunkach „ekologii pogranicza", rywalizując o ziemię z łowcami-zbieraczami i wykorzystując dawne technologie rolnicze. Byli zmuszeni zapewniać nadwyżki i zarządzać zasobami wodnymi, powielając sprzeczności wcześniejszych teokracji. Wolf opisuje ich jako organizację pomostową: częściowo opartą na dawnych formach religijnych, lecz łączącą je z funkcjami militarnymi. Aztekowie uczyli się w Tuli zarówno uprawy ziemi, jak i sztuki wojennej, co później wykorzystali w budowaniu swojej domeny. Symboliczny był też dualizm tolteckiej władzy: duchowy władca bronił dawnych teokratycznych tradycji i składania ofiar z jadeitu i zwierząt, podczas gdy świecki wspierał wojowników i domagał się ofiar z ludzi. Gdy Tula upadła, nastąpiło dalsze rozdrobnienie polityczne – wiele ludów zaczęło uznawać się za spadkobierców Tolteków i tworzyć liczne państwa-miasta nawiązujące do ich dziedzictwa.
trzeci, od XIV do XV wieku	Jeden z takich organizmów stworzyli wspomniani Aztekowie (Chichimekowie z Aztlán), zwani też Tenochca (od ich legendarnego patriarchy Tenocha), Colhua Mexica (czyli Colhua z Meksyku, od przejętej przez nich rzekomej linii Tolteków z Colhuacán) lub Meksykanami – Mexica, władcami Mexicayotl. Wkroczyli do Doliny Meksyku pod koniec XIII wieku i otoczeni przez wrogie im ludy osiedli w obszarze jeziora Texcoco, gdzie w połowie lat 40. XIV wieku wznieśli miasto Tenochtitlán. Ich mająca miejsce w trzech etapach ekspansja trwająca właściwie do połowy drugiej dekady XVI wieku – czyli do momentu na kilka lat przed przybyciem Hiszpanów – to historia zatrudniania się u jednych ludów w roli najemników, podbojów innych ludów oraz budowania koalicji z jeszcze innymi. Początkowo ich organizacja społeczna opierała się na *calpulli*, czyli klanach stożkowych stanowiących wertykalne i złożone z różnych klas jednostki pokrewieństwa. Z czasem wzrosło znaczenie górnych warstw owych klanów, a same *calpulli* ograniczono do roli produkcyjnej, pozbawiając je aspektu wojskowego, za który odpowiedzialność wzięła aztecka szlachta. Jej pozycja wzrosła dzięki przywiązaniu chłopów do ziemi, różnym formom niewolnictwa, a także rozwojowi handlu, przede wszystkim zaś dzięki daninom, które kupcy płacili w stolicy. Kontynuując wykorzystywanie rozwiązań ekologicznych swoich poprzedników, Tenochca wypracowali potężny aparat ideologiczny, na którym oparli swoją władzę. Składanie ofiar z ludzi, niekończące się wojny, najazdy i przemoc, zagarnianie nadwyżek przez klasy panujące – wszystko to w imię kosmologicznej reprodukcji, możliwej jedynie dzięki wojownikom. Aztekowie „w wielkiej wojnie o utrzymanie kosmosu (…) widzieli samych siebie jako walczących po stronie światła, słońca, męstwa, odwagi, trzeźwości oraz kontroli seksualnej

	przeciwko siłom nocy, ziemi, tchórzostwa, pijaństwa i niewstrzymywania moczu. Jedynie ciągłe działania wojenne oraz ofiary z ludzi mogły utrzymać słońce na niebie; tylko ciągłe wysiłki militarne mogły odroczyć ten ostateczny dzień, kiedy obecny cykl wydarzeń dobiegnie końca, kiedy świat rozpadnie się w kosmicznym kataklizmie'' (Wolf 1959, s. 145). Poza tym, jak każde społeczeństwo, Mexikowie zmagali się z licznymi sprzecznościami, których wspomniana ideologia nie była w stanie całkowicie zamaskować czy zamortyzować (więcej na ten temat piszę w rozdziale ósmym). Polityka najazdów, poza aspektem kosmologicznym – pozyskiwania potencjalnych ofiar – miała na celu ich rozwiązanie, lecz jedynym rezultatem było odwlekanie czy postponowanie skutków tychże (Wolf 1959, s. 149). Aztecki *modus operandi* miał przyczynić się do ich ostatecznej katastrofy, ponieważ prowadzenie takiej polityki, choć krótkofalowo pomagało w przezwyciężeniu wspomnianych sprzeczności (daniny oznaczały dodatkowe nadwyżki, zaś ludzie przeznaczani na ofiary gwarantowali, że rankiem słońce znów wzejdzie na nieboskłon), to jednocześnie stwarzało liczne antagonizmy między Meksykanami a innymi ludami Mezoameryki, co z kolei wykorzystali Hiszpanie.

Analiza Wolfa dotycząca przedkolumbijskiego okresu budowania narodu meksykańskiego zamyka się w pewnym kontinuum, stanowi bowiem opowieść o ciągłości między dawnymi wspólnotami wiejskimi, teokracją, okresem tolteckim i hegemonią Azteków, a także o ciągłości ekologicznej polegającej na wykorzystywaniu metod uprawy roli odziedziczonych po poprzednikach i zarazem aktualizowaniu ich o nowe rozwiązania technologiczne. Przy czym, antropolog porzuca pojęcie akulturacji wewnętrznej na rzecz wspominanej hegemonii, ale też integracji, aby móc dzięki temu zaznaczyć, że każdy spośród wyszczególnionych przezeń etapów charakteryzują specyficzne relacje władzy, a zatem również czynniki, które je kształtują, takie jak odmienny sposób mobilizacji siły roboczej, inna konfiguracja oraz dynamika wewnątrz- i międzyklasowa, czy wreszcie różny wpływ zewnętrza[11].

[11] W tym miejscu ponownie istotny staje się pierwszy model, ponieważ antropolog wprowadza do swojej analizy wątek kolejnego zewnętrza, mianowicie kolonizatora, który w XVI wieku przepłynął Atlantyk, by dotrzeć do Mezoameryki ze Starego Świata. Hiszpania znajdowała się wówczas na etapie konsolidacji terytorialnej, w dodatku do tego stopnia, że Wolf pisze istniejących wówczas „dwóch Hiszpaniach''. Pierwsza, arystokratyczna, pozostawała nastawiona na wojnę jako na istotny sposób pozyskiwania nadwyżek, tymczasowo łącząc ze sobą interesy szlachty oraz chłopstwa. Walka z Maurami dla obu tych grup stanowiła obietnicę wzbogacenia się, zarówno w życiu doczesnym (bogactwa, nadania ziemskie, samostanowienie dzięki obietnicy uwolnienia się od zależności feudalnych), jak i pośmiertnym (miła Bogu służba w religijnych zbrojnych zakonach, prowadzenie rekonkwisty – świętej walki z muzułmanami). Druga, kupiecko-mieszczańska, interesowała się akumulacją bogactwa poprzez rozwój przemysłu i handlu. Zarazem opowiadała się za wolnym chłopstwem, które może zajmować się produkcją żywności, a jednocześnie jest w stanie służyć jako źródło rąk do pracy w nierolniczych gałęziach gospodarki. Gdy na początku lat 90. Maurów udało się pokonać i wyprzeć ich z Półwyspu Iberyjskiego, amortyzowane dotychczas sprzeczności chłopsko-szlacheckiej koalicji ponownie stały się realnym problemem, na co odpowiedzią drugiej Hiszpanii była wizja industrializacji wraz z ograniczeniem władzy arystokracji. To właśnie „w tym momencie (…)

Część druga zaproponowanego przez Wolfa modelu koncentruje się na sprzecznościach oraz związanych z nimi napięciach, przedstawiając procesy hegemoniczne łączące kultury przedkolumbijskie z kulturami hiszpańskich zdobywców. Ona również została podzielona przez badacza na etapy, które najłatwiej było zaprezentować za pomocą tabeli (opracowanie własne na podstawie: Wolf 1959 oraz źródeł zaznaczonych w przypisach):

etap (kolejność, umiejscowienie w czasie)	treść etapu
pierwszy, XVI wiek	Hiszpańska kolonizacja Mezoameryki od początku niosła w sobie napięcie między różnymi wizjami nowego porządku. Część osadników – zwolennicy ładu – planowała miasta według utopijnych założeń: duże, otwarte, bez murów, rozplanowane w formie kratownicy, z centralnym placem, na którym dominowały kościół i ratusz jako symbole władzy duchownej i świeckiej. Inni, nastawieni merkantylnie, skupiali się na infrastrukturze – portach i drogach łączących Półwysep Iberyjski z Ameryką (Veracruz) i dalej z Manilą (Acapulco). Wolny handel i swobodna konkurencja były jednak krępowane przez system cechowy, hierarchiczny i pełen przywilejów, z potężną gildią kupiecką (*Consulado*) na szczycie. System ten od początku zmagał się ze sprzecznościami: formalne ograniczenia konkurencji współistniały z działalnością Hiszpanów, którzy ignorując regulacje, zakładali własne manufaktury (*obrajes*). Łączyli europejskie technologie z przymusową pracą dostępnych w Mezoameryce grup – więźniów, dłużników, brańców, Indian oraz czarnych i filipińskich niewolników. Cechowe restrykcje

szeroko rozpostarły się drzwi do Nowego Świata, ukazując nowe pogranicze: wymarzone miasta złota, bezkresne przestrzenie ziemi [uprawnej oraz nadającej się na pastwiska], ogromne rezerwuary pracy zależnej. Kupiec-przedsiębiorca odszedł w zapomnienie; poszukiwacz przygód – rycerz, wizjoner zagarnianego mieczem bogactwa – zyskał nowy impuls'' (Wolf 1959, s. 159). Podbijając Mezoamerykę, Hiszpanie przynieśli ze sobą nowe wzorce kulturowe, choć jak zauważa Wolf byłe one zaskakująco jednorodne, biorąc pod uwagę ich różnorodność w Starym Świecie (z wielu znanych tam rodzajów pługów wdrożono tylko jeden, podobnie język stanowiący uproszczoną formę kastylijskiego, zaś z wielu technik połowowych zdecydowano się jedynie na kilka i tak dalej). Poszczególne grupy zaangażowane w kolonizację były motywowane odmiennymi wizjami utopii, które w Nowym Świecie miały zostać urzeczywistnione. W znacznym uproszczeniu, ludzie świeccy pożądali złota – symbolu wolności, autonomii, samowystarczalności, autarchii, kruszcu pozwalającego zrzucić ciasny gorset reguł obowiązujących w hiszpańskiej monarchii – a także ziemi oraz poddanych. Zdobywcy pozostawali „dziećmi swoich czasów, uwikłanymi w sprzeczność między średniowieczną magią a nowoczesnym poszukiwaniem zysków''. Mawiali: „Hiszpanie cierpią na chorobę serca, na którą specyficznym lekarstwem jest złoto" (Hernán Cortés) i „*a mi no me manda nadie* – nikt mną nie rządzi; jestem panem, ponieważ mam ziemię, złoto i Indian, więc nie muszę błagać o żadne przysługi ani ciebie, ani nikogo innego'' (Eliseo Vivas). „W ten sposób wyraża się nowy self-made man, średniowieczny awanturnik na progu kapitalizmu, w formie kulturowej rycerz-errant, w istocie będący jednak prymitywnym kapitalistą w przebraniu. Cel jest średniowieczny – nigdy więcej nie naginać swojej woli do woli innych – ale narzędzie jest nowoczesne: narzędzie bogactwa" (Wolf 1959, s. 161). Niektórzy zamiast tego marzyli o ustanowieniu monarchii absolutnej, interesował ich bowiem przede wszystkim porządek, a nie wolność czy autonomia, identyfikowane raczej jako zagrożenie. Z kolei duchowni chcieli zbudować w Mezoameryce Królestwo Boże na Ziemi, dlatego interesowały ich przede wszystkim dusze Indian, dostrzegając w ich posiadaczach potencjalnych chrześcijan. Gdy jednocześnie zaczęto realizować owe wizje, okazało się, że są wzajemnie sprzeczne, podobnie jak interesy poszczególnych grup zaangażowanych w proces kolonizacji.

	hamowały też rozwój rzemiosła indiańskiego, które mimo to rozwijało się poza kontrolą Korony i często dominowało na wsi dzięki wysokiej jakości produktów (Wolf 1955, s. 181). Dla Wolfa był to przykład trwałej cechy regionu: braku spójności między prawem a rzeczywistością społeczną – prawo było raczej gestem tworzenia porządku niż realnym narzędziem jego utrzymania. Misjonarze zmagali się z podobnymi sprzecznościami. Wielu, inspirowanych Erazmem z Rotterdamu i Tomaszem Morusem, marzyło o przywróceniu surowego, prostego chrześcijaństwa. Chcieli zbawić dusze Indian, ale w praktyce przynosili śmierć ich ciałom – zakazywali kąpieli parowych i roznosili nieznane choroby. Okazało się też, że religijność Indian była bardzo podobna do tej, którą znali hiszpańscy chłopi: zamiast teologii liczyła się praktyka, praca, magia i lokalne obrzędy. Mimo terroru wymierzonego w „bałwochwalstwo" i zniszczenia świętych symboli, nie udało się całkowicie wykorzenić dawnych wierzeń (zob. Federici 2025, s. 321-324). W efekcie powstał w tej sferze synkretyzm, czyli połączenie starych i nowych praktyk (Wolf 1959, s. 166-167; Wolf 1966, s. 104; Wolf 2001 [1958], s. 141). Katolicyzm był silny i sztywny w miastach, gdzie działał wykształcony kler, ale na prowincji zachowywał lokalne interpretacje i rytuały. Z czasem zakorzenił się bardzo głęboko i stał się jednym z fundamentów meksykańskiej tożsamości. Obrzęd chrztu potwierdzał człowieczeństwo Indian i dawał im symboliczne prawo do godnego życia. W ten sposób, katolicyzm był dla wielu oparciem, a równocześnie cementował nowe więzi społeczne. Kolonizatorzy w większości nie interesowali się jednak zbawieniem dusz, lecz złotem i podporządkowaną siłą roboczą. O ile na południu Hiszpanie zastali struktury państwowe i ludy przyzwyczajone do centralnej władzy (*indios de policía*), na północy zetknęli się z łowcami-zbieraczami (*indios salvajes*), których dopiero trzeba było ujarzmić (Wolf i Hansen 1972, s. 58, 71). Początkowe nadzieje na tworzenie prywatnych domen były sprzeczne z polityką Korony, która zniosła niewolnictwo Indian i stworzyła z ich populacji poddanych skupionych we wspólnotach (*repúblicas de indios*). Aby zdobywcy nie uniezależnili się w zbyt znacznym stopniu, wprowadzono system licencji – *encomiendę* (prawo do pracy i danin [zob. Wolf i Hansen 1967, s. 168]), a później bardziej kontrolowane systemy pracy przymusowej jak *repartimiento*, *mita* oraz *cuatequil*. Konkwistadorzy stali się więc panami kontrolującymi indiańską i metyską ludność zależną. Ekologia podboju opierała się na eksploatacji: rozwój górnictwa i hodowli wymagał żywności, irygacji, zwierząt pociągowych i ogromnych ilości siły roboczej. Towarzyszyły temu konflikty o wodę, niszczenie starych systemów irygacyjnych, zamiana pól w pastwiska, wprowadzanie pługa i nowych upraw (pszenica, trzcina cukrowa, kakao, indygo). Skupiska ludzi i zwierząt sprzyjały epidemiom (ospa, dur, odra, malaria, żółta

	febra), które dziesiątkowały populację Indian[12]. Dawny wyzysk miał zapewniać reprodukcję kosmicznego porządku (utrzymanie słońca na niebie), a teraz służył wyłącznie akumulacji bogactwa zdobywców – bez poczucia sensu i uczestnictwa dla tych, którzy wykonywali pracę.
drugi, XVII wiek	W XVII wieku w Mezoameryce doszło do głębokiego kryzysu wywołanego sprzecznościami systemu kolonialnego. W Hiszpanii napływ złota i srebra spowodował inflację oraz spadek popytu na towary z kolonii, a w Nowej Hiszpanii szybkie wymieranie ludności indiańskiej doprowadziło do braku rąk do pracy, spadku produkcji, a w konsekwencji także upadku górnictwa. To z kolei osłabiło inne przedsięwzięcia przemysłowe i rolnicze, w dużej mierze uzależnione od kopalń. Załamała się wcześniejsza wizja nieograniczonej ekspansji i bogactwa, a państwo uległo decentralizacji i dezintegracji, przy jednoczesnej reintegracji na niższych, lokalnych poziomach. W tym kontekście wykształciły się dwie główne formy organizacji życia społeczno-gospodarczego: hacjendy oraz autonomiczne wspólnoty indiańskie. Gospodarka przeszła proces deindustrializacji i agraryzacji – dominować zaczęło rolnictwo mieszane (plony użytkowe i towarowe, drobne rzemiosło). Hacjenda była zdaniem Wolfa formą przejściową między feudalizmem a kapitalizmem, łącząc cechy obu systemów, ale i ich sprzeczności (w przeciwieństwie do górnictwa, które było już wówczas „przedsięwzięciem kapitalistycznym. Kopalnie, młyny, pompy, instalacje do amalgamacji, drewno, żelazo, sól, proch, rtęć, zwierzęta pociągowe i niewolnicy stanowiły inwestycje kapitałowe" [Wolf 1955, s. 182]). Powszechne stały się kredyt i peonaż (zależność, czasowe zniewolenie za długi), co prowadziło do większej zależności pracowników od właścicieli ziemskich, ale też do metysażu (mieszania się ludności). Choć peon tracił wolność osobistą, zyskiwał bezpieczeństwo i stałą pracę, stając się jednocześnie całkowicie podporządkowany właścicielowi hacjendy. Hacjendy utrwaliły wartości takie jak patriarchat, machismo, hierarchia i ostentacja, natomiast wspólnoty indiańskie kultywowały ludowy katolicyzm, wiejską wspólnotowość i względny egalitaryzm. Z tych dwóch źródeł zaczęła kształtować się meksykańska tożsamość narodowa, a rosnąca populacja metyska zapowiadała przyszłą syntezę tych tradycji.
trzeci, XVIII wiek	Na początku XVIII wieku doszło do ożywienia gospodarczego oraz rozwoju systemu hacjend, który odbywał się kosztem Indian oraz ich wspólnot. Początkowo peonaż miał zapewniać stałą siłę roboczą i stabilność społeczną, lecz z czasem przekształcił się w system wymuszający intensywną produkcję rolną. Coraz liczniejsze grupy chłopów były trwale związane z

[12] „Jedną z ironii hiszpańskiego podboju jest fakt, że przedsiębiorczość oraz ekspansja kolonistów nie doprowadziły do utopii, ale do upadku. (...) Wszystkie roszczenia do utopii – ekonomiczne, religijne i polityczne – opierały się ostatecznie na zarządzaniu oraz kontroli tylko jednego zasobu: rdzennej ludności kolonii. Zdobywcy chcieli indiańskiej siły roboczej, Korona – indiańskich poddanych, a zakonnicy – indiańskich dusz. Podbój miał zapoczątkować utopię; zamiast tego spowodował biologiczną katastrofę. W latach 1519-1650 wymordowano sześć siódmych populacji Indian w Ameryce Środkowej; tylko siódma pozostała, by obracać kołami raju" (Wolf 1959, s. 195).

	hacjendami poprzez długi lub inne rodzaje zależności. Wzrosło znaczenie *hacendados* – właścicieli hacjend – którzy kontrolowali znaczne obszary ziemi, a także liczne populacje pracowników, zaś ich majątki stały się zapleczem dla rozwijających się ośrodków przemysłowych i monokultur rolnych. Straty wspólnot indiańskich były nie tylko terytorialne, lecz także kulturowe: Korona celowo osłabiała ich elity oraz specjalistów, którzy emigrowali lub ulegali degradacji i pauperyzacji. Indianie mieli stać się podporządkowanymi chłopami, co podkreślały narzucone im zakazy i symboliczne ograniczenia, a ich wspólnoty – zależnymi wspólnotami wiejskimi. Między *república de indios* a hacjendą powstała relacja oparta na sprzecznej zależności. Kolonizatorzy pozostawali mentalnie związani z Hiszpanią, a nie z Nową Hiszpanią, przez co byli odizolowani zarówno od lokalnej ludności, jak i od przemian w Europie. Podobnie wspólnoty indiańskie pozostawały odcięte od wpływów zewnętrznych, a hacjendy działały jak strefy zamknięte, podtrzymujące lokalne wzorce kulturowe. Społeczeństwo meksykańskie pozostawało zatomizowane i dalekie od narodowej jedności. Zamiast twórczej syntezy kultur indiańskiej i hiszpańskiej powstała społeczna jedność mechaniczna, utrzymywana głównie przez administrację Korony. Elity hiszpańskie i kreolskie broniły monopolu władzy, nie dopuszczając do niego rosnącej liczby Metysów, co pozwalało na chwilowe podtrzymywanie systemu mimo jego wewnętrznych sprzeczności.
czwarty, przełom XVIII i XIX wieku	W XVIII wieku, mimo że elity hiszpańskie i właściciele ziemscy stanowili tylko niewielką część społeczeństwa, a populacja Indian pozostawała na stałym poziomie, zaś metysów systematycznie rosła. Na początku XIX wieku udało im się stworzyć koalicję, która – korzystając z osłabienia Hiszpanii przez wojny napoleońskie – doprowadziła do uniezależnienia się Nowej Hiszpanii od swojej metropolii. Wolf podkreśla, że w kolonialnej Mezoameryce o przynależności rasowej decydował przede wszystkim status społeczny. „Indianinem" był każdy biedny członek wspólnoty indiańskiej, niezależnie od pochodzenia, a „biały" to ten, kto posiadał majątek i pozycję (*que se tenga por blanco*) – nawet jeśli miał mieszane pochodzenie (mógł ową „białość'' potwierdzić specjalnym dokumentem). Metysi stanowili więc wszystkich tych, którzy nie pasowali do żadnej z tych kategorii: byli ludźmi marginesu, żyjącymi w tawernach, obozach, przy szlakach i w kopalniach, pracując jako przemytnicy, poganiacze bydła, bandyci, kupcy oraz sekretni sprzedawcy towarów. Władze kolonialne określały ich mianem *castas*, „kolorowych", a później *mestizos* lub *ladinos* (zob. Patel i Moore 2025, s. 267-269). Nie budzili lęku ze względu na kolor skóry, ale dlatego, że zagrażali istniejącemu porządkowi społecznemu. Z jednej strony byli niezbędni do jego funkcjonowania, z drugiej strony stale go podważali, żyjąc na granicy prawa. Bogactwo i potęga elit opierały się w dużej mierze właśnie na omijaniu prawa, a metysi dostarczali siły roboczej oraz usług potrzebnych do tych półlegalnych bądź nielegalnych praktyk (zob. Wolf 1955, s. 189; Wolf 2001 [1956], s. 128). Nie pasowali ani do wzorca

	hiszpańskiego (opartego na prestiżu, hierarchii, dyscyplinie), ani indiańskiego (związanego z ziemią, pracą i niechęcią do władzy). Ich tożsamość kształtowała się wokół mobilności, improwizacji i głodu władzy. Wolf nazywa ich „poszukiwaczami władzy" – traktowali władzę nie jako narzędzie, lecz jako wartość samą w sobie, osobistą energię zdolną podporządkować innych[13]. Wspólnym mianownikiem dla metyskiej tożsamości nie była ani przynależność klasowa[14], ani ideologiczna[15], lecz głód i pożądanie władzy. Tworzyli sieć nieformalnych relacji opartych na nieustannej grze dominacji, lojalności i zdrady, co dało początek nowemu wzorcowi społecznemu – wzorcowi metysa. Na jego podstawie zaczęły rodzić się pierwsze idee narodowe w Ameryce Środkowej. Metysi wypełnili społeczną pustkę pozostawioną przez elity zorientowane na Hiszpanię. Nowym spoiwem stał się nacjonalizm, który dawał poczucie wspólnoty, siły i przynależności do czegoś większego niż jednostkowe „ja". Aby jednak zbudować hegemonię, musieli narzucić własną obyczaje i moralność jako standard narodowy – co udało się tylko częściowo (Wolf 1955). Po wywalczeniu niepodległości doszło do prywatyzacji ziem wspólnotowych i umocnienia systemu hacjend. Metysi, choć walczyli o niepodległość, nie zyskali oczekiwanych przywilejów, ani wolności (Wolf 2001 [1956], s. 129). Zamiast tego zwyciężyli *hacendados*, którzy przejęli ziemię i związane z nią bogactwo. Nie powstała też narodowa wspólnota, jakakolwiek synteza: gospodarka pogrążyła się w kryzysie, a życie społeczne ponownie wycofało się

[13] „Walka o władzę była [dla metysa] czymś więcej niż tylko środkiem: jako potwierdzenie własnej wartości i pozycji w społeczeństwie stała się celem samym w sobie. Dla metysów zdolność do sprawowania władzy ma w ostatecznym rozrachunku charakter seksualny: mężczyzna odnosi sukces, ponieważ jest prawdziwie męski (*macho*), posiada seksualną potencję. Podczas gdy Indianin nie stara się ani kontrolować, ani wykorzystywać innych mężczyzn i kobiet, metys sięga po władzę nad kobietami, tak jak nad mężczyznami. (…) metys posiada »nieograniczoną chuć«, która żywi się jedynie przeszłymi podbojami. Podczas gdy indiański mężczyzna i indiańska kobieta osiągają pewną równowagę w swoich relacjach, metyski mężczyzna domaga się absolutnej dominacji nad kobietą. W ten sposób nawet rodzinne i osobiste relacje stają się emocjonalnymi polami bitew (…)" (Wolf 1959, s. 240; zob. Wolf 2001 [1956], s. 142-143). Innymi słowy tam, gdzie Indianin jest skupiony na dobrym życiu we wspólnocie, trudach codzienności, reprodukcji w zgodzie z kosmologicznym porządkiem dawnych i nowych świętych, metys zdaniem badacza musi zdobywać, penetrować, podbijać, dominować, za wszelką cenę dokonywać ekspansji.

[14] „(...) masa metyska nie była klasą średnią, ani w ogóle klasą, jeśli klasę definiować w kategoriach zróżnicowanego dostępu do środków produkcji (...) Metysi składali się zarówno z mężczyzn, którzy pracowali rękami, jak i z mężczyzn, którzy pracowali rozumem. Nie łączył ich wspólny udział w społeczeństwie, ale jego brak; łączyła ich wspólna kondycja społecznej alienacji. Zepchnięci na margines społeczeństwa, żyjący w ciągłej niepewności, ich reakcje były podobne nie do mocno zakotwiczonych, znaczących europejskich klas średnich, ale do grup, które Karol Marks nazwał rezerwową armią pracy i do pozbawionych korzeni, niezatrudnionych, bezrobotnych inteligentów w łachmanach z Europy po 1929 roku, którzy stanowili kondotierów europejskiej prawicy i lewicy. W ich wspólnym wyobcowaniu ze społeczeństwa, drobny urzędnik, polityczny macher, ciężko doświadczony ranczer, głodny ksiądz, znaleźli wspólny mianownik z Indianinem pozbawionym ochrony swojej społeczności, rzemieślnikiem wypalającym swój olej o północy w ubóstwie i religijnej pobożności, drobnym handlarzem lub poganiaczem bydła, dorabiającym pokątnie biedakiem z ulicy, łachmaniarzem z targu złodziei. Tacy ludzie nie stanowili ani klasy średniej, ani proletariatu; należeli do społecznego świata cieni" (Wolf 1959, s. 242; zob. Wolf 1955, s. 187-188).

[15] „Jego [metysa] hasła (…) mogą być liberalne lub socjalistyczne, faszystowskie lub kapitalistyczne. Ale nie jest on budowniczym systemu; użycie takich fraz nie czyni go liberałem, socjalistą, faszystą czy kapitalistą. (...) Nie posiadając nic, nie może nic stracić; nie mając nic do zyskania, ani do stracenia, żyje bez odpowiedzialności i zobowiązań" (Wolf 1959, s. 241).

	na wieś. *Hacendados* potrafili zbudować lokalne domeny, w ich obrębie sprawując dominację, lecz nie stworzyli spójnej ogólnonarodowej klasy. Brakowało centralnej władzy i wspólnej ideologii. Paradoksalnie ten chaos wzmocnił metysów: w sytuacji bezprawia nauczyli się przekształcać władzę osobistą we władzę publiczną i – zazwyczaj z bronią w ręku – weszli na scenę narodową jako nowa siła polityczna (por. Fanon 2025, s. 93-95). Władza *hacendados* została dodatkowo osłabiona przez pojawienie się systemu *caudillaje* – hierarchicznej, klientelistycznej struktury opartej na sieci wpływowych klik i grup interesu, kierowanej przez charyzmatycznego przywódcę (na przykład Antonio López de Santa Anna czy Porfirio Díaz). Właściciele hacjend skupiali się na utrzymaniu swoich domen, natomiast *caudillos* interesowała modernizacja, industrializacja i porozumienie z zagranicznymi mocarstwami, które traktował jako źródła nowej władzy i kapitału.
piąty, od XIX do końca pierwszej połowy XX wieku	Wolf sugeruje, że w okresie sojuszu metysów z hacendados, pierwsi pełnili funkcję swoistych „czeladników" w obrębie tego, co nazywa „gildią władzy". Działała ona jak system mistrz–uczeń: metysi zdobywali doświadczenie polityczne i organizacyjne, lecz nie posiadali jeszcze własnych struktur, a ich pozycja zależała od patronatu elit ziemskich. Aby stać się „mistrzami" i uniezależnić się od dawnych protektorów, potrzebowali głębokiego wstrząsu społecznego – i taką rolę odegrała Rewolucja 1910 roku. Rewolucja ta była w dużej mierze odpowiedzią na kryzys systemu *caudillaje*, który – mimo tego, że zmodernizował kraj – stworzył strukturę klientelistycznych sieci lojalności opartych na osobistej charyzmie wodza, nie zaś na trwałych instytucjach (Wolf 1955, s. 195). Z tego powodu metysi, by móc przejąć ster państwa, musieli porzucić niekorzystny, taktyczny sojusz z *hacendados* i zbudować nowy blok polityczny. Tym razem sprzymierzyli się z indiańskimi wspólnotami wiejskimi i chłopami zatrudnionymi na hacjendach. Głównym celem tej koalicji stała się reforma rolna, a ideologicznym – „indianizm", czyli symboliczny zwrot ku indiańskim korzeniom i odcięcie się od kreolsko-hiszpańskiej części tożsamości. Proces parcelacji dawnych majątków ziemskich odbywał się równolegle z gwałtownym wybuchem fascynacji sztuką i kulturą prekolumbijską: w malarstwie, architekturze i literaturze gloryfikowano Azteków i Tenochtitlán, a kolonizatora hiszpańskiego przedstawiano w formie karykatury – jak u Diego Rivery, w formie zarażonego syfilisem idioty[16]. Rewolucja oznaczała koniec systemu hacjend i otworzyła przestrzeń między lokalnymi wspólnotami a narodem jako pewną całością (Wolf 2001 [1956], s. 129, 132). Zniszczyła zarazem polityczną dominację elit ziemskich na wsi. Jednakże tym razem, w

[16] „Bohaterowie indiańskiej przeszłości stali się narodowymi archetypami; krwiożerczy meksykańscy tyrani zostali przemienieni w orędowników nowego zjednoczonego narodu. (...) Przekształcona w mit przeszłość rdzennych mieszkańców stała się złotym wiekiem, okres kolonialny – czasem próby i ciemności, a teraźniejszość metysów – powrotem do obfitości i niewinności złotej młodości kraju. Cudzoziemcy zostali wypędzeni; teraz Cuauhtémoc znów będzie panem we własnych włościach" (Wolf 1959, s. 250).

	przeciwieństwie do sytuacji z XIX wieku, metysi nie dopuścili do ponownego powstania próżni władzy: zamiast przenieść walkę polityczną do stolicy, delegowali na wieś rządowych pośredników odpowiedzialnych za redystrybucję gruntów (Wolf 2001 [1956], s. 133). Zrekonfigurowane relacje na wsi stały się dla nich punktem wyjścia do kolejnego etapu: przekroczenia indianizmu oraz reformy rolnej, czyli budowy własnej hegemonii. Polegała ona na przekształceniu struktury społecznej „na swój obraz" – przez rozwój przemysłu, mechanizację rolnictwa i zmianę orientacji z przeszłości (gloryfikacja dziedzictwa) na przyszłość (modernizacja, postęp). W efekcie Meksyk wkroczył na drogę kapitalistycznego rozwoju, choć – jak zauważa Wolf – proces pierwotnej akumulacji kapitału w różnych formach trwał w Mezoameryce już od XVIII wieku (Wolf 1955, s. 190-191). Mimo modernizacji rząd federalny nadal opierał się na dwóch filarach: wiejskich *ejidos* (wspólnotach rolnych opartych na własności zbiorowej) oraz miejskich związkach zawodowych, które wcześniej odgrywały rolę politycznych pośredników (Wolf 2001 [1956], s. 134). Z czasem jednak elity zlokalizowane w stolicy zaczęły systematycznie osłabiać ich pozycję, dążąc do centralizacji decyzji oraz ideologicznej unifikacji narodu. Równolegle industrializacja i import towarów promowały „amerykański styl życia" – konsumpcjonizm i kulturę *pocho* (czyli kulturę o rozmytej, wyblakłej tożsamości narodowej). Zjawiska te podkopywały dotychczasowe więzi we wspólnotach indiańskich, prowadząc do ich erozji (Wolf 2001 [1956], s. 135). Wiele z nich próbowało się temu przeciwstawić, stawiając opór wobec centralizacji i homogenizacji. Wolf kończy swój model mniej więcej na początku lat 50. XX wieku. Zauważa, że zarówno Meksyk, jak i Gwatemala znalazły się wówczas „pomiędzy przeszłością a przyszłością" – rozdarte między zapożyczaniem wzorców kulturowych ze Stanów Zjednoczonych a poszukiwaniem własnej, autentycznej syntezy narodowej[17].

Podsumowując, procesy budowania narodu zawsze są procesami hegemonicznymi. W tym kontekście warto zastanowić się, czym jest dla Wolfa naród? Odpowiedź na to pytanie należy rozpocząć od konstatacji, że formułując oba modele Wolf zdradza swoje ówczesne – charakterystyczne dla ekologii historycznej, ale również podejścia kulturowo-historycznego –

[17] Antropologowi chodzi tutaj o pojawienie się nowej elity, która potrafiłaby zbudować szeroką koalicję w celu ponownego przekroczenia owego rozchwiania pomiędzy przyszłością a – indiańską, metyską i kolonialną – przeszłością, pomiędzy zróżnicowanym dziedzictwem wewnętrznym a wpływami zewnętrza i tak dalej, tym samym odnajdując nową formułę narodowej tożsamości. W takim wypadku ową syntezą byłoby prawdopodobnie przełamanie hegemonii Partii Rewolucyjno-Instytucjonalnej (*Partido Revolucionario Institucional*, PRI) rządzącej Meksykiem właściwie nieprzerwanie od momentu zakończenia Rewolucji 1910 roku, dokonane dopiero w 2018 roku przez – skądinąd – Ruch Odrodzenia Narodowego (*Movimiento Regeneración Nacional*, MORENA) i prezydenta Andrésa Manuela Lópeza Obradora (około 80% poparcia na koniec kadencji) oraz jego następczynię na tym stanowisku Claudię Sheinbaum (około 85% poparcia w 2025 roku).

rozumienie dialektycznej relacji zachodzącej między bazą a nadbudową[18]. Owa relacja stanowi dla antropologa punkt wyjścia, by skoncentrować się na klasowych konfiguracjach, sojuszach i konfrontacjach – chłopów i arystokratów przeciwko kupcom, kupców i władców przeciwko szlachcie, *hacendados* i metysów przeciwko Indianom, metysów i Indian przeciwko *hacendados* i tak dalej – a zatem na dynamikach sił zarówno w obrębie określonych stosunków społecznych, jak i wobec nich zewnętrznych.

Standardowy dla materializmu historycznego mechanizm walki klas Wolf aktualizuje o pośredników [*middlemen*], w zależności od sytuacji: kupców, metysów, kapłanów, lokalne elity (indiańskie, kreolskie, hiszpańskie) czy przedstawicieli *ejidos* oraz związków zawodowych[19]. To dzięki nim tworzone są relacje, które następnie stają się czymś, co antropolog nazywa ,,narodowym charakterem'', czyli tymi „kulturowymi formami lub mechanizmami, które grupy zaangażowane w ogólną sieć relacji mogą wykorzystywać w swoich formalnych i nieformalnych kontaktach między sobą'' (Wolf 2001 [1956], s. 137; zob. Ghani 1995, s. 37; Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 260). Pośrednicy wywodzą się z różnych klas lub nie należą do żadnej z nich, ale ich rola zawsze pozostaje taka sama, polega mianowicie na budowaniu matrycy narodowych powiązań hegemonicznych, a przynajmniej ich zrębów, które w ogniu klasowych konfrontacji dopiero mają szansę stać się narodem.

Naród rozumiany w ten sposób można traktować jak probierz ówczesnej wykładni materializmu historycznego Wolfa. Poprzez rekonstrukcję dialektyki bazy i nadbudowy oraz walki klas, antropolog pokazuje, że każda władza, jako relacja, zawsze spotyka się z jakąś formą oporu, niezależnie czy będzie nią ,,broń słabych'', czy kontrhegemoniczny projekt. Koncepcja narodu antropologa jest zatem jednocześnie materialistyczna i relacyjna. Działania podejmowane w ramach struktury społecznej budują – nadbudowują – „rozwijające się historycznie normy'', czyli potencjalne ideologie, bez których żaden naród nie może istnieć (Wolf 2001 [1958], s. 140). W ten sposób powstaje wspomniany charakter narodowy, ale jak Wolf wyraźnie

[18] Otóż rozwój ,,form gospodarczych'' – ludzie pozostający w konkretnych społecznych stosunkach produkcji, wchodzący w zapośredniczoną przez technologię relację ze środowiskiem naturalnym – pobudza „rozwój związanych z nimi grup społecznych'', tym samym wytwarzając ,,nową gospodarkę i nowe typy ludzi''. Natomiast ,,integracja w sferze ekonomicznej'' powoduje „integrację w sferze społecznej i kulturowej'', co z kolei stwarza grunt dla pojawienia się ,,silnej świadomości'' przybierającej ,,formę polityczną'' (Wolf 1955, s. 182, 191; zob. Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 259).

[19] Rola pośredników zazwyczaj sprowadza się do tego, że ,,działają jako bufory między grupami, utrzymując napięcia, które zapewniają dynamikę ich działań''. Z drugiej strony „ich podstawową funkcją jest powiązanie jednostek zorientowanych na społeczność, które chcą ustabilizować lub poprawić swoje szanse życiowe, ale którym brakuje bezpieczeństwa ekonomicznego oraz powiązań politycznych, z jednostkami zorientowanymi na narodowość, operującymi przede wszystkim w ramach złożonych form kulturowych ustandaryzowanych jako instytucje narodowe, ale których powodzenie w tych operacjach zależy od wielkości i siły ich osobistych zwolenników'' (Wolf 2001 [1956], s. 138).

zaznacza, jego treść także jest relacyjna, a nie esencjalistyczna. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że stosunki społeczne są dla Wolfa przede wszystkim zlokalizowaną konfiguracją relacji społecznych, zaś państwo narodowe stanowi w tym kontekście „relacyjny proces wytwarzany i reprodukowany przez pola sił" (Baskar 1999, s. 26; zob. Smith 2020, s. 205; Tilzey, Sugden i Seddon 2024, s. 61) – czyli przez konfrontujące się ze sobą podmioty – a zatem nie jest ono funkcjonalistycznie rozumianą strukturą. Treść narodowego charakteru – gdy jedne grupy za pomocą procesów hegemonicznych ,,akulturują'' inne – pozwala ,,ustanowić komunikację i skoordynowane zachowanie pomiędzy grupami składowymi (…) społeczeństwa. Dostarczają one [elementy charakteru narodowego] kulturowego idiomu zachowań oraz idealnych reprezentacji, poprzez które różne grupy w społeczeństwie mogą dążyć i manipulować w skoordynowanych ramach swoimi zróżnicowanymi losami'' (Wolf 2001 [1956b], s. 140). Treść ta składa się z uniwersalnych elementów takich jak język (w jego wersji oficjalnej, zatwierdzonej przez państwo, uczonej w szkołach i tak dalej), ale jej zdecydowaną większość stanowią aspekty, które dla poszczególnych grup mają różne znaczenia, choć tylko jedno z nich może stać się znaczeniem hegemonicznym[20].

5.3. Nacjonalizm

Nacjonalizm jest dla Wolfa strategią budowania hegemonii (Eriksen 2013, s. 123), jedyną rozwiniętą przezeń pod względem konceptualnym jako element jego teorii władzy. Otóż w ramach dialektyki bazy i nadbudowy, elity i grupy interesu forsują określone treści kulturowe, inne zaś usuwają, tak aby osiągnąć pożądany stan świadomości społecznej odnoszący się

[20] Szczególnie wyraźnie widać tę zależność w symbolach, które antropolog nazywa „wiodącymi" [*master symbols*]. W Meksyku jednym z nich jest Dziewica z Guadalupe, Matka Boża z góry Tepeyac. Odkąd w XVI wieku objawiła się Juanowi Diego, stała się ogólnonarodowym idiomem, w którym skupiały się „interes oraz tęsknoty'' wszystkich grup w obrębie kolonialnego społeczeństwa; idiomem nadprzyrodzonej matki uosabiającej ich polityczne oraz religijne aspiracje (Wolf 2001 [1958], s. 142, 143; Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 260). Dla Indian kult z Guadalupe stanowił potwierdzenie ich człowieczeństwa, dla Hiszpanów pozostawał oznaką ich tryumfu, przychylności ze strony Boga, a także ustanowionej hegemonii, zaś Metysom – ludzi szczelin i społecznych marginesów – gwarantował zarówno miejsca w zaświatach, jak i w społeczeństwie. W fundamentalnej zdaniem Wolfa sferze politycznej, „pragnienie powrotu do raju dawnych doznań jedzenia i ciepła, życia bez porażek, chorób i śmierci, zrodziło polityczne pragnienie meksykańskiego raju, w którym nieślubni synowie posiadaliby państwo, a nieodpowiedzialni hiszpańscy władcy, którzy nigdy nie uznali społecznej odpowiedzialności swojego ojcostwa, zostaliby z tych ziem wypędzeni. (…) Matka; jedzenie, nadzieja, zdrowie, życie; niebiańskie zbawienie i wybawienie od opresji; Naród Wybrany i narodowa niepodległość – wszystko to znajduje wyraz w jednym symbolu wiodącym. Symbol Guadalupe łączy więc rodzinę, politykę i religię; kolonialną przeszłość i niezależną teraźniejszość; Indian i Meksykanów. Odzwierciedla istotne relacje społeczne meksykańskiego życia i uosabia emocje, które one wywołują'' (Wolf 2001 [1958], s. 144-145, 146). Choć Dziewica jest jedna, dla każdej z grup, warstw czy klas tworzących meksykańskie stosunki społeczne oznacza coś innego. Zarazem wraz z innymi aspektami charakteru narodowego stwarza płaszczyznę konfrontacji i komunikacji, pole budowania hegemonii, czyli forsowania swojej wizji „akulturacji wewnętrznej'', co z kolei spotyka się z oporem i jakąś formą – lub jedynie zrębami zawierającymi pewną potencjalność – kontrhegemonii (zob. np. Wolf 1955, s. 190; Wolf 2001 [1972], s. 246). Słowem tworzona jest alternatywna koalicja na rzecz społecznej zmiany, czego konsekwencją jest postępujący proces budowania narodu.

zarówno do sfery stosunków produkcji (nierówności, wyzysk, długość dnia roboczego), jak i możliwie wielu pozostałych aspektów stosunków społecznych (religii, kosmologicznych wyobrażeń, wartości, przekonań o tym, co słuszne, a co zakazane i tak dalej), politycznie mobilizując przy tym określone populacje odwołując się do sfery symboliczno-kulturowej, zwłaszcza zaś do etniczności („tyrolskości").

Jako wspomniana strategia, nacjonalizm istnieje w interakcji między poziomami mikro oraz makro (w analizie Wolfa są nimi wsie St. Felix i Tret oraz większe społeczeństwo, to jest Tyrol Południowy jako domena władzy hrabiów Tyrolu, Habsburgów i tak dalej). Niezależnie od epoki, oba poziomy pozostają ze sobą w dialektycznej relacji: „U podstaw każdego procesu zmierzającego do adaptacji lub zgodności leżą impulsy przyczynowe, które wypływają z jednej strony z wymogów środowiska fizycznego, a z drugiej z sił działających w większym świecie. W złożonych społeczeństwach te większe, »zewnętrzne« siły często dominują i przekształcają siły działające w tworzeniu lokalnej ekologii" (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 47). Zewnętrze oddziałuje na określony obszar – czy to na cały region, czy tylko na obie wioski – ale jednocześnie wewnętrzna dynamika owego obszaru w mniejszym lub większym stopniu oddziałuje na zewnętrze. Na poziomie mikro można prześledzić tę zależność zwracając uwagę na dynamikę „zestawu" dwóch sił, w której to konfiguracji z jednej strony znajdują się siły ekologiczne, natomiast z drugiej ekonomiczne, polityczne i ideologiczne. Ich lokalne interakcje „wpływają nie tylko na to, co dzieje się »na miejscu«, ale także na charakter i możliwości większego systemu w świecie »zewnętrznym«". Specyfika systemu, jego cechy oraz zakres możliwości, zależą od wyników i rozstrzygnięć takich konfrontacji. Jednakże żadna ze stron, „ani system lokalny, ani większy świat, nie mogą być rozumiane tak, jakby każdy z nich stanowił zamknięty system, połączony z drugim jedynie jakąś mechaniczną pępowiną. Są one produktami zmieniających się relacji zachodzących między nimi i dlatego nie można ich zrozumieć bez próby zrozumienia owych relacji" (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 47). Innymi słowy mikro i makro – oraz to, co wewnętrzne z zewnętrzem – łączy dialektyka konkretnych, materialistycznie rozumianych procesów historycznych.

W Tyrolu nacjonalizm był z jednej strony strategią hegemoniczną pochodzącą z poziomu makro, obmyśloną przez Habsburgów[21], z drugiej zaś formą reakcji obronnej

[21] W średniowieczu zarówno romańsko-, jak i niemieckojęzyczna ludność Tyrolu Południowego w rezultacie prowadzonych z różną intensywnością walk klasowych – za pomocą oporu i wykorzystywania całego arsenału „broni słabych", organizowania buntów chłopskich czy „głosowania nogami" (migracje, zasiedlanie pogranicza) – a także dzięki czynnikom ekologicznym niesprzyjającym utrzymywaniu pańszczyzny (góry, które zawsze i wszędzie osłabiały trybutarny wyzysk względem swoich mieszkańców [Rauszer 2021; Scott 2009; Scott 2021]; niemożność lub co najmniej znaczna trudność w spieniężeniu potencjalnych nadwyżek plonów komercyjnych),

(prowizoryczną, doraźną kontrhegemonią) na prowadzoną przez nich politykę. Otóż w rezultacie częściowej (enklawowej) industrializacji oraz migracji (pojawienia się obcych, nie tylko niemieckojęzycznych górników, ale też notabli przysyłanych przez hiszpańską linię Habsburgów) stosunki społeczne w całym regionie ulegały dynamicznym transformacjom i były konfliktogenne w stopniu większym niż dotychczas. Przedstawiciele lokalnych wspólnot wyrażali sprzeciw, stosowali opór, a także zaczęli organizować się w ramach ruchów opozycyjnych. To wówczas po raz pierwszy na tak znaczącą skalę wiejscy autochtoni odwoływali się do własnych etniczności, których „tyrolskość", czyli międzygrupowa przynależność regionalna, była wspólnym mianownikiem, a rozumiano ją jako „wysiłki mające na celu podtrzymanie solidarności grup poprzez odwołanie się do wspólnych cech pochodzenia oraz tradycji" (Wolf 2001 [1988a], s. 187; por. Rauszer 2021, s. 14). Owa chłopska mobilizacja miała miejsce w kontrze do różnego rodzaju obcych – migrantów zarobkowych z Niemiec czy urzędników pochodzących z Półwyspu Iberyjskiego – ale też dążeń rodzimych panów, by ograniczyć przywileje i wolności producentów rolnych. Z podobnych powodów co chłopi, w ruch zaangażował się również górniczy proletariat.

Innym ważnym czynnikiem, jak zresztą w całej ówczesnej Europie, były kwestie wyznawanej religii, mianowicie protestantyzm dostarczał języka sprzeciwu wobec władzy poszczególnych biskupów, jak i Kościoła w ogóle, dlatego uczestnicy buntu dokonywali

chłopi byli w stanie negocjować warunki swojego podporządkowania i zależności, ostatecznie doprowadzając do wspomnianego dziedzicznego oczynszowania (*Erbzinsrecht*, *locatio perpetua*) oraz powołania rad wsi. Nadwyżki przekraczające kontyngenty przekazywane w ramach czynszów w całości należały do chłopów i pasterzy. Ponadto byli oni wolni w sensie politycznym, to znaczy nie łączyły ich z panami relacje poddaństwa, ani nie podlegali ich jurysdykcji. Władza pomniejszej szlachty była celowo ograniczana przez dążących do politycznej konsolidacji regionu hrabiów Tyrolu, wpisujących się swoimi działaniami w zrekonstruowany w poprzednim podrozdziale pierwszy model budowania narodu. Chłopi byli reprezentowani w tyrolskim zgromadzeniu, a na lokalnych sędziów i administratorów mianowano osoby o niearystokratycznym pochodzeniu. Od połowy XIV wieku politykę utrzymywania licznych wywalczonych w toku walk klasowych swobód, ulg i praw – by mitygować i ograniczać autonomię regionalnej szlachty – kontynuowali Habsburgowie (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 58, 63). O ile jednak rząd w Wiedniu gwarantował wolności polityczne, to w sferze gospodarczej w sposób jednoznaczny sprzyjał klasom posiadającym, wpierając między innymi rozwój górnictwa przez kapitał południowoniemiecki. W konsekwencji, jak twierdzą Wolf i Cole, w Tyrolu miało miejsce „przedwczesne" pojawienie się kapitalizmu, ponieważ tamtejsze stosunki społeczne były niekompatybilne z nową, zakładającą istnienie pracy najemnej organizacją produkcji. To właśnie za Habsburgów, „po raz pierwszy Tyrolczycy byli świadkami rosnącej siły klasy zagranicznych przedsiębiorców". Ponadto „górnictwo wytworzyło znaczny proletariat zarabiający na swoje utrzymanie. Wielu z jego przedstawicieli było niedawnymi imigrantami z Niemiec, którzy wnieśli nowe umiejętności, ale też zaczęli konkurować z miejscowymi górnikami o miejsca pracy" (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 66; zob. Patel i Moore 2025, s. 112-114). Rodzimych górników pozbawiano przywilejów oraz możliwości zatrudnienia, zaś wzrost znaczenia i liczby kopalń zrekonfigurował stosunki produkcji w całym regionie. Podobnie jak w przypadku przemysłu wydobycia srebra w XVIII-wiecznym meksykańskim Bajío, tyrolskie kopalnie żelaza potrzebowały całej infrastruktury w postaci sieci dystrybucji, transportu oraz zakwaterowania, a także zaopatrzenia proletariuszy w żywność i odzież. W rezultacie rosła polityczna presja ze strony domagających się parcelacji gospodarstw cudzoziemców, a jednocześnie działający wespół z posiadaczami kapitału feudałowie coraz silniej domagali się od samych chłopów, by dostosowywali produkcję do popytu stwarzanego przez sektor wydobycia i przemysłu.

konwersji na anabaptyzm[22]. Drugą, do pewnego stopnia konkurencyjną odmianą ówczesnego radykalizmu odwołującego się do (mikro) nacjonalizmu oraz religii w pierwszych dekadach XVI wieku była wizja Michaela Gaismaira, jednego z przywódców buntu, który przewidywał, że po zwycięstwie zacznie się budowa utopii: wiejskiej, opartej na słowie Bożym, bezklasowej i bezstanowej chłopskiej republiki, w której z definicji nie byłoby króla, szlachty czy kleru, ale też kupców oraz lichwy. Państwem tym mieliby rządzić wybierani przez społeczność sędziowie, kopalnie zostałyby znacjonalizowane, a import towarów zagranicznych obłożony wysokimi cłami.

Ostatecznie po stłumieniu wszystkich zarówno bardziej reformistycznych czy zachowawczych, jak i radykalnych ruchów zbuntowanej ludności, Habsburgowie zgodzili się na pewne ustępstwa, zdając sobie jednocześnie sprawę, że bez bardziej strategicznych i skoordynowanych działań na większą skalę, bunty te wydarzą się ponownie w nieodległej przyszłości, a świadomość tę wzmacniały wydarzenia z pozostałych części Europy. Obawiano się reperkusji

[22] Między innymi jedno z radykalnych zgromadzeń chłopsko-proletariacko-inteligenckich w Meranie „domagało się ujednolicenia systemu prawnego; wolności głoszenia słowa Bożego; sekularyzacji dóbr kościelnych; rozwiązania klasztorów oraz zakonów; kontroli dziesięciny przez świeckich i przeznaczania jej na utrzymanie ubogich; ochrony przed wysokimi cenami tandetnych towarów; podporządkowania szlachty kodeksom lokalnych wspólnot; prawa wspólnot do wybierania własnych sędziów i księży; ograniczenia danin chłopskich do czynszu oraz dziesięciny, a także uwolnienia od opłat za pracę; zniesienia pańszczyzny tam, gdzie jeszcze istniała; swobodnego dostępu wszystkich do pastwisk i lasów; likwidacji systemu cechowego; końca wyzysku przez obce stowarzyszenia, takie jak bank Fuggera; wprowadzenie zakazu uwięzienia kogoś bez podstawy prawnej" (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 68). Choć zgromadzenie z Merany było jednym z bardziej radykalnych w regionie i ciężko byłoby uznać je za probierz całego ruchu opozycyjnego, to w jego radykalnie egalitarnym programie można usłyszeć wyraźne echo *Zwölf Artikel*, dwunastu artykułów chłopskich oraz nauk Thomasa Müntzera: „Wspomniawszy o rządzących, którzy powinni być postrachem wyłącznie dla złych uczynków, Münzer przybiera ostrzejszy ton (…) i (…) zwraca się do »Jego Wysokości«, dostojnego elektora Fryderyka, by wspólnie z nim wyraził ubolewanie nad tym, że książęta pragną, by lud się ich bał, zamiast zabiegać o jego miłość, po czym mówi o mieczu, wypowiada groźbę: »A jeśli się stanie inaczej, miecz im będzie odjęty i dan rozgniewanemu ludowi«. (…) Münzer nie poprzestaje na karcącej egzegezie (…). Kaznodzieja cytuje Mateusza: »Wszelkie drzewo, które nie rodzi owocu dobrego, będzie wycięte i w ogień wrzucone«. Cytuje Łukasza: »Przywiedźcie tu nieprzyjacioły moje, a zarżnijcie przede mną«. Przytacza psalmy: »Bóg pokruszy żelazną laską stare garnki«. (…) zamiast dobrego ludu Bożego, o którym mówiono od zawsze, niemego, żałosnego i posłusznego, prostodusznego ludu, któremu zapewniano porcję wody święconej, Münzer wprowadza inny lud, bardziej natarczywy, bardziej popędliwy lud prawdziwy, »biednych prostaczków i włościan«. Jesteśmy daleko od poczciwego ludu chrześcijańskiego, oklepanej formuły rodem z katechizmu, tutaj chodzi o zwykłego człowieka. A ów lud cuchnie, skomle, ale i myśli. (…) Szlachetni panowie krzywią się, ale potem jest jeszcze gorzej: Münzer nie dopuszcza możliwości, by cokolwiek zmieniło się polubownie. (…) Albowiem możni nigdy niczego nie oddadzą, ani chleba, ani wolności. I wtedy właśnie wypowiada do nich swoje najstraszliwsze słowa. Przed obliczem księcia Jana, książęcego syna, bajliwa, burmistrza i rajców miasta Allstedt, (…) Münzer mówi teraz: TRZEBA ZABIĆ BEZBOŻNYCH WŁADCÓW. (…) »To nie chłopi się buntują, lecz Bóg!« – zawołał podobno na początku Luter w przypływie podziwu i przerażenia. Nie był to jednak Bóg. Buntowali się chłopi; chyba że Bogiem nazwiemy głód, choroby, poniżenie, nędzę. Nie Bóg się buntuje, lecz pańszczyzna, czynsze, dziesięciny, martwa ręka, tenuta, pogłówne, łanowe, zbieranie kłosów, prawo pierwszej nocy, obcinane nosy, wyłupiane oczy, ciała przypalane ogniem, łamane kołem, szarpane cęgami. Spory o zaświaty dotyczą w istocie rzeczy tego świata. Stąd bierze się siła, z jaką oddziałują na nas nadal te wojownicze teologie. Jedynie dlatego rozumiemy ich język. Ich zapalczywość to żywiołowy krzyk nędzy. Pospólstwo się burzy. Siano dla kmiecia! Węgiel dla robotnika! Kurz dla wyrobnika! Miedziak dla żebraka! A dla nas słowa! Słowa, które są spazmem świata" (Vuillard 2023, s. 48-51, 77; zob. Patel i Moore 2025, s. 114).

wojen chłopskich w Niemczech (Wolf 1987), powstania i bunty wybuchały bowiem wówczas w różnych miejscach imperium, a strach rządzących wzmacniał dodatkowo przykład komuny z Münster, gdzie w latach 1532-1535 podjęto próbę stworzenia „komunistycznej, poligynicznej, makabejskiej teokracji [co z kolei] wzmocniło przekonanie władzy świeckiej, że [również tyrolscy] anabaptyści stanowili bezpośrednie zagrożenie dla władzy państwowej i kościelnej'' (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 69). Ową strategiczną odpowiedzią miał stać się właśnie (makro) nacjonalizm oraz związany z nią zwrot konserwatywny i kontrreformacja, połączone z afirmacją na nowo zdefiniowanej „tyrolskości''.

Od średniowiecza szlachta tyrolska pozostawała relatywnie słaba – w przeciwieństwie do chłopstwa, które wywalczyło sobie relatywnie silną pozycję i było zorganizowane, autonomiczne, formalnie wolne, świadome swoich interesów oraz etniczno-regionalnej przynależności – dlatego zajmując tak niepewną pozycję w ramach społecznych stosunków produkcji, jej przedstawicielom nie opłacało się dokonywać adaptacji wzorców reformacji, w konsekwencji czego w zdecydowanej większości pozostali przy katolicyzmie. Habsburgowie zdecydowali się przeznaczyć znaczne środki, by wykorzenić chęć takiej adaptacji z warstw chłopskich, w czym znaczną rolę odegrał Kościół. Barokowy mistycyzm oraz kontrreformacyjna ewangelizacja, masowe wznoszenie nowych klasztorów, kapliczek i świątyń, wzrost znaczenia bractw i towarzystw różańcowych, a także instytucjonalizacja ludowych praktyk oraz wierzeń – między innymi charakterystycznych dla całego regionu kultu Najświętszego Serca Jezusa wraz z rytuałami palenia ognisk Serca Jezusa na górskich szczytach w trzeci piątek po Zielonych Świątkach – współwystępowały z całkowitą marginalizacją polityczną lokalnej szlachty oraz rozbudową lokalnego aparatu biurokratycznego reprezentującego cesarską władzę[23].

Odtąd chłopi regularnie odbywali szkolenia wojskowe, nosili broń i strzegli alpejskich przełęczy przed potencjalnymi atakami ze strony Francji. Wzorzec militaryzacji społeczności zachował się szczególnie silnie w wioskach niemieckojęzycznych, w których przetrwał aż do czasów Wolfa i Cole'a pod postacią paramilitarnych drużyn pożarniczych oraz organizacjach

[23] To na wykazujących, w dużej mierze dzięki działalności jezuitów, katolicką żarliwość chłopach Habsburgowie oparli swoje rządy nad całym regionem, zaś „dalsza degradacja Tyrolu do marginalnej roli gospodarczej w ramach cesarstwa (…) wzmogła również powrót do bardziej lokalnych i zaściankowych trosk. W ten sposób, paradoksalnie, powrót do bardziej wiejskiego życia zbiegł się z kontrreformacją, aby pod auspicjami Habsburgów stworzyć coś na kształt chłopskiej republiki »bez miast«, za którą życie oddał Michael Gaismair. W rezultacie od tej pory [Tyrol] stanowił twierdzę konserwatyzmu oraz wiejskiego tradycjonalizmu, przeciwstawiając się miejskim, innowacyjnym tendencjom, niezależnie od tego, czy pochodziły one z Wiednia, czy z włoskich nizin na południu. Kontrreformacja wygrała więcej niż tylko bitwę: zaznaczyła przejście od »książęcego hrabstwa Tyrolu« do »Ziemi Świętej Tyrolu« (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 72). Celowo wdrażano, czy raczej utrzymywano model ruralizacji, w ramach którego „tyrolskość'' zasadzała się na wiejskości, a także wierności wobec cesarza oraz Kościoła.

strzeleckich (*Schutzenverein*) (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 299). Ówczesny XVI-XVIII-wieczny nacjonalizm oparty na etniczności, a jednocześnie pozostający ściśle związany z Habsburgami, dokonał podziału – czy raczej wyodrębnił od dawna istniejący podział – na ludność niemiecko- i romańskojęzyczną. Pierwszą charakteryzowała długa tradycja wiejskiej samorządności oraz względnej autonomii, niechęci do miasta oraz miejskiego stylu życia. Tworzyli ją przede wszystkim chłopi (*Bauern*) nazywani *pauerami*, którzy byli właścicielami gospodarstw, mniejszych lub większych niepodzielnych majątków rolnych i posiadali prawa polityczne. Drugą, również składającą z chłopów (*contadini*) cechowały: kulturowe, normatywne i aspiracyjne zorientowanie na dany ośrodek miejski (*contado*), polityczna zależność od miasta oraz nieustanne poszukiwanie pozarolniczych alternatyw w obrębie stosunkach produkcji, by móc zarabiać inaczej niż uprawą roli (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 38, 109, 277, 306). Ponadto, w lokalnych stosunkach społecznych status *pauera* był równoznaczny z prestiżem i szacunkiem społeczności, z kolei status *contadino* stanowił coś wstydliwego, zwłaszcza gdy chłop znajdował się akurat w mieście (Wolf 2001 [1988a], s. 291-292).

Czasy rewolucji francuskiej oraz wojen napoleońskich powszechnie uznaje się za okres niemieckiego przebudzenia narodowego. Z kolei dla Tyrolczyków były one raczej zlokalizowanym w zewnętrznym świecie nowym zestawem sił, które wchodząc w interakcje z siłami w regionie jedynie wzmocniły dotychczasową, ugruntowaną przez lata tożsamość. Od początku wpływów kontrreformacji oraz oddziaływania polityki Habsburgów do początków XIX wieku Tyrol Południowy stał się wiejski, konserwatywny i katolicki (w przeciwieństwie do innych części cesarstwa, jak choćby w prowincje naddunajskie, gdzie zaczęto rozwijać przemysł, a popularność zyskiwał socjalizm). Zatem ten już i tak silnie osadzony w tyrolskiej rzeczywistości społecznej nacjonalizm został pod koniec XVIII wieku podbudowany przez inwazję francuskich, rewolucyjnych, antykatolickich wojsk, czyli Innych, w kontrze do których można było dodatkowo wzmocnić swoją świadomość etnicznej i narodowej odrębności. Najpierw w latach 1796-1797 chłopskie milicje odpierały najeźdźcze oddziały, by pod koniec pierwszej dekady XIX wieku pod przywództwem karczmarza Andreasa Hofera zorganizować powstanie. Jego wybuch stanowił odpowiedź na antyklerykalne, wymierzone w Kościół oraz lokalne tradycje ustawodawstwo Bawarczyków, którym Napoleon przekazał cały region.

Stając się przedwcześnie nowoczesny, Tyrol znalazł się zarazem „na ostrzu europejskiego kapitalizmu; tamtejszy bunt chłopski był zarówno produktem, jak i odpowiedzią na ten postęp. Jednak kiedy lokalna rewolta nie powiodła się w próbie stworzenia autonomicznej, egalitarnej republiki chłopskiej w Alpach, została przekształcona w konserwatywny i zamknięty

element (…) hierarchicznie zorganizowanej polityki, która nagięła tyrolskie aspiracje do własnych celów ekonomicznych, militarnych i religijnych. Chłopska republika przewidziana przez Gaismaira stała się świętym Tyrolem bronionym przez Andreasa Hofera w imię świętego cesarza rzymskiego i Matki Kościoła. W rezultacie nowe zagrożenia dla dalszego istnienia wielonarodowego i pluralistycznego Imperium Habsburgów w kolejnych wiekach stały się zagrożeniami rozpadu – wraz z towarzyszącymi im napięciami – dla samego Tyrolu" (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 75). Antropologowie twierdzą zatem, że do okresu wojen napoleońskich tyrolski nacjonalizm – rozwijający się pod kuratelą i ze wsparciem zewnętrznych sił cesarskich, ale zbudowany na uprzednio istniejących stosunkach społecznych oraz wzorcach kulturowych – stanowił polityczną, czyli pozostającą w sferze nadbudowy odpowiedź i reakcję na transformacje stosunków w obrębie bazy. Zarazem w ramach dialektycznej relacji uzasadniał, a także wzmacniał owe zmiany, dostarczając – jako ideologia – normatywnych, hegemonicznych treści i wzorców promujących rolnictwo oraz prosty, wiejski styl życia, a także ponadklasową solidarność osadzoną w etniczności („tyrolskości"), religii katolickiej i lojalności względem panującej dynastii.

Do XIX wieku nacjonalizm tyrolski, mimo swojego pochodzenia z poziomu makro, został właściwie w pełni zaadaptowany na poziomie mikro. Tyrolczycy nadal posiadali ograniczoną przez Habsburgów suwerenność i, oprócz Francji, zaczęły zagrażać im nacjonalizmy niemiecki oraz włoski[24]. Tym niemniej, po klęsce Napoleona nadal wzmacniano wiejską, chłopską oraz katolicką opowieść na temat tyrolskości, zaś jedyną rolą tego regionu poza dostarczaniem rekrutrów do armii oraz żywności dla miast w innych częściach cesarstwa, a później

[24] W dziewiętnastym stuleciu obok zagrożenia ze strony Francji, pojawiły się dwa nowe, mianowicie włoski i niemiecki nacjonalizm, ten drugi wzmocniony dodatkowo przez pangermanizm. Podejmowane powszechnie w ówczesnej Europie próby budowania narodu w ramach państwa narodowego polegające na jednoczeniu populacji mimo wewnętrznych – klasowych, etnicznych, płciowych, tożsamościowych i tak dalej – różnic oraz sprzeczności, zakładały działania polityczne na znaczną skalę, których celem było uczynienie z owych populacji – czy raczej z ich męskich części – zorientowanych patriotycznie obywateli. Jak miał powiedzieć Massimo d'Azeglio: „»*Fatta l'Italia, bisogna fare gli italiani*« ([dosłownie:] Z Włochami stworzonymi, Włosi muszą teraz zostać stworzeni [lub: Stworzyliśmy Włochy. Teraz musimy stworzyć Włochów]). Wymagało to politycznej pracy misyjnej poprzez pisanie historii mitu narodowego oraz literatury wywyższającej ową misję, propagowanie »folkloru« gloryfikującego naród w szkołach czy sztuce, wystawianie przedstawień patriotycznych i wojskowych, stawianie pomników osiągnięć narodu. Natomiast przeciwnicy integracji narodowej publikowali alternatywne wersje historii oraz obyczajów, bronili lokalnych zwyczajów przed inwazją prawa państwowego, krytykowali rzekomo narodowe tradycje, odmawiali świętowania narodowej chwały oraz militaryzacji" (Wolf 2001 [1999a], s. 65). Obszary takie jak Tyrol, znajdujące się na pograniczu czy przecięciu różnych nacjonalizmów, musiały bronić się przed obcymi roszczeniami terytorialnymi. Jednocześnie same nie były suwerenne, co w znacznym stopniu ograniczało ich polityczną decyzyjność. Habsburgowie właściwie przez cały XIX wiek musieli radzić sobie z wewnętrznymi konfliktami na tle narodowym i etnicznym, dlatego ich uwaga pozostawała rozproszona i nie była w stanie skupić się na problemach Tyrolu oraz penetracji jego granic przez obce wpływy. Zmagali się, twierdzi Wolf, z licznymi problemami, ponieważ jedność ich imperium „zależała od utrzymania ponadnarodowej arystokracji, ponadnarodowej biurokracji i ponadnarodowej religii katolickiej" (Wolf 2001 [1988a], s. 298), co w okresie nacjonalistycznego wzmożenia okazało się trudnym zadaniem.

cesarsko-królewskiej monarchii była ochrona granicy z nowopowstałymi Włochami przez tradycyjne formacje milicyjne (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 80). W okresie trwającym od zakończenia *Risorgimento* – a w bardziej rozproszonej skali już od zakończenia kongresu wiedeńskiego – do lat 20. XX wieku, Tyrol pozostawał z jednej strony pod wpływem nacjonalizmu włoskiego, z drugiej strony zaś niemieckiego. Pierwszy z nich adresowano do ludności romańskojęzycznej (Tret), natomiast drugi do niemieckojęzycznej (St. Felix), co w konsekwencji powodowało rozłożone w czasie rozczłonkowywanie tyrolskości na dwie części, mianowicie niemiecką i włoską. Choć oba nacjonalizmy stanowiły „zaproszenie dla dużych populacji do wzięcia udziału w ruchach na rzecz szerszej lojalności i uczestnictwa'', niemiecki zwracał uwagę na biologiczne kwestie wspólnego pochodzenia („krew'', ideologia *Blut und Boden* – krwi i ziemi), pozostając krytyczny wobec cywilizacji, natomiast drugi stanowił obietnicę złożoną wszystkim Włochom, że narodowe zjednoczenie będzie jednoznaczne z powrotem do przeszłości, „do cech, które niegdyś uczyniły włoską cywilizację wielką'' (Wolf 2001 [1974], s. 300). Zarazem oba nacjonalizmy pozostawały „mitami społecznymi, które mistyfikują rzeczywistość: nawołują do uczestnictwa w większej polityce, ale ukrywają zarówno naturę tego uczestnictwa, jak i naturę przyszłego państwa'' (Wolf 2001 [1974], s. 300), które musiało w ostatecznym rozrachunku opierać się na klasowej asymetrii pod zmienionym, narodowym szyldem.

Wpływ obu tych „ideologii naturalizujących'' – łączących biologię ze „społecznie nabytym dziedzictwem'' w narodową, esencjalistyczną monadę (Wolf 2001 [1988a], s. 186) – jak antropolog określa nacjonalizmy, jest paradoksalny. O ile bowiem niemieckojęzyczni Tyrolczycy byli podatni na mit niemieckości jako narodu chłopskiego (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 305; Wolf 2001 [1974], s. 301), to romańskojęzyczni chłopi zachowywali dystans i traktowali włoski nacjonalizm co najmniej z ambiwalencją, ponieważ ten operował na kodach kulturowych skierowanych do elit, promujących miejskość, eksponujących klasę średnią oraz szlachtę i to właśnie pośród tych grup zyskiwał w XIX i XX wieku popularność. Chłopi, tacy jak ci zamieszkujący Tret, „nazywali siebie »Włochami« w odróżnieniu od swoich (…) niemieckich (…) sąsiadów, ale miejsce ich prawdziwej lojalności znajdowało się w ich własnych sieciach powiązań społecznych w (…) Val di Non, a nie na poziomie »zimnego potwora« biurokratycznego państwa (Wolf 2001 [1974], s. 300). Jednocześnie jednak, zwłaszcza po I wojnie światowej, gdy Tyrol stał się częścią Włoch „uznawali – na wzór śródziemnomorski – że jako mieszkańcy wsi nie mają pretensji do niezależnego życia kulturalnego. Prawdziwe życie toczyło się w miastach i miasteczkach, włoskich miastach i miasteczkach, poza ich wiejskimi osadami, a swoją przyszłość widzieli w mobilności, w ucieczce od chłopskiego życia w miejskie

umiejętności, rzemiosła i zawody, w miejskie tożsamości, w zdobywanie symboli kosmopolis'' (Wolf 2001 [1974], s. 301). Zatem wykorzystywali pewne elementy „włoskości'', by zyskać wymierne korzyści w postaci awansu społecznego czy wyższych zarobków poza sektorem rolniczym, czego niezamierzoną konsekwencją była – głównie po II wojnie światowej, wraz z rozwojem sektora usług oraz przemysłu – stopniowa akulturacja do włoskich wzorców[25].

Podsumowując, dynamiki sił pochodzące z zewnętrza takie jak nacjonalizm były wykorzystywane w miarę możliwości i potrzeb, a z kolei ich granice określały siły wytwórcze oraz stosunki produkcji. Niekiedy owe dynamiki traktowano z obojętnością, jak romańskojęzyczni chłopi w XIX wieku, niekiedy zaś jako wehikuł mobilności społecznej oraz realizacji prywatnych i wspólnotowych czy lokalnych aspiracji, jak romańskojęzyczni chłopi po obu wojnach światowych. W innych przypadkach, na przykład niemieckojęzycznych chłopów, miały one za zadanie do pewnego stopnia rekompensować asymetryczne relacje – między innymi poprzez poczucie przynależności do narodu, wspólnoty odpowiednio biologicznej lub związanej z określonym stosunkiem do wspólnoty wartości oraz tradycji: katolicyzmu, dynastii, tożsamości – zarazem naturalizując podziały klasowe i przenosząc antagonizm ze sfery produkcji, z obszaru stosunków klasowych, do sfery kwestii etnicznych, kulturowych, tożsamościowych i normatywnych. Tyrolska ekologiczno-ekonomiczna baza była wiejska i rolnicza. Od momentu upadku kopalń z okresu późnego średniowiecza właściwie nie istniał w regionie jakikolwiek przemysł, a alternatyw dla upraw i hodowli pozostawało niewiele (przykładowo, charakterystycznym dla Tyrolu rzemiosłem zajmowała się zazwyczaj ludność chłopska w miesiącach zimowych, w oczekiwaniu na kolejny cykl siewów i zbiorów), dlatego nacjonalistyczne dynamiki służyły przede wszystkim nadbudowywaniu skądinąd historycznie zakorzenionego przekonania o słuszności danego, opartego na wyzysku i panowaniu porządku rzeczy, promującego ściśle określoną wizję tyrolskości. W konsekwencji ewentualne niedostatki materialne, podobnie jak wyzysk oraz klasowa dominacja nie były w ogóle ani wyodrębniane, ani kategoryzowane, ani definiowane w ten sposób, tak jak miało to miejsce jeszcze w czasach buntów chłopskich oraz utopii Gaismara, a zatem w czasach sprzed ukonstytuowania się nacjonalistycznego wzorca. W każdym z przypadków wspomniane dynamiki występowały w relacji dialektycznej,

[25] Akulturacja ta zaczęła mieć miejsce na większą skalę dopiero w połowie lat 20., gdy we Włoszech ukonstytuował się reżim faszystowski, który zapoczątkował program przyspieszonej italianizacji Tyrolu. Reakcją na tę politykę było wzmożenie nacjonalizmu niemieckiego, a niedługo po dojściu Hitlera do władzy niemieckojęzyczni Tyrolczycy mogli wybrać, czy wolą – jak uczyniło wielu spośród małorolnych chłopów oraz niedziedziczących majątku chłopskich synów – zadeklarować się jako Niemcy i wyemigrować do Rzeszy, pod co grunt przygotowały wpływy pangermańskie, czy raczej pozostać na miejscu – jak uczynili księża oraz właściciele „historycznych'' majątków – skłaniając się ku tradycyjnym wzorcom oraz zaakceptowaniu włoskiej zwierzchności (Wolf 2001 [1988a], s. 186; Wolf 2001 [1974], s. 302).

to znaczy poszczególne segmenty ludności Tyrolu w jakiś sposób na nie reagowały wpływając na zewnętrze – choćby poprzez migracje (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 110; Wolf 2001 [1995], s. 60) lub trwanie na posterunku wyznaczonym przez cesarza, by zapewnić bezpieczeństwo granicom imperium.

Antropologowie twierdzą, że przyczynowość owych różnic i kontrastów nie da się szukać wyłącznie w obrębie bazy (Wolf 2001 [1974], s. 295). Ta bowiem jest dobrym, właściwie jedynym sensownym punktem wyjścia, ale wyłącznie wtedy, gdy jednocześnie bierze się pod uwagę zasadzające się na sprzecznościach społeczne antagonizmy oraz dialektycznie rozumiane relacje społeczne, zarówno na poziomie mikro, jak i makro. Badacze pokazują w jaki sposób za pomocą wytwarzania relacji hegemonicznych konkretne podmioty działają, podejmują decyzje polityczne, by zmobilizować inne, wcześniej nieistniejące podmioty[26], by *status quo*, a zatem by określony (hegemoniczny) porządek społeczny został uwewnętrzniony i znaturalizowany (Habsburgowie), obroniony (Andreas Hofer), obalony (Michael Gaismair) lub wzmocniony (Benito Mussolini). Choć nacjonalizm jest ideologią, a zatem działa na poziomie nadbudowy, jednocześnie wpływa na bazę za sprawą transformacji świadomości społecznej[27]. W tym sensie nacjonalizm na poziomie mikro miał stabilizować rzeczywistość społeczną, a jednocześnie ją destabilizować i dynamizować, podkreślając wspomniane kontrasty oraz różnice, zawsze budując się zarazem na wzorcach pozytywnych, jak i negatywnych, w kontrze do jakichś Innych, obcych: Francuzów, Włochów, romańskojęzycznych Tyrolczyków, Bawarczyków i tak dalej.

Choć baza stanowi dla teorii władzy Wolfa punkt wyjścia, jej szczególne zainteresowanie skupia się w tym kontekście na relacjach między nadbudową a bazą, na relacjach hegemonicznych, dla których baza stwarza warunki możliwości, i które dzięki takiej, a nie innej formie tejże (stosunki produkcji i ekologia, mobilizacja siły roboczej oraz siły wytwórcze, wreszcie

[26] Bez owej mobilizacji, mieszkańcy St. Felix byli zrzeszeni w ramach jednej samorządowej organizacji politycznej i łączyła ich sieć organizacji społecznych (na przykład wspomniana drużyna pożarnicza), ale w pierwszej kolejności występowali jako jedyno- i samowładni *pauerowie*, ponieważ „każdy *pauer* w St. Felix jest, mówiąc słowami wikariusza Hillebranda, »cesarzem na własnej zagrodzie«" (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 281). Analogicznie romańskojęzycznych Tyrolczyków z Tret interesował przede wszystkim udział w wertykalnych sojuszach oraz krewniaczych koalicjach między poszczególnymi rodzinami i gospodarstwami. Zatem żadna z tych populacji nie stanowiła podmiotu dopóki nie pojawiła się pochodząca z zewnętrza („makro") określona dynamika sił, która dokonywała rekonfiguracji pól społecznych obu wsi. W tym sensie można powiedzieć, że nacjonalizm wytwarza zarówno indywidualne (contadino staje się Włochem), jak i zbiorowe (niemieckojęzyczni chłopi zostają milicjantami – obrońcami katolickiej wiary, dynastii Habsburgów oraz tyrolskiej Świętej Ziemi) podmiotowości.

[27] Gdyby nie budowanie tyrolskości przez Kościół i cesarza, tyrolscy chłopi mogliby podejmować dalsze próby budowania ruralistycznej republiki lub przeciwnie, żądać uprzemysłowienia, które miało miejsce w innych częściach Europy. Być może w takich okolicznościach nie musieliby migrować do Niemiec czy Stanów Zjednoczonych, bo nadliczbowe ręce do pracy byłyby wchłaniane przez rodzimy przemysł, a później także usługi, jak miało to miejsce po pierwszej, a na większą skalę dopiero po drugiej wojnie światowej.

sposób produkcji, wszystkie te czynniki stale wytwarzają horyzont czy granicę tego, co aktualnie możliwe i prawdopodobne w ramach nadbudowy, a co historycy z perspektywy lat niekiedy uznają za konieczne czy nieuchronne) mogą się materializować, choćby pod postacią nacjonalizmu[28]. Przykład owej hegemonicznej strategii pokazuje, że to powstanie państwa – a następnie jego trwanie, reprodukcja struktur oraz współistnienie z innymi państwami – dynamizuje proces rozwoju wspomnianych warunków możliwości[29]. Wolf konceptualizuje je w jako „miejsca przecięcia strategicznych sieci sojuszy między grupami", a zatem jako osadzony w historii oraz przestrzeni zbiór czy zestaw relacji społecznych (Ghani 1995, s. 41). Dlatego, co pokazuje przykład nacjonalizmu, niemożliwe jest zrozumienie przyczynowości tego, co dzieje się na poziomie mikro, gdy nie weźmie się pod uwagę poziomu makro w postaci „zmieniających się systemów ekonomicznych i politycznych", które obejmują i reagują na owe „mikroekologie" takie jak te w St. Felix i Tret[30].

[28] Niemoc oraz, jak piszą Wolf i Cole, „nieadekwatność" eksplanacyjna nierelacyjnie rozumianej bazy ujawnia się, gdy – przykładowo – weźmie się pod uwagę materiał porównawczy dotyczący etniczności: romańskojęzyczni Tyrolczycy „tracą swoją tożsamość nawet jako wspólnota językowa, ponieważ nie wytworzyli struktury społecznej nastawionej na konkurencyjną mobilizację w ramach większego pola politycznego", podczas gdy Tyrolczycy w Austrii „szybko porzucają tradycyjne wzory kulturowe na rzecz orientacji, które lepiej posłużą im do wejścia w rozszerzający się przemysłowy i handlowy [niemieckojęzyczny] świat", a elementy swojego kulturowego dziedzictwa (artefakty tyrolskości) takie jak kultura ludowa „wskrzeszają", inscenizują i performują jedynie w celach komercyjnych, jako towar w ramach branży usługowej. Natomiast niemieckojęzyczni chłopi z Tyrolu Południowego „broniąc swoich interesów w państwie włoskim przed potężniejszymi przeciwnikami, opierają się na polityce etnicznej, dlatego też opracowują symboliczne znaki oraz treści kultury południowotyrolskiej, aby zrównoważyć swoją względną niemoc polityczną". Wioski takie jak St. Felix odpowiadają „na ideologiczne wezwanie, które ma tylko niewielki związek z jego ekologicznym systemem działania. A jednak, na swój sposób, (…) [to] ideologiczne zaangażowanie jest całkiem realne. Z całą pewnością jest realne »w swoich konsekwencjach«" (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 319).

[29] Każde społeczeństwo ma bowiem stanowiące część bazy „podłoże ekologiczne", jednak to „powstanie państwa wprowadza do zestawu ekologicznego element specyficznie polityczny, który przekształca problemy ograniczeń ekologicznych w decyzje dotyczące ekonomii politycznej. Rozwój państwa nie tylko pociąga za sobą podporządkowanie oraz inkorporację różnych lokalnie przystosowanych grup. Ma on również na celu rozwój aparatu, który rekonfiguruje zasoby ekologiczne w nowy i nieprzewidziany sposób" (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 320). Państwo zapewnia coś, co Wolf nazywa „warunkami produkcji", a zatem społeczne, ekonomiczne, polityczne, prawne oraz ideologiczne podstawy pod ekspansję konkretnych stosunków produkcji. W praktyce oznacza to, że państwo wkracza – często w sposób niezwykle gwałtowny, jak w czasie reżimu faszystowskiego – na poziom mikro, by z jednej strony ograniczyć dotychczasowe autonomie i podporządkować ludność nowemu porządkowi, z drugiej zaś otwierając przed ową ludnością możliwości jakiejś formy awansu społecznego poprzez udział w większym makroświecie. To z kolei może stwarzać nowe konflikty społeczne, ponieważ rozwój jednych odbywa się zazwyczaj kosztem drugich, jak w przypadku migracji części niemieckojęzycznych Tyrolczyków do III Rzeszy lub małorolnych chłopów, gdy ich niewielkie majątki mogły zostać przejęte przez już i tak zamożnych dzierżawców oraz właścicieli ziemskich (Wolf 2001 [1988a], s. 188).

[30] Innymi słowy, baza w skali mikro istnieje jedynie w relacji do bazy w skali makro, co widać na innym przykładzie, mianowicie rynku, który „w istocie może być postrzegany jako zestaw mechanizmów zaprojektowanych w celu zakwestionowania lokalnych adaptacji ekologicznych i realokacji zasobów w sposób unikalny na poziomie lokalnym. Istnieje specyficzny sens, w którym rynek jest antyekologiczny" (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 320). Gdyby nie poziom makro, baza byłaby nie tylko ilościowo, ale też jakościowo różna, aniżeli jest w relacji mikro-makro. Analiza nacjonalizmu w ujęciu obu antropologów ukazuje też inny aspekt tego, co polityczne w ich teorii. Badacze zwracają bowiem uwagę, że „podmiotami narodowych mobilizacji ekonomicznych i politycznych są elity, które zdobywają przychylność dla swoich działań, łącząc roszczenia do zasobów ekonomicznych z apelami o poparcie polityczne" (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 321). Owe mobilizacje oznaczają w praktyce rywalizację

Rozdział 6. W stronę „systemowego'' ujęcia władzy, czyli zwrot ku hegemonii

Teorię władzy Wolfa w ramach studiów chłopskich oraz podejścia i teorii ekologicznych charakteryzowało rozchwianie między dominacją a hegemonią, ale było to rozchwianie nieproporcjonalnie bardziej zorientowane na dominację. Choć w latach 70. i na początku lat 80. antropolog nadal nie dysponował teorią ideologii, jego teoria władzy, w ramach nowego paradygmatu antropologicznej ekonomii politycznej (AEP), w coraz większym stopniu reorientowała się ku hegemonii (Wolf 2001 [1999b], s. 9; zob. Patterson 2009; Roseberry 1997). Towarzyszył temu procesowi zwrot „systemowy'' – punkt ciężkości perspektywy Wolfa, głównie za sprawą koncepcji sposobów produkcji, z perspektywy mikro-makro przesunął się w stronę makro-mikro – a także redefinicja nadbudowy, do której włączył on ideologię (mimo tego, że nadal nie był pewny co do tego, czym ona dokładnie jest). Wprowadzając koncepcję sposobów produkcji badacz właściwie przestał konceptualnie rozwijać władzę jako dominację i połączył jej dotychczasowe rozumienie nie tylko ze zwrotem ku hegemonii, ale też z nowym ujęciem sprawczości (a co za tym idzie, również oporu) w postaci wspomnianego determinizmu wieloliniowego.

Tytułowy zwrot ku hegemonii zauważalny jest w każdym z trzech wprowadzonych przez Wolfa sposobów produkcji, ale jego rekonstrukcja wymaga uprzedniego syntetycznego przedstawienia podstaw dla podejścia systemowego. To właśnie owe podstawy zdefiniowały kierunek transformacji teorii władzy badacza, zarówno w zakresie samych sposobów, interakcji między nimi („artykulacji'', spośród których najważniejszymi przykładami są ekspansja sposobu kapitalistycznego oraz imperializm), jak i oporu oraz sprawczości. Wszystkie te aspekty stanowią zarazem przyczynek do teorii ideologii Wolfa i związanej z nią konceptualnej zmiany w ujęciu władzy jako hegemonii, której dotyczy następny, ostatni rozdział.

zarówno w sferze bazy („zasoby''), jak i nadbudowy („systemy symboliczne''), więc tak naprawdę są one konfliktami tworzącymi „polityczno-ekologiczny system relacji, którego istnienie zależy od zdolności do manipulowania mikroekologicznymi adaptacjami'', mającymi miejsce w wytwarzanym w ramach takiej dialektyki systemie „relacji między grupami posiadającymi zróżnicowany dostęp do zasobów, władzy oraz symboli'' (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 321). Na przestrzeni stuleci mieszkańcy St. Felix i Tret w różny sposób reagowali na podejmowane przez elity próby ich mobilizacji oraz włączenia do pola politycznego czy domeny na poziomie makro, ponieważ „to, co dzieje się na poziomie lokalnym, określa, jakie możliwości są otwarte dla większej polityki w przyszłości''. W ramach ekologii politycznej Wolf i Cole proponują zatem teorię nacjonalizmu komplementarną z teorią narodu pierwszego z antropologów (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 322). Każdy naród, zdają się twierdzić, jest specyficzny, ale nie wyjątkowy, a jakakolwiek narodowa tożsamość jest wytwarzana relacyjnie, w ramach dialektyki czegoś, co w latach 80. badacz nazywa systemem światowym (Wolf 2001 [1988a], s. 186-187).

6.1. Podstawy dla podejścia systemowego

Trzema czynnikami, które ukierunkowały teorię władzy Wolfa w stronę hegemonii, są: usystematyzowanie przez antropologa pojęcia produkcji, polemika z badaczami rozwijającymi teorie zależności (zwłaszcza Andre Gunder Frankiem) oraz teorię systemów-światów (przede wszystkim z Immanuelem Wallersteinem), a także jego spór z marksistami strukturalistycznymi, takimi jak Althusser, Balibar, Maurice Godelier czy Claude Meillassoux (Hannerz 2015, s. 798; Wolf 2001 [1999b], s. 9).

Czynnik pierwszy pozwolił na uczynienie z dotychczasowego rozumienia dominacji punktu wyjścia do zajęcia się hegemonią, przede wszystkim poprzez koncentrację badacza na samym procesie produkcji, a nie technologii produkcji, jak w podejściu i teoriach ekologicznych oraz studiach chłopskich (Bernstein i in. 2018, s. 699; Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 259; Smith 1984, s. 468; zob. Roseberry 1988; Wolf 2010 [1982], s. xx-xxii)[1]. Odtąd, co Wolf zawdzięcza Marksowi (Balibar 2007, s. 38-40; Patterson 2009, s. 7; Wolf 2010 [1982], s. 21; zob. Mintz 1986; Mintz i Wolf 1989; Roseberry 1988; Silverman 2005, s. 318-322; Taussig 1989), w jego perspektywie badawczej produkcja ,,obejmowała (…) jednocześnie zmienne stosunki człowieka z naturą, stosunki społeczne, w które człowiek wchodzi w trakcie przekształcania natury, a także wynikające z tego przekształcenia ludzkich możliwości symbolicznych. Pojęcie to nie jest więc tylko ekonomiczne w ścisłym sensie, ale też ekologiczne, społeczne, polityczne i społeczno-psychologiczne. Ma charakter relacyjny'' (Wolf 2010 [1982], s. 21)[2].

[1] Początki tego skoncentrowania się na technologii w podejściu i teoriach ekologicznych sięgają metodologicznych prac Stewarda z zakresu ekologii kulturowej. Pierwotnie ekologia miała być relacją między wykorzystującym technologię człowiekiem a środowiskiem naturalnym, natomiast Wolf stopniowo w coraz większym stopniu reorientował się na badanie sposobów, w jakie siła robocza jest mobilizowana, by ową technologię wykorzystać w procesie produkcji. AEP można uznać za konsekwentną następczynię takiego stanowiska, ponieważ pytania o technologię zawsze prowadziły do pytań o relacje w obrębie domeny (plantacji, hacjendy i tak dalej), na przykład między właścicielem środków produkcji a chłopami lub o pochodzenie kapitału, zwłaszcza w enklawach kapitałochłonnej produkcji przemysłowej. Próby znalezienia odpowiedzi w każdym przypadku – Portoryko, Bajío, Tyrolu Południowego oraz w badaniach porównawczych – prowadziły Wolfa do dalszych pytań dotyczących stosunków produkcji (zob. Wolf i Mintz 1957, s. 394; Wolf 1956, s. 262; Wolf 1959, s. 211; Wolf 1971b, s. 5). Balibar przypomina, że w I. tomie *Kapitału* Marks przywołuje definicję człowieka autorstwa Benjamina Franklina jako *a toolmaking animal*, czyli zwierzęcia wytwarzającego narzędzia „nie po to, aby ją odrzucić, lecz aby uzupełnić precyzując, że technologia ma historię, która zależy od »sposobu produkcji«'' (Balibar 2007, s. 41). W tym sensie zwrot Wolfa ku koncepcji sposobów produkcji można interpretować jako logiczną konsekwencję zmiany perspektywy z lokalnej czy regionalnej na bardziej glokalną lub „systemową''. Dlatego myli się Hanhock, gdy twierdzi, że *Europa…* to ,,powrót do Stewarda'' (Hancock 2011, s. 195) – książka w istocie jest raczej odwrotem od jego nauk, właściwie pod każdym względem.

[2] Takie rozumienie produkcji można prześledzić od wczesnych pism autora *Kapitału*. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* Marks zauważa, że przyroda jest ,,ciałem nieorganicznym'' człowieka, to znaczy z jednej strony stanowi ,,bezpośredni środek do życia'', natomiast z drugiej strony „substancję, przedmiot i narzędzie jego działalności życiowej'' (Marks 1961c, s. 552). Człowiek jest w ciągłej relacji z przyrodą, jako jej część, a zarazem pozostaje jednostką, czyli częścią społeczeństwa, każda jednostka jest bowiem ,,istotą społeczną'' (Marks 1961c, s. 552, 580). Produkcja nie jest zatem prostym procesem wytwarzania określonych dóbr ograniczonym do fabryki, gdzie biorą w niej udział ludzie – proletariusze – wykorzystujący należące do kapitalistów

Aby dostosować koncepcję sposobów produkcji do własnych potrzeb badawczych, antropolog za swój punkt wyjścia obiera dwa marksowskie aksjomaty dotyczące „kondycji ludzkiej'' (Wolf 2010 [1982], s. 73). Pierwszy sprowadza się do relacji człowieka z przyrodą. Otóż człowiek, pisze Wolf za Marksem, jest częścią świata przyrody, ale nie jest wyłącznie częścią bierną, ponieważ w toku ewolucji nauczył się przekształcać przyrodę na własny użytek. Natomiast aksjomat drugi mówi o społecznym wymiarze owego przekształcania, człowiek jest bowiem istotą społeczną, żyjącą i organizującą się w różnego rodzaju wielości. Zwornikiem obu aksjomatów, pojęciem łączącym wymiar przyrodniczy ze społecznym, jest praca, ponieważ to poprzez nią ludzie przekształcają przyrodę, zarazem się do niej przystosowując. Praca zawsze ma także charakter społeczny, ponieważ w każdym przypadku zdolność do jej wykonywania (siła robocza) jest mobilizowana i wykorzystywana przez zorganizowaną w określony sposób społeczną wielość.

środki produkcji, jak wyobrażało to sobie wielu XIX-wiecznych działaczy. Choćby w *Krytyce programu gotajskiego* Marks ruga niemieckich socjalistów, że choć źródłem wartości jest praca, to nie stanowi ona źródła „wszelkiego bogactwa'', lecz pozostaje „przejawem jednej z sił przyrody'' i to właśnie przyroda jest pierwotnym źródłem wartości użytkowych (Marks 1972, s. 17). Praca może być źródłem wartości jedynie wtedy, gdy człowiek zadzierzgnie jakąś formę relacji z innymi ludźmi, a także zacznie w ten czy inny sposób eksploatować przyrodę (zob. Łagosz 2012, s. 24-25; Patel i Moore 2025, s. 152-153). Następnym krokiem, twierdzi Balibar, jest przekształcenie przez Marksa symbolicznego pojęcia praktyki w zarazem historyczne i socjologiczne pojęcie produkcji oraz przejście od zapowiedzianej w *Tezach o Feuerbachu* „ontologii praktyki'' do *Ideologii niemieckiej*, czyli „ontologii produkcji'' (Balibar 2007, s. 48). Produkując, ludzie stwarzają warunki dla własnej reprodukcji, środki swojej egzystencji i jest to działalność jednocześnie zbiorowa, czyli społeczna, ale też indywidualna, przeobrażająca byt człowieka, a także przyrodę, której człowiek jest częścią. W ten sposób zdaniem Marksa tworzona jest historia. Filozof słusznie zauważa, że właściwie cała *Ideologia…* skupiona jest wokół kwestii i zagadnienia produkcji (Balibar 2007, s. 49; zob. Marks i Engels 1961, s. 21, 29). W niektórych spośród kolejnych prac Marks rozwija i problematyzuje pojęcie produkcji. Choćby w *Zarysie…*, gdzie zastanawia się nad przedkapitalistycznymi sposobami produkcji i w tym kontekście zauważa, że, po pierwsze, każda produkcja jest nie tyle wkomponowana, co sama stanowi „organizm społeczny, społeczny podmiot'' działający czy funkcjonujący w ramach szerszych społecznych stosunków produkcji (Marks 1986, s. 41). Po drugie, każda produkcja polega na zawłaszczaniu przyrody „przez indywiduum w obrębie i za pośrednictwem określonej formy społecznej'' (Marks 1986, s. 41, 42). Innymi słowy, autor *Kapitału* nie zwraca uwagi wyłącznie na antagonizmy charakterystyczne dla określonych sposobów – w najprostszej formie wyłożone na samym początku *Manifestu…*: w starożytnym Rzymie i wiekach średnich występujące odpowiednio w relacjach między patrycjuszami, rycerzami, plebejuszami i niewolnikami oraz panami feudalnymi, wasalami, majstrami cechowymi, czeladnikami, chłopami, a dodatkowo też „odrębnymi szczeblami'' w obrębie „każdej niemal z tych klas'', zaś w sposobie kapitalistycznym („epoka burżuazji''), między dwiema przeciwstawnymi klasami, czyli posiadającą środki produkcji burżuazją i dysponującym jedynie własną zdolnością do pracy, siłą roboczą, proletariatem (Marks i Engels 1949, s. 26) – ale również na grabież dokonywaną na przyrodzie. Wiele uwagi poświęca on temu zagadnieniu w tomach I. (Marks 1968, s. 599-601]) i III. (Marks 1984, s. 550) *Kapitału*. W *Europie…* do łupienia przyrody Wolf odnosi się jedynie punktowo, incydentalnie, stanowi ona raczej tło wywodu antropologa, co skądinąd z perspektywy czasu można uznać za jedną ze słabości jego ujęcia AEP (zob. Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 85-88; Tizley i Sugden 2024, s. 317-339). Badacz pisze o owej grabieży między innymi w kontekście brytyjskiego imperializmu w Indiach (monokultura ryżu w Madrasie) oraz deforestacji wysp Pacyfiku w celu upraw drzewa sandałowego na eksport do Chin (Wolf 2010 [1982], s. 258, 370). Natomiast całkowicie pomija tę problematykę w swoich opisach produkcji oraz obiegu towarów takich jak cukier, kawa, herbata, kakao i opium. Przemysłowe uprawy monokulturowe zawsze są łupieniem przyrody, choćby w zakresie utraty bioróżnorodności. Mają charakter rabunkowy, dlatego można byłoby nazwać je ekologicznym imperializmem lub ekologicznym aspektem imperializmu (zob. szerzej dobrze udokumentowany przykład cukru Mintz 1986, s. 17-73 lub syntetyczny opis „brytyjskiego bioimperializmu'' Patel i Moore 2025, s. 213).

W celu przedstawienia owej złożonej relacji zachodzącej między ludźmi – wytwarzającymi poprzez pracę środki do życia – a przyrodą, Marks wprowadził rozróżnienie na pracę prywatną oraz pracę społeczną. Niegdyś wyodrębniane jako jakościowo różne rodzaje pracy prywatnej, takie jak przędzenie, uprawa ziemi czy modlitwa, stały się w tym nowym ujęciu dającymi się porównać ze względu na ich wartość wyrażaną w pieniądzu aktywnościami ilościowymi. W ten sposób mogą być konceptualizowane jako wydatkowanie energii, by wytworzyć energię. Natomiast praca społeczna rozumiana jako aktywności podejmowane i wykonywane przez ludzi, tworzące wielości istoty społeczne – czyli ,,przez istoty ludzkie powiązane ze sobą w społeczeństwie'' – może być dzięki temu wyobrażana jako ,,praca społeczna jako taka'' czy ,,praca społeczna w ogóle'' (Wolf 2010 [1982], s. 74; zob. Wolf 2009 [1982], s. 84; zob. Roseberry 1997, s. 27). To z kolei otwiera drogę do sproblematyzowania sposobów, w jakie ludzkie społeczności, owe zorganizowane wielości, uruchamiają cały proces, mobilizują siłę roboczą do wykonywania określonej pracy, a następnie dokonują dystrybucji oraz redystrybucji tego, co udało im się wyprodukować[3]. Usystematyzowane dzięki Marksowi pojęcie produkcji nie zostało przez Wolfa oderwane od pojęcia przyrody czy uprzedniego zorientowania na ekologię, lecz zrekonfigurowane tak, by obejmowało ,,złożony zestaw wzajemnie zależnych relacji między przyrodą, pracą prywatną, pracą społeczną oraz społeczną organizacją'', wyrażając zarazem ,,aktywne zaangażowanie w naturę, jak i towarzyszącą mu »reprodukcję« więzi społecznych'' (Wolf 2010 [1982], s. 75). Dzięki temu antropolog mógł powiązać w ramach jednej teorii wspomniane dotychczasowe ujęcie dominacji z procesem rekonceptualizowania władzy jako hegemonii, produkcję materialną z produkcją symboliczną.

Czynnik drugi sprawił, że Wolf w większym stopniu zwracał uwagę na aspekt mikro w relacji makro-mikro (mimo owego przesunięcia perspektywy), ale też na segmentację poszczególnych populacji ze względu na rasę, etniczność, religię i tak dalej oraz na zagadnienie sprawczości (Dohnal 2013, s. 171-176; Lewellen 2011, s. 26; Moore 2009, s. 362-363). Otóż zdaniem

[3] Wolf już w czasie pracy nad dysertacją zdawał sobie sprawę, że ekologia kulturowa Stewarda w zbyt wielkim stopniu skupia się na pracy prywatnej, bagatelizując pracę społeczną (społeczne procesy pracy), a jego własne podejście i teorie ekologiczne starały się rozwiązać ten problem, ale dopiero w tekście założycielskim dla AEP w wersji Wolfa (na temat analogicznych prac innych autorów zob. Roseberry 1988), czyli *The Mills of Inequality. A Marxian Approach* (Wolf 2001 [1981b]), a w bardziej dopracowanej wersji w *Europie…*, badacz pisze wprost, że analizy nie można ograniczać do relacji wykorzystujących technologię ludzi ze środowiskiem naturalnym, ponieważ ludzie są istotami społecznymi, praca zaś jest pracą społeczną, dlatego trzeba zwrócić uwagę na sposoby mobilizowania siły roboczej do jej wykonywania, a co za tym idzie, także na sposoby społecznej organizacji (Wolf 2010 [1982], s. 74). Jeżeli potraktować podejście i teorie ekologiczne Wolfa jako podejmowane przez ponad trzy dekady, skądinąd udane próby zamiany miejscami technologii oraz produkcji – aby najpierw badać zmieniające się w historii, uprzestrzennione stosunki produkcji, a dopiero w drugiej kolejności zwracać uwagę na bardzo istotą w całym procesie produkcji technologię – to AEP można rozumieć jako analityczne wywrócenie stolika i ostateczne przekroczenie ekologicznego galimatiasu.

autora *Europy…* zarówno dependyści, jak i Wallerstein i jego współpracownicy bagatelizowali te aspekty (Eriksen 2010, s. x; Roseberry 1995, s. 53). Przede wszystkim, perspektywa badawcza Wolfa (ale też Mintza, Taussiga i pozostałych badaczy rozwijających swoje ujęcia AEP), choć pozbawiona „fałszywego romantyzmu" – czyli etnograficznej teraźniejszości połączonej z traktowaniem badanych ludów jako odizolowanych od świata depozytariuszy równie jak one izolowanej, homogenicznej kultury – zawsze koncentrowała się na „prawdziwych ludziach robiących prawdziwe rzeczy" (Wolf 2001 [1990], s. 385), a dokładnie na ich sferze produkcji. Ta z kolei zawsze osadzona jest w konkretnym czasie i przestrzeni, zawsze też polega na jakiejś formie mobilizacji siły roboczej, wskazującej na możliwy do wyodrębnienia i analitycznego uchwycenia sposób produkcji oraz charakterystyczne dlań relacje władzy (tak dominacji, jak hegemonii). Natomiast perspektywy Franka i Wallersteina ogniskowały się wokół systemowych relacji, odpowiednio metropolii z satelitami oraz centrów z peryferiami i obszarami półperyferyjnymi (Roseberry 1988, s. 166; Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 270; Wolf 2010 [1982], s. 22)[4]. Ponadto, owe perspektywy koncentrowały się raczej na dystrybucji, a nie

[4] Dlatego mylą się Barrett, Stokholm i Burke, gdy nazywają *Europę…* „zastosowaniem modelu systemów-światów wypromowanym przez Wallersteina i Franka" (Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 477). Z podobnych powodów, choć przy użyciu odwrotnej argumentacji – to znaczy zaliczając Wolfa, Wallersteina i Franka do myślicieli „systemowych", niezwracających uwagi na fetyszyzm towarowy, a zarazem traktujących ludy oraz narody jedynie jako pozbawione sprawczości egzemplifikacje omawianych: asymetrii w dystrybucji bogactwa (Frank), alokacji zasobów i osiowego podziału pracy (Wallerstein) oraz ruchu towarowego i obiegu towarów (Wolf) – nie ma racji Taussig (Taussig 1989, s. 21-23; zob. Wolf i Mintz 1989). Natomiast Thomas H. Eriksen zwraca uwagę na „glokalność" (globalną lokalność) omawianych w *Europie…* przykładów, zakładającą uczestniczenie przez poszczególne społeczeństwa w dynamice charakterystycznej dla wchodzących ze sobą w interakcje sposobów produkcji (Eriksen 2010, s. x). Stosunek Wolfa do teorii zależności i systemów-światów uchwycił również Roseberry, pisząc o krytycznej reinterpretacji i wykorzystaniu ich badań „w próbie własnej syntezy historycznej" (Roseberry 1985, s. 142), choć w istocie synteza historyczna jest dla Wolfa raczej środkiem do badawczego celu, a nie prowadzącym doń celem. Ponadto, antropolog celnie zauważa, że *Europę…* można zaliczyć do kategorii literatury z zakresu sposobów produkcji oraz systemów-światów, ale zarazem obie te je „przekracza i krytykuje". Wolf bowiem ani nie zamyka w ramach systemu globalnych procesów i relacji, które bada, ani nie czyni ze sposobu produkcji czegoś w rodzaju wiecznej, ponadczasowej prawdy. Koncepcja ta służy mu raczej jako „narzędzie do myślenia o historii kapitalizmu poza Europą bez narzucania jej ewolucjonistycznych etykiet" (Roseberry 1988, s. 173). O ile Wolf faktycznie nie uważał zaproponowanych pierwotnie w *The Mills…* sposobów produkcji za kolejne stadia ewolucji, to wspomniana przez Roseberry'ego „pozaeuropejskość", jeżeli nie jest skrótem myślowym, stanowi rażący wręcz błąd. Jak podsumowuje, „podczas gdy Wolf, Mintz i inni [antropologiczni ekonomiści polityczni] koncentrowali się na kształtowaniu podmiotów antropologicznych na przecięciu globalnej oraz lokalnej historii, autorzy tacy jak Frank i Wallerstein postrzegali różnorodne instytucje oraz praktyki – społeczności chłopskie, podziały etniczne, struktury gospodarstw domowych czy relacje między płciami – jako jednoznaczne produkty kapitalizmu" (Roseberry 1988, s. 173). Wolf, Mintz oraz pozostali twierdzili raczej, że owe instytucje i praktyki są produktami historii, to znaczy konsekwencjami złożonych interakcji poszczególnych sposobów produkcji, a zatem stanowią nie tyle produkty kapitalizmu, co owoce jego ekspansji, w każdym miejscu i czasie mającej odmienną specyfikę. Przykładowo, zauważa Wolf, „z jednej strony (…) rozprzestrzenianie się sposobu kapitalistycznego wszędzie wytwarza większą jedność poprzez ciągłą rekonstrukcję charakterystycznej dlań relacji kapitał-praca. Zarazem na innym poziomie wytwarza różnorodność, uwypuklając opozycję społeczną oraz segmentację, nawet jeśli ją ujednolica. W coraz bardziej zintegrowanym świecie jesteśmy świadkami wzrostu coraz bardziej zróżnicowanych diaspor proletariackich" (Wolf 2010 [1982], s. 383; zob. Asad 1987, s. 595).

produkcji, co miało istotne skutki w zakresie potencjalnego oporu podmiotów w ramach zakładanego i badanego systemu[5].

Przede wszystkim, zauważa Wolf, Wallerstein i Frank są do tego stopnia skoncentrowani na ,,nierównej wymianie'' w ramach domniemanego systemu światowego czy systemu-świata, że pomijają wiele innych, istotnych z punktu widzenia AEP asymetrii, zwłaszcza segmentację etniczną i rasową poszczególnych klas społecznych, a także wszystkie formy pracy poza ,,wolną'' pracą najemną. W ich systemowym ujęciu widoczni są jedynie proletariusze – niezależnie od sposobów, w jakie w istocie mobilizowana jest ich siła robocza – oraz kapitaliści (Wolf 2010 [1982], s. 297). Brak jakościowej różnicy między kapitalizmem a innymi sposobami produkcji ogranicza też ich zdolność do wypracowania odpowiedniej teorii akumulacji pierwotnej kapitału przez co zwłaszcza argumentacja Wallersteina jest w gruncie rzeczy oparta na wyjaśnieniu demograficznym (dominacja jest wtórna). Wysoka gęstość zaludnienia w regionach centrum została przedstawiona jako przyczyna wzrostu ,,wolnej'' siły roboczej, zmuszonej następnie konkurować o zatrudnienie. Z kolei jej niska gęstość na peryferiach, analogicznie, sprzyjała nierynkowym formom przymusu pracy. Obaj badacze skupiali się na organizacji

[5] Wskazują na to między innymi Tilzey, Sugden i Seddon, gdy piszą o utrzymywaniu przez dependystę oraz teoretyka systemów-światów, że od czasów kolonialnych gospodarki w poszczególnych obszarach pozaeuropejskich takich jak subkontynent indyjski czy Ameryka Łacińska, były ,,kapitalistyczne'', ponieważ pozostawały zintegrowane i dostarczały nadwyżki w ramach globalnego systemu ,,kapitalizmu kupieckiego'', a zatem obaj badacze ,,kładli nadmierny nacisk na stosunki wymiany (oraz kapitał kupiecki), a nie na stosunki produkcji'', tak jak czyni to Wolf (Tilzey, Sugden i Seddon 2024, s. 70, szerzej na ten temat zob. Graeber 2006; Kufliński 2024c). Innymi słowy, bardziej niż produkcja i jej globalno-lokalna specyfika, Franka i Wallersteina interesowała dystrybucja, a także jej skutki dla poszczególnych części tworzących system. Bezpośrednio z owym aspektem polemiki wiąże się również inny, dotyczący przejścia od feudalizmu do kapitalizmu. Tilzey, Sugden i Seddon piszą w tym kontekście o „szkole Braudela-Wallersteina-Arrighiego'', dla których przejście to pozostawało zmianą ilościową, zaś sam kapitalizm rozumiany był jako ,,produkcja i wymiana na rynku w celu akumulacji zysków w sferze cyrkulacji''. Badacze celnie wymieniają za Wolfem wady takiego podejścia: „nieodpowiednia definicja kapitalizmu i nowoczesnego państwa; priorytetowe traktowanie logiki cyrkulacji w oderwaniu od logiki produkcji; niepowodzenie w umieszczeniu konfliktu klasowego w centrum zmian społecznych; (…) niepowodzenie w badaniu wewnętrznych konfliktowych przyczyn hegemonicznego wzrostu oraz upadku formacji społecznych w dialektycznym związku z innymi formacjami społecznymi'' (Tilzey, Sugden i Seddon 2024, s. 223-224). Autor Europy… zwraca również uwagę, że Wallersteinowi i Frankowi przez wspomniane skoncentrowanie na handlu, właściwie bliżej jest w zakresie rozumienia tego, czym jest kapitalizm, do Maxa Webera, niż do Marksa (Wolf 2010 [1982], s. 85). Natomiast antropolog pozostaje w tym zakresie jednoznaczny: „Nie ma (…) czegoś takiego jak kapitalizm merkantylny czy kupiecki. Istnieje tylko bogactwo kupieckie'' (Wolf 2010 [1982], s. 79; zob. Ruiz 2022, s. 216). W innym miejscu książki Wolf rozwija tę myśl: „W przeciwieństwie do Franka i Wallersteina twierdzę zatem, że kapitalistyczny sposób produkcji pojawił się dopiero w drugiej połowie XVIII wieku. Przedtem ekspansja europejska wytworzyła rozległą sieć stosunków handlowych, zakotwiczonych w niekapitalistycznych sposobach produkcji. Ogólnoświatowy ruch towarów generował ceny i pieniądz, nie podporządkowując jednak środków produkcji i siły roboczej kapitałowi. Dopiero przekształcenie środków produkcji oraz siły roboczej w czynniki, które można kupić i sprzedać na rynku, stworzyło wszechogarniający »samoregulujący się« rynek ekonomistów. (…) Sposób kapitalistyczny wytworzył jednocześnie nową formę wykorzystania siły roboczej, a także zmianę z rynku kupieckiego na kapitalistyczny. Powstanie kapitalistycznych stosunków wymiany jest więc związane z rozwojem kapitalistycznego sposobu produkcji, a nie odwrotnie. Ogromna eskalacja tych stosunków do poziomu światowego rynku kapitalistycznego była napędzana przez dynamizm tego nowo narodzonego sposobu'' (Wolf 2010 [1982], s. 298).

rozszerzającego się systemu kapitalistycznego, a także na sposobach podporządkowania satelitów czy peryferii przez metropolię lub centrum. W konsekwencji, twierdzi antropolog, pominęli „reakcje mikropopulacji'' takich jak Mundurucú czy Meo na owe zmiany. Poza tym, zastąpili pojęcie „społeczeństwa tradycyjnego'' wywodzącego się ze słusznie krytykowanej przez nich teorii modernizacji, pojęciem peryferyjnego czy satelickiego statusu, a te, parafrazując Wolfa, nic nie wyjaśniają – to je dopiero trzeba wyjaśnić (Wolf 2010 [1982], s. xxi)[6]. Podporządkowanie, zdaniem Wolfa, zawsze jest powiązanymi ze sobą dominacją (na przykład wspomniana akumulacja pierwotna) i hegemonią (jak owa segmentacja, przybierająca różne formy, choćby nacjonalizmu czy apartheidu), a zatem konsekwencją dynamiki sił w ramach dialektyki bazy i nadbudowy.

Czynnik trzeci dotyczy powiązania owej dynamiki – a zatem produkcji materialnej i produkcji symbolicznej, dominacji i hegemonii – w jednej matrycy w postaci sposobu produkcji[7]. Zdaniem marksistów strukturalistycznych, na sposób produkcji składać się miały: siła robocza (na przykład wyzuty ze środków produkcji robotnik), środki produkcji (środki i przedmioty pracy, takie jak fabryczne maszyny), osoby nimi dysponujące (sprawujące kontrolę, w kapitalizmie wynikającą z własności) i przywłaszczające sobie pracę dodatkową, a także relacje własności oraz relacje przywłaszczania (Althusser i Balibar 1975, s. 307-312; szerzej na ten

[6] Z drugiej strony, same implikacje owej zmiany z kryterium temporalnego (zacofanie) do przestrzennego (satelity lub peryferie) autor *Europy…* uznaje za korzystne, ponieważ pomogły one zwrócić uwagę „na szersze powiązania, które muszą zostać zbadane, aby zrozumieć procesy zachodzące na peryferiach. (…) Moje spojrzenie na te procesy i ich skutki jest historyczne, ale w sensie historii jako analitycznego opisu rozwoju stosunków materialnych, poruszającego się jednocześnie na poziomie obejmującego je systemu oraz na poziomie mikro'' (Wolf 2010 [1982], s. 22-23).

[7] *Europę…* można odczytywać jako realizację przez Wolfa postulatu Étienne Balibara z *Czytania „Kapitału"*. W książce filozof zauważa bowiem, że „obiektywny niedostatek samego materializmu historycznego, którego źródłem jest jedynie nieuchronnie stopniowy charakter jego rozwoju: w Kapitale, gdzie znajdujemy wykład abstrakcyjnej teorii kapitalistycznego sposobu produkcji, nie przeprowadzono analizy konkretnych formacji społecznych, zawierających na ogół kilka różnych sposobów produkcji, których prawa współistnienia i hierarchii wymagają w tej sytuacji zbadania'' (Althusser i Balibar 1975, s. 300). Samo pojęcie sposobu produkcji (*Produktionsweise*) Wolf zapożyczył od Marksa i Engelsa, tym niemniej jego wykorzystywanie przez autorów *Manifestu…* uznawał za zbyt swobodne i nieścisłe. Antropolog nie zgadzał się również z ich w wielu tekstach jednoznacznie ewolucjonistycznym ujęciem, które albo pozostawało jednoliniowe, przedstawiając sposoby produkcji jako następujące po sobie w ramach rozwoju procesu historycznego, albo dwuliniowe, ukazujące dwie główne drogi rozwoju. Pierwsza, zachodnia, miała prowadzić od komunizmu pierwotnego przez inne formy aż do sposobu kapitalistycznego, druga zaś, wschodnia, od owego komunizmu pierwotnego do sposobu azjatyckiego (Wolf 2010 [1982], s. 400-401). Choć Wolf doceniał doniosłość prac takich jak *Zarys…* (zob. Marks 1986, s. 370-404) czy – w mniejszym stopniu – notatki etnologiczne Marksa, to jednak aby analitycznie rozwinąć pojęcie sposobu produkcji w koncepcję, kluczowy aspekt jego ujęcia AEP, potrzebował inspiracji. Znalazł ją w pismach francuskich marksistów strukturalnych. Hermann Rebel ma rację, gdy twierdzi, że Wolf skorzystał z „osiągnięć'' Louisa Althussera w zakresie oderwania, a nawet „uwolnienia'' pojęcia sposobu produkcji od europocentryzmu ujęć charakterystycznych dla Marksa i Engelsa (Rebel 1995, s. 95). Wpływ strukturalistów był jednak szerszy, obejmując całe ich – mimo wyraźnych ograniczeń pod względem relacyjnym – ujęcie interesującego Wolfa pojęcia (Ribeiro 2019, s. 382-383).

temat zob. Kufliński 2024c, s. 53-54)[8]. Stosunek Wolfa do Althussera i innych pozostawał krytyczny, do pewnego stopnia z podobnych przyczyn, które wskazał on w polemikach z Frankiem i Wallersteinem (Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 270; Asad 1987, s. 597). Tak jak w teorii zależności oraz systemów-światów badacze koncentrowali się na uwarunkowaniach systemowych, analogicznie Althusser i Balibar skupiali uwagę na strukturach, a nie na ludziach w ramach owych systemów czy struktur (Wolf 2010 [1982], s. 401)[9]. W tym miejscu powraca zagadnienie sprawczości. Otóż Althusser i Balibar mniej uwagi poświęcali walce klas, jednocześnie koncertując się na logice akumulacji, przez co zaniedbali zagadnienie ideologii, a zatem legitymizacji oraz społecznego usankcjonowania sposobu produkcji, umożliwiającego jego

[8] Przy czym, w swojej analizie Althusser i Balibar zaproponowali skomplikowaną siatkę pojęciową, którą antropolog określił jako „wyrafinowaną galijską sieczkę logiczną'' (Wolf 2010 [1982], s. 401). W jednej „formacji społecznej'', czyli historycznie ukształtowanym układzie czy konfiguracji stosunków społecznych – złożonym z ekonomicznej bazy, prawno-politycznej nadbudowy oraz form świadomości społecznej, polegających nie tylko na produkcji, lecz także na reprodukcji swoich „warunków produkcji'', a zatem reprodukcji sił wytwórczych oraz istniejących stosunków produkcji – mogły współwystępować różne sposoby produkcji wraz z zachodzącymi między nimi „artykulacjami'', czyli skomplikowanymi relacjami wynikającymi między innymi z wojen, ekspansji czy migracji. Sposób produkcji był „stanem struktury'', to znaczy rodzajem dynamicznej konfiguracji poszczególnych „poziomów'' – ekonomicznego, politycznego i ideologicznego – wchodzących ze sobą w asymetryczne oraz zapośredniczone interakcje, jak w kapitalizmie, gdzie choć dominująca „w ostatniej instancji'' była ekonomia, to w owej dominacji pośredniczyć miały jednocześnie polityka oraz ideologia (Althusser, 2006, s. 3; Althusser 2009, s. 137; Balibar 2007, s. 120-121; Althusser i Balibar 1975, s. 295-296). Choć Wolf uważał, że ową siatkę należy uprościć, to ujęcie strukturalistów uznawał za użyteczne.

[9] Roseberry słusznie wskazuje w tym kontekście, że krytyka ta ogniskowała się wokół „problemu abstrakcji i determinizmu strukturalnego'', a autorzy rozwijający AEP zgadzali się z brytyjskimi historykami marksistowskimi wzywającymi „do bardziej konkretnego i otwartego podejścia w zakresie aktywności ludzi pracy w historii kapitalizmu'' (Roseberry 1988, s. 171). Innymi słowy, problemem Wolfa z interpretacją strukturalistyczną, o czym piszą także Tilzey, Sugden i Seddon, jest zagadnienie sprawczości czy raczej jej braku, ludzie bowiem w tym ujęciu „bezrefleksyjnie »niosą« lub nieświadomie reprodukują sposób produkcji'', co z kolei oznacza, że „nie ma tutaj miejsca na walkę polityczną (…) oraz (…) »walkę klas« jako motor zmian – wskutek czego sposoby produkcji tak czy inaczej same się reprodukują'' (Tilzey, Sugden i Seddon 2024, s. 52). Z drugiej strony, badacze przesadzają, gdy twierdzą, że Wolf uznał pojęcie formacji społecznej za „wysoce użyteczne'', a następnie uczynił zeń koncepcję. Było ono dla antropologa raczej jedną z wielu inspiracji, ale sam go nie używał, preferując pojęcie społeczeństwa, w istocie „bardziej elastyczne i sprawcze'' niż w ujęciu zaproponowanym przez Althussera i Balibara (więcej na ten temat piszę w rozdziale siódmym). Skądinąd podobnie było z domniemanym przejęciem przez Wolfa pojęcia „artykulacji''. Antropolog inspirował się nim, ale wolał pisać po prostu o ekspansji kapitalistycznego sposobu produkcji lub o interakcjach, powiązaniach czy relacjach poszczególnych sposobów. Poza tym, Tilzey, Sugden i Seddon mylą się, gdy piszą o „nieodpowiednim i niepotrzebnie ograniczającym'' odziedziczonym po Marksie i Engelsie „bagażu'' dialektyki bazy i nadbudowy (Tilzey, Sugden i Seddon 2024, s. 52, 70; zob. Sloftra 1992, s. 34; Roseberry 1988, s. 168). Choć nie korzysta z tych pojęć explicite, cała *Europa…* usiana jest przykładami stosowania takich kategorii analitycznych implicite (np. Wolf 2010 [1982], s. 135), mimo tego, że faktycznie antropolog odrzuca zarówno „determinację w ostatniej instancji'', jak i wszelkiego rodzaju redukcjonistyczne stanowiska skupiające się na wąsko rozumianej ekonomicznej bazie (Wolf 2010 [1982], s. 321). Dlatego musi zmagać się z żadnym bagażem, a swoją interpretacją owej dialektyki wpisuje się w długą tradycję marksowskiej krytyki determinizmu (Patterson 2009). Z tego powodu antropologowie mają rację, gdy piszą, że w AEP „polityczność'' nie należy do nadbudowy, lecz do bazy, „ponieważ stosunki władzy – »to, co polityczne« w »stosunkach produkcji« – obejmują logikę oraz siłę napędową leżącą u podstaw dynamiki społecznej i znajdują odzwierciedlenie w formacji społecznej jako państwie'', zaś samo „pojawienie się »państwa« jest niczym innym jak wyrazem władzy w »stosunkach produkcji« jako zdolności do pozyskiwania nadwyżki od klas podporządkowanych i sprawowania nad nimi kontroli. Dynamika jest definiowana przez walkę klasową wokół tej relacji strukturalnej'' (Tilzey, Sugden i Seddon 2024, s. 77).

reprodukcję (Tilzey, Sugden i Seddon 2024, s. 77)[10]. Choć jak antropolog sam przyznaje, wiele nauczył się od strukturalistów, jego celem było dostosowanie sposobów produkcji tak, aby jako koncepcja służyły ,,systemowym'' ramom dla ukazania powiązań istniejących pomiędzy uczestniczącymi w procesie produkcji ludźmi, których siła robocza mobilizowana była na różne sposoby, a co za tym idzie z wykorzystaniem różnych ideologii[11]. Ludzie ci należeli zarazem do różnych klas, byli depozytariuszami wielu zróżnicowanych wewnętrznie kultur, dzieliły ich także kwestie etniczne, rasowe, genderowe i tak dalej. Lewellen celnie nazwał podejście Wolfa ,,perspektywą z lotu ptaka'' (Lewellen 2011, s. 254), bo w istocie autor *Europy…* widzi z góry ludzi w całej ich złożoności – gdy potrzebuje, obniża lot dostrzegając większe detale, ale może też wzbić się wysoko, by móc obserwować istniejące powiązania: niewolników na Barbadosie czy Jamajce, którzy zmuszeni są produkować cukier, transportowany następnie do brytyjskich miast, aby spożywający go robotnicy fabryk Manchesteru lub Liverpoolu mieli siłę produkować muszkiety, wymieniane w Afryce na potrzebnych w Nowym Świecie czarnych niewolników lub w obszarze rzek Hudson i św. Wawrzyńca na cieszące się popytem w Europie skóry bobrowe. Tymczasem w ujęciu strukturalistów, tak jak zresztą w innych omówionych już ujęciach systemowych, Wolf widzi przeformułowany, zrekonfigurowany funkcjonalizm[12].

Innymi słowy, użyteczność sposobu produkcji – koncepcji sformułowanej w dialogu ze strukturalistami – miała według Wolfa polegać na ,,zdolności do podkreślenia strategicznych relacji związanych z rozmieszczeniem siły roboczej przez zorganizowane ludzkie zbiorowości''. Każdy sposób zawierał charakterystyczne dlań metody mobilizacji zdolności do pracy, a także ideologiczne zestawy praktyk oraz racjonalizacji, które te metody uzasadniały i

[10] Z owym mankamentem takiego ujęcia związana była wspomniana cechująca je ograniczona relacyjność. Strukturaliści uważali bowiem, „że Marks był teoretykiem systemów sprzed wymyślenia teorii systemów, co miało znaczyć, że używał języka heglowskiego, ponieważ nie mógł przemówić językiem Althussera, [przez co] wyeliminowali u Marksa dialektykę heglowską. W ten sposób pozbyli się interesującego (i cennego dla mnie) wysiłku Marksa, by zbudować filozofię wewnętrznych relacji, na rzecz mechanistycznego podejścia systemowego, które zajmuje się elementami w relacji zamiast elementami relacji. Ponadto strukturaliści obdarzyli strukturę lub system absolutną teleologią (»strukturalną przyczynowością«), która wprawia w ruch ludzi jako nośniki systemu, ale nie pozostawia miejsca na ludzką świadomość czy historię. (…) Ponadto reifikują oni koncepcję sposobu produkcji w ponadczasowe esencje, które następnie mogą się reprodukować lub sprzęgać (»artykułować«) ze sobą bez odniesienia do czasu historycznego czy rzeczywistych okoliczności (Wolf 2010 [1982], s. 401).

[11] „Jedna z użyteczności koncepcji sposobu produkcji polega właśnie na tym, że pozwala nam wizualizować relacje zarówno międzysystemowe, jak i wewnątrzsystemowe. Użyjemy tego pojęcia, aby ujawnić zmieniające się sposoby, w jakie jeden sposób, kapitalizm, wchodził w interakcje z innymi sposobami, aby osiągnąć swoją obecną dominację. W tym procesie Irokezi, Asante, Tamilowie i Chińczycy są w takim samym stopniu uczestnikami, jak mieszkańcy Barbadosu, Nowej Anglii i Polacy. Proces ten połączył ofiary i beneficjentów, przeciwników i kolaborantów'' (Wolf 2010 [1982], s. 76).

[12] Ponadto, jak sam przyznaje: „Przyjąłem koncepcję sposobu produkcji jako metodę myślenia o relacjach, a nie jako Bożą Prawdę. Koncepcja ta nie może wyjaśniać wszystkiego, nie jest też rozwiązaniem wszystkich problemów teoretycznych. Popieram ją w tej pracy, ponieważ pozwala (…) odejść od mechanicznych, liniowych związków przyczynowo-skutkowych" (Wolf 2010 [1982], s. 401-402).

legitymizowały, łącząc produkcję materialną i produkcję symboliczną, dialektykę bazy i nadbudowy, dominację i hegemonię. Dlatego sposób produkcji to według antropologa „specyficzny, historycznie uwarunkowany zestaw stosunków społecznych, w ramach których praca wykorzystywana jest do pozyskiwania energii z natury za pomocą narzędzi, umiejętności, organizacji oraz wiedzy''. Za jego pomocą badacz był w stanie pokazać, że transformacja rzeczywistości społecznej – „zmiana kulturowa'' – zawsze obydwa się w ramach „wzajemnie powiązanych systemów'', czyli „szerszych »pól społecznych«'' (Wolf 2010 [1982], s. 75-76); że nie istnieją ludy bez historii.

6.2. Relacje władzy w ramach poszczególnych sposobów produkcji

Każdy zaproponowany przez Wolfa sposób produkcji stanowi specyficzną egzemplifikację teorii władzy antropologa, wiążąc w jednej ramie czy matrycy interpretacyjnej dominację i hegemonię, zarazem ukierunkowując ową teorię w stronę tej drugiej[13]. Każdy z owych sposobów zawiera pewien dający się wyodrębnić, charakterystyczny dlań mechanizm, model czy *modus operandi* mobilizacji siły roboczej, a także określoną formę ekstrakcji nadwyżek, słowem dominacji (konceptualnie niewykraczającą jednak poza studia chłopskie i podejście oraz teorie ekologiczne). Zarazem jednak, o czym przypomina Asad (a co jest w tym kontekście myślą fundamentalną), istotne jest nie tylko to, kto owe nadwyżki produkuje, i kto je sobie następnie przywłaszcza, ale też jakimi metodami odbywa się cały ten proces (Asad 1987, s. 600). W związku z tym każdy sposób produkcji charakteryzują również określone relacje władzy jako hegemonii, które wspomnianą mobilizację i ekstrakcję umożliwiają, wprawiają w ruch, koordynują, uzasadniają oraz legitymizują, a niekiedy też usprawniają, tym samym przyczyniając się do reprodukcji stosunków społecznych.

[13] Przy czym, wyszczególnione i zaproponowane przez Wolfa w Europie… sposoby produkcji – oparty na pokrewieństwie, trybutarny oraz kapitalistyczny – nie stanowią następujących po sobie sekwencji ewolucyjnego rozwoju, lecz jako odrębne i uzupełniające się koncepcje służą antropologowi do opisu i analizy różnych współwystępujących w ramach „systemu" historycznych, uprzestrzennionych stosunków społecznych. Antropolog zgadza się ze słowami Marksa z III. tomu Kapitału, wedle których różnorodność czynników i warunków ekologicznych, rasowych, historycznych i tak dalej sprawia, że z bazy mogą powstać niezliczone konfiguracje w sferze nadbudowy (Wolf 2010 [1982], s. 303): „Bezpośredni stosunek właścicieli warunków produkcji do bezpośrednich producentów – stosunek, którego każdorazowa forma odpowiada stale w sposób naturalny określonemu stopniowi rozwoju sposobu pracy, a więc i jej społecznej sile wytwórczej – oto w czym odkrywamy zawsze najgłębszą tajemnicę, utajoną podstawę całej konstrukcji społecznej, a zatem również i politycznej formy stosunku suwerenności i zależności, słowem: każdorazowej specyficznej formy państwa. A mimo to w tej samej podstawie ekonomicznej – tej samej, jeśli chodzi o główne warunki – można wskutek nieskończenie różnych okoliczności empirycznych, warunków naturalnych, stosunków rasowych oraz wpływów historycznych oddziałujących z zewnątrz itp., dostrzec niezliczone odmiany i gradacje, które stają się zrozumiałe jedynie dzięki analizie owych empirycznie danych okoliczności'' (Marks 1984, s. 515). Rozszerzając tę konstatację Wolf twierdzi, że ten sam sposób produkcji w zależności od czasu i miejsca ma swoją specyfikę (Hecht 2017, s. 2), to znaczy w zależności od swojej lokalizacji w przestrzeni oraz historii, stanowi charakterystyczną dla nich dynamikę oraz sieć dialektycznych relacji bazy i nadbudowy, obejmujących ekologię, technologię, ideologię, kulturę i tak dalej.

Władza w sposobie produkcji opartym na pokrewieństwie polega na kosmologicznie usankcjonowanej kontroli nad środkami produkcji oraz siłą roboczą (zazwyczaj tymczasową bądź sezonową możnością do jej mobilizacji), reprodukowaną poprzez organizację i realizację różnego rodzaju strategii włączania określonych ludzi do własnej struktury krewnych i powinowatych. Władza jest zatem realizowana zazwyczaj nie poprzez dominację (która dodatkowo może być ograniczona jedynie do obszaru konkretnej „wodzowskiej'' wioski lub działać wyłącznie przez część roku [zob. Graeber i Sahlins 2017; Graeber i Wengrow 2022]), lecz dzięki umiejętnej dystrybucji atrybutów charakterystycznych dla sfery nadbudowy: rytualnej czystości, prestiżu, pozycji w ramach systemu rankingowego, tytułów lub specjalnych imion i tak dalej, a przede wszystkim poprzez zawieranie małżeństw (albo wyłącznie przez córki wodza, albo przez wszystkie kobiety z danej grupy krewniaczej). Punktem wyjścia dla Wolfa stało się takie zdefiniowanie pokrewieństwa, by przedstawić je właśnie jako podstawową, zasadniczą metodę mobilizacji siły roboczej w ramach danej zbiorowości społecznej: ,,Pokrewieństwo może być rozumiane jako sposób zaangażowania siły roboczej w transformację przyrody poprzez odwołanie się do filiacji i małżeństwa, a także do wspólnej krwi oraz powinowactwa. Mówiąc prościej, poprzez pokrewieństwo siła robocza zostaje »zamknięta« lub »osadzona« w określonych relacjach między ludźmi. Owa zdolność do pracy może być zmobilizowana tylko poprzez dostęp do ludzi, który to dostęp jest zdefiniowany symbolicznie. To, co się robi, odblokowuje siłę roboczą; to, jak się to robi, wiąże się z symbolicznymi definicjami krewnych i powinowatych. Pokrewieństwo obejmuje zatem (a) symboliczne konstrukcje (»filiacja/małżeństwo; powinowactwo/wspólna krew«), które (b) nieustannie umieszczają aktorów, urodzonych i zrekrutowanych, (c) w relacjach społecznych ze sobą. Te relacje społeczne (d) pozwalają ludziom w różny sposób korzystać z części wykonywanej pracy społecznej, aby (e) dokonać niezbędnych przekształceń przyrody'' (Wolf 2010 [1982], s. 91). Innymi słowy, czynnikiem mobilizującym mogą być tutaj różnego rodzaju wyodrębniane – jak *compadrazgo* – bądź niewyodrębniane i wyrażane jedynie w praktyce społecznej wyobrażenia na temat przynależności ludzi do grupy krewniaczej[14].

[14] Formułując zaproponowane pierwotnie w *The Mills…* sposoby produkcji, Wolf zwrócił uwagę, że ludy tradycyjnie badane przez antropologów, definiowane są zazwyczaj albo jako pierwotne czy prymitywne, albo jako bezpaństwowe. Określenia te, podobnie jak bardziej precyzyjny termin ludów łowiecko-zbierackich, niewiele zdradzały na temat ich sfery produkcji czy całości stosunków społecznych, a przy tym pozostawały nieścisłe, ponieważ obejmowały grupy etniczne osiadłe i nomadyczne, ogrodnicze i pasterskie, zamieszkałe w bezpaństwach i na terytorium państw, autochtoniczne i alochtoniczne, prastare i powstałe w konsekwencji ekspansji Europejczyków i tak dalej. Z tego powodu antropolog decyduje się przyjąć kryterium pozytywne w postaci mobilizacji siły roboczej poprzez różnego rodzaju mechanizmy pokrewieństwa (Wolf 2010 [1982], s. 89; Asad 1987, s. 601-602). (Omawiając ujęcie Wolfa [*kin-ordered mode of production*] Tizley, Sugden i Seddon zaproponowali alternatywny „rodowy sposób produkcji'' [*lineage mode of production*], lepiej oddający ich zdaniem intencje autora *Europy…*

Tak jak kapitalizm poza specyficznym dlań kośćcem czy szkieletem wspólnych cech różni się w zależności od czasu i miejsca, analogicznie dzieje się ze sposobem produkcji opartym na pokrewieństwie. Wolf zwraca uwagę, że fundamentalnym aspektem jest w tym przypadku transformacja przyrody poprzez uczestniczącą w procesie produkcji siłę roboczą. Niektóre ludy stosowały bowiem formułę otwartą, to znaczy jako społecznie zorganizowane wielości prawie nie przekształcały przyrody, nie czyniły z niej środków produkcji. Służyła im ona raczej jako rezerwuar niezbędnych do reprodukcji zasobów, zwłaszcza żywności – źródła kalorii. Stosunki społeczne takich ludów Wolf charakteryzuje jako „partnerstwo", ponieważ poszczególni ludzie poprzez relacje pokrewieństwa – małżeństwo i rodzicielstwo – stawali się członkami grupy. Inne ludy praktykowały formułę zamkniętą, polegającą na czynieniu z przyrody środków produkcji, które zazwyczaj stanowiły wspólnotową własność rodów, klanów lub innych krewniaczych konfiguracji w obrębie owych ludów. Siła robocza jest mobilizowana, by produkować użytkowe, a zazwyczaj także wymienne dobra, w konsekwencji czego dochodzi do ponadpokoleniowych roszczeń dotyczących uprawianej ziemi, stad bydła czy łowisk, a także narzędzi wykorzystywanych w produkcji. Dlatego tego typu ludy potrzebują bardziej zdecydowanego, ściślejszego rozgraniczenia między swoim i obcym, wytwarzając w tym celu określone mechanizmy ekskluzywności. Poszczególne rody, klany i tak dalej zyskują – zdobywają – wówczas pewne przywileje, a także monopolizują dostęp do określonych środków produkcji, co z kolei jest obudowywane i legitymizowane w sferze ideologicznej, a zatem mitów, kosmologii oraz wierzeń, na przykład w oddziaływanie duchów przodków na świat materialny (Lewellen 2011, s. 249; Wolf 2010 [1982], s. 92; van Beek 1992, s. 56; Moore 2009, s. 352)[15].

Dzięki owym obudowanym ideologicznie, usankcjonowanym symbolicznie przywilejom, małżeństwo przestaje być jedynie podstawowym mechanizmem reprodukcji stosunków społecznych i staje się również metodą tworzenia sojuszy. O ile bowiem w formule otwartej, gdy grupa skoncentrowana jest na pozyskiwaniu zasobów, a nie na podtrzymywaniu stosunków społecznych, w których przyroda jest źródłem przekazywanych z pokolenia na pokolenie środków produkcji, panuje względny egalitaryzm płciowy, tak w drugiej formule „wraz z pojawieniem się grup rodowych na polu politycznym, relacje pokrewieństwa stają się relacjami

[Tizley, Sugden i Seddon 2024]). Zalążki konceptualizacji tego sposobu produkcji znaleźć można już w artykule na temat rytualnego współrodzicielstwa (Wolf i Mintz 1950, s. 358-359).

[15] Przykładowo, pisze Wolf, w Afryce Środkowej, „Luba pojawili się początkowo jako zbiór patrylineaży, które narzuciły swoją dominację znacznej liczbie grup lokalnych. Patrylineaże Luba stały się w ten sposób elitą najeźdźców, balopwe. Elita ta dostarczyła króla, którego rządy konceptualizowano jako wykonywanie bulopwe – nadprzyrodzonej mocy przekazywanej w linii męskiej. Owa elita dostarczała również wodzów, którzy nadzorowali podbite grupy. Rdzenni wodzowie zostali zachowani, a ich władzę konceptualizowano jako władzę »rytualnych właścicieli ziemi«" (Wolf 2010 [1982], s. 225).

politycznymi, a kobiety tracą względem mężczyzn na statusie, stając się symbolami sojuszu'' (Wolf 2010 [1982], s. 94). W rezultacie podstawowym źródłem władzy w sposobie produkcji opartym na pokrewieństwie jest kontrola sprawowana nad zdolnościami reprodukcyjnymi kobiet, a także instytucja rodzicielstwa. Poprzez małżeństwo kontrola ta jest przekazywana, co w praktyce oznacza przyznanie prawa nie tylko do ucieleśnionej w kobiecie siły roboczej, ale też do jej aktywności zarówno w sferze produkcji, jak i reprodukcji. Natomiast rodzicielstwo służy do określania pochodzenia oraz genealogicznego zakresu możliwych do zmobilizowania sojuszników (Wolf 2010 [1982], s. 93; Ruiz 2022, s. 218)[16].

Podsumowując, relacje władzy w sposobie produkcji opartym na pokrewieństwie stanowią spektrum różnego rodzaju konfiguracji stosunków społecznych. Na jednym jego krańcu

[16] Praktyka tego typu, zwłaszcza przy ograniczonych zasobach – niskim rozwoju sił wytwórczych, co objawiało się przede wszystkim w słabo zaawansowanych technologiach produkcji – prowadziła do powstawania wewnątrzgrupowych (kobiety/mężczyźni, starszyzna/młodzież) i zewnątrzgrupowych (swoi/obcy, nowe rody/stare rody) opozycji (Wolf 2010 [1982], s. 178, 189-192). W tym miejscu, na co zwraca uwagę rekonstruujący stanowisko Wolfa Sergio Ruiz, ujawniają się sprzeczności tego sposobu produkcji (Ruiz 2022, s. 218), ponieważ skuteczny przywódca rodu czy grupy dzięki zawieranym sojuszom poprzez małżeństwo oraz redystrybucję dóbr ostatecznie „osiąga granicę, którą może przekroczyć jedynie poprzez przekroczenie granic porządku pokrewieństwa. (…) Dystynkcje płci, wieku, władzy (…) działają w taki sposób, że tworzą opozycje, które zakłócają porządek pokrewieństwa od wewnątrz'' (Wolf 2010 [1982], s. 94). Nieskutecznymi w ostatecznym rozrachunku sposobami na przezwyciężenie owych ograniczeń były: maksymalizacja liczebności potomstwa zależnego od samego wodza, zyskiwanie nowych zwolenników poprzez manipulację dystrybucją środków produkcji oraz niewolnictwo lub podobne formy pracy zależnej. Realną alternatywę stanowiło znalezienie przez wodza źródła bogactwa oderwanego od relacji pokrewieństwa, dostępnego dzięki uwikłaniu się w stosunki z przedstawicielami innych sposobów produkcji, a zatem w relacje komercyjne takie jak handel niewolnikami, pemmikanem lub skórami bobrowymi (Wolf 2010 [1982], s. 94-95, 178-181, 206; Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 21-22). Przykładowo, pisze Wolf, „początkowo niewolnicy byli pozyskiwani z regionów znajdujących się poza królestwem Bakongo, poprzez barter od Teke i Mpumbu na północnym wschodzie lub poprzez działania wojenne albo handel z Mbundu na południu. Z czasem jednak Portugalczycy coraz częściej szukali niewolników z samego Kongo. (…) masowy udział Portugalczyków oznaczał również, że europejskie towary handlowe i broń nie przechodziły już wyłącznie przez ręce królewskie, ale stawały się dostępne dla lokalnych wodzów lub przywódców, którzy mogli dostarczać niewolników. W ten sposób upadła organizacja społeczno-polityczna królestwa Kongo, wraz z jej hierarchicznym układem matrylinearnym oraz obiegiem kobiet i prestiżu. Wraz z owym upadkiem upadła także sama władza królewska. Co więcej, gdy lokalni wodzowie zaczęli sami wyprawiać się po niewolników, grupy patrylinearne zastąpiły matrylinearne, ponieważ wodzowie potrzebujący siły roboczej do polowania na niewolników zaczęli zgłaszać pretensje do dzieci, które mieli z własnymi niewolnicami'' (Wolf 2010 [1982], s. 223). Takie uwikłanie, podobnie jak i inne próby przezwyciężenia ograniczeń charakterystycznych dla tego sposobu produkcji mogą prowadzić albo do nieudanej reprodukcji (stosunki społeczne danej zorganizowanej wielości załamują się, choćby w tym sensie, że z grupy krewniaczej odłączają się mniejsze rody, a ród dominujący traci swoją pozycję, bo nawet jeżeli zachowuje kontrolę nad dotychczasowymi środkami produkcji, może nie dysponować odpowiednimi zasobami siły roboczej), albo do transformacji wodzostwa w stronę stanowiącą w istocie przedsionek do innego sposobu produkcji, w ramach którego „forma oraz idiom pokrewieństwa mogą być zachowane nawet wtedy, gdy grupa dominująca przekształca podziały rangowe w podziały klasowe – w rzeczywistości wykorzystując mechanizmy pokrewieństwa do wzmocnienia własnej pozycji. W tym (…) rodzaju wodzostwa, ród wodza jest w istocie początkową klasą biorców nadwyżki w sposobie trybutarnym'' (Wolf 2010 [1982], s. 97; zob. Graeber 2025, s. 98-99; Ruiz 2022, s. 220-221), który może stanowić zapowiedź wyodrębnienia się arystokracji (czego przykładem jest ekspansywna polityka i podboje Tolteków, ale też zaproszenie dzierżycieli mocy, władnych sprowadzania opadów deszczu Alurów przez niealurskie grupy etniczne), zaś w innych okolicznościach może pozostawać w relacjach ze sposobem kapitalistycznym, jak XIX-wieczni Krikowie, Czirokezi, Czoktakowie, Cziksawowie i Seminole, którzy przejmowali europejskie formy upraw i hodowli, chrystianizowali się, a ich wodzowskie elity posiadały plantacje bawełny oraz czarnych niewolników (Wolf 2010 [1982], s. 98-99, 285; por. Graeber 2025, s. 181-182; Graeber i Sahlins 2017).

znajdowałyby się władza wodzów Szoszonów (Steward 1997), polegająca głównie na udzielaniu rad dotyczących produkcji oraz raczej na koordynowaniu, aniżeli zarządzaniu siłą roboczą lub władza wodzów wśród niegdysiejszych Montagnais-Naskapi, opisana przez Leacock, a sprowadzająca się do sytuacyjnego – stwarzanego niejako *ad hoc* w konkretnym celu czy sprawie – przewodzenia grupie przez osobę najbardziej kompetentną, przez *primus inter pares*, przez osobę obdarzaną zaufaniem i autorytetem (więcej na ten temat zob. Kufliński 2024a, s. 173-182). Z kolei na drugim krańcu znaleźliby się stopniowo przekonujący się do kapitalizmu niektórzy spośród XIX-wiecznych wodzów Indian północnoamerykańskich (tak zwanych plemion cywilizowanych) lub stosujące ekspansywną politykę rody Luba, narzucające swoją władzę innym ludom i stopniowo przekształcające się w arystokrację stwarzającą warunki dla transformacji w stronę trybutarnego sposobu produkcji. Przy czym, owe konfiguracje zawsze pozostawały uwarunkowane ,,systemowo'', to znaczy istniały w relacjach z innymi społecznie zorganizowanymi wielościami, a zatem w sieci interakcji z przedstawicielami tego samego i innych sposobów produkcji.

Władza w trybutarnym sposobie produkcji polega na kosmologicznie usankcjonowanej (zazwyczaj w formie usystematyzowanej i zinstytucjonalizowanej religii) kontroli nad środkami produkcji oraz siłą roboczą, reprodukowaną poprzez powiązanie dominacji (zwłaszcza przemocy i nagiej siły lub groźby jej użycia – co często w praktyce było jednak jedynie iluzją czy fikcją, bo znajdowało się całkowicie poza realnymi możliwościami danego władcy [zob. Graeber i Sahlins 2017; Scott 2021]) – z różnego rodzaju treściami hegemonicznymi, osadzonymi w sferze ideologii (na przykład poprzez przedstawianie relacji strukturalnych jako zgodnych z religią, a zatem miłych Bogu i umożliwiających zbawienie, jako obopólnie korzystnych, familiarnych i tak dalej)[17]. Trybutarny sposób produkcji występuje w dwóch głównych

[17] Sposób produkcji oparty na pokrewieństwie poddawano różniącej się w szczegółach krytyce, której meritum sprowadzało się jednak do zarzutu o kryptoewolucjonizm (Asad 1987, s. 603; Hanhock 2011, s. 205; Graeber 2006, s. 63-64). Krytyka ta jest o tyle nietrafiona, że Wolf nigdy nie uciekał, ani nie odżegnywał się od ewolucjonizmu, był po prostu zwolennikiem jego specyficznego, nieredukcjonistycznego rozumienia. Nie da się zaprzeczyć, że w ujęciu antropologa w trybutarnym sposobie produkcji ludzie dysponowali bardziej zaawansowanymi technologicznie środkami produkcji, tak samo jak jeszcze bardziej zaawansowany był pod tym względem kapitalizm – z maszyną parową, Spinning Jenny czy mechanizacją rolnictwa. Ponadto, Wolf zakładał, że odpowiednie warunki ekologiczne w sferze bazy mogą sprzyjać pojawieniu się określonych stosunków w nadbudowie, w sensie technicznym analogicznie do teorii ewolucji wieloliniowej Stewarda. Przykładowo, Anglia dysponowała warunkami do przeprowadzenia rewolucji przemysłowej, bo dysponowała bogatymi złożami węglowodorów, dzięki czemu była w stanie przełamać barierę energetyczną, historycznie stanowiącą jedną z głównych barier rozwoju, między innymi dla Chin (Wolf 2010 [1982], s. 292; Pobłocki 2017, s. 485-486; por. Patel i Moore 2025, s. 247-248). Jednakże w tym miejscu, co dostrzega choćby Roseberry, ewolucjonizm Wolfa się kończy (Roseberry 1985, s. 146-147; Roseberry 1988, s. 173; Roseberry 1997, s. 40). Za Marksem z listu do Wiery Zasulicz, *Ethnological Notebooks*, *Zarysie…* oraz szkiców i korekt wydawniczych (zob. Moll 2019) antropolog twierdzi, że europejska droga rozwoju nie jest uniwersalna (Wolf 2010 [1982], s. 303). Przejście z trybutarnego sposobu produkcji do kapitalizmu uznaje za specyficznie europejskie wydarzenie z drugiej połowy XVIII wieku, zaś poszczególne

wariantach. Siła robocza w tym sposobie produkcji, pisze Wolf, „jest mobilizowana i angażowana w przekształcanie natury przede wszystkim poprzez sprawowanie władzy oraz dominację – poprzez proces polityczny. Dlatego też wykorzystanie siły roboczej jest (…) funkcją umiejscowienia władzy politycznej" (Wolf 2010 [1982], s. 80). To właśnie różnice owego umiejscowienia pozwala antropologowi zaproponować oba warianty. Pierwszy polega na osadzonej zazwyczaj w stolicy silnej władzy centralnej, która utrzymuje sojusz z chłopami, by celowo osłabiać pozycję arystokracji, ale też kupców oraz stowarzyszeń, gildii, cechów, sodalicji bądź sekt religijnych. Drugi stanowi jego odwrotność, to znaczy formalne centrum jest słabe, zaś peryferie usiane są lokalnymi ośrodkami władzy. Tworząca owe ośrodki szlachta rywalizuje ze sobą, zawierając w tym celu różnego rodzaju sojusze, w zależności od sytuacji wikłając się tym samym w stosunki zależności lub dominacji z chłopami, kupcami, stowarzyszeniami i tak dalej. Ujęcie Wolfa jest inspirowanym pracami Samira Amina, ale też pismami samego Marksa przecięciem sporu o feudalny i azjatycki sposób produkcji. Antropolog z jednej strony twierdzi, że oba stanowią one krańce jednego spektrum – w ramach którego formuła pierwsza odpowiada sposobowi azjatyckiemu, druga zaś feudalnemu – a zarazem wskazuje na wady tego sporu, mianowicie: 1) od XVI-XVII wieku większość europejskich państw konsoliduje się, natomiast wiele spośród państw Azji ulega rozpadowi lub przeżywa kryzys oraz polityczną atomizację; 2) poszczególne państwa azjatyckie znacznie się od siebie różnią, dlatego ciężko traktować Chiny i ich system irygacyjno-hydrauliczny, Indie wraz z występującą tam rozproszoną siecią nawadniania zbiornikowego oraz Persję z jej kanatami, czyli studniami podziemnymi, jako przykłady jednego sposobu produkcji, który następnie dałoby się przeciwstawić europejskiemu feudalizmowi (Wolf 2010 [1982], s. 81-82; Roseberry 1985, s. 145; Moore 2009, s. 352-353). Tym samym antropolog pokazuje jak fundamentalną rolę nadal pełni w jego ujęciu technologia[18].

sposoby nie stanowią dlań kolejnych stadiów ewolucji społecznie zorganizowanych wielości. Badacz zdawał sobie również sprawę, że możliwa jest nie tylko zmiana wariacji w obrębie tego samego sposobu produkcji (na przykład między jednym a drugim rodzajem wodzostwa), ale też transformacja sposobu trybutarnego do – albo jedynie w stronę – sposobu opartego na pokrewieństwie (na przykład w wyniku katastrofy ekologicznej i załamania się państwa lub centralnego ośrodka władzy, jak wielokrotnie miało to miejsce w Mezoameryce).

[18] Tak przedstawiona mobilizacja siły roboczej w trybutarnym sposobie produkcji przypomina relacje strukturalne między chłopem a panem lub hacendado, co skądinąd skłoniło niektórych badaczy do pisania o „chłopskim sposobie produkcji" jako antytezie sposobu trybutarnego (Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 19). W tej konfiguracji chłopi mieliby produkować nadwyżki, przeznaczane następnie na fundusz władzy ich politycznego zwierzchnika. W istocie relacje między szlachcicami podległymi hrabiemu Tyrolu a pauerami i contadini lub między panem folwarcznym a kmieciami z należącej do niego wsi, stanowią przykład stosunków społecznych charakterystycznych dla trybutarnego sposobu produkcji. Tym niemniej, autor Europy… wskazuje, że takie relacje strukturalne nie są jedynymi, bo żadne społeczeństwo nie dzieli się wyłącznie na chłopów i panów. Innymi rodzajami owych relacji są: peonaż towarowy, system nakładczy oraz niewolnictwo (Wolf 2010 [1982], s. 87). (Przy czym, niewolnictwo w zależności od sposobu produkcji, a także relacji z innymi stosunkami produkcji, występowało w bardzo

Trybutarne stosunki społeczne, a zatem także władza biorców nadwyżek nad producentami, sankcjonowane są przez ideologię, zaś kryzys władzy zawsze współwystępuje z kryzysem ideologii (Ruiz 2022, s. 214). Dzieje się tak, ponieważ w praktyce społecznej dominacja nie jest reprodukowana wyłącznie jako relacja wzajemności, jako „coś za coś'', to znaczy, gdy za cenę ograniczenia wolności osobistej producent otrzymuje – a przynajmniej powinien otrzymywać, zgodnie z obowiązującym hegemonicznym wzorcem normatywnym – jakąś formę zabezpieczenia przed zagrożeniami pochodzącymi spoza domeny biorcy, z większego społeczeństwa (jak w przypadku *hacendado* i zamkniętej wspólnoty korporacyjnej), ale zarazem chroniącą producenta od śmierci z głodu w sytuacji nieurodzaju, w przypadku choroby członka rodziny i tak dalej. Dominacja jest również legitymizowana utrzymywaniem przez biorcę nadwyżek zakorzenionego w tradycji „uświęconego porządku rzeczy'' – tego, że świat wygląda obecnie tak, jak wyglądać powinien. Mikrokosmos wsi zamieszkiwanej przez producentów, stanowi jedynie część hierarchicznego makrokosmosu, którego doczesne ramy stanowi państwo, ale który jednocześnie konceptualizowany jest jako wykraczający poza jego granice „porządek nadprzyrodzony, działający poprzez nadrzędnych posiadaczy władzy, obejmujący i podporządkowujący sobie ludzkość''. Relacja wyzysku – przywłaszczania nadwyżek z funduszu daniny i czynienia zeń funduszu władzy, zostaje przeniesiona „na ideologiczną relację między nadrzędnym bóstwem a podrzędnym »podmiotem«. Problem władzy publicznej zostaje w ten sposób przekształcony w problem prywatnej moralności, zaś »podmiot« zostaje zaproszony do zdobywania zasług poprzez utrzymywanie porządku dzięki regulacji własnego postępowania''. W konsekwencji, jeżeli „władza publiczna zawodzi, a sprawiedliwości nie staje się zadość, ideologiczne więzi łączące podmiot z siłami nadprzyrodzonymi również zostają zakwestionowane. Władcy tracą legitymizację; mandat Niebios może przejść w ręce (…) pretendentów'' (Wolf 2010 [1982], s. 83), tak jak działo się to wielokrotnie choćby w historii Chin, gdzie dynastie wielokrotnie były zastępowane przez buntowników z peryferii (Wolf 2010 [1982], s. 52-53).

różnych konfiguracjach [por. Wolf 2010 (1982), s. 190, 281-282]). Ich występowanie w przestrzeni społecznej Wolf uzasadnia istnieniem warstwy kupieckiej, niezbędnej dla władców, umożliwiającej bowiem dystrybucję nadwyżek poprzez handel, a przy okazji dostarczającej im różnego rodzaju dóbr luksusowych służących do podkreślania i manifestowania światu zajmowanej pozycji, statusowej dystynkcji, a w wielu przypadkach także ontologicznej różnicy między rządzącymi a rządzonymi. W zależności od potrzeb oraz okoliczności, handel był wspierany, ograniczany lub zwalczany jako działalność grzeszna i zła, niekiedy zajmowanie się nim delegowano do „pogardzanych i bezsilnych grup zewnętrznych''. Dlatego, pisze Wolf, „pozycja kupców zawsze jest (…) określona zarówno politycznie, jak i ekonomicznie, w każdym przypadku pozostając zależna od władzy oraz interesów innych klas społecznych'' (Wolf 2010 [1982], s. 84).

Nieudana reprodukcja trybutarnego sposobu produkcji może spowodować albo rozpad państwa i przejście do sposobu opartego na pokrewieństwie, albo zmianę stosunków społecznych w postaci rotacji elit, co z kolei wiąże się zazwyczaj ze zmianą lub przynajmniej korektą w sferze ideologii, jak w przypadku chińskim, gdzie poszczególne dynastie preferowały buddyzm, albo w większym stopniu zwracały się ku konfucjanizmowi. Poza tym, trybutarne stosunki społeczne poprzez wspomniane powiązania handlowe sprzyjają transformacjom owych stosunków. W efekcie dochodzi do konfrontacji zarówno w sferze dominacji (walka klas i tak dalej), jak i hegemonii, ponieważ każda taka transformacja wymaga korekty czy aktualizacji w zakresie jej legitymizacji[19].

[19] Przykładowo, europejski popyt na siłę roboczą w Nowym Świecie przyczynił się do utworzenia w Afryce wielu państw, które wraz z wprowadzeniem na początku XIX wieku zakazu handlu niewolnikami stopniowo upadały, ostatecznie ulegając rozpadowi lub siłom kolonialnym (Wolf 2010 [1982], s. 194, 212, 230). Z kolei na wyspach Pacyfiku państwa trybutarne powstawały dzięki importowaniu broni palnej (Wolf 2010 [1982], s. 259). Innymi formami ekspansji trybutarnego sposobu produkcji była polityka kolonizacji, zmieniająca istniejące na miejscu trybutarne oraz oparte na pokrewieństwie stosunki społeczne w formy niewolnictwa lub peonażu towarowego, jak stało się to z indios de policía i indios de salvajes w Ameryce Łacińskiej, wraz z powstaniem systemu hacjend i plantacji, a także opracowaniem nowych form mobilizacji siły roboczej, takich jak mita, encomienda, repartimiento czy cuatequitl (Wolf 2010 [1982], s. 136-145). Jeszcze inne zmiany zaszły w Indiach, gdzie Brytyjczycy w konsekwencji stopniowo realizowanego podboju mogli dokonać transformacji tamtejszego trybutarnego sposobu produkcji, czyniąc z zamindarów – niegdysiejszych mogolskich, elitarnych zarządców i poborców podatkowych – właścicieli ziemskich, tworząc tym samym nową wiejską oligarchię (Wolf 2010 [1982], s. 240-251): „Gdy państwo [Mogołów] było silne, rozszerzało swoją władzę pobierania danin tak, by ominąć centralny ród i pobierać je bezpośrednio od lokalnych segmentów rodu, albo tworzyło nowe osady w całości mieszając segmenty rodu z różnych systemów. Dystrybucja władzy była więc płynna. Co więcej, prawa zamindari były zbywalne poprzez sprzedaż. Dżagirdarowie przekształcali swoje dżagiry w dzierżawy zamindari, gdy państwo centralne nie było w stanie interweniować. I odwrotnie, prawa zamindari mogły być zamienione na dżagiry poprzez przymus, gdy państwo było silne. Potencjalny konflikt istniał więc między państwem a zamindarami, konflikt, który stanowił główną słabość w gmachu polityki Mogołów" (Wolf 2010 [1982], s. 243). W przeanalizowanych w *Europie…* transformacjach trybutarnego sposobu produkcji – zogniskowanych wokół budowaniu kupieckiego bogactwa, które nazywał za Marksem „prehistorią kapitału'' (Wolf 2010 [1982], s. 85, 408; skądinąd Roseberry słusznie zauważa, że Wolf w niewystarczającym stopniu powiązał teorię akumulacji pierwotnej kapitału ze swoim rozumieniem utowarowienia siły roboczej [Roseberry 1985, s. 148]). – Wolf widział nie tyle zalążki, co pewną potencjalność przejścia do kapitalizmu. Potencjalność niewykorzystywaną czy nierealizowaną między innymi z powodu braku surowców energetycznych, odpowiednich technologii, potrzeb ,,rozwojowych'' w matrycy kulturowej lub jeszcze innych przyczyn badanych przez historyków i badaczy społecznych (zob. więcej na ten temat Pobłocki 2017). W wielu przypadkach potencjalność ta była minimalizowana i tłumiona, jak w Chinach, gdzie model ideologiczny zakładał postrzeganie kupców (*shang*) jako najniższej, najmniej prestiżowej *si min*, czyli klasy, a zarazem – dosłownie – rodzaj ludzi. Jednocześnie owa potencjalność stanowiła podstawową sprzeczność trybutarnego sposobu produkcji, ponieważ handel miał dlań fundamentalne znaczenie (Wolf 2010 [1982], s. 268; nie niezbędne, bo latynoamerykańska hacjenda czy wschodnioeuropejski folwark mogły w ciężkich czasach przestawić się na produkcję na własne potrzeby, rezygnując z handlu, ale deficyty kapitału musiałyby w takiej sytuacji być rekompensowane bardziej intensywną pracą i wydłużeniem dnia roboczego, co w dłuższej perspektywie czasowej prawdopodobnie skutkowałoby oporem, zbiegostwem, a w skrajnym przypadku otwartym buntem). Ostatecznie nawet Chiny, które produkowały dobra luksusowe pożądane w całej Eurazji, a później też przez elity Nowego Świata, kupowały skóry uchatek, zaś chińskie monety trafiały do Ameryki Północnej, gdzie służyły elitom Tlingitów do ozdabiania nimi zbroi (Wolf 2010 [1982], s. 154, 182, 187; zob Grandin 2015). Innymi słowy, potrzebny do reprodukcji trybutarnych stosunków społecznych w skali makro – dystrybucji nadwyżek oraz dostarczania dóbr podtrzymujących dystynkcje klasowe – i budujący kupieckie bogactwo handel, jednocześnie stale w mniejszym lub większym stopniu podkopywał owe stosunki, co z kolei prowadziło do konfrontacji ze sprzecznościami tego sposobu produkcji.

Na najbardziej podstawowym poziomie, władza w kapitalistycznym sposobie produkcji polega na sankcjonowanej przez prawo oraz cały aparat państwa możliwości konwersji bogactwa w hegemonicznie usankcjonowaną dominację nad ludźmi. Właściciele środków produkcji kontrolują „wolną'' siłę roboczą, a zatem ludzi strukturalnie zmuszonych do sprzedawania swojej zdolności do pracy, w czym pomagają im mechanizmy dominacji (na przykład kryminalizacja określonych zachowań, takich jak włóczęgostwo) współwystępujące z ideologią (praca w fabryce jako wehikuł awansu społecznego i tak dalej)[20]. Kapitalistyczny sposób produkcji charakteryzują trzy przeplatające się cechy: 1) to kapitaliści w ramach instytucji prywatnej własności kontrolują środki produkcji, a przynajmniej ich przytłaczającą większość, 2) robotnicy muszą sprzedawać swoją zdolność do pracy jako siłę roboczą tym pierwszym, ponieważ „odmawia się im'' dostępu do środków produkcji (w tym miejscu widać u Wolfa słabość niewystarczającego sproblematyzowania relacji między akumulacją pierwotną kapitału utowarowieniem siły roboczej, o czym pisze Roseberry), 3) celem produkcji – pracy robotników za pomocą czy z wykorzystaniem środków produkcji – jest maksymalizacja nadwyżki, którą osiąga się poprzez akumulację, możliwą jedynie dzięki zmianom metod produkcji, przez co na najbardziej podstawowym poziomie, kapitalista stoi przed dylematem zaniżania płac, albo wzrostu produktywności choćby poprzez inwestycje w bardziej nowoczesne maszyny (Wolf 2010 [1982], s. 78). Kapitalizm rozumiany w ten sposób „z konieczności opiera się na podziale klasowym'' (Wolf 2010 [1982], s. 79), wynikającym z różnic własnościowych oraz związanych z nimi interesów. Ostatecznie bowiem jedni opowiadają się za utrzymaniem *status quo*, to znaczy za dalszym „rozwojem'', akumulacją, wynajdywaniem i zagarnianiem kolejnych źródeł bogactwa oraz zasobów, drudzy zaś za jego zmianą.

[20] Choć handel miał fundamentalne znaczenie dla budowania bogactwa kupieckiego, a zatem zasobów, które w odpowiednich warunkach – specyficznej konfiguracji stosunków społecznych oraz czynników ekologicznych – mogły stać się kapitałem, to przejście do kapitalizmu akurat w jego kontekście było jedynie zmianą ilościową, a nie jakościową. Ta druga zaszła w sferze produkcji, a nie dystrybucji, redystrybucji czy konsumpcji. W kapitalizmie bowiem to „produkcja determinuje dystrybucję. (…) Dlatego sposób angażowania siły roboczej w przekształcanie przyrody, reguluje również to, jak wykorzystywane i pozyskiwane zasoby są rozdzielane między producentów i nieproducentów. Strumienie zasobów, w tym dochodów, nie są (…) ludzkim odpowiednikiem metod pozyskiwania energii przez organizmy biologiczne. Między ludźmi a zasobami zachodzą strategiczne relacje rządzące sposobem alokacji siły roboczej do przyrody'' (Wolf 2010 [1982], s. 78). Owe strategiczne relacje możliwe są dzięki wspomnianemu zniesieniu różnic jakościowych samej pracy oraz konceptualizowaniu wynajmowania zdolności do pracy – siły roboczej – jako kupowania na określony czas rąk do pracy, czyli płacenia za pracę (Roseberry 1997, s. 34). Z tego natomiast wynika, twierdzi za Marksem Wolf, że kapitalizm pojawił się dopiero wtedy, gdy bogactwo pieniężne, gromadzone przez kupców indywidualnych, kupieckie korporacje i tak dalej. stało się kapitałem, to znaczy dopiero, gdy można było za nie nabywać nie tylko przyprawy z Indii Wschodnich, herbatę z Madrasu czy chińską porcelanę, ale też, czy raczej przede wszystkim, siłę roboczą. Innymi słowy, bogactwo staje się kapitałem, gdy zamiast pozostawać na zewnątrz procesu produkcji i kupować konwencjonalne towary, takie jak surduty, gwoździe czy szpilki, opanowuje warunki produkcji, by przywłaszczać i przekształcać same środki oraz stosunki produkcji (Wolf 2010 [1982], s. 79).

Zarówno powstanie, jak i wspomniany rozwój kapitalistycznego sposobu produkcji wymagają ,,mechanizmów dominacji'' zapewniających ,,przewidywalny transfer nadwyżek z jednej klasy do drugiej. Taka dominacja może obejmować, (…) szeroki wachlarz sankcji opartych na strachu, nadziei oraz dobroczynności, ale nie można jej zapewnić bez rozwoju aparatu przymusu, który utrzyma podstawowy podział na klasy i obroni powstałą strukturę przed atakiem z zewnątrz'' (Wolf 2010 [1982], s. 99; zob. Patel i Moore 2025, s. 94-96). Innymi słowy, wymagają aparatu państwa – ,,komitetu zarządzającego wspólnymi interesami całej klasy burżuazyjnej'', jak piszą o nim Marks i Engels w *Manifeście…* (Marks i Engels 1949, s. 28). Aparat ten jest niezbędny dla reprodukcji kapitalistycznych stosunków społecznych, ponieważ ustanawia rynek, utrzymuje i gwarantuje system własności prywatnej środków produkcji, biorąc zarazem udział w akumulacji pierwotnej kapitału (choćby poprzez wytwarzanie ,,wolnej'' siły roboczej [Roseberry 1997, s. 33]). Ponadto, to właśnie do państwa zazwyczaj należały zadania zapewniania infrastruktury niezbędnej do transportu towarów oraz komunikacji, rozstrzygania sporów między poszczególnymi kapitalistami, a także reprezentowania ich interesów w relacjach z innymi państwami (Wolf 2010 [1982], s. 100)[21]. Kapitalizm charakteryzuje dialektyczny ruch,

[21] Ponadto, choć kapitalistyczny sposób produkcji opiera się przede wszystkim na podziale na dwie antagonistyczne względem siebie klasy, to kapitalistyczne społeczne stosunki produkcji zawsze polegają na wewnętrznym różnicowaniu się klas społecznych (stale odtwarzany jest podział na ,,segmenty ludności'' producentów nadwyżek oraz analogiczne segmenty właścicieli środków produkcji), a także na istnieniu klas pośrednich, co również jak w soczewce pokazuje Portoryko, z jego wiejskim proletariatem, średnimi i mało- lub bezrolnymi chłopami, relatywnie zamożnymi hacendados i tak dalej (Wolf 1956). Niektóre klasy są w takiej konfiguracji „spadkiem'' odziedziczonym po poprzednich społecznych stosunkach produkcji, a inne, na przykład lumpenproletariat, powstają już jako rezultat kapitalistycznej akumulacji. Owo różnicowanie się, będące symptomem wspomnianego już kapitalistycznego rozwoju polega na jednoczesnych zmianach w obrębie stosunków produkcji, dokonywaniu ich reprodukcji, a także na interakcjach z innymi sposobami produkcji (Ruiz 2022, s. 211). Dlatego Wolf twierdzi, że kapitalizm z jednej strony wykazywał „zdolność do rozwoju wewnętrznego i rozgałęziania się, wszczepiając swój strategiczny węzeł relacji na całym globie'', z drugiej zaś „do wchodzenia w tymczasowe i zmienne relacje symbiozy oraz konkurencji z innymi sposobami'' (Wolf 2010 [1982], s. 79). Ujęcie Wolfa najłatwiej wyjaśnić na przykładzie atlantyckiego handlu trójkątnego. W konsekwencji zablokowania przez ludy tureckie dostępu do rynków Wschodu, niektóre trybutarne państwa Europy dokonały reorientacji na Zachód. Polityka kolonizacji, a zatem pozyskiwanie nowych ziem oraz otwieranie czy wytwarzanie nowych towarowych pograniczy [commodity frontiers] dla kupieckiego bogactwa materializowała się dzięki sojuszowi dwóch klas, mianowicie ,,klasy wojskowych władców, którzy chcieli powiększyć swoje domeny zależne, oraz klasy kupców, którzy mieli nadzieję przekształcić pochodzące z owych domen nadwyżki w pieniądze i zyski'' (Wolf 2010 [1982], s. 123; zob. Pobłocki 2017, s. 366). W rezultacie owej polityki ukształtowała się nowa sieć powiązań, w ramach której Europejczycy eksportowali broń palą i inne towary do Afryki, gdzie kupowali czarnych niewolników, potrzebnych na pograniczach towarowych Nowego Świata do produkcji między innymi cukru, kawy, tytoniu, a także bawełny, eksportowanych następnie do Europy, gdzie był na nie popyt (Wolf 2010 [1982], s. 88, 150, 157). Tak opowiedziana historia jest z grubsza historią akumulacji pierwotnej kapitału, a zatem stale powracającymi wywłaszczeniami, grodzeniami, grabieżą, kryminalizacją włóczęgostwa, wymyślaniem nowych form pracy zależnej i tak dalej. Wszystkie te procesy miały przygotować przedpole dla powstałego w drugiej połowie XVIII wieku kapitalizmu i jego ekspansji. Wolf twierdzi, że choć kapitalistyczny sposób produkcji rozwinął się w Anglii, to rozwój ten możliwy był dzięki utworzonym wcześniej sieciom powiązań – że to „handel atlantycki dostarczył angielskiemu rozwojowi przemysłowemu »głównego elementu zapewniającego dynamikę« (Wolf 2010 [1982], s. 200). Innymi słowy, kapitalistyczny sposób produkcji mógł powstać i rozwinąć się jedynie w relacji z innymi sposobami produkcji, odpowiedzialnymi między innymi za wytwarzanie niezbędnych tanich kalorii i stymulantów dla robotników (cukier, wołowina, herbata, kawa) oraz pozostałych uczestników tej globalnej sieci (na przykład pemmikan dla łowców skór

który jednocześnie znosi określone aspekty stosunków społecznych – takie jak różnego rodzaju trybutarne monopole oraz pozostałe przeszkody „ograniczające zdolność reprodukcyjną kapitału'' (Wolf 2010 [1982], s. 266) – natomiast inne wchłania, przerabia, transformuje, wymyśla na nowo. Przykładowo, by uzyskać „wolną'' siłę roboczą niezbędną w ośrodkach przemysłowych takich jak Liverpool czy Manchester, niezbędne było uprzednie zniesienie trybutarnych relacji strukturalnych (poddaństwo, pańszczyzna, paternalistyczne siatki bezpieczeństwa, system speenhamlandzki [zob. Block i Somers 2020; Pobłocki 2017, s. 452] i tak dalej) oraz upowszechnienie systemu nakładczego, umożliwiającego zarobkowanie pozwalające na wcześniejsze zawieranie małżeństw i posiadanie większej liczby potomstwa. W konsekwencji gospodarstwa rolne stawały się coraz mniejsze, a w obliczu związanych z tym problemów z ich reprodukcją, padały łupem akumulacji pierwotnej kapitału, zaś sami chłopi pod przymusem ekonomicznym i polityczno-prawnym migrowali za chlebem do ośrodków przemysłowych. Jak ujmuje to Wolf, niezależnie czy weźmie się pod uwagę szkockich górali, czy Indian Ameryki Północnej, „aby stworzyć [klasę] yeomanów, ci rdzenni mieszkańcy musieli najpierw zostać wywłaszczeni'' (Wolf 2010 [1982], s. 284).

Również ideologia w kapitalistycznym sposobie produkcji wykorzystuje elementy charakterystyczne dla sposobu trybutarnego, zwłaszcza w procesach wewnętrznego różnicowania się klas, co do zasady jednak „podstawowa antyteza sposobu trybutarnego jest sformułowana jako występująca pomiędzy pobierającymi daninę »dziećmi Słońca«, »potomkami bogów«, »błękitną krwią« lub »białymi kośćmi«, a produkującymi daninę »pospólstwem«, »czarnymi kośćmi« lub »czarnowłosymi ludźmi«''. Z kolei w sposobie kapitalistycznym analogiczna

bobrowych w Ameryce Północnej), otwierających rynki używek (jak opium w Chinach lub alkohol wykorzystywany w handlu z indiańskimi ludami Nowego Świata) czy surowców dla angielskich fabryk (bawełna sprowadzana z Egiptu lub amerykańskiego Południa). „Sugeruje się, że preferowano te stymulanty ery przemysłowej, ponieważ dostarczały szybkiej energii w okresie, gdy od ludzkiego organizmu wymagano bardziej intensywnej i długotrwałej wydajności. Niektóre z nich dostarczały węglowodanów oraz energii, nie powodując jednocześnie niewydolności organizmu, jak w przypadku alkoholu. Tak więc »tea time« i »coffee breaks« lepiej pasowały do nowego przemysłowego harmonogramu pracy niż libacje z wykorzystaniem ginu czy rumu. Jednak te ostatnie nadal były pite w znacznych ilościach, mimo wielkich wysiłków rosnącego w siłę ruchu na rzecz wstrzemięźliwości'' (Wolf 2010 [1982], s. 333; zob. Mintz 1986; Thompson 1991). Schemat kaloryczny owej ery przemysłowej wyglądał następująco: uprzemysłowienie → migracje ze wsi do miast → dużo gorsza, mniej zróżnicowana, uboższa w witaminy i mikroelementy dieta → nowe wzorce konsumpcji → używki i stymulanty jako kaloryczny substytut, ale zarazem źródło zysku dla kapitalistów. Wolf twierdzi zatem, że kapitalistyczny sposób produkcji to nie tylko rewolucja przemysłowa, a produkcja w stosunkach kapitalistycznych nie jest wyłącznie produkcją przemysłową, ani jakąkolwiek inną konkretną formą produkcji. Siłę i żywotność kapitalizmu antropolog widział raczej w jego elastyczności oraz umiejętności łączenia form kapitalistycznych z niekapitalistycznymi, z „przeżytkami starych systemów'' (Roseberry 1985, s. 148-149). W samej Anglii nie doszło ostatecznie do radykalnego zerwania z przeszłością, wręcz przeciwnie, zachowano wiele elementów stosunków trybutarnych, jednocześnie dostosowując je do nowych potrzeb (Wolf 2010 [1982], s. 122). Z jednej strony Asad ma rację, gdy pisze, że kapitalizm „obala'' lub „podporządkowuje własnym historycznym potrzebom'' inne sposoby produkcji (Asad 1987, s. 596), jednak zarazem z drugiej strony dochodzi do adaptowania przez kapitalizm elementów owych innych sposobów.

opozycja jest reprodukowana między „właścicielami środków produkcji a pracującymi robotnikami'', następnie zaś „zostaje prawnie i politycznie uświęcona i sprzężona z dodatkowymi dyskryminacjami, takimi jak »pracownicy umysłowi« i »pracownicy fizyczni«'' (Wolf 2010 [1982], s. 389). Przykładowo, w miastach przemysłowych Anglii oprócz oporu przed nowym reżimem pracy, a zatem oprócz zasadniczych antagonizmów między posiadaczami środków produkcji a robotnikami, dotyczących długości dnia roboczego i innych perypetii życia codziennego producentów nadwyżek, opisanych między innymi przez Marksa w *Kapitale* czy E. P. Thompsona w *The Making of The English Working Class*, rynki pracy wciąż wytwarzały nowe wewnątrzklasowe opozycje i antagonizmy: między arystokracją świata pracy a robotnikami niewykwalifikowanymi, między mężczyznami a kobietami i dziećmi, między zatrudnionymi a bezrobotnymi, między proletariuszami irlandzkimi a angielskimi i tak dalej (Wolf 2010 [1982], s. 276-277; Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 34; Smith 2020, s. 198)[22].

Choć Wolf koncentruje się przede wszystkim na interakcji kapitalistycznego sposobu produkcji z innymi sposobami, a zatem na wpływie ekspansji kapitalizmu na stosunki społeczne innych niż kapitalistyczne państw, wodzostw oraz ludów, to relatywnie niewiele uwagi poświęca jednak relacjom władzy w ramach samego kapitalistycznego sposobu produkcji. Zazwyczaj pisze o nich *implicite*, w kontekście owych ekspansji i interakcji lub w rozważaniach dotyczących ideologii oraz kontrastu tejże z ideologiami charakterystycznymi dla pozostałych sposobów. Można podzielić je na trzy kategorie. Pierwsza obejmuje przekształcenie dawnych relacji strukturalnych – w kapitalizmie, dzięki ideologii równości, producent nadwyżek nie jest już poddanym, lecz obywatelem, płatnikiem podatków, trybikiem w biopolitycznej machinie panoptycznego społeczeństwa opisanego przez Foucaulta. Druga dotyczy przekształceń

[22] Podstawową różnicą między ideologią w trybutarnym sposobie produkcji a jej odpowiedniczką w sposobie kapitalistycznym jest zagadnienie równości. W pierwszym ze sposobów nieustanne zmagania stron tworzących relacje strukturalne – czy to w formie broni słabych, czy otwartego buntu i rewolty – nie pogłębiają jedynie społecznej opozycji, lecz stwarzają także „ideologiczne obawy o to, co stanowi »właściwe działanie« lub »współmierną sprawiedliwość«, w przeciwieństwie do »złego działania« i »niesprawiedliwości«. Dlatego trybutarne stosunki społeczne, egzekwując boskie hierarchie, mogą (…) stanąć w obliczu rebelii''. Jej celem pozostaje zazwyczaj naprawa owych niesprawiedliwości oraz złego działania. Tymczasem w drugim ze sposobów, z panującej ideologii wynika równość wszystkich ludzi jako uczestników rynku i jest ona tym wyraźniejsza, im większe są nierówności w sferze politycznej i ekonomicznej, zwłaszcza pomiędzy kapitalistami a proletariatem. Każda osoba uczestnicząca w stosunkach społecznych definiowana jest w ramach tej ideologii jako uczestnik wymiany towarowej, ale „sposób ten jest strukturalnie uzależniony od »nierównego posiadania środków produkcji« przez właścicieli kapitału oraz sprzedających swą siłę roboczą''. W rezultacie owej zależności, ideologia przekształca nierówności klasowe w rozróżnienia posiadanych cnót oraz zasług, a o „sukcesie świadczy zdolność do nabywania cennych dóbr, zaś niezdolność do konsumpcji sygnalizuje społeczną porażkę. Ponieważ jednak sposób ten nieustannie oscyluje pomiędzy mobilizacją siły roboczej a jej porzuceniem, stale też odtwarza opozycję pomiędzy cnotliwymi konsumentami a pozbawionymi wartości ubogimi''. Innymi słowy, „tak jak sposób trybutarny rodzi zarówno opozycję klasową, jak i rebelie mające na celu naprawę niesprawiedliwości, tak sposób kapitalistyczny rodzi zarówno niezadowolenie pracowników, jak i ruchy ideologiczne mające na celu zmianę definicji cnoty oraz ułomności'' (Wolf 2010 [1982], s. 389-390), tym samym stwarzając podstawy dla krytyki moralnej i społecznej.

instytucji państwa oraz jego roli w procesach akumulacji pierwotnej kapitału, podtrzymywania reżimu rynku oraz własności prywatnej, powołania policji, a także dyscyplinowania siły roboczej w interesie właścicieli środków produkcji. Natomiast trzecia wiąże się z podstawową dla tego sposobu produkcji relacją strukturalną, wyrażającą się w stosunkach klasowych, w ramach których właściciele środków produkcji kupują ,,wolną'' siłę roboczą, ale jednocześnie kontrolują – inaczej niż w systemie nakładczym – proces produkcji, a kontrola ta materializuje się między innymi w fabryce pozwalającej ,,organizatorom produkcji »ujarzmić oporne temperamenty ludzi pracy, przyzwyczajonych do nieregularnych paroksyzmów pracowitości« jak pisał w 1835 roku Andrew Ure, apologeta systemu fabrycznego'' (Wolf 2010 [1982], s. 275) lub jak ujął to Marks, w owym systemie ,,robotnik jest duchowo i fizycznie degradowany do roli maszyny, przekształcany z człowieka w abstrakcyjną działalność i żołądek'' , a zatem system ten ,,zubaża (…) robotnika, spychając go do poziomu maszyny'' (Marks 1961c, s. 506, 508), z czym z kolei wiąże się zjawisko alienacji: od działalności wytwórczej, od produktów pracy oraz od swojej istoty gatunkowej (Kufliński 2024a, s. 178).

6.3. Relacje władzy a ,,artykulacja'' sposobów produkcji

Każdy z zaproponowanych przez Wolfa sposobów produkcji stanowi egzemplifkację zwrotu jego teorii władzy w stronę hegemonii. Dotyczy to również interakcji owych sposobów, zwłaszcza zaś ekspansji kapitalizmu oraz jej specyficznej formy w postaci imperializmu. Niezależnie od tego, czy interakcje te są pośrednie (handel), czy bezpośrednie (kolonializm, podbój, imperializm), zawsze w mniejszym bądź większym stopniu wpływają na lokalne stosunki społeczne, tym samym dokonując wzajemnych przekształceń. Przykładowo, względnie egalitarny typ wodzostwa pod wpływem handlu może stać się hierarchicznym porządkiem, w którym usankcjonowane mitami czy wierzeniami przywództwo należy do konkretnego rodu, przypominającego w związku ze swoją ekskluzywnością oraz różnego rodzaju monopolami i przywilejami raczej rządy arystokracji, jak systemy polityczne afrykańskich „boskich królów''[23], niż rolę i pozycję wodza w stosunkach społecznych Szoszonów czy Montagnais-Naskapi. Władza takiego wodza-arystokraty przestaje być opartą na autorytecie pozycją *primus inter pares*,

[23] ,,Zlokalizowane, zorganizowane rody zachowały dużą kontrolę nad ziemią i pracą, poddając się jednocześnie królewskiemu centrum w sprawach wojny i handlu. Taki podział władzy pozwolił również na połączenie interesów »starszyzny« (…) z szerszymi problemami elity rytualnej i handlowej królewskiego rodu. (Być może zbieżność ta jest odzwierciedlona w ideologii panowania, zgodnie z którą władza jest nie tyle przekazywana, co współuczestniczona i dzielona). Rozwój kluczowych monopoli, intensyfikacja działań wojennych oraz ekspansja handlu dalekosiężnego mogły powiększyć piramidę społeczno-polityczną; obce wtargnięcie lub secesja mogły ją ponownie zmniejszyć. Alternatywnie, takie systemy piramidalne były narażone na podbój lub infiltrację z zewnątrz'' (Wolf 2010 [1982], s. 206; zob. Graeber i Sahlins 2017).

a zamiast tego w coraz większym stopniu opiera się na ideologicznie, kosmologicznie usankcjonowanej kontroli nad środkami produkcji, a także na posiadaniu broni palnej oraz dóbr luksusowych, dostępnych dzięki stosunkom handlowym[24]. Sposoby produkcji są dla Wolfa niczym więcej, jak ,,konstruktami, dzięki którym można wyobrazić sobie pewne strategiczne relacje kształtującymi warunki, na jakich toczy się ludzkie życie. (…) są instrumentami pozwalającymi myśleć o kluczowych powiązaniach, jakie powstały między ekspansywnymi Europejczykami i innymi mieszkańcami globu, tak abyśmy mogli zrozumieć konsekwencje tych powiązań'' (Wolf 2010 [1982], s. 100). Sposoby te zarazem zawsze stanowią specyficzne dla danego miejsca i czasu mieszanki, to znaczy obejmują zarówno przeżytki, jak i aspekty odziedziczone w spadku po innych sposobach (przykładowo, badane przez Wolfa w połowie XX wieku Portoryko charakteryzuje postępująca ekspansja kapitalizmu oraz zróżnicowana przestrzennie transformacja ku sposobowi kapitalistycznemu, który zakorzenił się już wówczas w ośrodkach przemysłowych takich jak Cañamelar, ale niekoniecznie w wyżynnych obszarach produkcji kawy czy tytoniu, jak San José, gdzie nadal wykorzystywano instytucję *compadrazgo*, a zatem mechanizm pokrewieństwa, do okazjonalnego mobilizowania siły roboczej). Innymi słowy, każda taka interakcja oznacza mniejszą bądź większą zmianę w sferze produkcji materialnej i symbolicznej, co z kolei wymagało od Wolfa wieloaspektowego – odmiennego w zależności od danego sposobu – przemyślenia tej drugiej.

Przykład pierwszy, czyli ekspansja kapitalistycznego sposobu produkcji, pokazuje że proces ten polega nie tylko na rekonfigurowaniu, ale też na redefiniowaniu relacji władzy w ramach danego obszaru[25]. Kapitalistyczna ekspansja, twierdzi Wolf, zawsze dokonywała się

[24] Dlatego Asad nie ma racji, gdy twierdzi, że Wolf, podobnie jak inni marksiści, prezentuje podejście teleologiczne względem „przedkapitalistycznych'' sposobów produkcji (Asad 1987, s. 597). Po pierwsze, antropolog już na samym początku Europy… pisze, że ,,ani starożytna Grecja, ani Rzym, ani chrześcijańska Europa, ani renesans, ani oświecenie, ani rewolucja przemysłowa, ani demokracja, ani nawet Stany Zjednoczone nigdy nie były czymś napędzanym w kierunku swojego rozwijającego się celu przez jakąś immanentną sprężynę napędową, lecz stanowiły raczej czasowo i przestrzennie zmieniające się i zmienne zbiory relacji lub relacje pomiędzy zbiorami relacji'' (Wolf 2010 [1982], s. 6). Po drugie, krytyce Asada przeczy pozostała treść książki, ponieważ sednem argumentacji Wolfa jest właśnie zwrócenie uwagi na wielość stosunków społecznych w ramach sposobów produkcji wchodzących w interakcje ze sposobem kapitalistycznym, co pokazuje na przykładach Mundurucú, Meo czy innych ludów zamieszkujących towarowe pogranicza (Lewellen 2011, s. 252-253).

[25] Dzięki infrastrukturze, nowym środkom transportu oraz reżimowi własności prywatnej utrzymywanym przez państwo kapitaliści sprawowali kontrolę nad kapitałem, ale gdy ich przedsięwzięcia biznesowe przestawały być rentowne, mogli zamknąć fabrykę, a następnie poszukać regionu, w którym siła robocza jest tańsza, dzięki czemu produkcja pozwalałaby im na dalszą akumulację. W takich warunkach, pisze Wolf, ,,kapitał mógł rozpocząć proces ciągłej migracji wewnętrznej i międzynarodowej, wciągając w swoją orbitę coraz większe grupy ludzi, a także reprodukować swoje strategiczne relacje, gdziekolwiek i kiedykolwiek się zakorzenił'' (Wolf 2010 [1982], s. 295). Zarówno w Anglii, jak i w pozostałych zachodnioeuropejskich państwach kapitalistyczny sposób produkcji rozwijał się w enklawach, zaś samo przejście do kapitalizmu było procesem, który zachodził między owymi enklawami, najczęściej miastami przemysłowymi a niekapitalistycznym zapleczem zapewniającym surowce oraz siłę roboczej. Jednak nie wszystko było dostępne na miejscu, ewentualnie było, ale za zbyt wysoką cenę, by właściciel środków produkcji mógł otrzymać stopę zwrotu pozwalającą mu na reinwestycję oraz dalszy udział w rynkowej

dwutorowo, to znaczy zarówno w enklawach, jak i w ich regionach pomocniczych. W konsekwencji, na obu poziomach odnaleźć można elementy charakterystyczne dla kapitalistycznego sposobu produkcji, dlatego enklawy nie są po prostu kapitalistyczne, zawsze pozostają one w większym stopniu kapitalistyczne niż ich zaplecza (już w *The Human Condition…* Wolf i Hansen sugerują, że modelowym przykładem takiej zależności jest Portoryko, zwłaszcza, gdy weźmie się pod uwagę konkretne powiązania, jak te zachodzące między San José a Cañamelar [Wolf i Hansen 1972, s. 10-13, 120, 134]). Wzrost popytu na dany towar w jednym miejscu, rekonfiguruje stosunki społeczne w innym miejscu, jak miało to miejsce w przypadku handlu futrami bobrów czy uchatek, i w jaki sposób upadek jednej gałęzi produkcji pozwala otworzyć nowe pogranicze towarowe, jak w przypadku brazylijskich monokultur trzciny cukrowej oraz reorientacji tamtejszych plantatorów na uprawę kauczukowców. Jednym z regionów pomocniczych powstającego w Brazylii przemysłu pozostawał zlokalizowany w Amazonii obszar zamieszkały przez wspomnianych Indian Mundurucú (Weidyenye). Poprzez otwarcie nowego pogranicza, Indianie ci dokonali transformacji wzorców patrylinearnych oraz patrylokalnych i zaczęli łączyć patrylinearność z matrylokalnością, zarazem całe swoje stosunki społeczne osadzając wokół pozyskiwania plonów komercyjnych. Uczynienie z ziemi środka produkcji, deforestacja bioróżnorodnych lasów, by móc uprawiać coraz więcej kauczukowców oraz uzależenienie od handlarzy-pośredników, szybko pozbawiły Mundurucú umiejętności w zakresie

konkurencji. Z tego powodu niektóre surowce (bawełna z Egiptu i amerykańskiego Południa) lub kalorie i stymulanty (kawa, tytoń, herbata, kakao, wołowina) trzeba było importować: „Aby nakarmić fabryki w Lancashire, niewolnicze plantacje wyparły rdzenną ludność amerykańskiego Południa (…). W Egipcie produkcja chłopska ustąpiła miejsca produkcji bawełny przez wielkie posiadłości ziemskie. Aby zapewniać dostawy bawełny dla młynów w Bombaju, w zachodnich Indiach miliony akrów wykorzystywanych uprzednio do upraw roślin spożywczych, przeznaczono na produkcję bawełny'' (Wolf 2010 [1982], s. 295). Innymi słowy, kapitalistyczny rozwój, czy to na amerykańskiej Północy, w Anglii lub w pozostałych państwach Europy, Japonii czy Rosji następował dzięki ekspansji enklaw, które stopniowo rozszerzały się, obejmując swoje zaplecza, a następnie tworząc nowe enklawy. ,,Rozwój kapitalistyczny tworzył peryferie [również] w obrębie samego rdzenia. Pojawienie się w Anglii kapitalizmu przemysłowego, opartego na zmechanizowanym tkactwie i przędzalnictwie, spowodowało masowy upadek rzemiosła domowego, zorganizowanego w ramach (…) systemu nakładczego. W Wielkiej Brytanii regiony, które były w stanie szybko dokonać transformacji, takie jak West Riding i Ulster, stały się głównymi ośrodkami przemysłowymi, podczas gdy inne, takie jak West Country, Wschodnia Anglia i południowa Irlandia, podupadły'' (Wolf 2010 [1982], s. 296). Przy czym, Wolf wyraźnie zaznacza, że nie był to proces jakkolwiek przypominający opisy z prac z zakresu teorii modernizacji, to znaczy polegający na ruchu z wektorem skierowanym od zacofania czy zapóźnienia do kapitalistycznej nowoczesności. Z jednej strony bowiem ,,sposób kapitalistyczny wprowadzał coraz to nowe populacje bezpośrednio i pośrednio w coraz szerszą orbitę swoich powiązań'', z drugiej zaś ,,poddawał je swojemu rytmowi przyspieszenia i postępu, ale też spowolnienia i odwrotu. W nowym sposobie inkorporacji nastąpiła specjalizacja, która pociągnęła za sobą zależność od mającej zasięg światowy koniunktury gospodarczej i politycznej'' (Wolf 2010 [1982], s. 295). Tak oto kształtował się zhierarchizowany system światowy, który choć z całą pewnością można nazwać kapitalistycznym, to jednocześnie obejmujący zaplecza produkcji przemysłowej, różnego rodzaju towarowe pogranicza oraz regiony pomocnicze. Kapitalistyczny sposób produkcji mógł dominować w jednym miejscu – mógł być ,,oficjalną polityką'' rządu, wspieraną przez cały aparat państwa, z jego policją oraz systemem nadzoru i wymierzania kary – zaś w innym stanowić jedynie niewielką przestrzennie względem całego kraju enklawę, jak przywoływane w poprzednich rozdziałach plantacje i okalające je barrios lub miejska czy zlokalizowana ,,w polu'' fabryka, zatrudniająca ludność nadwyżkową z hacjend czy zamkniętych wspólnot korporacyjnych (Wolf 2010 [1982], s. 296-297).

tradycyjnego rzemiosła. Następnie doszło do atomizacji społecznej, a także do podziału na pojedyncze gospodarstwa domowe. W ten sposób „handlarz zastąpił wodza Mundurucú jako centralny punkt lokalnych obiegów produkcji oraz wymiany. Handlarz kauczukiem zależał z kolei od domów kupieckich w dole rzeki (…). Tak oto Mundurucú, handlarz i przedsiębiorstwo eksportowo-importowe stali się połączeni w rozszerzającą się sieć produkcji oraz obiegu [towarów]" (Wolf 2010 [1982], s. 329). Zależności te uległy osłabieniu, gdy doprowadzono do otwarcia pogranicza kauczukowego na Malajach, gdzie zaczęto zakładać bardziej wydajne, kapitalistyczne, monokulturowe plantacje wykorzystujące kontraktową pracę najemną Tamilów, co z kolei zachwiało lokalną produkcją plonów użytkowych, zwłaszcza ryżu (Wolf 2010 [1982], s. 330).

Innymi słowy, ekspansja kapitalistycznego sposobu produkcji jednocześnie ujednolicała – poprzez fetyszyzm towarowy, utowarowienie, własność prywatną środków produkcji i tak dalej – i różnicowała – gdzieniegdzie dostosowując się do nowych okoliczności, zmieniając wzorce patrylokalne na matrylokalne, w innym miejscu dokonując reorientacji z handlu niewolnikami na pośredniczenie w transakcjach między producentami a nabywcami oleju palmowego, jak na zachodnim wybrzeżu Afryki – stosunki społeczne poszczególnych ludów czy narodów. Jak słusznie zauważa Roseberry, różnego rodzaju trybutarne oraz oparte na pokrewieństwie „systemy", odmiennie reagowały na ekspansję kapitalistycznego sposobu produkcji (Roseberry 1985, s. 146).

Z ową ekspansją związane są jeszcze dwa procesy istotne dla transformacji relacji władzy, jeden dotyczący dominacji, drugi zaś hegemonii. Po pierwsze, gdy kapitał zaczął przejmować kontrolę nad produkcją, kupcy stopniowo zaczęli tracić swoją dotychczasową autonomię i w coraz większym stopniu stawali się „raczej przedstawicielami kapitału, niż podmiotami działającymi we własnym imieniu" (Wolf 2010 [1982], s. 306). W nowych warunkach zadanie kupców sprowadzało się przede wszystkim do poszukiwania nowych rynków zbytu dla produkowanych przemysłowo towarów. Jednocześnie następował upadek klasy plantatorów, którzy jak w Cañamelar stawali się *mayordomos* lub decydowali się na migracje. Przejmowane przez spółki i korporacje, plantacje przestawały być monokulturowymi obszarami produkcji, coraz bardziej przypominając fabryki w polu, kombinaty produkcyjne, w których plony komercyjne na miejscu przetwarzano na gotowy do sprzedaży towar (Wolf 2010 [1982], s. 335).

Po drugie, ekspansji towarzyszyła wspomniana segmentacja siły roboczej (Roseberry 1997, s. 37). Heterogeniczność społeczno-kulturowa sama niczego nie wyjaśnia, trzeba na nią

patrzeć raczej jak na element szerszej organizacji siły roboczej, czyli stosunków produkcji. Łączące się ze sobą poszczególne grupy, rody czy inne tego typu ludzkie zbiorowości wykorzystywały różnego rodzaju formy kulturowe – więzy pokrewieństwa, przyjaźni, wspólnej religii i tak dalej – by „maksymalizować dostęp do zasobów w warunkach wzajemnej konkurencji", tym niemniej nie da się ująć metod owego wykorzystywania, bez uwzględnienia sposobów włączania „kohort" klas robotniczych w akumulację charakterystyczną dla kapitalistycznego sposobu produkcji (Wolf 2010 [1982], s. 379). Marks obserwował ową segmentację zachodzącą między proletariuszami brytyjskimi i irlandzkimi, o czym pisał w cytowanym liście w liście do S. Meyera i A. Vogta, zaś w Stanach Zjednoczonych podobne antagonizmy wytwarzano między Irlandczykami a wolnymi Czarnymi i Chińczykami. Frederick Douglass miał stwierdzić: „Pozbawiając nas [Afroamerykanów] miejsc pracy, [Irlandczycy] pozbawili nas godności" (cyt. za: Robbins 2006, s. 61). Wolf postrzegał je jako kolejne wariacje rasowe i etniczne opozycji, występujące obok innych podziałów pomiędzy klasami robotniczymi, jak te antagonizujące rezerwową armią pracy i robotników niewykwalifikowanych z arystokracją świata pracy lub kobiety i dzieci z mężczyznami. Choć „kapitalizm nie stworzył wszystkich rozróżnień etnicznych i rasowych, które funkcjonują w celu odseparowania od siebie kategorii pracowników", to jednak mimo wszystko „proces mobilizacji siły roboczej w ramach kapitalizmu nadaje tym rozróżnieniom efektywne wartości" (Wolf 2010 [1982], s. 380).

Przykładowo, kategorie rasowe, takie jak „Murzyn/Czarnuch" czy „Indianin", stanowią konsekwencję „podporządkowania populacji [obu Ameryk i Afryki] w trakcie europejskiej ekspansji handlowej", niezależnie od dzielących ich różnic fizycznych i kulturowych (na przykład między Seminolami a Yámana lub Asante a Kikuju). Określenia te „zwracają uwagę przede wszystkim na historyczny fakt, że ludy te zostały zmuszone do poddańczej pracy, aby wspierać nową klasę panów" (Wolf 2010 [1982], s. 380). W kapitalistycznym sposobie produkcji, choć zazwyczaj nadal dyskryminowani społecznie czy politycznie, ich przedstawiciele stanowią „wolną" siłę roboczą. Tym niemniej, kategorie rasowe wykorzystuje się, by ograniczać dostęp konkretnych populacji do lepiej opłacanych, bardziej prestiżowych segmentów rynku pracy. W konsekwencji Indian i Murzynów/Czarnuchów spycha się „do niższych szeregów armii przemysłowej lub (…) do przemysłowej armii rezerwowej", zarazem izolując ich od reszty świata pracy i osłabiając ich zdolność „do mobilizowania wpływów politycznych we własnym imieniu" (Wolf 2010 [1982], s. 380-381). Natomiast kategorie etniczne „wyrażają sposoby, w jakie poszczególne populacje odnoszą się do danych segmentów rynku pracy", to znaczy określają to, w jaki sposób konkretne grupy etniczne pozycjonują się względem innych

grup, traktując dostęp do owych segmentów ,,jako zasób, którego należy bronić zarówno społecznie, jak i politycznie. Owe etniczności nie są więc »pierwotnymi« relacjami społecznymi. Są one historycznymi produktami segmentacji rynku pracy w sposobie kapitalistycznym'' (Wolf 2010 [1982], s. 381). Można zatem powiedzieć, że o ile kapitalistyczne stosunki produkcji mogą wytwarzać etniczności, to nie mogą robić tego całkowicie dowolnie, a raczej są w stanie przetwarzać uprzednio istniejące tożsamości i inne elementy kultury danych grup, ludów czy populacji, tym samym rekonfigurując relacje władzy w ramach określonego projektu hegemonicznego.

Przykład drugi, czyli imperializm, pokazuje, że nawet najbardziej zasadzająca się na dominacji ekspansja kapitalizmu może stanowić przyczynek do refleksji nad władzą jako hegemonią[26]. Tizley Sugden i Seddon słusznie zauważają, że dla Wolfa imperializm jest jednym z rodzajów kapitalistycznej ekspansji, wspomagającym reprodukcję kapitalistycznego sposobu produkcji, a zarazem ,,utrwalającym formy zniekształconego rozwoju i rasistowskiego wyzysku na obszarze, który miał stać się globalnym Południem'' (Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 30). Imperializm jest ,,widzialnym butem'', wspierającym działania domniemanej ,,niewidzialnej ręki'' w ramach kapitalistycznego rozwoju (Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 75). Butem wykorzystywanym choćby wtedy, gdy kupcy czy faktorzy nie byli w stanie podtrzymywać dotychczasowych relacji handlowych lub brakowało im siły, by otwierać kolejne pogranicza towarowe, znajdować nowe rynki zbytu i rezerwuary surowców (Wolf 2001 [1990], s. 385; Wolf

[26] W odróżnieniu od podejścia systemów-światów – które nigdy nie wytworzyło jednoznacznego podziału na kolonializm i imperializm, oba te pojęcia traktując albo jako etapy ewolucji systemowej dominacji centrum nad peryferiami (imperializm jako następstwo dekolonizacji), albo jako ramy dla hegemonicznych w danym momencie historycznym „sposobów akumulacji'' (Graeber 2006, s. 64-66; Kieniewicz 1986) – w czyniącej w ujęciu Wolfa z produkcji swój punkt wyjścia AEP, kolonializm i imperializm zostały sproblematyzowane jako istotne zjawiska oddziałujące na poszczególne sposoby produkcji. Podstawowa różnica między nimi polega na odmiennych celach. Kolonializm stanowił metodę tworzenia dominacji oraz relacji zależności opracowaną i wykorzystywaną przez państwa trybutarne, której celem była ekspansja kupieckiego bogactwa, zagarnianie cennych dóbr oraz zasobów (na przykład złoto i srebro Nowego Świata), a także tworzenie nowych punktów dostępu do towarów poprzez ustanawianie faktorii handlowych czy fortów i otwieranie kolejnych pogranicza (na przykład oba wybrzeża Afryki, Goa, Indie Wschodnie). Natomiast imperializm pozostawał specyficzną metodą ekspansji kapitalistycznego sposobu produkcji, a jego podstawowym celem była transformacja stosunków społecznych na danym obszarze tak, by obszar ten mógł służyć akumulacji kapitału. Dlatego historycznie przybierał różne formy, a w zależności od aktualnych potrzeb właścicieli środków produkcji, mógł polegać na materializującej się pod postacią nagiej przemocy polityce podboju i dominacji (brytyjskie panowanie w Indiach), podporządkowaniu i pacyfikacji (mocarstwa zachodnie w Chinach po wojnach opiumowych i traktacie nankińskim), tworzeniu nowych państw (Kongo króla Leopolda II) lub wykorzystywaniu mechanizmu zadłużenia zagranicznego do szantażowania groźbą interwencji zbrojnej (Egipt, wiele państw Ameryki Łacińskiej). Innymi słowy, w ujęciu Wolfa imperializm mógł (jak Brytyjczycy w Indiach, najpierw zakładający kolonie na subkontynencie, a dopiero później czyniąc zeń swoją ,,perłę w koronie'') – ale nie musiał (jak Niemcy, nieuwikłani bezpośrednio w kolonializm, a zaangażowani w imperializm dopiero po konferencji berlińskiej) – być następcą kolonializmu (Wolf 2010 [1982], s. 110, 233, 244, 251, 257, 271, 287, 294, 301, 332, 346; Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 5-6; zob. także Comaroff i Comaroff 1991; Marks 1949a).

2010 [1982], s. 313); lub wówczas, gdy akumulacja kapitału wymagała mobilizacji siły roboczej z innych niż kapitalistyczne stosunków produkcji – w tym sensie imperializm ,,uwalnia'' siłę roboczą, zazwyczaj w nadmiarze, aby istnienie rezerwowej armii pracy pozwalało zaniżać płace i wydłużać dzień roboczy (Wolf 2010 [1982], s. 353). Owe działania eksploracyjne oraz ,,uwalnianie'' jak w soczewce ukazują dialektykę imperializmu: ,,dialektyka sił była złożona, a powstały w jej wyniku nieporządek [w Afryce Zachodniej] zapraszał do interwencji politycznej i wojskowej [Europejczyków]. Jednak zaburzenia pozostawały ekonomiczne w swoich podstawowych przyczynach, a interwencja była ekonomiczna w swoich konsekwencjach'' (Wolf 2010 [1982], s. 332)[27]. Tym niemniej, przykładowo, nacjonalizm – w ujęciu Wolfa, jedna z

[27] Choć Marks i Engels nie zajmowali się bezpośrednio zagadnieniem imperializmu, pisząc raczej o kolonializmie czy systemie kolonialnym, jako jednej z form akumulacji pierwotnej kapitału, lub po prostu o handlu zagranicznym (Ilkowski 2015, s. 61-88), to ich próby ustalenia oraz zdefiniowania ,,prawa ruchu'' kapitalistycznego sposobu produkcji, zapoczątkowały kontinuum polemik i dyskusji właśnie na temat imperializmu (Wolf 2010 [1982], s. 301). Wolf swoje ujęcie rozwijał w kontrze do Róży Luksemburg oraz Włodzimierza Lenina. Lenin uważał imperializm za konieczny etap i „stadium'' w rozwoju kapitalizmu (Ilkowski 2015, s. 282-297). Twierdził, że oligarchia finansowa kontrolująca zarówno produkcję, jak i akumulowany kapitał, a zarazem zmagająca się z problemem nadprodukcji, potrzebowała nowych możliwości inwestowania kapitału poza granicami swoich państw narodowych. Takie inwestycje, konsekwencją których było tworzenie przemysłowych enklaw, wymagały odpowiednich środków bezpieczeństwa, a zatem jakiejś formy politycznej kontroli nad danym obszarem, by w razie strajków siły roboczej móc ją okiełznać i zdyscyplinować, sięgając po środki od zatrudniania łamistrajków do masowych morderstw, jak te, których ofiarami stali się pracownicy kolumbijskich plantacji należących do United Fruit Company (Wolf 2010 [1982], s. 324). Inwestycje wymagały tworzenia stref wpływów, te zaś z kolei stawały się zarzewiem wojen między kapitalistycznymi państwami. Imperializm pozostawał dla Lenina łańcuchem kumulatywnej przyczynowości, łączącym monopole, potrzebę eksportu towarów i zagranicznych inwestycji oraz rywalizacji o kolonie czy inne obszary zależne (Wolf 2010 [1982], s. 300). Z kolei Luksemburg uznawała imperializm za rozwiązanie podstawowego problemu, z jakim zmagali się kapitaliści w jej czasach, mianowicie problemu nadprodukcji, czyli produkowania większej ilości towarów, niż byli w stanie kupić konsumenci z krajów kapitalistycznych. Dlatego właściciele środków produkcji potrzebowali imperializmu, aby za pomocą wspomnianego „widzialnego buta'' wyważać drzwi i zapewniać sobie dostęp do obszarów niekapitalistycznych. Była to jedna z najbardziej fundamentalnych hipotez rewolucjonistki, twierdzącej, że kapitalizm może istnieć jedynie w relacji z tworzącym jeden wielki rynek zbytu niekapitalistycznym zewnętrzem, stanowiącym zarazem rezerwuar taniej siły roboczej oraz surowców potrzebnych do produkcji przemysłowej (Wolf 2010 [1982], s. 302; Ilkowski 2015, s. 217). Jednocześnie Luksemburg zdawała sobie sprawę, że owo wyważanie drzwi zawsze w praktyce oznaczało wykorzystanie jakiejś formy przemocy oraz dominacji: ,,Warsztat historii potrzebuje siły rąk i pary w płucach. (…) Tam, w niemieckiej Afryce, na pustyni Kalahari, bieleją kości kobiet Herero, które zostały przez niemieckich żołnierzy doprowadzone do straszliwej śmierci z głodu i pragnienia. Po tamtej stronie oceanu, wśród wysokich skał Putumayo, przebrzmiewają niesłyszane przez świat, śmiertelne krzyki indiańskich kobiet, torturowanych na plantacjach gumy międzynarodowych kapitalistów'' (Luksemburg 2012, s. 52; zob. Arendt 2021, s. 207). Cechą ówczesnego świata były nieustanne interwencje zbrojne państw kapitalistycznych, europejskich imperiów, dokonywane w interesie inwestycji i interesów ich rodzimych kapitalistów. Jak twierdził Cecil Rhodes, zwolennik takiej polityki, „ekspansja jest wszystkim'', narodowa flaga „kupieckim aktywem'', zaś co noc widząc nad sobą gwiazdy, rozpaczał: ,,te gwiazdy (…), te bezkresne światy, do których nigdy nie możemy dotrzeć. Gdybym mógł, anektowałbym planety'' (cyt. za: Arendt 2021, s. 182, 183). Zdaniem Wolfa, Lenin zbyt wielką wagę przywiązywał do tworzenia się monopolów, mylił się też w sprawie inwestycji zagranicznych (właściciele kapitału zdecydowanie bardziej woleli inwestować swoje środki w innych państwach kapitalistycznych, w istniejące, okrzepłe, przyzwyczajone do tego sposobu produkcji ośrodki akumulacji), a także przeceniał relacje między handlem a podbojem (zajęcie Belize stanowiło raczej jeden z nielicznych wyjątków, a nie aspekt „prawa ruchu'' czy konsekwencję logiki kapitalizmu w imperialistycznym ,,stadium''). Natomiast Luksemburg myliła się w kwestii wzrostu płac robotników, nie pokazała skąd w obszarach niekapitalistycznych miałaby się wziąć siła nabywcza dla produkowanych przemysłowo towarów i nie wzięła pod uwagę, że ekspansja produkcji charakterystycznej dla kapitalizmu opiera się na ,,produkowaniu coraz większej ilości środków produkcji w celu rozszerzenia produkcji, a nie produkowaniu coraz większych ilości wartości użytkowych w celach konsumpcyjnych'' (Wolf 2010 [1982], s. 301-302).

najistotniejszych strategii hegemonicznych – stanowił zazwyczaj albo narzędzie podboju, dostarczając motywacji oraz uzasadnień dla populacji dokonujących imperialistycznej ekspansji, albo narzędzie oporu mobilizujące etniczność podporządkowanych w opozycji do stosunków dominacji oraz narzuconych wzorców normatywnych (Eriksen 2013). Wolf zdawał sobie jednak sprawę, że choć nacjonalizm jest ważnym aspektem budowania hegemonii lub kontrhegemonii, to zarówno w kontekście imperializmu, jak i jego teorii władzy w ogóle, jest niewystarczający, stanowiąc jedynie element rzeczywistości społecznej ujmowanej za pomocą matrycy wchodzących ze sobą w interakcje sposobów produkcji. Innymi słowy, oba przykłady utwierdziły antropologa w przekonaniu, że potrzebuje on teorii ideologii oraz zaktualizowanego o założenia AEP ujęcia oporu oraz sprawczości, dostosowanego do owej matrycy.

6.4 System, tworzenie historii i determinizm wieloliniowy

Wspomniane ujęcie oporu oraz sprawczości stanowi ostatni aspekt zwrotu teorii władzy Wolfa ku hegemonii. Jego rekonstrukcja wymaga jednak przywołania w pierwszej kolejności krytyki AEP w omawianym tutaj kontekście, ponieważ każde podejście systemowe w naukach społecznych i humanistyce zmaga się z ambiwalencją, zawierając w sobie napięcie i dylemat, na ile system pozostaje autopojetyczny, samostwarzający się, a na ile znajduje się w nim miejsce czy przestrzeń dla ludzkiej – a w wielu ujęciach także pozaludzkiej – sprawczości (Eriksen 2001, s. 48-51; Tormey i Townshend 2011, s. 131-136)[28]. Ostatecznie bowiem pytanie o

Innymi słowy, największym problemem ich koncepcji było usiłowanie zastosowania „czystego" modelu Marksa do analizy ekspansji kapitalistycznego sposobu produkcji, a zatem ustalenie „prawa ruchu" owej ekspansji, przez co przedstawiali kapitalizm jako wir, „z którego tryskał kapitał lub towary; wizualizując jego skutki jako zasadniczo wszędzie podobne, obejmujące cały świat w jednorodnym polu oddziaływania" (Wolf 2010 [1982], s. 303). Z drugiej strony, Lenin uważał, że Rosja stanowi „najsłabsze ogniwo" łańcucha kapitalistycznej dominacji, a co za tym idzie, pośrednio zadał pytanie o powody siły i słabości poszczególnych ogniw. Odpowiedzi w tym kontekście miał udzielić Trocki, za pomocą swojej teorii nierównomiernego i połączonego rozwoju, zakładającej wpływ poprzedzających kapitalizm sposobów produkcji, a także uznającej, że „sposób funkcjonowania kapitalizmu zależał od tego wpływu". Tym niemniej, „Trocki nadal definiował kapitalizm jako jednolity w swoim »prawie ruchu«, a zatem jednolity w swoich skutkach" (Wolf 2010 [1982], s. 303; zob. Ilkowski 2015, s. 375-380). Tizley, Sugden i Seddon słusznie zauważają, że krytyczne względem Trockiego ujęcie Wolfa można byłoby nazwać raczej „połączonym i nierównomiernym rozwojem" (Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 217), sprowadzającym się do postawionego w Europie… pytania: „Co jednak, jeśli kapitalistyczny sposób [produkcji] generuje zmienność i zróżnicowanie nie tylko poprzez połączenie z innymi sposobami, ale także w trakcie swoich własnych działań?" (Wolf 2010 [1982], s. 303). Pytanie to ma fundamentalne znaczenie dla ekspansji owego sposobu, ale w kontekście imperializmu jego implikacje wydają się jednoznaczne, mianowicie nie wszystkie ogniwa tworzące łańcuch przyczynowości, o którym pisał Lenin, stanowią „sekwencyjne i nieuchronne etapy". Są raczej „warunkowymi cechami konkretnych okoliczności". Innymi słowy, opisywane przez Lenina czy Luksemburg wojny, kolonializm, neokolonializm (Wolf w żadnym miejscu nie wyjaśnia, czym miałyby się one różnić) i imperializm stanowią „zjawiska warunkowe, a nie strukturalne" (Wolf 2010 [1982], s. 300, 419), przygodne, a nie konieczne, występujące w konkretnych okolicznościach i konfiguracjach, a nie jako prawo historii lub nieuchronna konsekwencja kapitalistycznego rozwoju.

[28] Pytanie o status AEP w ujęciu Wolfa zadawano w tym kontekście wielokrotnie, zazwyczaj w formie krytyki. Jej ostrze wymierzone było w niezdolność antropologa do przedstawienia mikrohistorii poszczególnych ludów, w jego „rozumienie historii, które pomija tworzenie historii", a także w pomijanie wielu pobocznych powiązań

sprawczość, zawsze jest pytaniem o wszechobecność czy totalność władzy. Owa krytyka obejmuje przede wszystkim argumenty z różnych perspektyw odwołujące się do odmawiania przez Wolfa sprawczości ludom włączanym do „systemu światowego" przez europejską ekspansję. Antropolog miał twierdzić, że to wyłącznie kolonizatorzy „tworzą historię", zaś ludy te są w nią angażowane jako przedmioty, a nie podmioty[29].

handlowych istniejących między przedstawicielami różnych sposobów produkcji (Roseberry 1985, s. 144). Z drugiej strony, Roseberry słusznie wskazuje, że Wolf pisze w zaskakująco przejrzysty sposób, przedstawiając argumenty teoretyczne „w prostym stylu, czyniąc złożone kwestie zrozumiałymi, ale też unikając zaciemniania innych kwestii", choćby wspomnianego dylematu struktura–sprawczość. Wiele spośród „swoich najważniejszych uwag teoretycznych" antropolog „przedstawia jako część analizy historycznej, podobnie jak Marks umieścił niektóre ze swoich najważniejszych argumentów dotyczących przejścia od absolutnej do względnej wartości dodatkowej w historycznych rozdziałach dotyczących walki o długość dnia roboczego, przejścia od manufaktury do przemysłu i tak dalej. Oczywiście, dla Marksa teoria i historia nie mogły pozostawać oddzielone i jest to lekcja, którą kolejne pokolenia marksistów nie zawsze przyswoiły sobie tak dobrze, jak można by mieć co do tego nadzieję. Jak pokazuje ta książka [*Europa…*], Wolf okazał się pojętnym studentem" (Roseberry 1985, s. 143-144).

[29] Powszechnym argumentem wymierzonym w *Europę…* jest zarzut czynienia przez Wolfa zwłaszcza z ludów pozaeuropejskich czegoś w rodzaju kukieł historii, to znaczy bezwolnych ofiar, które jak sugeruje Hanhock, są wchłaniane przez kapitalistyczny sposób produkcji (Hanhock 2011, s. 211). Podobnie uważają Ann L. Stoler i Frederick Cooper, rozszerzając tę krytykę także na pisma Mintza z zakresu AEP (Stoler i Cooper 1997, s. 16). Często tego typu głosy w dyskursie charakteryzuje niezrozumienie ironii tytułu pracy Wolfa – co skądinąd stawia pod znakiem zapytania, czy ich autorzy na pewno przeczytali *Europę…* ze zrozumieniem (Wolf 1992, s. 107-108; Wolf 2010 [1982], s. xx) – czego przykładem może być artykuł polemiczny Fernando Coronila. Badacz twierdzi w nim, że antropolog nie włącza innych ludów do historii, a jedynie zespala różne historie i je rekonfiguruje pod kątem produkcji, zaś jedyną siłę sprawczą stanowi w tym uniwersum kapitalistyczny sposób produkcji. Wolf ma koncentrować się w swojej analizie „na globalnym wpływie produkcji towarów. Jednak ludy oraz społeczeństwa wytwarzające te towary lub zaangażowane w ich produkcję są w dużej mierze nieobecne, z wyjątkiem innego towaru, siły roboczej. (…) w książce tej narracja koncentruje się na nieuchronnym ruchu kapitalizmu jako systemu produkcji rzeczy, przesłaniając to, jak sam kapitalizm jest produktem ludzkiej działalności. W ten sposób historia ludów bez historii jawi się jako historia bez ludzi. Nawet Europa nie wydaje się zaludniona, ponieważ w tym ujęciu »Europa« jest metaforą kapitalizmu. Historia kapitalizmu jako samorozwijającego się systemu staje się historią jako taką" (Coronil 1996, s. 62-63). Innymi słowy, zdaniem Coronila Wolf popełnia w książce grzech teleologizmu, a poza tym jest marksowskim dogmatykiem, który tak naprawdę dostrzega jedynie cyrkulację towarów, i który „priorytetowo traktuje metropolie, ze szkodą dla ich peryferii" (Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 270). Inną wariacją krytyki odmawiania sprawczości jest ta autorstwa Kurta A. Jordana. Zdaniem antropologa, Wolf neguje zdolność omawianych w *Europie…* ludów do tworzenia własnych „szerokoskalowych procesów" – to Europejczycy rzekomo mają posiadać monopol w tym zakresie, w konsekwencji czego „ludy bez historii" stają się „ludami bez procesów", z czym z kolei Jordan się fundamentalnie nie zgadza (Jordan 2013, s. 31). Tym samym badacz wyraża poparcie dla postulatu Coronila zdaniem którego, skoro „podmioty zaangażowane w produkcję towarów nie pojawiają się gotowe na scenie historii, ale są konstytuowane przez swoją działalność, kompleksowe badanie towarów kolonialnych musi również obejmować produkcję podmiotów społecznych, które uczestniczą w ich produkcji" (Coronil 1996, s. 66). Badacze sugerują zatem, że Wolf w pozaeuropejskich ludach widzi jedynie producentów towarów, nie dostrzegając złożoności ujęcia procesu produkcji w Europie…, z definicji angażującego ludzi zarazem jako istoty społeczne oraz jako elementy większej ekologicznej całości. Wolf nie może postrzegać Meo czy Mundurucú jedynie jako producentów towarów, bo nie istnieje w jego ujęciu produkcja, która ogranicza się jedynie do formy towarowej. Krytyka tego typu ma jedną podstawową wadę, mianowicie wynika ona w dużej mierze z powierzchownej, niedokładnej lektury prac Wolfa z zakresu AEP. Już w pierwszych rozdziałach Europy… antropolog pokazuje w jaki sposób na wiele lat przed ekspansją koalicji trybutarnych władców z bogactwem kupieckim, Europa znajdowała się na peryferiach ówczesnej dystrybucji bogactwa, jak ludy z obszarów dzisiejszej Ghany czy Mali handlowały z ludami Azji, jak Chiny utrzymywały kontakty z wschodnim wybrzeżem Afryki, jak Ocean Indyjski i Morze Południowochińskie stały się jednym wielkim basenem wymiany towarów, jak Indianie Mezoameryki wyprawiali się w celach handlowych na setki kilometrów i tak dalej, słowem, jak tworzyły się owe szerokoskalowe procesy, włączające w swój obręb nie tylko ludy osiadłe, ale też nomadyczne i pasterskie, często bez udziału lub z marginalnym udziałem Europejczyków. W dalszych rozdziałach dotyczących świata, który doświadczył kolonializmu, Wolf przedstawia wspomniane procesy między innymi na przykładzie

Warto w tym kontekście wrócić do literatury z zakresu systemów-światów. Eriksen słusznie zauważa, że AEP różni się od niej w sensie jakościowym, między innymi w związku z glokalnym ujęciem Wolfa, w ramach którego poszczególne ludy i ich lokalne mikroświaty ,,są naznaczone, a czasem zdominowane przez transnarodowe procesy gospodarcze, ale [zarazem] w miarę upływu czasu adaptują się w elastyczny sposób, zachowując, przyjmując i przekształcając cechy kulturowe'' (Eriksen 2010, s. x). Natomiast u Wallersteina pomiotem sprawczym są ruchy antysystemowe, które w odpowiednich okolicznościach mogą dokonywać zmian strukturalnych w systemie-świecie. Tym niemniej, ujęcie badacza pozostaje niejako wybrakowane, niejasne i zbyt słabo czy niewystarczająco w tym zakresie sproblematyzowane, ponieważ ,,ludzka aktywność nie objawia się przecież jedynie w odtwarzaniu codzienności i w rewolucyjnych zrywach'' (Nowak 2011, s. 148, 156; zob. Tilly 1997). Innymi słowy, zdaniem Andrzeja W. Nowaka, Wallerstein nie wypracował poziomu pośredniego, który uwzględniałby procesy będące czymś pomiędzy reprodukcją a rewolucją.

Perspektywa Wolfa jest inna, ponieważ transformacje sposobów produkcji są dla antropologa przede wszystkim procesami, którym daleko do rewolucji, choćby w związku z ich enklawowym charakterem oraz rozwojem łączącym stare z nowym i zakładającym kooperację elementów specyficznych dla różnych sposobów. Nawet brytyjski imperializm w Indiach pozostaje dlań długotrwałym, zmieniającym się przez dziesięciolecia zjawiskiem, które ,,zrewolucjonizowała'' – radykalnie zmieniła – bitwa pod Plassey, ale które wcześniej miało dużo bardziej pokojowy charakter, miejscami przybierając formę brytyjsko-mogolskiego partnerstwa (Wolf 2010 [1982], s. 173, 245-246). W przeciwieństwie do Wallersteina, Wolf uwzględnia nie tylko zrzeszone w ten czy inny ruch antysystemowy wielkie grupy społeczne, dokonujące zmian strukturalnych w systemie-świecie, ale dostrzega zarazem sprawczość ludów marginesowych, zamieszkujących mikroświaty stanowiące szczeliny ,,systemu''; jak bukanierzy – ludzkie ,,odpady'' kolonizacji brytyjskiej i francuskiej – zajmujący się łupieniem Indii

produkcji pemmikanu. Zwraca na to uwagę Roseberry, krytyczny względem polemik osadzonych na argumentach wykorzystywanych przez Coronila, Hanhocka, Jordana czy Stoler i Coopera, zauważa bowiem, że choćby ,,w swojej analizie reakcji różnych grup północnoamerykańskich na handel futrami lub zmiany w ramach społeczeństw afrykańskich zaangażowanych w handel niewolnikami, Wolf dostarcza doskonałych studiów przypadku jedności struktury i sprawczości. Śledzi ślady serii przecięć historii światowej oraz lokalnej w samej konstytucji podmiotów antropologicznych, wzywając do radykalnego przeformułowania sposobu, w jaki myślimy i mówimy o historii. Krytycy, którzy utożsamiają tę książkę z teorią systemów-światów lub którzy twierdzą, że »społeczeństwo, nawet wioska, ma swoją własną strukturę i historię, dlatego musi być tak samo częścią analizy, jak jego relacje z szerszym kontekstem, w którym działa«, pomijają ten fundamentalny fakt'' (Roseberry 1988, s. 173). Autor *Europy…* w żadnym miejscu nie twierdzi, że omawiane w książce ludy nagle pojawiają się ,,gotowe na scenie historii''. Wręcz przeciwnie, antropolog poświęca kilka rozdziałów, by pokazać jakie procesy doprowadziły do sytuacji, w której ludy te zostały ostatecznie w jakiś sposób zaangażowane w kapitalizm i co z tego zaangażowania wynika dla ich stosunków społecznych.

Zachodnich, zakładaniem baz operacyjnych w Sierra Leone i budowaniem na Madagaskarze Pirackiej Republiki Libertalii; jak „plemiona kolonialne'' – Kuna czy Miskito – złożone z Indian, korsarzy, zbiegłych niewolników, Metysów, żyjące po swojemu, dzięki sprawowaniu rzeczywistej, trwającej stulecia kontroli nad znacznymi obszarami Ameryki Środkowej i Kolumbii; jak maroni – Garifuna czy Mascogos – czyli potomkowie zbiegłych niewolników oraz Indian, tworzący wspólnoty i cieszący się względną autonomią, również żyjący po swojemu, czasami parając się rolnictwem i piractwem, czasami zaś przemysłem lub łapaniem innych zbiegłych niewolników, a to wspierając powstania niewolnicze, a to zawierając wymierzone w niewolników umowy z kolonizatorami i plantatorami (Wolf 2010 [1982], s. 154-156). Antropolog wymienia w *Europie…* jedynie kilka przykładów, ale ich listę, wykraczającą poza atlantycki proletariat – ową „wielogłową hydrę'' (Linebaugh i Rediker 2013) – można byłoby wydłużyć, dopisując na niej choćby „stepowych barbarzyńców'' (Scott 2021) lub ludy zamieszkujące bezpaństwa (Patterson 2009, s. 151-153; Pobłocki 2021; Scott 2009). Wszystkie te ludy tworzyły historię, by w pewnym momencie przejść do historii – stać się częścią większego społeczeństwa, włączyć się lub zostać włączonymi w globalny obieg towarów, cyrkulacji bogactwa, tym samym konfrontując się w pewnym momencie z kapitalistycznym sposobem produkcji. Czy jednak taka konfrontacja – zazwyczaj odbywająca się nie na własnych, lecz na narzuconych przez silniejszego („hegemonicznych'') zasadach – jest jednoznaczna z brakiem sprawczości?

Odpowiedź na to pytanie można znaleźć w najważniejszej moim zdaniem krytyce ujęcia Wolfa, mianowicie w podejściu Marshalla Sahlinsa[30]. Otóż nawet jeżeli jego zdaniem

[30] Choć autor *Stone Age Economics* jest zwolennikiem „autonomii kultury'' (skądinąd w tym miejscu perspektywy badawcze Wolfa i Sahlinsa rozchodzą się, ponieważ autonomia ta jest nie do pogodzenia z podejściem dialektycznym, tym niemniej w większości pozostałych aspektów pozostają one komplementarne [por. Asad 1987, s. 603; Roseberry 1985, s. 151]), to jednocześnie zdaje sobie sprawę, że nie można abstrahować od ekspansji kapitalistycznego sposobu produkcji: „Mówienie bowiem o historycznej sprawczości ludów tubylczych, choć może być prawdziwe, oznacza ignorowanie tyranii Systemu Świata Zachodniego (…); podczas gdy mówienie o systematycznej hegemonii imperializmu, mimo tego, że może być prawdziwe, oznacza ignorowanie walki ludów o kulturowe przetrwanie (…). Alternatywnie, możemy sprawić, że zarówno globalna dominacja, jak i lokalna autonomia staną się moralnie przekonujące – na korzyść ludów – nazywając tą ostatnią »oporem«'' (Sahlins 2000 [1999], s. 506). Na czym jednak miałby polegać ten opór? Odpowiedź Sahlinsa jest następująca: na próbach „zorganizowania nieodpartych sił Systemu Światowego zgodnie z ich [ludów] własnym systemem świata, w różnych formach i z różnym powodzeniem, w zależności od natury rdzennej kultury oraz sposobu zewnętrznej dominacji'' (Sahlins 2000 [1999], s. 507). Antropolog twierdzi zatem, że owe ludy, na ile pozwalają im na to okoliczności interakcji globalnego z lokalnym, starają się zaadaptować do nowej sytuacji. Adaptacje te są niczym innym, jak „lokalnymi manifestacjami nowej planetarnej organizacji kultury''. Sahlins odwołuje się tutaj do refleksji obecnej już w *Europie…*, dotyczącej kapitalizmu jako siły jednocześnie ujednolicającej i wytwarzającej różnorodność: „Ujednolicony przez ekspansję zachodniego kapitalizmu w ostatnich stuleciach, świat jest również ponownie dywersyfikowany przez rdzenne adaptacje do globalnej, niszczącej wszystko na swej drodze siły. W pewnym stopniu globalna homogeniczność oraz lokalne zróżnicowanie rozwinęły się razem, to drugie jako odpowiedź na pierwsze w imię rodzimej autonomii kulturowej''(Sahlins 2000 [1999], s. 512). W tym miejscu Wolf zgodziłby się z Sahlinsem, choć zamiast o autonomii kulturowej mówiłby o dialektyce bazy i nadbudowy, objawiającej się pod postacią segmentacji, a także poprzez tworzenie proletariackich diaspor.

kapitalizm stanowi niszczącą, ślepą siłę [*juggernaut*], to ludy jej doświadczające nie są biernymi, bezwolnymi kukłami historii, a ich kultura nie jest niszczona do cna, lecz raczej ulega – niekiedy daleko idącej – transformacji[31]. Według Sahlinsa „nie chodzi po prostu o to, że kultur Eskimosów – lub innych północnych grup, takich jak Dené i Krikowie z Zatoki Jamesa (…) – nie charakteryzuje po prostu fakt, że przetrwały pomimo kapitalizmu lub dlatego, że ludzie się mu oparli. Jest to nie tyle kultura oporu, co opór kultury. Obejmuje on asymilację tego, co obce, w logice tego, co znane – zmianę kontekstu obcych form lub sił (…)" (Sahlins 2000 [1999], s. 518-519). Choć antropolog nie neguje ani zależności Krików czy Yupików od kapitalistycznego sposobu produkcji, ani faktu tracenia przez nich wielu spośród tradycyjnych umiejętności – a zatem zastępowania starych tradycji nowymi – uważa zarazem, że „prawdziwym problemem dla tych ludzi nie jest (…) sprzeczność między gospodarką pieniężną a tradycyjnym sposobem życia. Poważne problemy pojawiają się, gdy nie mogą oni znaleźć wystarczającej ilości pieniędzy, aby wesprzeć owe tradycyjne sposoby" (Sahlins 2000 [1999], s. 520). Innymi słowy, dla badacza problemem nie są charakterystyczne dla kapitalizmu stosunki produkcji jako takie, a jedynie pozycja, jaką w ich obrębie zajmują poszczególne ludy. Problemem nie jest wyzysk i ideologia „wolnej" siły roboczej, a jedynie ilościowa skala ekstrakcji nadwyżek oraz jej ewentualne jakościowe nieuregulowanie.

[31] Przykładowo, pisze Sahlins: „Przetrwanie północnych myśliwych nie jest (…) prostą funkcją ich izolacji, ponieważ ich utrzymanie zależy od nowoczesnych środków produkcji, transportu oraz komunikacji (…), które to środki (…) zazwyczaj nabywają poprzez zakup za pieniądze, które zdobyli na różne sposoby, począwszy od publicznych transferów i opłat licencyjnych za zasoby, a skończywszy na pracy najemnej czy rybołówstwie komercyjnym. Przez ponad dwieście lat Eskimosi z zachodniej i północnej Alaski (Yupik i Inupiat) byli zaangażowani w coraz potężniejsze gospodarcze i polityczne siły światowej dominacji kapitalistycznej. Można by pomyśleć, że to wystarczyło, aby ich zlikwidować, przynajmniej kulturowo: komercyjne wielorybnictwo, rybołówstwo, traperstwo oraz handel; praca najemna w zawodach od służby domowej po budowę linii DEW [Distant Early Warning Line, systemu stacji radarowych] i rurociągu; wpływy misjonarzy, edukacja i migracja; zależność od AFDC [Aid to Families with Dependent Children, programu socjalnego dla rodzin z dziećmi] i zasiłku dla bezrobotnych. Do tego wszystkiego w ciągu ostatnich dwudziestu pięciu lat dodano ustawę Alaska Native Claims Settlement Act, a następnie utworzenie regionalnych i lokalnych korporacji tubylczych, a następnie spektakularną eksploatację ropy naftowej North Slope przez potężne międzynarodowe korporacje. Jeśli Eskimosi okazali się tylko rzekomymi beneficjentami tych wydarzeń, wydaje się również, że są zarazem jedynie ich rzekomymi ofiarami. (…) Eskimosi wciąż tam są – i wciąż są Eskimosami. Antropologiczne oświecenie zaczyna się od konstatacji tego, jak bardzo się myliliśmy" (Sahlins 2000 [1999], s. 508-509). Okazało się, że ludy te stopniowo zaczęły odbudowywać się pod względem demograficznym. Ponadto, „Eskimosi z lat 80. i 90. zmienili się znacznie bardziej i znacznie mniej, niż ktokolwiek się spodziewał. Bardziej, z powodu dużego napływu technologii produkcyjnych oraz udogodnień domowych; mniej, ponieważ te nowe techniki były w przeważającej mierze wdrażane do stylu życia na własne potrzeby i manipulowane poprzez zwyczajowe stosunki produkcji i dystrybucji. Wydajność ludzi w polowaniu, łowieniu ryb i zbieractwie była wprost proporcjonalna do ich zależności od kapitalizmu. Ale ponieważ ich własne sposoby produkcji były uporządkowane przez pokrewieństwo (…) efektem był ogólny rozkwit tradycji rozciągający się od intensywnych relacji wzajemności między krewnymi do kosmicznych relacji wzajemnego dawania życia między ludźmi i zwierzętami, przechodząc przez odrodzone zimowe festiwale, które klasycznie dokonywały takich wymian. (W Jukonie słyszałem, że festiwale te określane są przez anglojęzycznych Yupików jako »potlacze«)" (Sahlins 2000 [1999], s. 510; zob. Comaroff i Comaroff 2011; Graeber 2025).

Tak ujęta sprawczość nie jest zatem dokonywaniem z konieczności strukturalnych zmian w ,,systemie'', lecz wyraża się raczej w adaptacji, która z kolei zawiera pewną potencjalność do przeprowadzenia owych zmian. Najłatwiej dostrzec ją na poziomie mikro, choćby na przykładzie współczesnych Zapatystów (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Zapatystowska Armia Wyzwolenia Narodowego), którym do pewnego stopnia udało się wywalczyć autonomię i żyć po swojemu. Z drugiej strony, szersza sytuacja w stanie Chiapas – Indianie wypędzani ze swoich ziem, pozbawiani dostępu do wody, zmuszeni do masowej konsumpcji coca-coli i od dekad zmagający się w związku z tym z plagą cukrzycy czy chorób serca (Robbins 2006, s. 411-419; Kufliński 2022, s. 242-243) – pokazuje, jak bardzo taka perspektywa jest ograniczona, i w jak w znacznym stopniu stwarza niebezpieczeństwo zaakceptowania kapitalistycznego *status quo*, w ramach którego ludy takie jak zamieszkujący Alaskę Yupikowie czy Majowie z Chiapas potrzebują po prostu więcej pieniędzy. W tym miejscu ujawnia się druga istotna różnica między Sahlinsem a Wolfem, mianowicie to, co pierwszy nazywa autonomią kulturową, dla drugiego jest jedynie – i zarazem aż – mikrohistorią, a zatem przyczynkiem do tworzenia (makro)historii[32].

Innymi słowy, sprawczości danego ludu nie można ani założyć, ani z góry zanegować jej istnienia. Sprawczość, twierdzi Wolf, zawsze należy zbadać. Natomiast badanie sprawczości, w każdym przypadku przynajmniej pośrednio jest badaniem władzy oraz jej granic. Krytyka ujęcia Wolfa autorstwa Sahlinsa i innych, poza tym, że była dość zróżnicowana, a zarazem łączył ją co najmniej jeden wspólny mianownik w postaci zagadnienia sprawczości, stanowiła krytykę zewnętrzną. W tym sensie innym przypadkiem jest Taussig, którego polemika z ujęciem Wolfa (i Mintza) miała miejsce w obrębie jednego, tego samego paradygmatu AEP. Zdaniem antropologa, autor *Europy…* zamiast pisać o fetyszyzmie towarowym, fetyszyzuje historię, przez co ją „dehistoryzuje''[33]. Tym niemniej, Taussig mimochodem i niejako przy okazji

[32] W *Envisioning…* badacz przyznaje, że przyjmując takie podejście był krytykowany za uprawianie „kosmologii kapitalizmu'' oraz niedocenianie faktu wykorzystywania przez poszczególne ludy swoich form kulturowych do „obrony własnych sposobów życia przed kapitalistyczną inwazją''. W odpowiedzi Wolf twierdzi, że choć możliwe jest znalezienie przykładów ludów odmawiających „konfrontacji z alternatywami dla ich własnego sposobu życia'' poprzez wykorzystywanie określonych, swojskich treści kulturowych, to jednocześnie wiele ludów stara się łączyć „różne style życia i sposoby myślenia'' oraz uczyć się „negocjować sprzeczności'' (Wolf 1999b, s. 15).

[33] Ujęcie Wolfa, twierdzi dalej Taussig, charakteryzuje „zaskakująca nieobecność Historii ludów bez historii. To właśnie sposób, w jaki Wolf patrzy na Historię jako Historię Towaru, powoduje tę dehistoryzację Historii. Przyjmuje on materialistyczne lub burżuazyjne rozumienie towaru, a nie to, które dręczy Marksa w długiej pierwszej części Kapitału, w wyniku czego sama Historia staje się fetyszem, żywą istotą z własnym duchem. Tę fetyszystyczną moc Wolf przedstawia jako Akumulację Kapitału. Ludy stają się wówczas rzeczami, naprawdę bez Historii'' (Taussig 1989, s. 10). W konsekwencji, zdaniem badacza, Wolf bagatelizuje towarowy fetyszyzm na rzecz produkcji i cyrkulacji towarów, popada w determinizm historyczny, a w ostatecznym rozrachunku uprzywilejowuje bazę względem nadbudowy (Taussig 1989, s. 19-20, 23). Roseberry słusznie zauważa, że sam Taussig przeciwstawia wartość użytkową wartości wymiennej, a następnie odnosi tę opozycję do całych społeczeństw i

zwraca uwagę z marksowskiej perspektywy na napięcie istniejące w AEP w ujęciu Wolfa, mianowicie na napięcie utrzymujące się między zagadnieniem sprawczości – tworzeniem historii – a jego osadzeniem w inspirowanym pismami Marksa rozumieniem tego, czym dokładnie jest historia[34]. Aby rozłożyć je czynniki, trzeba najpierw przyjrzeć się temu rozumieniu.

Zasadza się ono, pisze Patterson, na twierdzeniu, że „niemożliwe jest pełne zrozumienie czegoś, jeśli nie wie się, jak stało się, że jest takie, jakie jest. (…) Dla Marksa historia obejmowała nierozerwalnie spleciony rozwój istot ludzkich, zespołów stosunków społecznych (społeczeństw) oraz samej natury''. Zatem tak jak człowiek jest zarazem istotą społeczną, a także częścią przyrody, którą nieustannie przekształca poprzez pracę, tym samym przekształcając samego siebie, swoją istotę gatunkową, tak historia – póki istnieje *homo sapiens* – jest jednocześnie historią przyrody i historią tego, co społeczne (Patterson 2009, s. 51). Cechami charakterystycznymi owego rozumienia historii, są (Patterson 2009, s. 51-57):

---

gospodarek, co stanowi zabieg „zasadniczo antyhistoryczny'', będący jednocześnie krytyką kapitalizmu usuwającą „kapitalizm z konstytucji podmiotów antropologicznych'' (Roseberry 1985, s. 151). Z kolei Wolf i Mintz odnoszą się do owej krytyki w mniej złożony sposób, sugerując, że napisali po prostu inne książki niż praca Taussiga, uznając obie perspektywy za równie uprawnione: „Jeżeli towary, których historię badamy w celu wyjaśnienia postępu kapitalizmu poza Europą, mają być interpretowane w kategoriach ich fetyszystycznego charakteru, to jest to inne zadanie niż analizowanie rozwoju świata, w którym relacje między producentami i konsumentami stają się możliwe do przeanalizowania poprzez towary. Żaden z tych rodzajów badań nie może być oznaczony jako »zły«, tylko dlatego, że istnieje. Są to różne rodzaje badań''. Następnie autorzy bronią swojego zdania, sięgając po argumenty co najmniej satyryczne: „Zapewniamy Taussiga, że my również nie jesteśmy zwolennikami kapitalizmu. Niemniej jednak, czytając jego interpretację, byliśmy bardzo zaintrygowani owym pozornym sukcesem w pozostawaniu całkowicie poza systemem produkcji i konsumpcji towarów w trakcie jego własnej społecznej reprodukcji. Jak, w rzeczy samej, dr Taussig to robi? Czy aby goli się obsydianowymi odłamkami własnej produkcji? Czy mieszka w namiocie z bawolej skóry? Czy jego stopy są obute w skóry aligatorów, które sam upolował? Czy my też możemy się tego nauczyć? A jeśli nie, to dlaczego? A jeżeli to wrażenie, które odnosimy z jego krytyki naszej pracy, jest błędne; jeżeli nie udało mu się, jak Houdiniemu, pozostać całkowicie niezależnym od tego systemu, którego wszyscy najwyraźniej nie lubimy, to może wyjaśni nam, dlaczego to samo pytanie, które mu zadaliśmy, nie powinno być zadane irokeskim łowcom skór bobrowych, Mundurucú, Meo lub robotnikom plantacji karaibskich. W jaki sposób zostali oni wciągnięci w świat kapitalistyczny? Czy nie możemy ich zapytać o to samo, o co pytamy dr Taussiga?'' (Mintz i Wolf 1989, s. 28, 30).

[34] W XX wieku, zwłaszcza po referacie Chruszczowa i ujawnieniu zbrodni Stalina, badacze zachodni proponowali różne wariacje podziału marksizmu na dwie główne tradycje. Pierwsza, ewolucjonistyczna i teleologiczna, miała wynieść marksizm do rangi – w skrajnych przypadkach, jedynej istniejącej – nauki o społeczeństwie i historii. Druga zaś, opierała się na wykorzystywaniu materializmu historycznego w celu „uchwycenia zarówno »najskrytszej tajemnicy« struktur społecznych w kategoriach zawłaszczania pracy, jak i specyficznych ustrukturyzowanych konstelacji władzy, które konfrontują ludzi pracy w określonych czasach i miejscach'', czyli historii oraz przestrzeni. Pierwsza, twierdzi Roseberry, skompromitowana politycznie, dołączyła do grona innych filozofii ewolucjonistycznych dwóch ostatnich stuleci. Jej porażka „może być uważana za warunek możliwości dalszego rozwoju drugiej'' z owych tradycji – tej, którą antropolog uznaje za „wartościową i twórczą''. Za obiema cechami w praktyce kryją się: 1) materialistyczne rozumienie stosunków społecznych, 2) uznanie owych stosunków – „form i relacji, poprzez które ludzie wytwarzają swoje środki do życia'' – za rzeczywiste i konkretne, a co za tym idzie, za możliwe do zbadania, zrozumienia i opisania, 3) obserwację, że konkretyzacja oznacza konsolidację w ramach klas, władzy i instytucji, 4) fakt, że najważniejszymi spośród struktur są struktury klasowe, 5) konstatację, że instytucje wywierają „decydujący wpływ na ludzkie działania'', a zarazem to ludzie posiadają „transformacyjne zdolności (…) działania'', czyli sprawczość, choć „materialne struktury'' posiadały władzę kształtującą wspomniane „ludzkie działanie i wyznaczające dlań granice'' (Roseberry 1997, s. 43-44; zob. Wolf 2008 [1998], s. 28-37; Wolf 2010 [1982], s. xxi-xxii).

1. odrzucenie atomistycznego, kartezjańskiego redukcjonizmu na rzecz dialektycznej perspektywy ujmującej rzeczywistość jako pewną dynamiczną całość,

2. definiowanie owej całości jako ,,wielopoziomowej, historycznie uwarunkowanej i dialektycznie ustrukturyzowanej'', a także ,,istniejącej w i poprzez różnorodne wzajemne przenikanie się, połączenia oraz sprzeczności''[35],

3. uznawanie zmienności rzeczywistości społecznej oraz przyrodniczej w czasie, ale też przestrzeni, a co za tym idzie uznawanie wielości (konkretnych) wariacji każdego (abstrakcyjnego) sposobu produkcji,

4. ujmowanie procesów historycznych zarówno w kategoriach konieczności, jak i przygodności, a zatem w kategoriach ,,rozwoju warunkowego'', to znaczy procesu historycznego, ,,w którym skutki (…) nie mogą być określone w sposób ogólny lub abstrakcyjny, lecz jedynie w osobliwości warunków i relacji, które istnieją w określonym miejscu i czasie'', w konsekwencji czego ,,subtelne różnice między społecznościami lokalnymi mogą potencjalnie wpływać na to, co dzieje się lub nie dzieje się w dalszej kolejności; innymi słowy, dalszy rozwój zawsze wiąże się z konfrontacją z istniejącymi strukturami i podążaniem – lub nie – jedną z kilku alternatywnych ścieżek'' czy trajektorii (przy czym, potencjał do zmiany – ,,tworzenia własnej historii'' – uzależniony jest od aktualnych kondycji owych struktur, czym innym jest także podjęcie próby dokonania zmiany poprzez praktykę, a czym innym samo podjęcie decyzji o owej praktyce lub skuteczność jej realizacji),

5. uznanie, że historia nie jest jednorodna ani w kontekście konkretnego ludu czy społeczności, ani epoki, ponieważ dialektyczne rozumienie rzeczywistości zakłada różnego rodzaju subiektywności i idiosynkrazje, nie wspominając o wpływających na praktykę interesach czy ideologiach je maskujących (choć z drugiej strony, dla Marksa istnieją granice owej różnorodności, granice stanowiące ,,podstawę jego koncepcji sposobu produkcji uznającej formy współpracy, podobieństwa różnych typów społeczeństw'').

[35] W punktach Marksowskie dialektyczne rozumienie rzeczywistości prezentowałoby się następująco: „(1) rzeczywistość jest ustrukturyzowana przez procesy i relacje, które nie zawsze są widoczne na powierzchni; (2) składniki całości nie są tożsame ze sobą, ani w swoich relacjach z całością; (3) części nie istnieją przed całością, ale raczej nabywają swoje charakterystyczne właściwości w interakcjach, które stanowią całość; (4) całość jest zawsze większa niż suma jej części i niemożliwe jest zrozumienie całości jedynie poprzez badanie jej elementów składowych; (5) całość jest w ciągłym ruchu, chociaż części i poziomy całości mogą zmieniać się w różnym tempie; (6) ten ruch oznacza, że mogą one zniszczyć warunki, które doprowadziły do powstania całości w pierwszej kolejności; a także (7) zmiany te stwarzają możliwości dla nowych historycznie uwarunkowanych struktur, które wcześniej nie istniały. W konsekwencji ontologia i epistemologia Marksa mają inne podstawy niż redukcjonizm atomistyczny'' (Patterson 2009, s. 51-52).

Patterson rozumienie to nazywa ,,warunkowym determinizmem'' (Patterson 2009, s. 57). Człowiek w tym ujęciu nie jest bezwolnym, całkowicie zdeterminowanym podmiotem (tworzenia) historii, jego sprawczość jest bowiem operacjonistyczna, to znaczy sprowadza się do pytania, czy w danej sytuacji podmiot ten dysponuje tylko jedną, czy większą liczbą możliwości działania. Działanie – wybór jednej spośród alternatyw dostępnych w ramach określonych stosunków produkcji – „pozostaje zawsze domeną wyboru i dlatego właśnie może nie wystąpić. Chociażby na skutek hamującego czy opóźniającego działania nadbudowy ideologicznej''. Przy czym, co trzeba w tym miejscu raz jeszcze wyraźnie podkreślić, działanie to zawsze jest społecznie uwarunkowane, co oznacza, że ,,człowiek jest (…) twórcą historii nie jako monada niczym nieuwarunkowanej wolnej woli, (…) lecz jako twór historii, a więc jako realna (…) jednostka psychofizyczna, która dokonuje określonych wyborów'' (Schaff 1965, s. 206, 207, 210-211). Stosunki produkcji wyznaczają materialny zakres alternatyw, ale to od (społecznie uwarunkowanego) systemu wartości (Schaff 1965, s. 213-216) danej jednostki zależy, czy – przykładowo – jako robotnik zaangażuje się w działalność związkową, by walczyć o wyższe płace i prawa socjalne dla innych ludzi pracy, czy zamiast tego będzie donosił na związkowców brygadziście lub kierownictwu firmy, licząc na indywidualne korzyści za okazywaną lojalność.

Ujęcie Wolfa opiera się na odrzuceniu marksistowskich ortodoksji i podąża drogą marksowską, zdecydowanie bliższą interpretacjom Roseberry'ego czy Pattersona. Wolf zgadza się z założeniami warunkowego determinizmu. Daje temu wyraz poprzez modyfikację teorii ewolucji wieloliniowej Stewarda do własnych potrzeb, by uniknąć pułapki teleologizmu oraz poprzez adaptację dialektycznej relacji łączącej bazę i nadbudowę w taki sposób, by przypadkiem nie popaść w redukcjonizm, a zarazem dowartościować w całej tej konfiguracji rolę ideologii (Wolf 2010 [1982], s. 192). Wydaje się, że najtrafniejsze określenie podejścia antropologa do sprawczości, które zawarł w najbardziej bezpośredni i dopracowany sposób w *Europie…* można byłoby nazwać determinizmem wieloliniowym, to znaczy takim, który za pomocą koncepcji sposobów produkcji wyznacza granice tworzenia historii, jedne scenariusze – zakładające realizacje potencjalności tkwiące w stosunkach społecznych i siłach wytwórczych – czyniąc bardziej lub mniej prawdopodobnymi, inne wykluczając, jeszcze inne zaś spychając do szczelin czy marginesów, ale nie odmawiając sprawczości żadnej grupie, warstwie czy klasie (zob. Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 6-7). Wolf nigdzie nie pisze tego wprost, ale wydaje się, że skoro nikomu jej nie odmawia, sprawczość w jego ujęciu musi być gradacyjna, bo jednym z głównych

czynników pozostaje w tym kontekście stosunek do środków produkcji (Wolf 2010 [1982], s. 193, 318-319).

Determinizm wieloliniowy zakłada istnienie powiązanych ze sobą poziomów praktyki w postaci tworzenia mikro- i makrohistorii. Wyodrębnienie owych dwóch poziomów, pozwala rozróżnić też przypisane im poziomy sprawczości. Mieszkańcy bezpaństw, bukanierzy, maroni, kolonialne plemiona, metysi ze szczelin i marginesów świata XIX-wiecznej Mezoameryki czy chłopi zajmujący ziemie hacjendy są niewątpliwie sprawczy w mikroskali swoich społeczności czy obszarów, które zamieszkują. Tym niemniej, w odpowiednich warunkach, przy sprzyjającej konfiguracji czynników strukturalnych (między innymi radykalna zmiana koniunktury na plony komercyjne, załamanie rynku, osłabienie państwa narodowego w wyniku wojny lub katastrofy naturalnej) sprawczość ta może zamanifestować i zmaterializować się także w skali makro. Bukanierzy, tak jak maroni, mogli wchodzić w różnego rodzaju koalicje z Europejczykami, by zmienić lokalny układ sił; Kuna byli w stanie opierać się rządowi Panamy i wywalczyć sobie autonomię; metysi łączyli siły z *hacendados*, a to by odebrać ziemię Indianom, a to by pod przywództwem *caudillo* łupić i grabić; chłopi zaś nawiązywali relacje z kontestującymi *status quo* intelektualistami i razem angażowali się w wojny oraz rewolucje. Wolf pokazuje zarazem, że zaangażowanie się w sprawy „większego społeczeństwa'', w tworzenie makrohistorii, mogło oznaczać kres mikrohistorii w dotychczasowej formie, uniemożliwiając jej reprodukcję. Bukanierzy musieli ostatecznie porzucić Indie Zachodnie, przenosząc się do Sierra Leone i na Madagaskar (zob. Graeber 2025), zaś maroni, podobnie jak plemiona kolonialne i mieszkańcy bezpaństw, stopniowo tracili niezależność na rzecz rządów państw narodowych, korporacji oraz globalnego obiegu towarów, natomiast z chłopów i metysów uczyniono ostatecznie tanią siłę roboczą oraz źródło nadwyżek potrzebnych do wdrożenia polityk industrializacji.

Poprzedzona kolonializmem ekspansja kapitalistycznego sposobu produkcji stanowiła jeden z fundamentalnych czynników strukturalnych rekonfigurujących warunki tworzenia mikrohistorii, czego dwie strony – włączenia, czy raczej włączania w obieg produkcji towarowej z wszystkimi tego konsekwencjami oraz adaptacji mającej na celu utrzymanie „autonomii kulturowej'' – przeanalizowali w swoich pracach Wolf i Sahlins. O ile jednak drugiego z antropologów interesował sposób bycia w świecie konkretnego ludu – jego kultura – w ramach stosunkach kapitalistycznych, pierwszy koncentrował się na dialektyce poziomów mikro oraz makro. Problemu, twierdzi autor *Europy…*, nie stanowi deficyt pieniędzy, ani żadnego innego towaru. W odróżnienia od Sahlinsa, Wolf wskazuje, że choć w danej aktualności stosunków społecznych pozycja owych ludów w ramach kapitalistycznych stosunków produkcji jest istotna (zob.

Comaroff i Comaroff 2011), to znaczenie fundamentalne w tym kontekście mają same te stosunki, z powodu charakteryzujących ich sprzeczności (Patterson 2009, s. 153-156; Wolf 2010 [1982], s. 389-390)[36]. Z tak sformułowanym ujęciem sprawczości oraz związanym z nim oporem, antropolog był prawie gotowy na zaproponowanie swojej teorii ideologii oraz czterech rodzajów władzy. Prawie, bo najpierw musiał dokonać rewizji pojęć społeczeństwa i kultury.

[36] Na koniec warto zwrócić uwagę, że w odróżnieniu od Wallersteina Wolf nie tyle zaniedbał poziom pośredni (uchronił się przed tym problemem za pomocą swojej koncepcji sposobów produkcji), co dokonał reprodukcji przeoczeń obecnych już w pracach z zakresu studiów chłopskich. Antropologa nigdy bowiem nie interesował arsenał wykorzystywany w ramach oporu jako broni słabych, raczej incydentalnie odnotowywał jego istnienie, by zaraz przejść do bardziej bezpośrednich walk klasowych, takich jak zajmowanie ziem hacjend lub gruntów miejskich przez przybyłą z interioru biedotę (Wolf i Hansen 1972, s. 176) lub formowanie się chłopsko-inteligenckich dywizji i prowadzenie mniej lub bardziej skoordynowanych w ramach większego społeczeństwa działań militarnych w Oriente, Morelos, Kabylii i tak dalej. W konsekwencji, choć bierze pod uwagę w *Europie…*, że coś, co w skali makro wydaje się jedynie reprodukcją stosunków społecznych, w skali mikro może jednocześnie być – czego właśnie wydaje się nie zauważać – czymś więcej, to znaczy 1) jakimiś formami oporu, rodzajem praktyki dokonywanej poniżej poziomu otwartego konfliktu zbrojnego, mogącymi budować „kulturowe" podglebie pod radykalną rekonfigurację czynników strukturalnych (katalizatorem dla radykalnych zmian na poziomie makro może stać się ostatecznie z pozoru drobny fakt historyczny, jak spalenie na stosie Jana Husa [Rauszer 2023, s. 51-52]), a także 2) świadomość, która odpowiednio podbudowana może stać się przyczynkiem do sprawczego działania (skoro chłop jest w stanie podpalić stodołę pana, zbałamucić jego córkę i oddać mocz do należącej doń beczki z piwem (lub do gąsiora z wódką, jak Jakób Szela z *Baśni o wężowym sercu* [Rak 2020, s. 49]), dlaczego nie miałby, ośmielony indolencją szlachty, pójść o krok dalej, stając się – w zależności od okoliczności i całej gamy czynników materialnych – jednym z bandytów społecznych, albo inicjatorem buntu wymierzonego w pobliski dwór, klasztor czy siedzibę biskupa, ewentualnie przyłączając się do już trwającej rebelii [zob. Fanon 2025, s. 253; Hobsbawm 2017; Rauszer 2021; Pobłocki 2021]).

Rozdział 7. Wyobrażanie władzy. Hegemonia i dominacja

Zwrot ku hegemonii, który został omówiony w poprzednim rozdziale odwrócił proporcje rozchwiania teorii władzy Wolfa z okresu studiów chłopskich oraz podejścia i teorii ekologicznych. Rozwijając swoje ujęcie władzy jako hegemonii, antropolog korzystał z dotychczasowego rozumienia dominacji, zaktualizowanego jedynie o koncepcję sposobów produkcji, która dostarczyła jednak wyłącznie typologię, ale nie przyczyniła się do rekonceptualizacji owego rozumienia. By móc sformułować koncepcję władzy strukturalnej oraz trzy pozostałe elementy z nią związane, badacz musiał najpierw dokonać wspomnianej rewizji pojęć kultury i społeczeństwa[1], a następnie zaproponować swoją teorię ideologii. Dopiero wówczas zwrot Wolfa ku hegemonii mógł się w pełni zrealizować.

[1] Oba pojęcia mają dla antropologii fundamentalne znaczenie, a historycznie pełniły w dyscyplinie rolę tożsamościowych słupów granicznych lub sztandarów, pod które z jednej strony garnęli się zwolennicy czerpania z myśli socjologicznej (brytyjska antropologia społeczna, szkoła chicagowska), z drugiej zaś zajmowania się kulturą (etnologia niemiecka, szkoła Boasa) – religią, sztuką, muzyką, moralnością i tak dalej – i pozostawienia innym pojęć takich jak struktura, sprawczość czy klasa. W antropologii amerykańskiej, zwłaszcza we wczesnym okresie, każdy ośrodek miał swoją specyfikę, różniąc się od innych proporcjami wpływów różnych tradycji europejskich. Dopiero po II wojnie światowej doszło do podziału, który Wolf porównał do traktatu z Tordesillas. Reprezentowana przez Parsonsa socjologia miała zajmować się społeczeństwem, zaś antropologia, jak chciał tego Kroeber, kulturą. Nie można jednak przeceniać znaczenia owego porozumienia, zwłaszcza, gdy w latach 60. popularność zaczęły zyskiwać podejścia ekologiczne, antropologia symboliczna oraz strukturalizm (Ortner 1984, s. 127-138). Wolf, podobnie zresztą jak Mintz i wielu innych przedstawicieli pokolenia GI Bill, podziały tego typu uważał za zbędne. Społeczeństwo, czy raczej wszystko to, co społeczne – terminologia wykorzystywana przez antropologa zmieniała się bowiem w czasie pod wpływem nowych trendów i paradygmatów – oraz kultura stanowiły aspekty tego samego uniwersum stosunków społecznych, a zatem były ujmowane w ramach jednej rzeczywistości społecznej, której badanie koncentrowało się na charakterystycznych dla Wolfa zagadnieniach – z władzą, jako ich wspólnym mianownikiem. Badacz swoje stanowisko w tym kontekście wprost wyraża w *Europie…*, gdzie zwraca uwagę na obecną w naukach społecznych praktykę odrywania stosunków społecznych od kultury, a także „od ich ekonomicznego, politycznego czy ideologicznego kontekstu", tym samym przedstawiając je „jako strukturę więzi społecznych opartych na moralnym konsensusie, a nie jako węzeł ekonomicznych, politycznych i ideologicznych relacji połączonych z innymi węzłami". Skądinąd między innymi dlatego tak istotny był dla Wolfa Marks, ostatecznie dążący do materialistycznej, „holistycznej nauki o człowieku, zdolnej do zintegrowania różnorodnych specjalizacji" (Wolf 2010 [1982], s. 10, 21; zob. Roseberry 1997, s. 27), a zatem takiej nauki, która nie ma potrzeby separować czy oddzielać tego, co społeczne od tego, co polityczne i tak dalej, lecz potrafi przedstawić je we wzajemnej sieci powiązań, sieci składającej się ze wspomnianych węzłów. Jak słusznie sugerują Tizley, Sugden i Seddon, w *Europie…* Wolf traktuje podziały wśród nauk społecznych jako „sztuczkę" cywilizacji burżuazyjnej (Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 18). W związku z tym jednej strony problematyka kultury i społeczeństwa towarzyszyła Wolfowi właściwie od jego pierwszych kontaktów z antropologią. Jednakże z drugiej strony trzeba wyraźnie zaznaczyć, że w okresie ekologicznym czy ekologiczno-chłopskim, obu pojęciami Wolf zajmował się niejako przy okazji, nie stanowiły one dlań wyodrębnionego, osobnego pola badań. Innymi słowy, celem badawczym nie była wówczas rewizja owych pojęć, lecz – w zależności od konkretnego przypadku – ustalenie dynamiki zmian społecznych, wyjaśnienie przyczynowości i tak dalej, w czym robocze zdefiniowanie kultury i społeczeństwa miało pomóc, pozostając jedynie czymś w rodzaju pomostu czy innej epistemologicznej infrastruktury umożliwiającej realizację akurat obranego celu (zob. Cole i Wolf 1999 [1974], s. 293, 319; Ferguson 2011; García Colón 2017; Lauria-Perricelli 2011; Roseberry 1988, s. 163; Schneider 1995, s. 7, 9; Smith 2020, s. 205; Steward [Wolf i Mintz] 1956, s. 8; Mintz 1956, s. 327; Wolf 1956, s. 224, 237, 263; Wolf 1959, s. 237; Wolf 1972a, s. 202; Wolf 2001 [1953], s. 85; Wolf 2001 [1957b], s. 225; Wolf 2001 [1981b], s. 339; Wolf 2010 [1982], s. 77; Wolf i Mintz 1957, s. 409; zob. także Mintz 1966; Mintz 1974). Zadaniem rewizji obu pojęć Wolf w sposób systematyczny zajął się pod koniec pracy nad *Europą…*. Dopiero wówczas sformułował, a następnie zaprezentował swoją perspektywę badawczą na relacje łączące społeczeństwo i kulturę z władzą (Rebel 2010, s. 94; Verrips 1985, s. 6), na „usytuowanie" powiązań wśród kultur i społeczeństw w „uniwersum władzy" (Ghani 1995, s. 32).

7.1 Wynajdowanie (relacji władzy w ramach) społeczeństwa

Propozycja koncepcji władzy strukturalnej musiała zostać poprzedzona rewizją pojęcia społeczeństwa. Wolf najpierw prześledził i zrekapitulował dotychczasową praktykę charakterystyczną dla myśli zachodniej, polegającą na oddzielaniu tego, co społeczne od tego, co polityczne (ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia społeczeństwa obywatelskiego, a także wyobrażania sobie społeczeństwa jako pewnej usystematyzowanej całości), a dopiero w następnej kolejności podjął – istotną pod względem problemowym – próbę otworzenia tego, co społeczne w taki sposób, aby od analizy władzy taktycznej lub organizacyjnej dało się przejść do badania wspomnianej władzy strukturalnej[2].

---

[2] Zamysł krytyczny owego pierwszego kroku nie miał polegać na tak charakterystycznym dla drugiej połowy lat 80. rytualnym potępianiu oświecenia lub autorów przedoświeceniowych, takich jak Bacon czy Kartezjusz. Zamiast tego Wolf zdaje sobie sprawę, że „zbyt często pojęcia obciążone są konotacjami i implikacjami przeszłych kontekstów, które dały im początek. Dlatego okresowy przegląd naszego zasobu pojęć nie jest ani ćwiczeniem z antykwarycznej nostalgii, ani rytualną okazją do pogruchotania kości naszych przodków. Powinien być raczej krytyczną oceną sposobów, w jakie stawiamy pytania i na nie odpowiadamy, a także ograniczeń, jakie możemy wnieść do tego zadania'' (Wolf 2001 [1988b], s. 321). Antropolog zauważa bowiem prawidłowość, wedle której w myśli zachodniej, zwłaszcza zaś w naukach społecznych – a zatem niezależnie, czy weźmie się pod uwagę strukturalizm, funkcjonalizm, pisma Lenina lub socjologię W. G. Afanasjewa – dominujące stało się myślenie o społeczeństwie jako o pewnej całości, totalności lub systemie. Z drugiej strony, zawsze istniały podejścia badawcze kwestionujące ową dominację: dyfuzjonizm w antropologii, archeologia V. Gordona Childe, teoria systemów-światów Wallesteina, ale też AEP w ujęciu Wolfa. To właśnie ich istnienie zdaniem badacza stale podważa i podaje w wątpliwość konceptualizowanie społeczeństwa jako całości, skłaniając tym samym do postawienia pytania, czy heterogeniczność, złożoność, dynamika relacji i tak dalej nie jest przypadkiem jeszcze większa i bardziej znacząca? Odpowiedź Wolfa jest w tym kontekście jednoznaczna: „Kiedy już zaakceptujemy potrzebę myślenia w kategoriach wzajemnych powiązań, wówczas pojęcie Społeczeństwa, postrzeganego jako całość, totalność, system, stwarza swoje własne problemy'' (Wolf 2001 [1988b], s. 322-323). Ponadto, krytykowany przez antropologa pogląd nie zawsze był dominujący. Przez wieki w zachodniej myśli społecznej nie oddzielano tego, co społeczne od tego, co polityczne, zaś samo pojęcie społeczeństwa, odpowiadające współczesnemu towarzystwu lub stowarzyszeniu, ewentualnie wspólnocie producentów (*society*, *Gesellschaft*, *matschappeij*), odnosiło się do relatywnie nielicznych grup zrzeszających przede wszystkim przedstawicieli różnego rodzaju elit. Społeczeństwo obywatelskie pojawiło się jako wyodrębniona kategoria dopiero wtedy, gdy zaczął słabnąć porządek feudalno-patriarchalny, wraz z jego ideologiczną sankcją w postaci religijnego zaczarowania świata (Weber) oraz pozycją władcy, dotychczas identyfikowanego jako Boży pomazaniec, utrzymujący poprzez swoje fantomowe ciało (Kantorowicz) relację z szerszym kosmologicznym ładem. Wraz z emancypacją, „gdy ruchome bogactwo i »ludzie bez pana« zaczęli kwestionować »nierozerwalny związek prawa do ziemi i władzy nad ludźmi«, społeczeństwo zostało skonceptualizowane jako oddzielny, wyróżniający się podmiot, jako arena gry praw prywatnych z państwowymi'' (Wolf 2001 [1988b], s. 324). Locke pokazał, że nie da się dłużej wywodzić paternalistycznej władzy monarchy od biblijnego Adama, ponieważ wszyscy ludzie rodzą się wolni – nikt nie rodzi się niewolnikiem – tworząc tym samym intelektualne podwaliny pod owo społeczeństwo obywatelskie, które legitymizuje rządy, zarazem za pośrednictwem umowy społecznej, systemu prawnego oraz sądownictwa ograniczając władzę polityczną (Wolf 1999b, s. 11). Przy czym, członkami społeczeństwa obywatelskiego są dla Locke'a wyłącznie osoby posiadające własność (w innym przypadku nie byłyby one wolne), mające realizować swoje interesy i tym samym, poprzez podejmowane działania, urzeczywistniać zasady chrześcijańskiej moralności. Podobnie, tylko w języku ekonomii politycznej, społeczeństwo ujął Smith. W związku z tym koncepcja społeczeństwa obywatelskiego od początku zakładała zbiór „kulturowo'' (choćby poprzez wspomniane sądy oraz prawo stanowione) powiązanych ze sobą abstrakcyjnych jednostek, które choć zobowiązano nakazem przestrzegania wspólnych wartości – w istocie, pisze Wolf „społeczeństwo postrzegano jako repozytorium'' tychże – nadal mimo wszystko gwarantowanych przez Boga, to w praktyce „Bóg został wysłany na emeryturę'' (Wolf 2001 [1988b], s. 325; zob. Wolf 1999b, s. 32) lub uśmiercony (Nietzsche). Zarazem porządek owego społeczeństwa pozostawał porządkiem burżuazyjnym, co manifestowało się zarówno w stosunkach produkcji (kapitalizm), jak i w ogóle w stosunkach społecznych: powołaniu policji oraz opracowaniu panoptycznych metod nadzorowania i wymierzania kary (Foucault), ideologii sankcjonującej nierówności,

alienację, wyzysk i tak dalej („ekonomiści wulgarni'' krytykowani między innymi przez Marksa), czy „duchu'' (Weber 1978) premiującym pewne zachowania sprzyjające bogaceniu się. Oświecenie i wojny napoleońskie przyniosły ludzkości pojęcie ideologii (zob. Karalus 2022, s. 27-92), zaś kultura i społeczeństwo – ich adaptacja, czy raczej aktualizacja do nowej rzeczywistości – „wywodzą się z wysiłków zmierzających do odwrócenia skutków tego ruchu'' (Wolf 1999b, s. 23). Z jednej strony na popularności zyskał nacjonalizm, w konsekwencji czego, „gdy wkraczamy w XIX wiek, w wiosnę narodów, społeczeństwo staje się narodem, a raczej społeczeństwo jest postrzegane jako wcielone w [narodowy] projekt'' (Wolf 2001 [1988b], s. 325). Idea narodu od początku zawierała historycznie specyficzne roszczenia do przywództwa (przeciwstawiana masom państwotwórcza „akcja polityczna'' Bacona, luterański „naród niemiecki'' [*deutsche Nation*] pozostający w opozycji do ludu [Volk] albo utożsamianie przez Monteskiusza francuskiego narodu wyłącznie z przedstawicielami Stanu Pierwszego i Drugiego), ale w dziewiętnastym stuleciu zaczęła obejmować nie tylko możnych z urodzenia, ale również burżuazję, posiadaczy środków produkcji (Wolf 1999b, s. 198-199, 203-219) oraz przynajmniej część klas pracujących. W rezultacie, społeczeństwo (lub jak pisze Wolf, „Społeczeństwo'', by podkreślić wieloznaczność tego pojęcia) stało się synonimem państwa narodowego, a zarazem jeszcze wyraźniej to, co społeczne oddzielono od sfer polityki, ekonomii, ekologii oraz ideologii, tworząc znaną z XX wieku prawidłowość, wedle której społeczeństwo stanowi całość – „niezależny byt, pozornie z własnymi determinantami'' (Wolf 2001 [1988b], s. 326; zob. Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 61). Z drugiej strony, różnego rodzaju krytycy społeczni, przede wszystkim Marks i Engels, zaczęli zwracać uwagę, że społeczeństwo obywatelskie jest społeczeństwem klasowym, a zatem czymś innym, aniżeli „uspołeczniona ludzkość'' z dziesiątej tezy o Feuerbachu, w istocie stanowiąc część mistyfikacji rzeczywistości. Jednakże owa „mistyfikacja nie wynikała z ludzkiej natury czy słabości, ale z powiązania ideologii ze sprzecznościami, jakie stwarza społeczeństwo klasowe. Społeczeństwo klasowe sprzyjało iluzjom właśnie dlatego, że było rozdarte przez społeczną polaryzację na wielu pracujących i niewielu tych, którzy dominowali w procesie produkcji. Aby (…) ukryć wynikające z tego napięcia, takie społeczeństwo wytworzyło ideologię'' (Wolf 1999b, s. 32). Marks i Engels opisali te zależności już w *Ideologii…*, wyrażając tym samym nadzieję, że oparte na rozumie działania polityczne pozwolą zerwać zasłonę przeinaczeń, otwierając masom dostęp do wiedzy niezmistyfikowanej. To właśnie do tej tradycji myślenia Wolf odwołuje się na obu etapach. Z wspomnianego nacjonalizmu metodologicznego polegającego na utożsamianiu społeczeństwa z państwem narodowym oraz na myśleniu o świecie pozaeuropejskim w kategoriach państwa narodowego (zob. Pobłocki 2017; Scott 1998; Scott 2009), wynika zdaniem Wolfa nieprzystawalność zachodniego rozumienia społeczeństwa do niezachodnich organizacji społecznych, a dotyczy to zarówno chińskiego imperium czy regionów muzułmańskich, jak i nowogwinejskich Daribi oraz ludów zamieszkujących Amazonię. We wszystkich tych przypadkach nie występuje jedność przestrzeni społecznej i geograficznej, a wprost przeciwnie, „różne działania przecinają się wzajemnie w różnorodnych punktach, przypominając raczej pluralistyczne plątaniny, niż ograniczoną homogeniczność społecznej osnowy i wątku'' (Wolf 2001 [1988b], s. 329), tak charakterystyczną dla wyobrażeń na temat państwa narodowego (Ghani 1995, s. 32). Jednocześnie plątaniny te pełne są węzłów, stanowiących punkty interakcji poszczególnych pól relacyjnych. Tworzone – zawiązywane – poprzez relacje pokrewieństwa, sojusze małżeńskie, uprawianie polityki i tak dalej kryją w sobie potencjalność rozwoju instytucji, ale to zdaniem antropologa w ogóle nie czyni ich bardziej przystawalnymi do kategorii społeczeństwa-jako-państwa-narodowego (Schneider 1995, s. 12; Victoria 2016, s. 253). W odróżnieniu od przywołanych przykładowo pozaeuropejskich organizacji społecznych, kategoria ta zawiera w sobie roszczenie do legitymizacji państwa, niezależnie od formy legitymizacji samego władcy (na przykład tradycyjnej, charyzmatycznej bądź legalnej [Weber 1978]). Dodatkowo, „koncepcja Społeczeństwa reprezentuje takie roszczenie, wysunięte i wprowadzone w życie w celu skonstruowania stanu rzeczy, który wcześniej nie istniał. Nazwa nie jest rzeczą, a ta rzecz musiała zostać najpierw zbudowana w przestrzeni i czasie. Jest ona wynalazkiem, tak samo jak przenikające się gildie, relacje zależności w obrębie kultu czy królewskie domeny w przedkolonialnej Afryce Wschodniej. Wzorce społeczne zawsze występują w wielopostaciowej liczbie mnogiej i są konstruowane w trakcie historycznych wymian, wewnętrznych i zewnętrznych, w czasie, nie zaś w jakiejś założonej a priori platońskiej sferze'' (Wolf 2001 [1988b], s. 329-330), słowem, w świecie materialnym, zmysłowym, a nie idealnym. Badania antropologiczne, choćby te autorstwa Godeliera, dotyczące australijskiego ludu Baruya, pokazują jednak, że jest to jedynie jedno spośród niezliczonej liczby podobnych roszczeń. Otóż Baruya wyodrębnili się z jednostki społecznej Baruyandalie, by następnie podbić leżącą nieopodal ich domeny dolinę Marawaka oraz zamieszkujące ją ludy Andje i Usarumpia. Co charakterystyczne dla sposobu produkcji opartego na pokrewieństwie, Baruya wytworzyli skomplikowaną sieć powiązań krewniaczych i klanowych, a także jeszcze bardziej skomplikowaną kosmologię, szczególną rolę przydającą podziałowi ze względu na płeć. Ich organizacja społeczna, twierdzi antropolog, „została podwójnie skonstruowana, wewnętrznie poprzez politykę płciową i pokoleniową, natomiast zewnętrznie poprzez uprzywilejowanie zdobywców i ich sojuszników względem pierwotnych osadników''. Badając tę konstrukcję i zwracając uwagę na relacje zachodzące między stosunkami produkcji a „kulturą'', można okryć „sposoby, w jakie władza i dominacja wpisane są w żywe ciało w tym bezklasowym i bezpaństwowym szeregu klanów'' (Wolf 2001 [1988b], s. 331). Innego typu roszczenie pojawia się w drugim przeanalizowanym przez Wolfa przypadku. Antropolog odwołuje się do Anglii i tworzących tamtejsze społeczeństwo stanów, które

Punktem wyjścia dla Wolfa podczas owego drugiego kroku stała się krytyka społeczeństwa obywatelskiego (burżuazyjnego), dokonywana w taki sposób, aby ukazać jego główną, zasadniczą sprzeczność w postaci zantagonizowanych klas społecznych. Otóż zdaniem antropologa teoria ideologii zaproponowana przez Marksa i Engelsa pozostaje w wielu aspektach mało konkretna. W istocie, obaj autorzy po napisaniu *Ideologii…* poświęcali temu zagadnieniu niewiele uwagi, a sam rękopis został opublikowany po prawie stuleciu od jego sporządzenia. Szczególnie słabo sproblematyzowana została w nim kwestia powiązania stosunków społecznych z reprezentacjami ideowymi. Marks i Engels sugerują istnienie wynikającego ze stosunków produkcji pola sił, które uwarunkowuje sposoby postrzegania świata przez ludzi, jednak nie konkretyzują, jak powstają takie sposoby, ani jak stają się one dominujące, tym samym

stopniowo stają się klasami, a arystokracja ziemska pozostaje przy tym stosunkowo otwarta, by zawierać związki oraz sojusze z burżuazją. Choć związane z pokrewieństwem (chrześcijańskie) kosmologia oraz ideologia tutaj również mają znaczenie, to w odróżnieniu od Baruya, głównym wehikułem organizowania władzy przez burżuazję jest państwo, zaś stosunki międzyklasowe reguluje prawo. U Baruya najważniejsze pozostaje ciało żywe, organiczne, natomiast w Anglii ciało polityczne. Dlatego tak istotne jest, by uznać, że pojęcie Społeczeństwa zawsze jest historyczne i uzależnione od przestrzenno-czasowego kontekstu, w którym funkcjonuje, implikacją czego jest uznanie i konstatacja, że nie jest ono ani uniwersalne, ani tym bardziej neutralne. Początkowo, „jego funkcja zapowiadała się jako libertariańska: zerwanie więzów przeszłości, zlikwidowanie za sprawą łaski Boga związku między makrokosmosem a pokrewieństwem oraz przypisanie godności, autonomii, sprawiedliwości oraz praw jednostkom, oddziałującym na siebie w celu realizacji własnych interesów". Tym niemniej, okazało się, że jest ono w dwójnasób opresyjne: poprzez tworzenie wzorców moralnych, „budowanie moralności w sercach ludzi", by następnie wykorzystywać prawo oraz instytucje państwa jak sztancę, kształtując masy w taki sposób, aby dostosować je do owych wzorców; a także poprzez immamentne dlań roszczenie dotyczące prawa do uniwersalności, w obliczu którego wszystko to, co nie jest Społeczeństwem pozostaje partykularne, niebędące częścią „uniwersalnego Oświecenia" (Wolf 2001 [1988b], s. 333; zob. Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 469). Z drugim aspektem wiąże się skądinąd główny problem, jaki Wolf widzi w pojęciu Społeczeństwa, mianowicie konceptualizowane jako pewna całość czy holistyczny system pozostaje ono zamknięte, a zarazem uważa się je – niekiedy za sprawą deifikacji – za wieczną prawdę, niekiedy także za esencję, albo – poprzez reifikację – za rzecz, dlatego stanowi ono przeszkodę czy utrudnienie w realizacji celu, do którego dąży każdy badacz, mianowicie w poszukiwaniu wiedzy. Można oczywiście uznać, jak wielu uczyniło to zwłaszcza w XVIII i XIX wieku, że europejski schemat konstruowania Społeczeństwa – w zachodniej myśli społecznej sprowadzający się do: oddzielenia tego, co społeczne od tego, co polityczne, utożsamienia społeczeństwa z państwem narodowym, mistyfikacji ukazującej społeczeństwo klasowe jako społeczeństwo obywatelskie oraz rugowania z dyskursu projektów opowiadających się za społeczeństwem ludzkim, czyli uspołecznioną ludzkością – jest uniwersalny, ponieważ wszystkie pozostałe schematy są partykularne, pozostając wschodnimi despotiami, krainami „krwiożerczych dzikusów" (jak brytyjskie gazety miały opisywać Zulusów) lub po prostu *terra nullius* (zob. Lindqvist 2010). Tym niemniej, Wolf uważa, że takie założenie więcej zaciemnia niż odkrywa, bo kłóci się z dostępnym materiałem empirycznym, który każe myśleć o zjawiskach raczej „w sposób elastyczny i otwarty, relacyjny, w kategoriach relacji tworzonych, konstruowanych, rozszerzanych, uchylanych; w kategoriach przecięć i nakładania się, a nie stałych, ograniczonych, jednorodnych bytów, które trwają bez [ich] kwestionowania i bez zmiany", czyli bez uwzględniania historii powszechnej (Wolf 2010 [1988b], s. 333; zob. Victoria 2016, s. 252; Tizley, Sugden i Seddon 2024, s. 65). Równie problematyczne jest zdaniem antropologa odżegnywanie się od ujęcia społeczeństwa jako całości, tylko po to, by przesunąć akcent w stronę jednostki i to ją z kolei reifikować, czyniąc z niej monadę, istotę jedynie abstrakcyjną, a nie rzeczywistą. Istota rzeczywista jest bowiem zawsze istotą społeczną, dlatego nie da się odejść od zwracania uwagi na to, co społeczne, choć zamiast je totalizować i czynić całością bądź systemem, warto – sugeruje antropolog (Wolf 2001 [1988b], s. 333-334) – zacząć od zbadania relacji władzy, zarówno w ujęciu historycznym (sił, które skonstruowały daną organizację społeczną), jak i aktualnym (sił odpowiedzialnych za reprodukcją status quo), dzięki czemu nawet, gdy nazwie się tę konkretną organizację społeczną społeczeństwem, nie stanie się ona Społeczeństwem, bo badanie relacji władzy zakłada każdorazowe uwzględnianie zewnętrza (ponownie, tak w ujęciu historycznym, jak aktualnym), jest zatem antymonadyczne, a ujmując rzecz tautologicznie – relacyjne (zob. Victoria 2016, s. 249).

marginalizując pozostałe dostępne w obrębie stosunków społecznych sposoby i ograniczając powstawanie nowych. W *Kapitale* pojęcie ideologii Marks zastępuje analizą fetyszyzmu towarowego. Fetyszyzm towarowy polega na maskowaniu rzeczywistych stosunków społecznych, tak że w rezultacie ludzie nie zdają sobie sprawy z własnego położenia czy pozycji klasowej, lecz zamiast tego owe stosunki – zarówno wewnątrz proletariatu, jak i między jego przedstawicielami a właścicielami środków produkcji oraz konsumentami, czyli nabywcami produkowanych towarów – wydają im się stosunkami zachodzącymi między towarami. Nie chodzi już zatem o jakąś ,,burżuazyjną'' ideologię, ponieważ źródło całej mistyfikacji i towarowego oszustwa stanowi kapitalizm jako sposób produkcji, zaś burżuazja jako klasa – przynajmniej dopóki sposób ten nie ulegnie załamaniu pod ciężarem własnych sprzeczności i nie zostanie zniesiony – jest po prostu beneficjentką takiej konfiguracji stosunków produkcji. Można jednak odwrócić pytanie stawiane przez Marksa i przeformułować kwestię fetyszyzmu tak, aby wyrazić ją w kategoriach kulturowych, a następnie zastanowić się, ,,jakie podmioty są wybierane do tego procesu, w jakich okolicznościach i dlaczego''. Antropologa szczególnie interesuje sposób modelowania ,,asymetrycznych relacji władzy w społeczeństwie'' przez ,,fetysze, podniesione uprzednio do dominującej pozycji'', by następnie móc ,,połączyć sugestię Marksa, że kluczowy węzeł władzy strukturalnej rządzącej siłą roboczą wytworzy w myśli charakterystyczne reprezentacje lub przeinaczenia, z antropologiczną analizą ideowych kompleksów takich jak fetyszyzm'' (Wolf 1999b, s. 33-35).

Wolf nie był pierwszym badaczem społecznym interesującym się tym zagadnieniem. Szczególnie istotni, jak zresztą sam twierdzi, byli w tym zakresie Gramsci i Mannheim, którzy – jeden z marksowskiej, a drugi z niemarksowskiej perspektywy – pokazali, że choć klasa była najważniejszym, to nadal jedynie jednym z wielu czynników determinujących stosunki społeczne (Wolf 1999b, s. 47). Ponadto, przy wszystkich dzielących ich różnicach, obaj zdawali sobie sprawę, że społeczeństwo jest nie tylko rzeczywistością dynamiczną (Portis-Winner 2002, s. 466), ale też heterogeniczną (istnieją różne wykluczające się utopie, tak jak istnieją konkurencyjne projekty hegemoniczne), a następne pokolenia badaczy w jeszcze większym stopniu skomplikowały tę myśl, dodając rozróżnienia na płeć społeczno-kulturową, pokrewieństwo, dostęp do wiedzy i tak dalej. Zatem mimo tego, że podział społeczeństwa na klasy oraz związana z nimi teza o istnieniu (,,panowaniu'') ideologii, jest dla Wolfa dobrym i dogodnym punktem wyjścia do dalszych badań[3], bo pozwala mu dostrzec władzę strukturalną w danej

[3] ,,(…) koncepcje marksowskie zawsze wydawały mi się produktywne, ponieważ od początku przełamywały linie podziału między historią, ekonomią, socjologią i polityką. Podejścia relacyjne są szczególnie ważne, gdy mamy

organizacji społecznej, to zarazem jest niewystarczająca, by zrozumieć, w jaki sposób ,,różnorodność reguł oraz różnorodność zachowań'', jak wszystkie te różnice, ,,łączone były w jednoczące się systemy'' (Wolf 1999b, s. 49; zob. Rebel 2010, s. 94-95). Innymi słowy, antropolog uważa, że choć stosunki produkcji mówią wiele na temat ogółu stosunków społecznych, to nie mówią wszystkiego, zaś przyjęcie pojęcia ideologii zaproponowanego przez Marksa i Engelsa również jest niewystarczające, z wspomnianych już przyczyn. Trzeba poszerzyć perspektywę badawczą, jeżeli chce się odkryć, nie tylko czym jest, ale też jak działa ,,klej społeczny'', społeczne spoiwo – coś analogicznego do patriarchalnej przemocy w *Chamstwie* Pobłockiego lub mito-praktyki w pracach Sahlinsa (Pobłocki 2021; Sahlins 2006; zob. Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 469).

Wolf nie poprzestaje na diagnozie. Jednoznacznie wskazuje, co należy robić, by z poziomu władzy taktycznej lub organizacyjnej przejść do badania władzy strukturalnej: ,,Tam, gdzie to możliwe, powinniśmy starać się zidentyfikować czynniki społeczne, które instalują i bronią instytucji oraz organizują spójność, a także to dla kogo i przeciw komu to robią. A jeżeli pierwotnie kulturę pojmowano jako byt o stałych granicach, odgradzających swoich od obcych, musimy zapytać, kto wyznaczył te granice i kto aktualnie strzeże wałów'' (Wolf 1999b, s. 67). Samą *Envisioning…* można czytać między innymi jako realizację owej recepty na konkretnym materiale empirycznym. Jednakże antropolog skupia się w niej właśnie na władzy strukturalnej, opierając się na już zrewidowanym pojęciu społeczeństwa, a zatem na wnioskach i refleksjach z *Inventing Society*, ale też *Ideas and Power* oraz *Facing Power*. Stanowią one zbiór myśli, które najłatwiej było przedstawić w punktach:

1. Klej czy spoiwo społeczne (w tym miejscu Wolf pisze akurat o ,,układach społeczeństwa'') jest widoczne, szczególnie łatwe do zauważenia i wyodrębnienia, gdy podważa i obnaża je kryzys. Analogicznie, szczególnie interesujący antropologa rodzaj władzy, manifestuje się w kryzysowych sytuacjach czy momentach, to znaczy wtedy, ,,gdy poważne transformacje organizacyjne wystawiają na próbę znaczenie'', które można nazwać hegemonicznym (Wolf 2001 [1990], s. 396).

2. Owo ,,znaczenie'', zarówno w praktyce, jak i w ,,ideowym aspekcie napomnień oraz nakazów dotyczących pojmowania »natury rzeczy«'', jest zrozumiałe wyłącznie w ramach większej matrycy relacji społecznych. W matrycy tej niektóre spośród relacji są ważniejsze

do czynienia z ideami, czyli przedsięwzięciem, które zawsze grozi oderwaniem konstrukcji umysłowych od ich historycznych i fizycznych kontekstów'' (Wolf 1999b, s. 67).

od innych, mają wymiar strategiczny, pozostając „w większym stopniu zakotwiczone i oparte na podstawowych wymogach mobilizacji siły roboczej'', dzięki czemu mogą organizować, ale też zakwestionować aktualne społeczne układy, a zatem spoiwo charakterystyczne dla danej organizacji społecznej. Ostatecznie bowiem „wszyscy użytkownicy mowy w społeczności językowej mogą jej używać, ale to, co niektórzy ludzie mówią i sprawiają, że inni mówią, jest bardziej obarczone władzą społeczną od słów wypowiadanych przez innych'' (Wolf 2001 [1983], s. 378; zob. Kalb i Tak 2005, s. 2, 14).

3. Hegemonia to zdolność do narzucania znaczeń, tak aby określone treści kulturowe jawiły się jako zgodne z *common sense*, zdrowym rozsądkiem lub chłopskim rozumem, wedle których rzeczy są takie, jakie są, ponieważ powinny takie być, i taka jest ich natura, zaś ewentualne odstępstwa odbierane są jako idiosynkrazje, a zatem coś nienaturalnego, przejaw obcości lub oznaka szaleństwa. Przy czym, owo narzucanie znaczeń nie odbywa się za pomocą nagiej siły, lecz opiera się raczej na pewnej dorozumianej potencjalności użycia przemocy fizycznej, zazwyczaj preferując przemoc symboliczną. Hegemonia to „zdolność do określania, czym są rzeczy'', a także tego „jakie rzeczy mają być posiadane przez kogo, jak, kiedy i gdzie, z kim i przeciwko komu oraz z jakich powodów''. Strategiczne relacje to zatem takie relacje, na których zasadza się każdy porządek hegemoniczny, to dzięki nim reprodukowana jest bowiem relacja między bazą a nadbudową. Zarazem jednak „tak jak dominujące stosunki społeczne nigdy nie są bezpieczne w swojej dominacji, tak też zdolność do dyktowania definicji i ich dopuszczalnych granic jest wiecznie podważana'', zmagając się z oporem. Stosunki społeczne zawsze są niestabilne, bo stanowią rzeczywistość dynamiczną, dlatego produkcja symboliczna, podobnie zresztą jak konwencjonalna produkcja dokonywana za sprawą mobilizacji siły roboczej w ramach stosunków produkcji, musi być stale podtrzymywana, „aby zabezpieczyć integralność pojęć i cofnąć możliwe alternatywy'', tym samym zapobiegając powstawaniu projektów kontrhegemonicznych. Wynika z tego, że można mówić o innej „produkcji symbolicznej'' dla każdego ze sposobów produkcji, zatem „jeżeli społeczne stosunki produkcji są źródłem znaczenia obarczonego władzą, to (…) istotne różnice w naturze tych stosunków będą powodowały bardzo różne ekspresje symboliczne'' (Wolf 2001 [1983], s. 375).

4. Tak jak w *Europie…* na pierwszym planie pozostawały stosunki produkcji w ramach określonych sposobów produkcji, tak *Envisioning…* opowiada przede wszystkim o wspomnianej produkcji symbolicznej. To właśnie z tego powodu Wolf zdecydował się na opracowanie trzech przypadków przyporządkowanych każdemu z trzech sposobów produkcji.

Powołując się na Sahlinsa, antropolog twierdzi, że miejscem owej produkcji symbolicznej w społeczeństwach „prymitywnych" jest pokrewieństwo, w tych zorganizowanych przez „dominację" pozostaje nim domena władzy, zaś w kapitalistycznych – rynek (Wolf 2001 [1983], s. 375-376). Kryzysy, jako konsekwencje sprzeczności każdego ze sposobów, zaburzają hegemoniczny ład i w ten sposób zmuszają „podmioty kontrolujące ustanawianie znaczeń", czyli szeroko rozumiane elity pozostające beneficjentami aktualnego porządku hegemonicznego do tego, aby „dominacja i represja generowały siły, które stają się społecznie oraz indywidualnie aktywne, zarówno w sferze publicznej, jak i osobistej" (Wolf 2001 [1983], s. 377). Innymi słowy, aby dowiedzieć się, jak działa władza strukturalna w danym społeczeństwie, w ramach określonych stosunków społecznych, trzeba zbadać historyczne ustanowienie tego, co społeczne (wspomnianej matrycy), następne wskazać relacje strategiczne (punktem wyjścia jest tutaj władza taktyczna lub organizacyjna, a wskazówką czego należy szukać – sposób produkcji) i zestawić hegemonię w swojej fazie pozornie niezachwianego *common sense*/chłopskiego rozumu, z hegemonią w kryzysie, gdy społeczne spoiwo jest obnażone, a dzierżyciele władzy poświęcają znaczne środki tak materialne (o ile są jeszcze nimi dysponują), jak symboliczne (ideologiczne), robiąc wszystko, by utrzymać korzystny dla nich *status quo*.

7.2. Kultura a władza, władza a kultura

Podobnie jak przy rewizji pojęcia społeczeństwa, także w przypadku kultury realizacja celu badawczego przez Wolfa dzieliła się na dwa analogiczne kroki czy etapy. Przy czym, tak jak przemyślenie na nowo tego, czym jest społeczeństwo miało otworzyć przed antropologiem możliwość konceptualnego przejścia od władzy taktycznej lub organizacyjnej do władzy strukturalnej, w kontekście kultury zadanie to – również jedyne istotne pod względem problemowym – polegało na stworzeniu analitycznego gruntu pod opracowanie odpowiedniej i niezbędnej dla owej władzy teorii hegemonii[4].

[4] Krok pierwszy Wolf zaczyna od konstatacji, że współczesne sposoby definiowania kultury, często dalekie od pierwotnego znaczenia etymologicznego colere, wywodzą się z oświecenia, rewolucji francuskiej oraz wojen napoleońskich. Wiele spośród nich, twierdzi Wolf, „zostało wypracowanych w trakcie (…) walk o kontrolę oraz dystrybucję władzy i nosi ślady ich politycznych sympatii" (Wolf 1999b, s. 64; zob. Buchowski 2007). Pojęcie kultury zawsze uwikłane było w różnego rodzaju partykularyzmy. Z jednej strony, w konfrontacji z ludami pozaeuropejskimi depozytariuszem kultury zawsze był biały człowiek. Z drugiej strony zaś, w XIX wieku, zwłaszcza pod wpływem nacjonalizmów, uznano, że każdy europejski lud czy naród (przykładowo, Hegel pisał w tym kontekście o narodach historycznych) posiada własną kulturę będącą wyrazem jego wspólnych, narodowych celów. Antropolog zwraca uwagę, że kultura stała się sposobem na uporanie się poszczególnych narodów z ich oświeceniowym dziedzictwem, dlatego jeden naród zaczął być utożsamiany nie tylko z wspomnianym w poprzednim podrozdziale społeczeństwem-jako-państwem-narodowym, ale również z jedną kulturą, jednym volksgeistem i tak dalej (Wolf 1999b, s. 25-29; Wolf 2001 [1994], s. 408; zob. Eriksen 2013; Moore 2009, s. 363). Innymi słowy,

Przede wszystkim Wolf zdawał sobie sprawę, że każda spójność społeczna oraz kulturowa integralność zawsze jest jedynie pozorna, czyli nie jest dana, lecz stanowi jedynie aspekt określonej hegemonii, konsekwencję reprodukowania relacji władzy. Choć jawi się jako spójna i integralna, to tak naprawdę istnieje wyłącznie w relacji do ram, które ktoś musiał najpierw ustalić, wytworzyć, narzucić i tak dalej[5]. Ponownie, jak w przypadku społeczeństwa, Wolf odrzuca w kontekście kultury pojęcie usystematyzowanej całości czy totalności, a co za tym idzie, odrzuca jakąkolwiek monadyczność tejże (Gledhill 2005, s. 38). Każda klasa i każda kultura posiada zewnętrze, a jej istnienie zawsze jest relacyjne (Ghani 1995, s. 42). Po drugie, antropolog sugeruje, że skoro obie kategorie muszą zostać zmobilizowane, by się zmaterializować w praktyce społecznej, czyli w obrębie stosunków społecznych, to zarówno badanie historii owej mobilizacji, jak i jego aktualności, może posłużyć w badaniu relacji władzy, tak taktycznej lub organizacyjnej, jak strukturalnej (Smith 1984, s. 483). Zauważa zarazem, że ,,jeśli klasa może być związana z kulturą, to również kultura wymaga redefinicji'' (Wolf 1999b, s. 66) i rzeczywistego otwarcia jej na zewnętrze (van Beek 1992, s. 60).

---

podobnie jak w przypadku społeczeństwa, pojęcie kultury od początku – to jest co najmniej od wspomnianej oświeceniowej transformacji – związane było zdaniem Wolfa z relacjami władzy, z tego choćby powodu, że różnicowało poszczególne ludzkie populacje między innymi pod względem rasy, płci, klasy, narodu, prestiżu, rangi czy autorytetu (Wolf 1999b, s. 66; Wolf 2001 [1994] s. 409). Nie wszystkim spośród owych różnicowań Wolf poświęcił tyle samo uwagi – o większości jedynie wspomniał, w żaden sposób ich nie problematyzując. Pozostawał krytyczny zarówno względem ujęć mentalistycznych (szkoła kultury i osobowości, teoria kultury Geertza), jak i materialistycznych (a dokładniej tych spośród nich, które uznawał za redukcjonistyczne, jak to autorstwa Harrisa, twierdzącego, że wszystko sprowadza się ostatecznie do ,,pozyskiwania białka i płodzenia ludzkich miotów''), ale też wobec traktowania kultury ,,jako uniwersum samego w sobie'' oraz wprowadzania podziałów kryjących w swojej istocie założenie, że każda kultura jest pewną integralną całością stanowiącą zarazem własność konkretnego ludu, zorganizowanego w spójne społeczeństwo (Wolf 2001 [1984a], s. 309, 313, 315; zob. Gledhill 2005, s. 38; Moore 2009, s. 355; Murphy 1990, s. 331-332). Szczególnie istotne pozostawały dla antropologa, w ślad za Marksem i Gramscim, klasy społeczne i stosunki klasowe. Dorobek obu teoretyków praktyki stanowił przyczynek do jego badań nad produkcją symboliczną (Wolf 2001 [1983], s. 375-376; Wolf 2001 [1984a], s. 307), zaś autorowi Zeszytów więziennych zawdzięczał dodatkowo myśli, że ,,proces hegemoniczny nie porusza się własnym pędem'', a samo zwracanie uwagi na relacje władzy jest kluczowe, by pojąć ,,produkcję i dystrybucję semiotycznych reprezentacji oraz praktyk'' (Wolf 1999b, s. 46). Otóż, „dla Gramsciego, podobnie jak dla Wolfa, kulturowa »praca« hegemonii jest wykonywana przez określone grupy społeczne – frakcje klasowe, intelektualistów organicznych, księży katolickich – ale wielu innych, którzy przyjęli ten termin, opisuje zjawiska hegemoniczne w odniesieniu do uproszczonego krajobrazu społecznego, składającego się w większości z dominujących i zdominowanych. Dla Wolfa, zawsze sceptycznego wobec dualizmów, słowo »hegemonia« zbyt często pomija socjologię konstrukcji kulturowej, którą należy zbadać'' (Schneider 1995, s. 10). Wyrazem owego sceptycyzmu była AEP, a zwłaszcza *Europa…*, zaś przedsiębrane przezeń zadanie rewizji stanowiło ich kontynuację.

[5] Jak jednak uwagi te mają się do problematyki klasowej? Otóż, gdy ,,po raz pierwszy wprowadzono je [klasę i kulturę] w ich dzisiejszych znaczeniach, pojęcia te wydawały się całkowicie niekompatybilne, zwłaszcza gdy były stosowane w dyskursie politycznym. Jednak nie wykluczają się one wzajemnie, występują razem i na różne sposoby nakładają się na siebie. W rzeczywistości oba pojęcia twierdzą zbyt wiele i jednocześnie zbyt mało. Sugerują, że »klasy« lub »kultury« reprezentują totalności w ich własnych prawidłowościach, jednorodne, obejmujące wszystkich jednostki, z których każda charakteryzuje się wspólnym spojrzeniem i jest zdolna do zbiorowej aktywności. (…) podobnie jak w przypadku klasy, siły postulowane jako generujące kulturę nigdy nie były same w sobie wystarczająco silne, by wywołać przewidywane efekty jednoczące. Historycznie rzecz biorąc, zarówno klasowość, jak i kulturowość, aby się urzeczywistnić, musiały zostać zmobilizowane i wzmocnione: w wielu przypadkach niezbędna energia pojawiała się w zawirowaniach politycznych oraz wojennych'' (Wolf 1999b, s. 65).

Aby zrekonstruować sposób, w jaki Wolf podjął się tego zadania, to znaczy, aby zrekonstruować jego rozumienie kultury, najpierw trzeba przyjrzeć się manifestowi realizmu badacza (użycie tego sformułowania można interpretować jako walkę kontrhegemoniczną, by odebrać je „nowym realistom'' krytykowanym przezeń pod koniec lat 60. – w tej konfiguracji to Wolf był prawdziwym realistą, zaś „nowi realiści'' pozostawali jedynie technokratycznymi ideologami, zwolennikami teorii modernizacji opowiadającymi się za zrzucaniem bomb na wietnamskie wioski). Po pierwsze, uznawał istnienie realnego świata, rzeczywistości niebędącej wymysłem zbiorowej wyobraźni, ale jednocześnie dostrzegał, że w pewnym stopniu zachodzi zgodność między ideami a ową rzeczywistością, a także fakt istnienia zależności między życiem społecznym a sposobami zaangażowania ludzi w relacje z przyrodą (Wolf 2001 [1984a], s. 315; Rebel 2010, s. 94). Po drugie, twierdził, że skoro świat jest realny, to realia te wpływają na praktykę społeczną, zaś praktyka na świat, a zestawiając wiedzę na temat x z wiedzą o y można odkryć i zrozumieć związek przyczynowy takiej relacji (Wolf 2001 [1990], s. 386; zob. Ribeiro 2019, s. 379)[6].

Argument stojący za tym tokiem myślenia Wolf przedstawia w artykule *Ideas and Power*: choć Marks stanowi prawdopodobnie najlepszy punkt wyjścia do jakichkolwiek badań, w zbyt niewielkim stopniu skupiał się on na stosunkach produkcji, większość uwagi poświęcając siłom wytwórczym, technicznemu podziałowi czy stosunkom pracy. W rezultacie, jego kontynuatorzy „podział zadań i przywilejów ze względu na płeć, wiek, prerogatywy elit czy relacje klasowe'' postrzegali zazwyczaj „jako »naturalne«, jako nieodłączny element samego procesu produkcji, nie zaś jako specyfikacja pozycji strukturalnych w schemacie, który musi być skonstruowany kulturowo'' (Wolf 2001 [1983], s. 374; zob. Federici 2017; Federici 2025, s. 91; Smith 1984; Patterson 2009, s. 93-94; Roseberry 1997; Rebel 2010, s. 94). Tak jak żadne społeczeństwo nie dzieli się wyłącznie na panów i niewolników lub proletariuszy i kapitalistów, podobnie trudno znaleźć tego typu binarne, dychotomiczne podziały i zależności w ramach jakichkolwiek treści kulturowych. Wolf zwraca uwagę, że materiał zbierany przez antropologów czy etnografów „wskazuje na dużą swobodę w sposobach, w jakie rozróżnienia płci i

[6] To właśnie na gruncie owego realizmu Wolf uznaje za swój punkt wyjścia pisma Marksa i Gramsciego. Rzeczywistość człowiek „atakuje" zarówno za pomocą narzędzi, zębów czy rąk, jak i „kleszczami umysłu'', przy czym zawsze robi to społecznie, „w interakcji społecznej i komunikacji kulturowej z naszymi bliźnimi oraz wrogami", a zatem w ramach jakichś społecznych stosunków produkcji. Innymi słowy, zaangażowanie człowieka w przyrodę zawsze obejmuje jednocześnie siły wytwórcze oraz strategiczne stosunki społeczne odpowiedzialne za mobilizację siły roboczej, wikłając tak rękę, jak głowę, zarazem kończyny uzbrojone i nieuzbrojone w narzędzia, ale również umysł. Jednakże relacje te „nie są widoczne na powierzchni rzeczy'' (Wolf 2001 [1984a], s. 315), lecz dopiero muszą zostać wyodrębnione i przeanalizowane. Do tego potrzebne jest właśnie dysponowanie odpowiednim pojęciem kultury, innym od tych przez badacza krytykowanych.

wieku, zdolności organizacyjne oraz status klasowy są kodyfikowane kulturowo i dopasowywane do wymagań organizacyjnych''. Jednocześnie ani owa kodyfikacja, ani dopasowywanie nigdy nie stanowią w pełni udanych procesów, zgodnych z wyodrębnionym lub niewyodrębnionym wzorcem normatywnym, z kolei wspomniany materiał „pełen jest przypadków nierozwiązanych napięć i urazów, zachowań sprzecznych, niezgodnych, dewiacyjnych i buntowniczych, które sugerują, że kategoryzacja kulturowa stwarza swoje własne problemy. Ustanowienie kulturowo określonych stosunków produkcji nie jest więc nigdy »rzeczą pewną«. Musi być nieustannie wzmacniane w obliczu nacisków, które praktycznie lub potencjalnie grożą obaleniem układów rządzących'' (Wolf 2001 [1983], s. 374). Innymi słowy, zdaniem antropologa to właśnie w sferze kultury manifestują się strategiczne relacje, które pozostają niedostrzegalne, gdy bada się jedynie techniczny podział pracy lub proces produkcji, a które trzeba uwzględnić badając nie tylko produkcję symboliczną i związaną z nią ideologię, ale też sposób produkcji jako pewną dialektyczną sieć zależności. Tam bowiem, gdzie istnieje jakaś kultura, obecna pozostaje również jakaś ideologia. Dotyczy to zwłaszcza obszarów nazywanych przez Wolfa cywilizacjami, czyli rozległych obszarów kulturowych interakcji, charakteryzujących się szczególnie silnym „piętrzeniem znaczeń oraz konotacji'', a zatem bogatych między innymi w idiosynkrazje kulturowe naddatki, wykraczające poza jakiekolwiek układy rządzące czy hegemonie (Wolf 2001 [1984a], s. 314; zob. Wolf 2010 [1982], s. 83; Wolf 1967; Ruiz 2022, s. 213). W tym miejscu trzeba zadać w końcu pytanie, czym właściwie była dla badacza kultura?

Przy próbie znalezienia na nie odpowiedzi, powraca wspomniany wątek reifikacji. Zdaniem antropologa, gdy już porzuci się pogląd na kulturę jako rzeczy, wraz ze wszystkimi towarzyszącymi temu założeniami dotyczącymi całości, totalności, integralności, spójności i tak dalej, trzeba zacząć definiować ją na nowo: „To, co nazywamy »kulturą«, obejmuje ogromny zbiór zasobów materialnych, repertuarów zachowań i reprezentacji umysłowych, wprowadzanych w ruch przez wiele rodzajów aktorów społecznych, zróżnicowanych pod względem płci, pokoleń, zawodów oraz przynależności rytualnej'' (Wolf 1999b, s. 66; zob. Smith 1984, s. 468; Baskar 1999, s. 313-318)[7]. Przy czym, co trzeba jednoznacznie podkreślić, wspomniane reprezentacje umysłowe nigdy nie stanowią „dyskretnego zbioru idei'', lecz występują w powiązaniu ze światem materialnym (Moore 2009, s. 362; zob. Wolf 1999a).

[7] Warto dodać, że różnice między owymi aktorami nie dotyczą jedynie miejsc, z których podejmują oni swoje działania czy skąd biorą udział w dyskursie, ale obejmują one też zajmowane przez nich pozycje, z którymi wiążą się wyrażające się w ich praktyce społecznej sprzeczności. Jest to szczególnie widoczne, gdy aktorzy ci zmagają się ze zmianami pochodzącymi z zewnętrza, ale – czego Wolf nie jest do końca pewny – co do zasady charakteryzuje każdą transformację czy zmianę sfery kultury i społeczeństwa (Wolf 1999b, s. 66).

Wolf zawsze pozostawał nieufny wobec relatywizmu kulturowego, zwłaszcza w jego radykalnych wersjach, upatrując w nim zagrażającej relacyjności jego ujęcia monadyczności. Dlatego podczas realizacji zadania rewizji pojęcia kultury, kategorycznie odrzuca zarówno owe wersje, jak i idealizm. Horyzontem jego relatywizmu jest zaproponowana przezeń socjologia wiedzy antropologicznej, a zatem ideacje oraz pozostałe treści kulturowe zawsze pozostają osadzone w ramach marksowskich aksjomatów dotyczących człowieka jako części przyrody oraz istoty społecznej. Ponadto, jak sam przyznaje, krytykując esencjalizm, bliskie było mu niekiedy podejście konstruktywistyczne lub „kompozycyjne'': „Podejrzewam że »kultura« składa się z różnorodnie ukształtowanych elementów, tak jak widział ją Boas, a nie jest jak gęsty gobelin spleciony z powtarzalnych, standardowych wzorów'' (Wolf 2001 [1994], s. 409; zob. Heyman 2003, s. 146; Portis-Winner 2002, s. 469; Ribeiro i Feldman-Bianco 2003, s. 246, 253, 264, 270-275). Z ową różnorodnością wiąże się z kolei problem reprodukcji, ponieważ żaden lud, społeczność czy inna grupa depozytariuszy kultury nie może przekazywać swoich wzorców w ramach międzypokoleniowej transmisji w sposób jednolity. Żadna kultura nie jest niezmienna, ani nie jest po prostu wspólnym zasobem treści kulturowych. Wszelka ewentualna spójność pozostaje wynikiem procesów społecznych, za sprawą których „ludzie organizowani są w zbieżne działania, albo w które sami się organizują'' (Wolf 1999b, s. 66)[8]. Każda kultura stanowi raczej pole historycznych interakcji mających miejsce pod wpływem czynników pozakulturowych, zaś powstawanie poszczególnych jej aspektów oraz ich adaptacja są wielorako uwarunkowane, przede wszystkim ekologicznie, politycznie, ekonomiczne i ideologicznie (Wolf 2001 [1984a], s. 310-311, 313; Wolf 1999b, s. 275).

Tak jak Marks jest dla Wolfa dogodnym punktem wyjścia do jakichkolwiek badań, pojęcie kultury stanowi taki punkt w sensie metodologicznym. Nie jest zatem tytułowym panaceum wyjaśniającym cokolwiek – w artykule *Culture. Panacea or Problem?* Wolf odrzuca argumentację, zgodnie z którą coś jest takie, jakie jest, bo wynika z określonej kultury czy kulturowej tradycji – lecz ma wartość metodologiczną, bo pozwala zwrócić uwagę na historyczne powiązania, wspomniane relacje między x a y (Wolf 2001 [1984a], s. 308). Rozumienie i wykorzystywanie przez badacza pojęcia kultury nie jest zatem dogmatyczne, ale pragmatyczne, wynika nie z chęci złożenia hołdu antropologicznym przodkom, a pozostaje motywowane

[8] „(…) nie jest już dla nas możliwe założenie, tak jak dla naszych poprzedników, że kultura i język replikują się dzięki bezosobowej sile »zwyczaju« lub jakiejś hipotetycznej ludzkiej potrzebie spójności poznawczej, (…) [dlatego] musimy spróbować zidentyfikować instrumentalne, organizacyjne lub ideologiczne środki, które podtrzymują zwyczaj lub wspierają poszukiwanie spójności. U podstaw kultury może nie leżeć żaden naturalny napęd, ale z pewnością są ludzie, którzy ją napędzają, jak również inni, którzy są napędzani'' (Wolf 1999b, s. 67).

wyłącznie rozpoznaniem jego użyteczności, zwłaszcza w kontekście nadrzędnego celu badawczego, jakim w tym przypadku jest teoria hegemonii (Blok 1992, s. 16; Ghani 1995, s. 32-33)[9].

Diagnoza poprzedzająca realizację owego celu była następująca: dotychczas albo pisano o władzy bez uwzględniania kultury, albo na temat kultury bez uwzględniania władzy, innymi słowy nie postrzegano kultury jako komplementarnej względem ideologii, ani ideologii względem kultury. Wolfa natomiast interesowały w tym kontekście 1) relacje władzy rozgrywające się w (konkretnych) kulturowych konfiguracjach, a także 2) sposoby implikowania idei przez owe relacje (Wolf 1999b, s. ix, 3, 9, 19, 21; Rotenberg 2000, s. 2; Portis-Winner 2002, s. 473; Portis-Winner 2006, s. 344). Antropolog twierdzi, że każda władza, niezależnie od jej rodzaju czy formy, jest sprawowana i realizowana poprzez określone kulturowo kategorie oraz znaczenia (Ghani 1995, s. 42), a samo budowanie czy tworzenie kultury może zostać zdefiniowane „jako seria procesów, które konstruują, rekonstruują i demontują formy oraz symbole kulturowe w odpowiedzi na możliwe do zidentyfikowania wektory" (Schneider 1995, s. 20). Na najbardziej bezpośrednim, zasadniczym poziomie, oznacza to, że władza działa jako stabilizator znaczeń. Po pierwsze, podtrzymuje określoną wersję znaczenia jako prawdziwą, piękną, słuszną, zgodną z naturą lub porządkiem rzeczy i tak dalej. Po drugie, przeciwstawia ową wersję ewentualnym alternatywom, czyli wszelkim znaczeniom nadmiarowym, zwłaszcza zaś tym z nich, które mogą jej zagrozić, posiadając największy potencjał wywrotowy. Jest to zdaniem Wolfa cecha charakterystyczna każdej kultury, niezależnie od czasu i miejsca (Wolf 1999b, s. 63; Wolf 2001 [1990], s. 395; Abbink 1992, s. 100-101). Zatem jeżeli kultury nie posiadają wspomnianej wewnętrznej siły napędowej, lecz dzielą się na „zestawy kulturowe i zestawy

[9] Badacz pisze o tym wprost w *Envisioning…*, twierdząc, że pojęcie kultury jest szczególnie użyteczne, „gdy przechodzimy od myślenia na temat tego, co ogólnoludzkie, do konkretnych praktyk i interpretacji, które ludzie wymyślają i stosują, by radzić sobie z okolicznościami, w których przyszło im żyć". Pojęcie to pozwala bowiem „połączyć synoptycznie i syntetycznie materialne relacje ze światem, organizację społeczną oraz konfiguracje idei", umożliwiając tym samym na ujęcie tych elementów w ramach jednej matrycy analitycznej. Jednakże jego użyteczność nie ogranicza się wyłącznie do funkcji metodologicznego lepiszcza: „Ludzie oddziałują na świat materialny i wprowadzają weń zmiany; zmiany te wpływają na ich zdolność do działania w przyszłości. Jednocześnie tworzą i używają znaków, które kierują ich działaniami wobec świata i siebie nawzajem. W tym procesie wykorzystują pracę i interpretacje oraz borykają się z władzą, która zarówno kieruje tą pracą, jak i informuje o owych interpretacjach. Następnie, gdy działanie zmienia zarówno świat, jak i relacje międzyludzkie, muszą oni ponownie oceniać relacje władzy oraz propozycje, które ich znaki uczyniły możliwymi. Działania te można rozdzielić analitycznie, ale w trakcie odgrywania prawdziwego życia ludzie angażują i aktywują ciała oraz umysły jako całe osoby. Jeśli chcemy zrozumieć, w jaki sposób ludzie szukają stabilności lub organizują się, by zarządzać zmianą, potrzebujemy pojęcia, które pozwoli nam uchwycić wzorzec przepływu społecznego w jego wielu współzależnych wymiarach oraz ocenić, jak zależna od idei władza steruje tymi przepływami w czasie. »Kultura« jest takim pojęciem", ponieważ pozwala uchwycić zmiany w obrębie rzeczywistości społecznej jednocześnie jako historyczne, osadzone na związkach przyczynowo-skutkowych pole interakcji, pole relacji i przepływów społecznych, a także jako pewną całość, angażującą zarówno ludzkie ciała, jak i umysły. Najpierw jednak, zdaniem badacza, trzeba sprawić, że kultura będzie bardziej elastyczna i otwarta, a następnie połączyć ją w sensie konceptualnym z władzą (Wolf 1999b, s. 289, 290; zob. Lewellen 2011, s. 28).

zestawów'' pozostające w nieustannym procesie tworzenia, budowy, przebudowy, rozbudowy oraz burzenia (zmiana może być mała, duża, mikroskopijna lub diametralna, ale zachodzi z dnia na dzień, z sekundy na sekundę), to władza nieustannie musi dostosowywać się do tych zmian, a zmiany te w miarę możliwości dostosowywać do siebie, redukując nadmiar znaczeń, ale też adaptując się doń (Wolf 2001 [1984a], s. 307; Verrips 1985, s. 6-7). Władza określa i reguluje interpretacje: jedne sankcjonuje jako dopuszczalne czy akceptowalne, inne zaś zmienia lub usuwa, ,,nie tylko zaświadcza, że znak i jego denotat są odpowiednie pod względem poznawczym, ale także określa, że znak ten ma być używany i kto może go używać. Może również regulować, które znaki i interpretacje mają mieć pierwszeństwo oraz znaczenie, a które mają być pomijane i wyciszane'' (Wolf 1999b, s. 55)[10].

W tym miejscu powracają zaproponowane w *The Mills…* i *Europie…* sposoby produkcji, pozwalające skonkretyzować wszystkie spośród owych źródeł oraz manifestacji, tak aby nie odrywać władzy jako hegemonii oraz produkcji symbolicznej (znaczeń, interpretacji i tak dalej) od mobilizacji siły roboczej, od stosunków produkcji (oraz władzy jako dominacji). Każdy ze sposobów wiąże się bowiem z innymi sprzecznościami i charakteryzują go inne schematy ideacyjne (Verrips 1985, s. 6-7). Ostatecznie konflikty wpisane w dialektykę stosunków społecznych obejmują stosunki produkcji, nie ograniczają się nigdy do technicznego podziału pracy (Ghani 1995, s. 39, 47). Produkcję symboliczną oraz sprzeczności specyficzne dla każdego ze sposobów najłatwiej było przedstawić za pomocą tabeli (opracowanie własne na podstawie: Wolf 2001 [1983], s. 376):

sposób produkcji	produkcja symboliczna	sprzeczności
oparty na pokrewieństwie	definiowanie tabu kazirodztwa i jego implikacje w postaci określania wzorców normatywnych płci społeczno-kulturowej, a także instytucji egzogamii oraz rozszerzania sojuszów zawieranych między grupami	napięcia i sprzeczności wytwarzane są, gdy pokrewieństwo wykorzystywane jest do mobilizowania siły roboczej, a zatem, gdy za jego pośrednictwem organizuje się owe sojusze – to wówczas ,,władza społeczna bezpośrednio angażuje się w kulturową konstrukcję płci i małżeństwa oraz (…) wymuszony transfer osób pomiędzy grupami''

[10] Dlatego Wolf pisze, że władza angażuje się ,,w decydowanie o tym, kto może mówić, w jakiej kolejności, za pomocą jakich procedur dyskursywnych i na jakie tematy'', a w tworzeniu kultury, za Katharine Verdery, widzi ,,intelektualną politykę'' polegającą na mniej lub bardziej ścisłej kontroli tego, jaka wiedza jest dostępna w ramach określonej kultury. Natomiast za Bourdieu przyjmuje, że uprawomocniona kwalifikacjami kulturowymi kompetencja egzekwowania znaczeń stanowi zarazem źródło władzy, ale też jej manifestację (Wolf 1999b, s. 56).

trybutarny	„znaczenie bierze swój początek z odkrycia ludzkiego zniewolenia'', z prób racjonalizacji historycznie zaistniałych i ukonstytuowanych relacji strukturalnych między biorcą nadwyżek a ich producentami (na przykład poprzez odwołanie do *Biblii*, by uzasadnić, że chłop jako potomek Chama winny jest posłuszeństwo panu, czyli potomkowi innego syna Noego, mianowicie Jafeta)	transfer nadwyżek odbywający się w ramach relacji strukturalnych cechuje „dialektyka arogancji i odmowy praw do dominacji, roszczeń do sprawiedliwości oraz lamentów nad niesprawiedliwością, nalegania na prawomocność i odmowy tejże'', co w praktyce oznacza, że władza społeczna wytwarza i legitymizuje się uniwersum symbolicznym, czy raczej kosmologicznym, którego nie tylko nie realizuje (urzeczywistnienie Kukanii czy Królestwa Bożego na Ziemi oznaczałoby kres relacji strukturalnych, przynajmniej w dotychczasowej, asymetrycznej formie), ale też które zawiera znaczenia, które mogą zostać wykorzystane w projektach kontrhegemonicznych (by przywołać raz jeszcze przykład utopijnej wizji stosunków społecznych Gaismaira i chłopów, którzy podążyli za Müntzerem)
kapitalistyczny	„wolny'' obieg wymiany towarowej umożliwiający reprodukcję ideologii skłaniającej do myślenia o społeczeństwie, jako o „koncercie swobodnie oddziałujących na siebie jednostek'', przede wszystkim jako o zawierających „wolne'' umowy kontrahentach i nabywających towary konsumentach	dialektyka arogancji i odmowy praw zastępuje dialektyka wolności i równości, w ramach której utrzymuje się wizję „wolnych'' jednostek, będących równymi wobec prawa obywatelami, a zarazem relacje strukturalne opierają się na wytwarzaniu i pogłębianiu nierówności oraz na asymetrii między proletariuszem a właścicielem środków produkcji

Innymi słowy, Wolf twierdzi, że „znaczenie żywi się sprzecznością oraz napięciami jako swoim nieuchronnym podłożem'' (Wolf 2001 [1983], s. 376-377; zob. Rotenberg 2000, s. 7). Żywi się nie tylko w sensie umożliwiania, jako warunek niezbędny, reprodukcji stosunków produkcji, ale również ich zniesienia, przekroczenia oraz multiplikacji. Baruya mogli odłączyć się od swojej grupy krewniaczej i wypracować własny sposób mobilizacji siły roboczej oparty na pokrewieństwie, a także związane z nimi nowe treści produkcji symbolicznej. Kolejne peryferyjne grupy konnych łupieżców mogły podporządkowywać sobie Chiny, tworząc nowe

trybutarne dynastie, zaś kapitalizm rozszerzał się, niekiedy wywołując konflikt burżuazji z właścicielami ziemskimi, w innym miejscu doprowadzając do ich sojuszu i tak dalej. Jednak w każdym przypadku, kultury stanowiły ideologie w trakcie tworzenia i racjonalizacje ,,opracowane w celu nadania praktycznej egzystencji życia codziennego wyimaginowanemu ukierunkowaniu, fikcyjnej rezolucji'', zawsze mającymi miejsce ,,na większych polach historycznych lub arenach''. Areny te zaś ,,kształtowane są przez działanie sposobów mobilizowania siły roboczej, a także poprzez konflikty, które generują one wewnątrz i na zewnątrz, w ramach konstelacji społecznych i pomiędzy nimi. W wywoływanych przez nie operacjach i konfliktach, ideologizowanie, ale też deideologizowanie odgrywają zasadniczą rolę''. Dlatego, twierdzi Wolf, tworzące kulturę formy trzeba ,,zacząć rozumieć (...) jako ludzkie konstrukcje zbudowane w celu ucieleśnienia sił generowanych przez leżący u ich podstaw sposób mobilizowania siły roboczej. Nie są statyczne, ani dane raz na zawsze, a ucieleśniając napięcia panującego sposobu, podlegają ciągłemu procesowi społecznego porządkowania oraz rozczłonkowania'' (Wolf 2001 [1984a], s. 318-319; zob. Ghani 1995, s. 42; Hunt 1995, s. 111; Musante 2005, s. 138). Zatem jeżeli formy te zostaną ustanowione jako hegemonia, zawsze muszą zmagać się z oporem, praktykami kontrhegemonicznymi, specyficzną dla określonego sposobu produkcją nadmiarowych, czyli stanowiących przynajmniej potencjalną alternatywę dla aktualnego porządku znaczeń (Heyman 2005, s. 21).

Podobnie jak w przypadku rozważań nad społeczeństwem i władzą strukturalną z poprzedniego podrozdziału, rozproszone myśli Wolfa na temat teorii hegemonii w kontekście kultury oraz kultury w kontekście hegemonii najłatwiej przedstawić w punktach:

1. Podstawowym pytaniem jest to dotyczące hegemoniczności samej hegemonii, to znaczy tego, na ile rządzące elity – przedstawiciele jednej klasy bądź międzyklasowego sojuszu – ograniczają sprawczość oraz autokreację podporządkowanych, i czy sprawując władzę muszą uciekać się do metod charakterystycznych raczej dla dominacji, między innymi nagiej siły, politycznie motywowanej przemocy i tak dalej[11]. Zdaniem Wolfa, można mówić o zależnej, rozumianej relacyjnie autonomii, stanowiącej syntezę swojskości, zarazem

[11] Antropolog przywołuje przykład debaty na temat niewolnictwa, w ramach którego Eugene Genovese opowiadał się za hegemonią plantatorów na bawełnianym Południu (kultura jako element podporządkowania), zaś Herbert Gutman był zwolennikiem zwracania uwagi „nie tylko na to, co zrobiono niewolnikom, ale także na to, co niewolnicy zrobili dla siebie'' (kultura jako forma oporu). Choć plantatorzy posiadali środki produkcji i dysponowali siłami wytwórczymi na kontrolowanym przez siebie obszarze, a kontrola ta obejmowała również prawo, religię czy komunikację, to mimo tego ,,niezaprzeczalne istniały obszary, w których niewolnicy budowali własny repertuar kulturowy'', przykładem czego mogą być czarne, synkretyczne wspólnoty religijne, tradycja ustna (na przykład Br'er Rabbit), a zatem także specyficzny język.

pozostającej w otulinie kultury hegemonicznej, a także o kulturze będącej zarazem formą oporu przed hegemonią (dostarczającą też wzorców istotnych w transgresji, co w przywołanym przez badacza przykładzie pokazuje między innymi *Underground Railroad*), jak i próbą adaptacji do wyznaczanych przez ową hegemonię ram (Wolf 2001 [1984b], s. 356, 357, 360; zob. Carbonella 2005, s. 90).

2. Tym niemniej, zdaniem antropologa, w dyskusjach nad hegemonią zbyt wiele mówi się o oporze, a zbyt mało o mobilizacji i rozmieszczaniu zasobów, o kształtowaniu form, układów oraz repertuarów kulturowych przez konkretne grupy, a także o tym, jak owe formy, układy i repertuary kształtują te grupy, choćby w zakresie wyobrażeń na swój temat. Przy czym, procesy te, jako część historii, nigdy nie są tworzone przez ich członków czy przedstawicieli w sposób dowolny, nie ,,tak, jak im się to podoba''. Antagonizm klasowy zawsze ma swój wymiar symboliczny, dlatego nigdy nie ustają ,,walki o dystrybucję i redystrybucję (…) wysoko postawionych dóbr symbolicznych, zaś sukces lub porażka w takich zmaganiach ma bolesny lub porywający wpływ na samookreślanie się ludzi'', co widać szczególnie wyraźnie, gdy podział pracy współwystępuje ze specyficznym rodzajem segmentacji, na przykład podziałem rasowym bądź etnicznym, gdy siła robocza dzieli się zarówno na rasy (niekoniecznie zgodnie z założeniami rasizmu biologicznego, badacz pisze też o rasizmie kulturowym), jak i na klasy (Wolf 2001 [1994], s. 410, 411; zob. Verrips 1985, s. 8-9).
3. Nie istnieje totalna hegemonia kulturowa, z czym z kolei wiąże się determinizm wieloliniowy. W istocie projekty hegemoniczne pod względem totalności można postrzegać jako spektrum, niemożliwe do zrealizowania w swoich krańcowych formach, ale zawsze pozostające – oscylujące w urzeczywistnianiu się – gdzieś pomiędzy nimi. Żadna hegemonia nie jest bowiem ,,płynną siecią dominacji'', lecz stanowi ,,panoplium procesów o różnej intensywności oraz zakresie''. Struktury komunikacji, a także inne aspekty hegemonicznej kultury mogą być negocjowalne lub zamknięte (wówczas projekt kontrhegemoniczny musi dążyć do ich zniesienia, a nie transformacji), ale nawet tak wąsko rozumiana totalność jest niemożliwa do przewidzenia, dopóki, jak twierdzi Wolf, ,,potyczka'' czy bitwa się nie rozpocznie, czyli dopiero, gdy projekty nie zostaną skonfrontowane w praktyce społecznej, w obrębie konkretnych stosunków społecznych (Wolf 1999b, s. 61).
4. Hegemonia kulturowa polega na zakotwiczaniu władzy w ,,kulturowej strukturze wyobrażeń''. Każde takie wyobrażenie oznacza jakąś kosmologię, każda kosmologia zaś ideologię, w ramach której sprawujący władzę są albo pośrednikami albo wykonawcami woli większych kosmicznych sił – reprezentującymi szerszy ład – którym przyznaje się

„»naturalne« prawa do dominacji nad społeczeństwem jako delegatom kosmicznego porządku''. Owi delegaci czy pośrednicy reprezentują ten porządek, a zarazem usiłują wprowadzić go w życie, realizując określone wzorce normatywne, ale też uprawomocniając je za pomocą własnej, zakorzenionej w sferze symbolicznej praktyce. Wspomniane zakotwiczanie możliwe jest dzięki ludzkiej zdolności do abstrakcji, do nazywania i przywoływania różnego rodzaju bytów, tak materialnych, jak niematerialnych. Zdolność ta, pisze Wolf, jest „obosieczna'', ponieważ z jednej strony pozwala mapować świat oraz planować zaangażowanie w różnego rodzaju przedsięwzięcia, dzięki czemu zwiększa się kontrola nad „środowiskiem operacyjnym'', czyli rzeczywistością społeczną. Jednakże z drugiej strony, pozwala ona jednocześnie na konstruowanie za pomocą umysłów różnego rodzaju figur (potencjalnie konkretnych treści), co zwiększa możliwość radzenia sobie z takimi owocami imaginacji, z tworzonymi w umysłach bytami, „które mogą rozpalać nasze emocje lub przerażać nas do granic rozsądku''. Abstrakcja umożliwia kreatywność i jest podstawą dla samoorganizacji, hegemonia kulturowa zaś jest abstrakcją skonkretyzowaną, ideami wcielonymi w życie, czyli w historycznie ustanowione stosunki społeczne (Wolf 1999b, s. 284, 288; zob. Heyman 2003, s. 152; Portis-Winner 2006, s. 351; Schneider 1995, s. 9).

7.3. Teoria ideologii

Tytułowa teoria stanowi rezultat wieloletnich zmagań antropologa z tym pojęciem[12], pozostając zarazem fundamentem dla jego teorii władzy po zwrocie ku hegemonii, zwłaszcza zaś dla koncepcji władzy strukturalnej.

[12] Stosunek Wolfa do ideologii zmieniał się w czasie, w zależności od badanej przezeń problematyki, ale przede wszystkim od rozwijanej akurat teorii czy podejścia. W badaniach portorykańskich oraz podejściu kulturowo-historycznym, ideologia była właściwie nieobecna (analitycznie nierozwinięta i niesproblematyzowana), pojawiając się jedynie sporadycznie, jako pojęcie opisowe, pozbawione jakiegokolwiek krytycznego ostrza, stanowiące synonim ustroju lub systemu politycznego (Lauria-Perricelli 2011, s. 195-196; Mintz 1956, s. 351, 416; The Staff [Wolf i Mintz] 1956, s. 51). W ekologii historycznej ideologia pozostała niesproblematyzowana, ale uzyskała znaczenie i ostatecznie wyodrębniły się w jej ramach dwa główne, do pewnego stopnia komplementarne ujęcia (oba omówione kolejno w rozdziałach piątym i czwartym), mianowicie 1) traktujące religię jako formę ideologii (nawiązujące ściśle do Engelsa i młodego Marksa), a także 2) zwracające uwagę na ideologię nacjonalizmu, fundamentalną w procesie budowania narodu (Wolf i Mintz 1957, s. 406; Wolf 1959, s. 80, 109, 168, 248). W ekologii politycznej antropolog kontynuował wątek nacjonalizmu (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 280, 321), w coraz większym stopniu starając się powiązać pojęcie ideologii z językiem, kulturą oraz produkcją symboliczną, z wytwarzaniem i porządkowaniem znaczeń, wykorzystując je również w wspomnianej w rozdziale czwartym antytetyczności („ideologicznej'') teorii i społecznej praktyki (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 47, 213-216, 217, 227, 231, 238-239). W AEP badacz wrócił do traktowania religii jako formy ideologii, a także do utożsamiania jej z system przekonań klasy panującej (Wolf 2010 [1982], s. 25, 46), zarazem jednak ideologia zaczęła być traktowana jako istotny aspekt sposobu produkcji, część bazy (Verrips 1985, s. 14; Wolf 2010 [1982], s. 83, 95), co z kolei zostało omówione w rozdziale szóstym. Systematycznie problematyką ideologii antropolog zaczął zajmować się podczas – czy raczej równolegle do – realizowania celu badawczego rewizji pojęć kultury i społeczeństwa.

Teoria ideologii Wolfa wywodzi się przede wszystkim z podejścia badawczego Marksa i Engelsa, z tradycji *Ideologiekritik*[13]. Drugie istotne źródło inspiracji w tym kontekście stanowią pisma Gramsciego. Gramsci bowiem, jako jeden z pierwszych próbował pogodzić marksizm z neokantyzmem (Wolf 1999b, s. 43-47), zarazem przesuwając ciężar walki klasowej z działań wyłącznie partyjno-militarnych „na walkę o uniwersum symboliczne społeczeństwa, o źródła ideacyjnych identyfikacji grupowych" (Karalus 2022, s. 184)[35]. Trzecim, najważniejszym spośród współczesnych Wolfowi badaczy zajmujących się zagadnieniem ideologii jest Althusser, zwłaszcza Althusser „późny"[14].

---

[13] Stanowisko antropologa w zakresie tej problematyki można uznać za co najmniej heterogeniczne, zmieniające się w czasie. Analogicznie jest z całą ową tradycją. Początkowo Marks za ideologię uważał niemiecki idealizm oraz młodoheglizm, dlatego przedmiotem jego krytyki były filozofia, religia, prawo i tak dalej. Dopiero później uznał, że powinien przeorientować swoją uwagę na ekonomię polityczną, by w *Kapitale* przedstawić koncepcję fetyszyzmu towarowego. Z transformacji tej da się wyodrębnić co najmniej kilka ujęć: 1) idealistyczne, czyli zakładające, że myślenie ideologiczne to takie myślenie, które doszukuje się sprawczości w samych ideach, traktujące je jako sferę autonomiczną względem społecznych stosunków produkcji („Idee nie mogą nigdy prowadzić do przekroczenia granic starego ustroju świata; mogą one prowadzić tylko do przekroczenia granic idei starego ustroju świata. Idee w ogóle nie mogą niczego urzeczywistnić. Do urzeczywistnienia idei potrzebni są ludzie, którzy zastosują praktycznie siłę" (Marks 1961d, s. 147); 2) apologiczne, w ramach którego ideologia legitymizuje i naturalizuje status quo, tym samym umożliwiając reprodukcję stosunków produkcji, co z kolei oddziałuje na sposób produkcji oraz możliwości jego ewentualnej ekspansji; 3) traktujące ideologię jako formę nadbudowy (co zostało omówione w rozdziale szóstym); 4) koncepcję fetyszyzmu towarowego (Karalus 2022, s. 93-162; Patterson 2009, s. 59; Rasiński 2012, s. 53-57; Wolf 1999b, s. 31-34): „(…) kiedy zrównuje się pracowników-producentów towarów z nabywcami towarów, stosunki społeczne między pracownikami, pracodawcami i nabywcami wyglądają jak stosunki między samymi towarami. (...) Ta koncepcja nie opiera się na modelu ideologii jako zniekształceń czy błędów rozpowszechnianych przez klasę rządzącą; raczej wskazuje na źródło oszustwa w szczególnym rodzaju rzeczywistości społecznej, jaką jest kapitalizm. Rzeczywistość ta miesza to, co rzeczywiste, z fikcjami, a w rezultacie uczestnicy transakcji są oszukiwani co do rzeczywistości kapitalistycznych stosunków społecznych" (Wolf 1999b, s. 34). W ramach podejmowanych studiów chłopskich, a także w podejściu i teoriach ekologicznych Wolf wykorzystuje przede wszystkim ujęcia pierwsze i drugie, mając przy tym co najmniej ambiwalentny stosunek do trzeciego, do czwartego zaś odnosząc się jedynie incydentalnie. Natomiast w swojej teorii ideologii, antropolog odwołuje się prawie wyłącznie do ujęcia drugiego, ponieważ choć interesuje go wspominane w poprzednim rozdziale powiązanie między ideami a władzą, to w nieco innym sensie, niż w ujęciu pierwszym, a ponadto badacz skupia się na problematyce legitymizacji, naturalizacji i internalizacji pewnych wartości oraz idei, zakorzenieniu, czy raczej zakorzenianiu ich w kosmologii, a także na relacji między owymi kosmologiami a stosunkami produkcji, między produkcją towarową a produkcją symboliczną.

[35] Korekta dokonana przez autora *Nowoczesnego księcia* polegała zatem przede wszystkim na zaktualizowaniu ideologii o nieredukcjonistyczne ujęcie relacji bazy i nadbudowy, na przydaniu znaczenia temu, co polityczne. W konsekwencji, ideologia nie mogła być już uważana ani za formę „fałszywej świadomości", ani zbiorowej iluzji, lecz zaczęła stanowić warunek niezbędny „do praktycznego przeobrażania panujących stosunków społeczno-gospodarczych" (Wróblewski 2016, s. 184), a zatem tak stosunków społecznych, jak stosunków produkcji. W tym sensie można powiedzieć, że Gramsci „oczyścił" ideologię z jakichkolwiek negatywnych naleciałości, uznając ją tym samym za neutralne i niezbędne zarazem narzędzie do skutecznej praktyki, prowadzenia walk klasowych oraz zaprowadzania społecznych zmian. Owa niezbędność ujawnia się przede wszystkim w próbach konstruowania hegemonii kulturowej, czyli hegemonicznego projektu zakładającego osiągnięcie społecznego przyzwolenia na panowanie (określonej klasy bądź klasowego sojuszu), dla którego dominacja czy naga przemoc są ostatecznością. Bycie rządzonym z jednej strony jest pewną zaszytą w hegemonii oczywistością, z drugiej zaś sankcjonowane jest przez hegemoniczne treści kulturowe (Karalus 2022, s. 181-190; Wolf 1984, s. 8; Wolf 1987, s. 89; Wróblewski 2016, s. 162-169). Wolf w znacznym stopniu rozwinął teorię Gramsciego.

[14] Ujęcie francuskiego marksisty zazwyczaj jest bowiem dzielone na dwa etapy. Pierwszy miał polegać na budowaniu marksizmu strukturalistycznego i trwał mniej więcej do końca lat 60. Podobnie jak w przypadku AEP, zwłaszcza zaś sposobów produkcji, Wolf odrzucał koncepcje, a także siatkę pojęciową charakterystyczną dla tego etapu, jako zbyt abstrakcyjne i nieprzydatne dla obranych celów badawczych (Wolf 1984, s. 3). Na początku lat

Pierwszym krokiem Wolfa podczas realizacji zadania sformułowania teorii ideologii było odróżnienie ideologii od idei. Otóż idee, twierdzi antropolog, odnoszą się do społecznych ,,konstrukcji umysłowych'' to znaczy takich, które choć powstają w umysłach, to istnieją w stosunkach społecznych, w ,,ludzkich domenach'', są zatem uzewnętrznione, uspołecznione, a zarazem społecznie uwarunkowane (ostatecznie konstruują je ludzie, uczestnicy relacji społecznych). Natomiast ideologie są zbiorami idei tworzącymi ,,zunifikowane schematy lub konfiguracje'', stanowią projekty opracowywane i tworzone po to, by zainstalować, zagwarantować, zamanifestować bądź zaprezentować władzę, pozostającą aspektem ,,wszystkich relacji między ludźmi'' (Wolf 1999b, s. 4; zob. Baskar 1999, s. 315; Portis-Winner 2006, s. 344-345; Rotenberg 2000, s. 2). Z jednej strony nie wszystkie idee posiadają wymiar ideologiczny, z drugiej zaś każda z nich, ze względu na swój społeczny charakter, ma ,,coś wspólnego z transformacją świata materialnego'' (Verrips 1985, s. 14; zob. Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 475); ideologie natomiast ,,organizują materialne i polityczne praktyki tych, którzy chcą wykorzystywać władzę'' (Schneider 1995, s. 4). Celem Wolfa jest przedstawienie sposobów, w jakie zbiory idei najpierw stają się ideologiami, a następnie – już jako ideologie – programami wdrażania (utrzymywania i powiększania) władzy na różnych poziomach organizacji stosunków społecznych (Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 469, 473; Moore 2009, s. 361-362; Rotenberg 2000, s. 2; Wolf 1999b, s. 56).

Zatem choć nie każda idea zostaje zaprzęgnięta w ideologiczny projekt, każdy taki projekt powiązany jest z władzą. Władza bowiem potrzebuje ideologii, by dzielić ludzi na poszczególne grupy, warstwy i klasy, przede wszystkim ze względu na zróżnicowane pozycje w ramach mobilizacji siły roboczej. Różnego rodzaju asymetrie władzy, podporządkowanie jednych

70., w ramach etapu drugiego, Althusser zajął się studiami nad warunkami reprodukcji kapitalistycznego sposobu produkcji, tym samym podążając nie tylko za Marksem, ale również za Gramscim. Autor *W imię Marksa* doszedł bowiem do wniosku, że owa reprodukcja – zarówno sił wytwórczych, jak i istniejących stosunków produkcji (Althusser 2006) – jednocześnie zawsze obejmuje reprodukcję ,,symboliczno-afektywną'', dotyczącą „określonego sposobu doświadczania rzeczywistości'', wpływającą na jednostkę, choćby poprzez kompetencje czy kwalifikacje, tak aby dostosować ją do kapitalistycznych stosunków produkcji (Karalus 2022, s. 243). Ramami dla proponowanej przez Althussera analizy jest państwo narodowe, zawsze dysponujące instytucjami dominacji, ale również tymi odpowiedzialnymi za budowanie ideologii. Pierwsze z nich filozof zbiorczo nazywa Represyjnym Aparatem Państwa (RAP), obejmującym rząd, policję, armię, system penitencjarny oraz administrację publiczną. Drugie natomiast określa jako Ideologiczne Aparaty Państwowe (IAP), w poczet których zalicza między innymi związki wyznaniowe i zawodowe, szkołę, rodzinę, prawo, system polityczny, ale też media czy sztukę. Zadaniem IAP (RAP również, choć w mniejszym stopniu) jest hegemonizacja konkretnych treści kulturowych, czynienie ich przezroczystymi, by uważano je powszechnie za neutralne, naturalne i oczywiste – przynajmniej w tym sensie, że miały one pozostawać w zgodzie z obowiązującym (hegemonicznym) wzorcem normatywnym, odstępstwo od którego postrzegano w obrębie stosunków społecznych jako idiosynkrazję, będącą albo potencjalnym zagrożeniem, albo oznaką szaleństwa. Innymi słowy, na drugim etapie Althusser podążył zdecydowanie w stronę teorii Gramsciego, uważając, że władza w ostatecznym rozrachunku opiera się na kontroli nad IAP, co z kolei dla Wolfa było ważną, ale zarazem nie w pełni satysfakcjonującą konstatacją (Althusser 2006; Althusser 2009, s. 85-86; Morawski 2016, s. 22-25, 95, 144-145; Karalus 2022, s. 234-255; Wróblewski 2016, s. 151-152, 159-160, 270).

drugim, będące konsekwencją podboju, akumulacji pierwotnej kapitału lub jeszcze innych procesów, zawsze wymagają i potrzebują legitymizacji. W każdym sposobie produkcji na nieco innych zasadach idee są wykorzystywane, by racjonalizować władzę oraz autorytet jednych, uzasadniając zarazem podrzędną pozycję drugich (Rotenberg 2000, s. 6; Verrips 1985, s. 15; Wolf 1999b, s. 15)[15]. Tak jak stosunki społeczne, stosunki produkcji czy sposób produkcji pozostają dynamiczne, zgodnie z relacyjnym ujęciem Wolfa, podobna jest specyfika ideologii (Verrips 1985, s. 6-7). Ostatecznie musi ona adaptować się do owej stale zmieniającej się rzeczywistości, tym samym transformując ją, ale jednocześnie stale oscylując między uzyskiwaniem przyzwolenia na panowanie (hegemonią) a dominacją, w zależności od potrzeb, ale też możliwości (Asad 1987, s. 607; Rotenberg 2000, s. 1), na które pozwala aktualny poziom rozwoju sił wytwórczych (możliwości te różnią się, gdy rządzący dysponują odpowiednią infrastrukturą, czołgami czy IAP wymienianymi przez Althussera, od sytuacji, w której mogą polegać jedynie na pieszych kurierach oraz niekiedy jedynie mgliście rozumianej przez poddanych sankcji kosmologicznej).

Gdy w toku tworzenia historii projekt ideologii zostaje wypracowany, co zwykle ma miejsce za sprawą lub przy współudziale intelektualistów (Prud'hornme 1995, s. 641), rozpoczyna się właściwy ,,proces ideologiczny''. Wolf dzieli go na trzy etapy: 1) powtarzanie poszczególnych treści kulturowych (skonkretyzowanych idei) w ramach stosunków społecznych, ,,ludzkich domen'', 2) bardziej złożone wewnętrznie powtarzanie owych treści, ale z uwzględnieniem różnych poziomów złożoności społeczno-kulturowej (w miarę możliwości, ścisłe powiązanie skonkretyzowanych idei z dystynkcjami klasowymi oraz innymi rodzajami nierówności – opartymi na rasie, etniczności płci i tak dalej), 3) tworzenie i opracowywanie rytuałów, angażujących zarówno ciało, jak i umysł, utrwalających podziały, ale też ułatwiające ich reprodukcję, ale przede wszystkim obmyślone przez autorów projektu lub ich mocodawców (Wolf 2001 [1990], s. 380; Ghani 1995, s. 42). Ponadto proces ten ustanawia coś, co Wolf nazywa ,,estetyką komunikacji'', czyli całą ideologiczną ornamentykę znaków, bez których hierarchie

[15] ,,Proces [tworzenia ideologii] (…) nie jest (…) wyłącznie językowy, artystyczny czy psychologiczny; jest to również kwestia władzy, władzy w bezpośrednim sensie społecznym, w którym istoty ludzkie »realizują swoją wolę we wspólnym działaniu, nawet wbrew oporowi innych«, mówiąc za Maxem Weberem, ale nawet władzy w znacznie szerszym, ekologicznym sensie, sugerowanym przez Richarda N. Adamsa – władzy sprawowanej w celu ustrukturyzowania i ograniczenia środowiska danej populacji tak, że niektóre formy działania stają się nie do pomyślenia. (…) zatem nie chodzi jedynie o możliwość wpłynięcia na A, by zrobił coś wbrew własnej woli, gdy tego chcemy, ale o szersze zjawisko strukturyzacji »pola społecznego«, coś na kształt hegemonii, by A nie wiedział, że w ogóle można [myśleć i działać] inaczej (Wolf 2001 [1984a], s. 313, 314). Ponadto, ,,ideologia »naturalizuje« relacje społeczne tak, że sprawia, iż społecznie i kulturowo skonstruowane relacje wydają się być wrodzone, biologiczne, »w naturze rzeczy«. Tak więc różnice płci, klasy czy rasy mogą być postrzegane jako »naturalne« (Wolf 2001 [1983], s. 381).

klasowe mogłyby opierać się jedynie na dominacji, co utrudniałoby, a w dłuższej perspektywie prawdopodobnie też uniemożliwiało reprodukcję stosunków produkcji. Same rytuały, a także to, kto, kiedy i w jaki sposób bierze w nich udział, ,,sygnalizują (…), kto ma nad kim władzę'' w ramach określonych stosunków społecznych (Wolf 1999b, s. 57). Proces ideologiczny polega zatem na ,,instytucjonalizacji kodów, kanałów, wiadomości, nadawców, odbiorców oraz interpretacji'', a także na ciągłym ,,przekodowywaniu, uporczywym nakładaniu konotacji lub metafor na denotacje'', co z kolei, twierdzi antropolog, zawsze jest ,,formą zawłaszczenia, alienacji, kradzieży'' znaczeń i interpretacji określonych faktów społecznych (Wolf 2001 [1984a], s. 314). Wdrażanie treści ideologicznych, aby było skuteczne, zazwyczaj nie może polegać wyłącznie na swojskich treściach kulturowych, dlatego wymaga rewaluacji, zrezygnowania z pewnych dotychczasowych aspektów, by przejąć i zaadaptować inne, obce (nieswojskie) aspekty. Ostatecznie, celem zdecydowanej większości ideologii jest reprodukcja, której warunki zmieniają się wraz ze zmianą społecznych stosunków produkcji.

Poza naturalizacją wspomnianych asymetrii czy nierówności (klasowych, płciowych, rasowych, etnicznych i tak dalej), ideologia stabilizuje znaczenia, które przyczyniają się do realizacji owego celu. Gdy znaczenia znajdują się w stanie zagrożenia, choćby ze strony konkurencyjnej, alternatywnej ideologii, podejmowane są starania, by je chronić i podtrzymywać, tak jak czynili to chińscy mandaryni podczas rytuałów korygowania nazw lub średniowieczni uczeni ,,świadomi, że diabeł może cytować pisma święte, pilnowali z książką i świecą, by ortodoksyjne konotacje pozostały na swoim miejscu, a heterodoksyjne zostały oczyszczone przez ogień oraz pokutę''. Rytuały aktywizują podmioty zaangażowane w stosunki społeczne czy ludzkie domeny, ukierunkowując ich energię w pożądaną przez rządzących stronę, zaś ich ostateczne skutki sprowadzają się do ,,utrzymywania i rozwijania obarczonych ideologicznie łańcuchów znaczeń, których funkcją jest wspieranie oraz powiększanie funduszu władzy społecznej sprawowanej przez strukturalnie licencjonowane kategorie w dominacji nad społeczeństwem'' (Wolf 2001 [1983], s. 381, 382). Ideologię można postrzegać jako strażniczkę dyskursu, zespół zakorzenionych w ideach praktyk odpowiedzialny za wydawanie owych licencji dotyczących tego, co powinno być, a także tego, czego być nie powinno (Wolf 1999a, s. 22).

W tym miejscu, w związku z prędzej czy później – choćby ze względu na czynniki ekologiczne – niezbędnym modyfikowaniem kosmologii (Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 471), powraca zarysowany już wątek relacji między sposobem produkcji, ideologią a sprzecznościami. W największym możliwym uproszczeniu, tak aby uniknąć zbędnych powtórzeń, trzeba zaznaczyć, że ideologia ma być remedium na owe sprzeczności, ale próbując je

rozwiązać, wikła stosunki społeczne w kolejne sprzeczności, zwłaszcza wtedy, gdy na danym obszarze następuje zmiana dominującego sposobu produkcji i zostają skonfrontowane różne, alternatywne projekty hegemoniczne (Verrips 1985, s. 14; Wolf 1999b, s. 280-295). Z drugiej strony, to właśnie w ustanawianiu oraz transformacji kosmologicznej sieci znaczeń – ,,wyimaginowanych światów'', jak nazywa je omawiający ujęcie Wolfa Robert Rosenberg – tkwi siła oraz użyteczność ideologii, ponieważ legitymizują one nie tylko formę przywództwa, ale w ogóle *status quo* społecznych stosunków produkcji, a ponadto definiują cele i ustanawiają wzorzec normatywny dla organizacji społecznych, dostarczają motywacji dla określonych praktyk społecznych (na przykład często występująca wizja krainy wiecznej szczęśliwości w życiu po życiu), określają ramy tego, co powszechnie uznawane jest za sukces czy cnotę, a także ,,zakotwiczają przywództwo w kulturowej strukturze wyobrażeń'' (Rotenberg 2000, s. 7). Tak oto prezentuje się teoria ideologii Wolfa na największym poziomie ogólności, to znaczy takim, który nie uwzględnia czterech rodzajów władzy, zwłaszcza zaś władzy strukturalnej.

7.4. Cztery rodzaje władzy

Zaproponowane w *Facing Power* oraz *Envisioning…* tytułowe rodzaje stanowią kulminację zarówno teorii władzy Wolfa jako takiej, jak i jej zwrotu ku hegemonii, są one bowiem ostateczną próbą ustalenia rozchwiania, czyli relacji łączącej dominację i hegemonię. Wybór i podział owych rodzajów nie był czysto arbitralny, ponieważ wynikał bezpośrednio z przyjmowanego przez antropologa relacyjnego ujęcia, w ramach którego badacz nie myśli o władzy jako o skoncentrowanym ,,pakiecie'', lecz jako o aspekcie ,,wielu rodzajów relacji'', działającym w odmienny sposób ,,w relacjach międzyludzkich, na arenach instytucjonalnych oraz na poziomie całych społeczeństw'' w ramach dialektyki bazy i nadbudowy (Wolf 1999b, s. 5). Przykładowo, zarówno dominacja klasowa, rozkaz w wojsku, patriarchat, polecenie służbowe w prywatnym przedsiębiorstwie, jak i wydany z mocy obowiązującego prawa wyrok niezawisłego sądu są rodzajami relacji władzy, w dodatku powiązanymi ze sobą w obrębie jednej rzeczywistości społecznej, ale ciężko nie zauważyć między nimi zasadniczych różnic. Innymi słowy, ujęcie relacyjne pozostaje bardziej produktywne, zarazem jednak wynika zeń, że ,,różne relacje będą kształtować władzę w różny sposób. Władza jest inaczej wykorzystywana w relacyjnych światach rodzin, wspólnot, regionów, systemów działania, instytucji, narodów, a także ponad granicami państw'' (Wolf 1999b, s. 67; zob. Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 468). Podobnie jest z zasygnalizowanymi przez Wolfa ,,poziomami'', spośród których każdy potrzebuje nieco innej aparatury pojęciowej i uwzględnienia odmiennych kontekstów, bo łącząc dominację z hegemonią odnosi się do różnych aspektów owej rzeczywistości.

Rodzaj pierwszy to władza, którą antropolog nazywa tkwiącą w jednostce „potencją'' lub „zdolnością''. Jest to władza w sensie nietzscheańskim, ponieważ odnosi się do sposobów wchodzenia przez poszczególne jednostki w „grę władzy'', ale już nie do samego przedmiotu owej gry (Wolf 1999b, s. 5), ani tym bardziej do jej formy oraz kierunku (Wolf 2001 [1990], s. 384). Chodzi tutaj o wprowadzoną przez filozofa koncepcję „woli mocy'' (*der Wille zur Macht*), czyli siłę, dzięki której owa jednostka dąży do samoprzekroczenia, a zatem do rozwijania własnego potencjału, ale też panowania nad sobą i światem. Dzięki woli mocy człowiek nie skupia się wyłącznie na reprodukcji, na przetrwaniu – tak biologicznym (ciało), jak moralnym (dusza) – lecz pragnie panować, tworzyć, wyrażać siebie, narzucać formę rzeczywistości, zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej. Przy czym, silnych charakteryzuje tutaj „twarda, bezkompromisowa, waleczna i egoistyczna pańskość, samolubna i bestialsko niewinna w swej samolubności'', słabych zaś „to, co niewolnicze, niewolniczość'', pozostająca „różnicą naturalną'', „antropologicznym biegunem pańskości, jej opozycją, odwrotnością'' (Dobrowolski 2020, s. 205, 212). Wolf odrzuca ten podział, zwłaszcza obecny w nim wątek naturalizacji, jak gdyby zatrzymując się w pół kroku i traktując wolę mocy jako siłę, dzięki której człowiek zgłasza w ogóle chęć do tego, by stać się – w tej konfiguracji, dopiero wraz i wespół z innymi – podmiotem, czy raczej uczestnikiem takiej zbiorowej podmiotowości, czyli klasy społeczno-kulturowej lub sojuszu czy koalicji takich klas. Ponadto, antropolog odwołuje się do tej koncepcji, bo dla Nietzschego podmiotem woli mocy nie jest po prostu posiadacz bądź posiadaczka ciała i umysłu czy duszy, lecz jednostka stanowiąca rezultat chwiejnego, a w związku z tym podatnego na zmiany układu sił, co z kolei rezonuje z pojęciem podmiotu samego Wolfa, rozumianego jako byt kolektywny, dynamiczny, ustanowiony – zarazem ukonstytuowany i konstytuujący się – w relacji do innych, ale jednocześnie niestabilny wewnętrznie, pełen napięć oraz konfliktów.

Rodzaj drugi dotyczy najbardziej bezpośredniego poziomu stosunków społecznych, mianowicie interakcji oraz transakcji międzyludzkich, ich sekwencji (Wolf 2001 [1990], s. 384), odnosi się bowiem „do zdolności ego do narzucenia swojej woli w działaniu społecznym alter-ego'', ale arenę, w ramach której dochodzi do owych stosunków – interakcji oraz transakcji – pozostawia nieokreśloną (Wolf 1999b, s. 5). Choć Wolf zdradza po raz kolejny swoją sięgającą młodości fascynację psychoanalizą i używa języka charakterystycznego dla Freuda oraz jego kontynuatorów, to w istocie, o czym zresztą pisze wprost, odwołuje się tutaj do ujęcia władzy zaproponowanego przez Maxa Webera (Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 475). Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że antropologowi nie chodzi o jego uszczegółowione aspekty (o *Herrschaft*, czyli „władanie'', „panowanie'' lub „dominację''), to znaczy nie odnosi się on ani

do zaproponowanych przez Webera typów uzasadnienia czy uprawomocnienia rządów (legalny, charyzmatyczny, tradycyjny), ani do fundamentalnych, uznawanych przez socjologa za równorzędne sfer (ekonomicznej, politycznej i kulturowej), lecz do najszerszej koncepcji władzy (*Macht*). Chodzi tutaj o schemat sytuacji, w ramach którego A czegoś chce i skutecznie narzuca swoją wolę B, niezależnie od jej czy jego ewentualnego oporu (Hindess 1999, s. 33, 48; Weber 1978). Odwołując się do rodzaju pierwszego, można byłoby powiedzieć, że sytuacja ta dotyczy konfrontacji co najmniej dwojga ludzi obdarzonych, czy raczej obarczonych wolą mocy (którą dosłownie, a zatem bez zważania na intencje Nietzschego, dałoby się przetłumaczyć jako ,,wolę władzy'').

Rodzaj trzeci odnosi się do władzy kontrolującej otoczenie i konteksty, ,,w których ludzie prezentują swoje możliwości i wchodzą w interakcje z innymi''. Chodzi tutaj zatem o wspomnianą ,,arenę'' stosunków społecznych, na której poprzez praktykę społeczną dokonywana jest owa konfrontacja; na której zarówno jednostki, jak i różnego rodzaju zbiorowości wykorzystują konkretne narzędzia czy instrumenty i za ich pomocą ,,kierują lub ograniczają działania innych w określonych warunkach'' (Wolf 1999b, s. 5). Wolf nazywa ten rodzaj władzy ,,taktycznym'' lub ,,organizacyjnym'', i jest to bezpośrednie nawiązanie do omówionej już koncepcji Richarda Adamsa. Władza traci w tym rozumieniu swój wymiar wyłącznie interpersonalny, tak istotny na dwóch poprzednich poziomach, i zamiast tego zaczyna dotyczyć ,,kontroli, jaką jeden aktor lub »jednostka operacyjna« (jego [Adamsa] termin) sprawuje nad przepływami energii, które stanowią część środowiska innego aktora'' (Wolf 2001 [1990], s. 384). Tym samym Wolf podkreśla instrumentalność władzy – jej instrumentalny wymiar – a także ekologiczne uwarunkowanie, związane z owym ograniczaniem działania poszczególnych ,,jednostek operacyjnych'' przez inne takie jednostki w określonych okolicznościach, czyli warunkach nie tylko temporalnych, uhistorycznionych (mających przeszłość, z dającą się wyodrębnić dynamiką walk klasowych oraz dialektyką bazy i nadbudowy i tak dalej, wychodzących poza etnograficzną teraźniejszość, z możliwą do odnalezienia i prześledzenia przyczynowością [Wolf 1999b, s. 8]), ale też przestrzennych, umiejscowionych czy zlokalizowanych (z dającymi się wychwycić czynnikami ekologicznymi, takimi jak klimat, surowce naturalne, ziemia sprzyjająca bądź niesprzyjająca rolnictwu i tak dalej). Warto w tym miejscu dodać, że mimo adaptacji przez antropologa nazwy, inspiracja koncepcją Adamsa jest dość odległa i niewiele łączy ją z pierwowzorem, poza pewnym ogólnym zamysłem co do sposobów, czy raczej mechanik wpływania i oddziaływania na ową ,,arenę'' stosunków społecznych.

Wszystkie spośród tych trzech rodzajów władzy służą Wolfowi przede wszystkim jako przyczynek i analityczne uzasadnienie dla rodzaju czwartego, czyli władzy strukturalnej. By móc ją sformułować, badacz musiał najpierw dokonać rewizji pojęć kultury i społeczeństwa. Jej ,,strukturalność'' odnosi się do specyfiki relacji, w których się przejawia, co w praktyce oznacza, że władza ta ,,działa nie tylko w obrębie środowisk oraz domen, ale także organizuje i koordynuje same środowiska oraz określa kierunek i dystrybucję przepływów energii'' (Wolf 1999b, s. 5), co z kolei lokuje ją o jeszcze jeden poziom wyżej, nad władzą taktyczną lub organizacyjną. Właściwie całą tę teorię dałoby się sprowadzić do schematu, w ramach którego władza strukturalna decyduje o relacjach w ramach władzy taktycznej lub organizacyjnej, ta z kolei definiuje arenę dla władzy interakcji i transakcji międzyludzkich. Ona natomiast ostatecznie rozstrzyga o konfrontacji woli mocy, tak istotnej dla władzy potencji bądź zdolności. To właśnie w celu zaproponowania strukturalnego rodzaju władzy, Wolf próbował dokonać syntezy Marksa (stosunki klasowe między kapitalistami a robotnikami, okiełznywanie i alokacja siły roboczej przez kapitał) oraz Foucaulta (strukturyzowanie pola działania innych, działanie na działaniu, stosunki rządzące świadomością), tym samym łącząc ,,władzę, która strukturyzuje ekonomię polityczną'' (Wolf 2001 [1990], s. 384-385) z chęcią prześledzenia, ,,w jaki sposób relacje, które dowodzą gospodarką i polityką, oraz te, które kształtują ideację, oddziałują na siebie, aby uczynić świat zrozumiałym i możliwym do opanowania'' (Wolf 1999b, s. 5-6). Ponadto, propozycja ta miała przynajmniej w sferze założeń zastąpić wykorzystywane przez Wolfa na poprzednich etapach pojęcie społecznych stosunków produkcji. Dzięki owej syntezie, jednoczesnej orientacji na Marksa i Foucaulta, antropolog miał zamiar uchwycić jeden rodzaj władzy, która jednocześnie kształtowała ,,społeczne pole pracy'' oraz ,,społeczne pole działania'', i to w taki sposób, ,,aby czynić pewne rodzaje zachowań możliwymi, podczas gdy inne miałyby stać się mniej możliwe lub niemożliwe'' (Wolf 2001 [1990], s. 385).

Innymi słowy, władza strukturalna odwołuje się do teorii ideologii i hegemonii kulturowej Wolfa (a co za tym idzie, również do tradycji *Ideologiekritik*, zwłaszcza zaś do Marksa, Engelsa, Gramsciego i Althussera), a także do „hegemonicznie'' – czyli świadomościowo i przede wszystkim jako autora *Nadzorować…* – rozumianego Foucaulta, ponownie łącząc tym samym zaktualizowaną dialektykę bazy (stosunki produkcji, ideologia) i nadbudowy (ideacje oraz powstające w ich konsekwencji idee) w jedną ramę teoretyczną. Z drugiej strony, biorąc pod uwagę skalę wspominanego przedsięwzięcia rewizji pojęć, nawiązanie do Foucaulta zarówno na poziomie teorii, jak i samych koncepcji czy pojęć, wydaje się zabiegiem nadmiarowym, a być może nawet zbędnym. Status ten ujawnia się zwłaszcza wtedy, gdy w *Envisioning…*

badacz rozwija koncepcję władzy strukturalnej za pomocą egzemplifikacji empirycznych. Ostatecznie żaden z wyszczególnionych rodzajów nie stanowi ani ćwiczenia z historycznej logiki (odwołanie do Hegla [Wolf 1999b, s. 27; Wolf 2001 (1990), s. 385] jest tutaj wyłącznie figurą retoryczną), ani teoretycznego ornamentu, lecz aspekt szerszej teorii w ramach zorientowanej zwłaszcza na badania terenowe antropologii władzy.

Dzięki uczynieniu punktu wyjścia z ekonomii politycznej oraz organizacji stosunków produkcji („dominujących relacji, poprzez które siła robocza jest wykorzystywana''), Wolf był w stanie zadawać pytania, o to, z jakiego powodu i w czyim interesie coś się dzieje, a zatem stale towarzyszące badaczowi – to znaczy na każdym etapie jego naukowej aktywności – pytania o przyczynowość, wymagające „konceptualnego poznania sił oraz skutków władzy strukturalnej, która napędza organizację, i na którą organizacja na wszystkich poziomach musi reagować'' (Wolf 2001 [1990] s. 392; zob. Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 473-474). To właśnie organizacja ma tutaj znaczenie fundamentalne, ponieważ tworzy, a następnie podtrzymuje stosunki społeczne poprzez kontrolę zasobów, a co za tym idzie także ich dystrybucję. Dokonuje tego dzięki władzy taktycznej lub organizacyjnej, w tym kontekście – w tej konfiguracji – służącej przede wszystkim ,,do monopolizowania lub rozdzielania praw i roszczeń, do kierowania działań na pewne ścieżki przy jednoczesnym blokowaniu przepływu działań na inne'' obszary aktywności. Organizacja wiąże się z ciągłymi zmaganiami o własną reprodukcję oraz o warunki tejże, władza zaś, by mogła trwać, musi o owo trwanie stale zabiegać. Każda organizacja wiąże się z ryzykiem, każda występuje bowiem w ramach określonych: stosunków społecznych, sposobu produkcji, a także kulturowej hegemonii. Społeczna dynamika i wpisane w nią sprzeczności oznaczają w praktyce, że ,,równowaga sił nieustannie się zmienia'', natomiast „praca władzy nigdy się nie kończy; działa ona wbrew entropii. Nawet najbardziej udana organizacja nigdy nie pozostaje bez zarzutu'' (Wolf 2001 [1990], s. 391)[16].

[16] Ponadto, każda władza zawsze napotyka jakiś opór, jakąś jego formę, ale – co symptomatyczne – Wolf nie odwołuje się w tym miejscu do Foucaulta, lecz ponownie do Scotta, a cały wątek jedynie sygnalizuje, ale bynajmniej go nie rozwija. Niewypowiedziany przez antropologa wprost argument dałoby się sprowadzić do hipotezy, że opór ten z punktu widzenia władzy strukturalnej nie ma większego znaczenia dopóki, dopóty hegemonia nie jest podważana w znaczący sposób, dopóty gmach władzy wydaje się wszystkim lub przynajmniej zdecydowanej większości uczestników stosunków społecznych zbudowany ze spiżu. Dopiero gdy lud, ludzie w swej masie lub jakieś konkretne grupy czy sojusze (jak metysi w *Sons…* lub chłopi i intelektualiści w *Peasant Wars…*) dostrzegą, że gmach ten jest tak naprawdę popękany i wzniesiony z desek, jedynie pomalowanych na złotobrązowo, a układ, jaki by nie był w szczegółach, pozostaje podważany przez powstały w wyniku sprzeczności kryzys lub serię kryzysów, wówczas opór zaczyna nabierać znaczenia, zaś „rola władzy staje się (…) najbardziej oczywista'' (Wolf 2001 [1990], s. 396). Przy czym, przyznaje Wolf, ujęcie to nadal nie rozwiązuje dylematu mikro-makro, a jedynie stanowi przyczynek do jego rozwikłania (Wolf 1999b, s. 67).

Cechą charakterystyczną teorii władzy Wolfa jest wykorzystywanie ram zarówno temporalnych, jak i przestrzennych, dlatego w omawianych w *Envisioning…* przypadkach badacz jest w stanie uchwycić moment, czy raczej złożony z takich momentów proces, polegający na wyodrębnieniu i ukonstytuowaniu się Kwakiutlów, Azteków oraz nazistów jako osobnych ludzkich zbiorowości. Każdy z owych przypadków ilustruje inny sposób produkcji, w związku z czym każdemu towarzyszą również specyficzne sprzeczności oraz związane z nimi kryzysy. W rezultacie, antropolog chcąc przedstawić koncepcję władzy strukturalnej oraz relacje łączące władzę z ideami, decyduje się na – biorąc pod uwagę codzienność, czyli praktykę społeczną danej zbiorowości, mimo wszystko sztuczne i fikcyjne – oddzielenie, a następnie skontrastowanie normalizacji oraz kryzysu, w taki sposób, aby wybrane przezeń studia przypadku stały się studiami historycznymi, tworzącymi osadzone w czasie i przestrzeni sekwencje, tym samym prezentując pełen obraz wybranego rodzaju władzy, to znaczy zarówno w ,,normalnych'' (stosunki społeczne pozbawione wszelkich kryzysów mogą być co najwyżej jednym z przejawów ideologii, kłamstwem prokurowanym przez wielkich i możnych na użytek maluczkich, natomiast na poziomie faktycznym pozostają niemożliwością, dającą się zrealizować jedynie w komunizmie [pogląd między innymi Engelsa czy młodego Lukácsa], jednakże ten Wolfa nigdy nie interesował; badacz przyjmuje, że w owych stosunkach kryzysy i konflikty albo dopiero tlą się pod powierzchnią i narastają – czego przykładem jest choćby opór opisywany przez Scotta – albo wybuchają w erupcji społecznego niezadowolenia w formie buntu chłopskiego, *machetismo*, rewolucji i tak dalej), jak i kryzysowych sytuacjach (Wolf 1999b, s. 7, 17, 18). Jedną z fundamentalnych w tym kontekście hipotez antropologa, jest związek między pogarszającą się kondycją stosunków produkcji oraz degeneracją (spadkiem poziomu rozwoju) sił wytwórczych a intensyfikacją pracy ideacyjnej (produkcji symbolicznej) i kompensowaniem coraz większych deficytów w tym zakresie za pomocą odwołującej się do treści kosmologicznych ideologii.

7.5. Władza strukturalna – normalizacja, kryzys, transformacja

Zorientowaną na hegemonię teorię władzy, ujętą za pomocą czterech rodzajów, Wolf zaprezentował za pomocą trzech wspomnianych przykładów empirycznych, spośród których każdy odpowiadał innemu sposobowi produkcji. Dopiero taka analiza pozwoliła przedstawić schemat działania władzy, zwłaszcza zaś władzy strukturalnej, której badacz poświęcił najwięcej uwagi. Schemat ten wyglądał następująco: analiza historyczna sposobu produkcji danego ludu, ze szczególnym uwzględnieniem ekologii oraz stosunków klasowych (normalizacja *status quo* przez określoną elitę), po której następowała – wywołana na przykład interakcja z

innym sposobem produkcji – konfrontacja ze sprzecznościami owego sposobu, co prowadziło do kryzysu, intensyfikacji produkcji symbolicznej, degradacji produkcji materialnej, a ostatecznie do kryzysu, za sprawą którego dokonywała się rekonfiguracja władzy strukturalnej. Na koniec tego rozdziału warto syntetycznie zrekonstruować owe egzemplifkacje w interesującym mnie kontekście problemowym.

Mający stanowić przykład sposobu produkcji opartego na pokrewieństwie Kwakiutlowie już w momencie zainteresowania się ich kulturą przez antropologów, pozostawali ludem silnie powiązanym z przemysłowym, kapitalistycznym społeczeństwem, reprezentowanym przede wszystkim przez kanadyjskie państwo oraz operujących w obszarze Zatoki Hudsona przedsiębiorców[17]. Co charakterystyczne dla ludów funkcjonujących w ramach tego sposobu produkcji, stosunki społeczne Kwakiutlów – ich metody przekazywania „ceremonialnych tytułów i przywilejów'' oraz „socjopolityka rang, hierarchii, pochodzenia oraz sukcesji'' – były ściśle związane z kosmologią, sferą mitów, ontogenezą, a dokładnie z rytuałami polegającymi na redystrybucji dóbr, a także z zawieraniem relacji krewniaczych poprzez małżeństwo (Wolf 1999b, s. 130). Podstawową jednostką owych relacji stanowił *numaym* (poszczególne grupy, które tradycyjne od czasów Boasa antropologowie nazywali plemionami [*tribes*] tworzącymi lud Kwakiutlów, były w istocie skonfederowanymi ze sobą *numaymami*), czyli nieegalitarna, odwieczna (przynajmniej w sensie symbolicznym, pod względem zasobów, siedzib, nazw oraz emblematów), zazwyczaj wielorodzinna, obejmująca co najmniej kilka gospodarstw i grup

[17] Dlatego gdy Boas zaczął publikować na ich temat, pisał tak naprawdę o „projekcie politycznym klasy dawnych posiadaczy władzy w warunkach upadku. Upadek ten spowodowany był zmianami, które przekształciły społeczne i kulturowe konteksty, w których władza odnosiła się do idei. Spowodowały one eskalację różnic, a także opozycji między jednostkami oraz grupami'' (Wolf 1999b, s. 130). W konsekwencji, Wolf przyjmuje, że Kwiakutlowie pozostawali wodzostwem w trakcie relatywnie szybko postępującej transformacji, zaś interpretacje dotyczące ich kultury i społeczeństwa sprzed kontaktu z Europejczykami (gdy ich wariacja sposobu opartego na pokrewieństwie napotykała jedynie inne takie wariacje i to z nimi wchodziła w interakcje) opierają się na dowodach niejednoznacznych, często uniemożliwiających ostateczne rozstrzygnięcie konkretnych hipotez czy dylematów (Wolf 1999b, s. 123). Chcąc przedstawić dynamikę owej szybko postępującej transformacji, antropolog przyjmuje ogólną definicję wodzostwa. Otóż jest to w tym przypadku sposób organizacji społecznej odnoszący się do ludzkiej zbiorowości, która ani nie jest prosta, ani całkowicie pozbawiona społecznej stratyfikacji (na przykład wspólna czy wspólnotowa własność środków produkcji przy zachowaniu prywatnej własności dóbr konsumpcyjnych i symbolicznych, a jednocześnie dostęp do środków produkcji pozostaje nierówny, ograniczany przez relacje władzy), zarazem nie posiadając własnego złożonego aparatu państwowego (podział pracy jest ograniczony w porównaniu zarówno do średniowiecznej, jak i współczesnej Anglii). Władza stojącego na czele wodza opiera się nie na przyjętym z woli większości akcie prawnym, lecz na legitymizowanej doświadczeniem pomyślnej reprodukcji stosunków społecznych tradycji, „autorytecie kierowniczym'' wynikającym przede wszystkim z kosmologicznej sankcji. Tym niemniej, w rezultacie niedysponowania środkami przymusu charakterystycznymi dla wspomnianego złożonego państwa, rola wodza jest ograniczona w zakresie możliwości mobilizacji siły roboczej i sprowadza się zazwyczaj do arbitrażu między poszczególnymi segmentami społeczności krewniaczej, wzrastając w sytuacjach nadzwyczajnych, takich jak szczególnie istotne rytuały, kryzys ekologiczny lub wojna (Wolf 1999b, s. 69, 124).

domowych zbiorowość, składająca się z krewnych różnego stopnia, a także z domowników niespokrewnionych[18].

Tworzące poszczególne plemiona *numaymy* lokalizowały swoje siedziby w pobliżu środków produkcji umożliwiających reprodukcję – tak kosmologiczną, jak doczesną – stosunków społecznych, tym samym monopolizując do nich dostęp, zwłaszcza gdy chodziło o skoncentrowane łowiska łososi czy pozostałe tereny łowieckie. Plemiona prowadziły politykę wojen o niewolników i zawiązywania sojuszy, a bogactwo zasobów naturalnych gwarantowało znaczne możliwości rytualno-dystrybucyjne, dzięki czemu zamożni byli w stanie nawiązywać oparte na zależności stosunki z uboższymi, tworząc w ten sposób hierarchie, mianowicie porządki rankingowe. Innymi słowy, tworzeniu relacji pokrewieństwa towarzyszył transfer bogactwa, a właściwie transformacja jego materialnej formy w formę niematerialną, symboliczną, prestiżowo-statusową, co z kolei sprzyjało rozwojowi instytucji potlaczy (Rosenberg 2000, s. 3; Wolf 1999b, s. 86-88)[19].

[18] Wolf powołuje się na badaczy wykorzystujących język klas społecznych do opisu relacji w ramach numaymów, otóż dzieliły się one na arystokrację (*noxsola*), pospólstwo (*bagil*) lub „ludzi domu" (*baganamqala*/*baganamqal'am* – osoby pozbawione imion rodowych, między innymi byli niewolnicy włączeni do grupy krewniaczej) i niewolników (*q'etl*). O szlachectwie decydowała bliskość względem linii sukcesyjnej wodza, arystokratami zostawali jego czterej pierwsi synowie, rodziny piątego i następnych były natomiast uważane za przedstawicieli gminu. Arystokraci poza zadaniami ceremonialnymi związanymi z kosmologią (reprodukcją ponadnaturalnego ładu), zajmowali się prowadzeniem wojen w celu zdobycia niewolników – zatem w pewnym sensie zarządzaniem niewolnictwem wojennym – pospólstwo zaś czynnościami niezbędnymi do reprodukcji ładu doczesnego, takimi jak polowanie czy zbieranie jagód. Z kolei niewolnicy stanowili symbol prestiżu oraz wysokiego statusu swojego posiadacza, a także żywą formę przechowywania bogactwa, rodzaj analogicznej do świń w San José lokaty, ale na co dzień wykorzystywano ich jako siłę roboczą, ewentualnie jako nadające się do złożenia w czasie rytuałów ofiary. Zdaniem Wolfa, choć klasy te pozostawały zróżnicowane pod względem własności środków produkcji, czy raczej prawa do udzielania do nich dostępu, stan ten był pochodną kosmologicznego, ściśle hierarchicznego układu statusowego, dlatego antropolog pisze o *numaymach* jako o składających się z „klas statusowych", starając się tym samym połączyć stanowiska Marksa i Webera (Wolf 1999b, s. 82-86, 125, 127). Tym, co definiowało numaym, był po pierwsze porządek sukcesji w obrębie głównego rodu statusowego, noszącego imię mitycznego przodka-założyciela, po drugie zaś przez relacje z różnego rodzaju „grupami stowarzyszonymi", „segmentami grup" oraz „klientelą składającą się z pospólstwa o różnym pochodzeniu". Fundamentalne dla każdego numaymu pozostawało połączenie – transgeneracyjna relacja – z owym przodkiem-założycielem oraz rytualne nadawanie imion przysługujące jego członkom lub, jak pisze Wolf, „przypinanie" ich „do odbiorcy w odpowiednich, dystrybucyjnych miejscach" (Wolf 1999b, s. 84). Właśnie między innymi dlatego Kwakiutlowie tak silnie opierali się przed wprowadzonym przez Kanadyjczyków w 1884 roku zakazem organizowania potlaczu, „ponieważ rytualne nadawanie imion oraz tytułów było kluczowe w definiowaniu i konstruowaniu społecznych tożsamości" (Wolf 1999b, s. 84) w ramach każdego z *numaymów*.

[19] Nawiązywanie owych relacji polegało na „splataniu linii pochodzenia" przedstawicieli i przedstawicielek arystokratycznych rodów poprzez małżeństwo, dzięki czemu przenoszono „prawa do nazwiska i przywileje inicjacyjne ze szlachetnych teściów na szlachetnych zięciów, a tym samym z numaymu na numaym". Z jednej strony praktyka ta wzmacniała władzę wodzów, z drugiej jednak nie powoływała, ani nie tworzyła ich „władzy zwierzchniej nad poszczególnymi plemionami składowymi", przypominając raczej wspomnianą rolę charakterystyczną dla wyjątkowo wpływowych, ale jednak arbitrów. To wodzowie byli uznawani za jedynych „prawdziwych ludzi", depozytariuszy imion oraz związanych z nimi przywilejów, a dzięki małżeństwom powiększali swój dostęp do różnego rodzaju dóbr materialnych (między innymi naczyń, ozdób z muszli, miedzi, niewolników) i niematerialnych (na przykład możliwość spotkań z duchami podczas Zimowego Ceremoniału). Negocjacjom małżeńskim towarzyszył „antagonistyczny dyskurs i pantomima" wyprawy wojennej, po to, aby podkreślić „strukturalną

Potlacze w istocie polegały na ucztowaniu i obdarowywaniu, ale bardziej na poziomie praktycznym, niż symbolicznym. Jedzenie i dary były oczywiście istotne, ale stanowiły jedynie środek do celu, samym celem pozostawało zaś „pokazywanie i potwierdzanie przywilejów oraz przekazywanie kosztowności w obecności świadków" (Wolf 1999b, s. 84). Liczył się zatem nie tyle sam dar jako konkretny przedmiot, co fakt jego publicznego przekazania. Rytuały te regulowały cykle życia i pór roku, a także wiele spośród najistotniejszych elementów stosunków społecznych, takich jak małżeństwo, uzyskanie rangi oraz imienia, narodziny, dojrzewanie czy śmierć. Paradoksalnie jednak, potlacze zaczęto organizować dopiero po zetknięciu się Kwakiutlów z kapitalistycznym sposobem produkcji. Wcześniej każdy spośród licznych rodzajów imprez redystrybucyjnych „nosił inną nazwę, która rozróżniała wydarzenia organizowane »w celu rozdawania prezentów«, »ucztowania« lub w obu tych celach. (…) Ogólny termin »potlacz«, który rzekomo wywodzi się od *patshatl*, czyli dawać, w żargonie handlowym Czinuków używanym na całym wybrzeżu [północno-zachodnim], stał się popularny dopiero w okresie między 1860 a 1870 rokiem" (Wolf 1999b, s. 112-113). Wspomniane kontakty doprowadziły do wieloaspektowej transformacji stosunków społecznych Kwakiutlów. Niedługo po przybyciu Europejczyków na kontynent okazało się, że jego północno-zachodnie wybrzeże ma do zaoferowania bogactwo towarowe w postaci futer. Początkowo siłę roboczą nadal mobilizowano za pomocą tradycyjnych metod odwołujących się do pokrewieństwa i w równie tradycyjnych celach związanych z reprodukcją, a polowania na uchatki lub inne zwierzęta w celach merkantylnych jedynie uzupełniały, ale nie zastępowały dotychczasowe środki produkcji. Sam handel

przepaść między jednostkami społecznymi, którą należało przekroczyć". Wzorzec normatywny preferował małżeństwa osób o równej randze, dzięki czemu numaymy były ze sobą powiązane „klasowymi normami endogamii", a wodzowie byli w stanie kontrolować „zarówno przywileje rodowe, jak i prawa nabyte poprzez pokrewieństwo" (Wolf 1999b, s. 96-97). Związki zawierane przez pospólstwo nie miały w tym kontekście znaczenia, bo nie posiadały jakiejkolwiek sankcji kosmologicznej. Małżeństwo postrzegano jako formę długu i trzeba je było powtarzać, za każdym razem zwiększając prestiż kobiety i jej dzieci („kobieta zamężna, odkupiona cztery razy miała prawo do tytułu u'ma oraz noszenia pomalowanego kapelusza oraz kolczyków z muszel słuchotki"), co każdorazowo wymagało redystrybucji dóbr. Zatem w praktyce wodzowie – zazwyczaj starsi mężczyźni, beneficjenci owego systemu – wykorzystywali instytucję małżeństwa do tworzenia sieci klientelistycznych (zwłaszcza, gdy absztyfikant posiadał niższy status społeczny od córki wodza) i sojuszy, a same strategie małżeńskie były tak naprawdę strategiami inwestycyjnymi oraz „kanałami przekazywania, z teścia na zięcia, praw własności, a także praw do tańców zimowych" (Wolf 1999b, s. 98-99). Słowem, cały system premiował wzrost częstotliwości organizowania coraz bardziej obfitych i okazałych potlaczy. „Gdy władze publiczne Kolumbii [Brytyjskiej] zaczęły ingerować w działania wojenne tubylców, polityczne funkcje potlaczy w rywalizacji i zawieraniu sojuszy prawdopodobnie nasiliły się, »zatrzymując rzeki krwi rzekami bogactwa«. Rosnąca przydatność ekonomiczna niewolników zmniejszyła liczbę ceremonialnych zabójstw, przyczyniając się jednocześnie do udanego awansu przedsiębiorców [określanych jako] parvenu [czyli parweniuszy, nuworyszy]. Jednakże wodzowie nie mogli uniezależnić się od systemu potlaczy. Jeśli potlacz stanowił rodzaj bankowości, jak sugerował wódz Maquinna z ludu Nutków w 1896 roku w liście do „Daily Colonist", to polegał on na bankowości relacji krewniaczych, a nie bogactwa czy kapitału" (Wolf 2010 [1982], s. 189). W dekadach kryzysu między nawiązaniem stałych relacji a zaostrzającą się rywalizacją wodzów z pretendentami, potlacze łączyły w sobie i jak w soczewce pokazywały interakcję dwóch sposobów produkcji oraz dwóch związanych z nimi zestawów wartości (Wolf 1999b, s. 122).

traktowano raczej jako wymianę darów, a nie towarów – bogactwo nie było celem, lecz prowadzącym doń środkiem. W pierwszej kolejności ludom uwikłanym w futrzarskie przedsięwzięcie, chodziło o nawiązanie korzystnych relacji społecznych[20].

Stosunki społeczne obu światów – tubylczego i krewniaczego oraz kanadyjskiego i kapitalistycznego przenikały się ze sobą coraz silniej, najpierw za sprawą przesuwającego się pogranicza (sieci fortów oraz faktorii), następnie zaś poprzez instytucje państwa, przede wszystkim zaś lokalną i centralną administrację. Z drugiej strony, poza faktem, że owa ekspansja przyniosła epidemie, śmierć czy nowe formy wyzysku, to zarazem wielu przedstawicielom *numaymów* zapewniła bogactwo w postaci pieniędzy otrzymywanych w zamian za ich towary oraz siłę roboczą. Dzięki temu na arenie stosunków społecznych pojawili się nowi pretendenci w osobach przedstawicieli pospólstwa i pomniejszej arystokracji, beneficjenci wspomnianych zmian. Ich siła brała się z potęgi zapewnianej przez funta szterlinga oraz „wszechmocnego dolara'', zaś rywalizacja z wodzami zaczęła podważać już i tak mocno naruszony w rzeczywistości społecznej Kwakiutlów gmach hegemonii kulturowej (Wolf 1999b, s. 74-80, 129; Wolf 2010 [1982], s. 184-194; Barrett, Stokholm i Burke, s. 470)[21].

---

[20] Aż do końca XVIII wieku relacje te przypominały galimatias sojuszy, handlu oraz wojen, dopiero wraz z dokładniejszą penetracją kontynentu i okrzepnięciem kanadyjskiego państwa, zaczęły stawać się coraz bardziej asymetryczne, a wymierzone w owe ludy prawodawstwo tworzono pod wpływem doktryn i teorii rasistowskich. Z powodu niesprzyjających warunków geograficznych i ekologicznych, stosunki z Kwakiutlami zostały nawiązane dopiero na początku lat 20. XIX wieku. Dzięki temu z jednej strony przez wiele lat poszczególne numaymy mogły cieszyć się względną autonomią, z drugiej zaś sam proces zadzierzgania relacji był dużo bardziej dynamiczny, niż jego odpowiednik w przypadku ludów wybrzeża północno-wschodniego. Dwoma radykalnymi zmianami okazały się epidemie ospy, odry, gruźlicy i chorób wenerycznych, w konsekwencji których populacja plemion zaczęła spadać, a chronicznym problemem stała się niemożność obsadzenia wszystkich stanowisk politycznych i rytualnych, co doprowadziło do kryzysu dotychczasowego systemu rankingowego; a także kapitalizm. Ekspansja kapitalistycznego sposobu produkcji powodowała transformację lokalnych wariacji sposobu opartego na pokrewieństwie (równolegle, wiele spośród ich tradycyjnych praktyk i zwyczajów podlegało szykanom ze strony kanadyjskiego państwa), mianowicie nowe stosunki produkcji podporządkowywały tradycyjne cele związane z reprodukcją oraz kosmologią celom towarowo-pieniężnym, a dokładnie wartości wymiennej towarów lub zaprzęganiu siły roboczej Kwakiutlów do przedsięwzięć organizowanych przez kapitał: „(…) rosnąca zależność zmuszała tubylczych łowców futer (…) do angażowania coraz większej ilości siły roboczej w handel, aby spłacić towary przekazane im przez handlarza. Porzucając własne zajęcia związane z utrzymaniem, stali się wyspecjalizowanymi robotnikami w systemie nakładczym, w którym przedsiębiorcy zaliczali zarówno dobra produkcyjne, jak i konsumpcyjne na poczet towarów, które miały być dostarczone w przyszłości. Taka specjalizacja mocniej wiązała rdzennych Amerykanów z kontynentalnymi i międzynarodowymi sieciami wymiany, raczej jako podrzędnych producentów niż jako partnerów'' (Wolf 2010 [1982], s. 194).

[21] Omówienie procesu podważania hegemonii wymaga przywołania bardziej szczegółowych kontekstów. Otóż większa obfitość towarów dostępnych za pieniądze, a także nowe możliwości zatrudnienia oznaczały postępującą indywidualizację stosunków społecznych i związaną z nią rekonfigurację stosunków klasowych. Ludzie zyskiwali bogactwo pozakosmologicznymi, rynkowymi drogami, jako konkretni przedstawiciele „wolnej'' siły roboczej, a nie członkowie swoich numaymów. Każdy kolejny emigrant szukający pracy w przemysłowej gospodarce ograniczał władzę wodzów, zarówno w zakresie mobilizacji siły roboczej, jak i kontroli nad zawieraniem małżeństw. Zmiany te wpłynęły znacząco na organizowanie potlaczy, mianowicie dorobkiewicze, wspomniani pretendenci, rywalizowali z wodzami w zakresie przeznaczania środków i zasobów na redystrybucję, poniekąd kupując sobie wyższy status i awans klasowy za cenę płaconą w funtach i dolarach. Potlacze nie były jednak, wbrew wielu interpretacjom, ani sposobami akumulacji bogactwa lub kapitału, ani manifestacją „ekonomicznej

Wodzowie w organizacji społecznej *numaymów* pełnili rolę zworników dialektyki bazy i nadbudowy (ich status ontologiczny można porównać do materialno-idealnej matrycy, dzięki istnieniu której nabywały sens, a następnie mogły być reprodukowane zarówno tradycyjnie rozumiane stosunki produkcji, jak i produkcja symboliczna), łącząc w swoich osobach funkcje: mobilizowania siły roboczej, zadzierzgania nowych relacji pokrewieństwa oraz kontroli tego, kto z kim i na jakich zasadach zawiera małżeństwo, polisy ubezpieczeniowej na czas ekologicznego kryzysu, depozytariuszy i dzierżycieli prestiżu odpowiedzialnych zarazem za jego dystrybucję. Jednakże roli tych nie sankcjonował wynik zbiorowej pragmatycznej kalkulacji, czyli coś w rodzaju umowy społecznej, lecz przekonanie, że ,,zgodnie z dominującymi schematami kosmologicznymi, wodzowie Kwakiutlów byli pierworodnymi w linii pierworodnych, którzy wywodzili się od przodka-założyciela i dawcy pierwotnego majątku *numaym*'' (Wolf 1999b, s. 88). Przy czym, pojęcie majątku odnosi się tutaj tak do bogactw oraz środków produkcji materialnej, jak niematerialnej, symbolicznej (między innymi herby, maski, mitologiczne narracje czy pieśni). Objęcie rangi było równoznaczne z przyjęciem nowego imienia, a jego otrzymanie i wykorzystywanie podczas praktyki społecznej ,,przywoływało i odtwarzało początkowy stan świata Kwakiutlów. Nadanie imienia oznaczało zajęcie nie tylko określonej pozycji, ale także przyjęcie duchowej mocy przodków (…). Imiona uważano więc za ożywione, naładowane mocą i witalnością, posiadające wagę oraz masę. Ożywiona moc i witalność były również ucieleśnione materialnie w stosach skór lub koców, albo w kutych płytkach z miedzi ofiarowywanych podczas ceremonii [potlaczu]'' (Wolf 1999b, s. 89). Wolf twierdzi zatem, że ideacje tworzące kosmologię sankcjonowały stosunki produkcji i hierarchiczny, rankingowy

nieracjonalności'', ani oznaką lekceważenia racjonalności i ,,nieokiełznanych namiętności w służbie wyzwolenia ze społecznych ograniczeń'' czy też upodobania do bezmyślnego próżnowania (Wolf 1999b, s. 88, 93, 95). Po pierwsze, najmniej istotne, potlacze – a dokładniej ich intensyfikacja – były zastępczym sposobem rywalizacji, odkąd kanadyjskie państwo uniemożliwiło prowadzenie tradycyjnych wojen, uznając je za szkodliwe dla własnych interesów. Po drugie, wszystkie kwestie związane z kulturą Kwakiutlów, włącznie z pokrewieństwem czy kosmologią, nadal pozostawały istotne. Naruszanie hegemonii i podważanie roli wodzów przez kapitalizm oraz pozostałe czynniki, nie oznaczało całkowitego, ostatecznego odejścia od dotychczasowych wzorców i przejścia czy wręcz konwersji na etykę protestancką i duch kapitalizmu, ateizm lub konsumpcjonizm, a przynajmniej nie było to zjawisko powszechne. Po trzecie, Wolf wiele uwagi poświęca interpretacjom ekologicznym, wedle których potlacze miały zapobiegać występowaniu lokalnych niedoborów (zasoby były relatywnie obfite, ale dostępne jedynie sezonowo), a wódz najpierw za sprawą dystrybucji, następnie zaś rytualnej redystrybucji jednocześnie zyskiwał sławę i prestiż oraz minimalizował ryzyko życiowe mobilizowanej za pomocą mechanizmów pokrewieństwa siły roboczej, umożliwiając tym samym jakąkolwiek dystrybucję. W tym sensie potlacz był kosmologicznie usankcjonowaną polisą ubezpieczeniową, rodzajem relacji strukturalnej. Inna, do pewnego stopnia komplementarna hipoteza, traktuje potlacz jako sposób rywalizacji o siłę roboczą, której w czasach kryzysu demograficznego zaczęło brakować wodzom starającym się utrzymać swoją pozycję oraz status. Antropolog zwraca jednak uwagę, że wyjaśnienia te są zbyt redukcjonistyczne, że nie oddają dynamiki charakterystycznej dla dialektyki bazy i nadbudowy, skupiając się wyłącznie na wąsko rozumianej bazie. Stanowią zatem – zarazem aż i jedynie – dogodny punkt wyjścia, aby dokonać reorientacji ku sferze idei, bez uwzględnienia której niemożliwe jest dostrzeżenie tego, w jaki sposób działa władza strukturalna (Wolf 1999b, s. 111-112, 114-119).

układ stosunków społecznych, zaś owe stosunki i układ uzasadniały ideacje wraz z ich konsekwencjami dla rzeczywistości społecznej.

Innymi słowy, w ramach wariacji sposobu produkcji opartego na pokrewieństwie, wódz Kwakiutlów mógł mobilizować siłę roboczą, ponieważ – w uproszczeniu – czy to pochodzący z gminu łowca polujący na foki, poławiacz słuchotek, czy rzemieślniczka zajmująca się wytapianiem oleju olakonowego, mieli dzięki temu zapewnione zarazem status istot ludzkich (jako członkowie *numaymu*, wspólnoty, kontynuatorzy linii życia swoich przodków) oraz egzystencjalne bezpieczeństwo umożliwiające reprodukcję. Ale ekonomia polityczna wodzów[22] była w jeszcze większym stopniu zakorzeniona w ideacjach. Otóż wodzowie egzekwowali pochodzące od rodowych antenatów prawa, sami stając się wówczas przodkami-prawodawcami, założycielami rodu. Ontogeneza Kwakiutlów opierała się na przekonaniu, że gdy ludzie oddzielili się od zwierząt, obie strony – rodowi przodkowie z jednej strony i duchowi wodzowie zwierząt z drugiej – zawarły pakt, zgodnie z którym w zamian za możliwość żywienia się ich ciałami, ludzie zobowiązali się traktować w określony, rytualny sposób wnętrzności, kości oraz krew, tak by mogły powracać do życia, odradzając się w swoich zwierzęcych formach. Wódz pozostawał w tym kontekście postacią pierwszoplanową, ponieważ jako jedyny możliwy wykonawca odpowiedniego rytuału, był jednocześnie gwarantem owych pierwotnych, zawartych u zarania umów; między innymi dlatego, gdy ostatecznie zlikwidowano pogranicze, a struktury państwa okrzepły i populacja zwierząt zaczęła spadać, wielu Kwakiutlów zaczęło łączyć oba fakty w racjonalny dla własnej kultury sposób, mianowicie duchy zabijanych zwierząt miały odradzać się w ciałach białych ludzi, co dodatkowo podkopywało władzę i pozycję wodzów. Tym niemniej nadal postrzegano ich jako istoty poprzedzające innych ludzi, dysponujące zasobami oraz umiejętnością rytualnej komunikacji ze światem przodków.

Ponadto, co należy podkreślić, podkopywanie hegemonii nie odbywało się w ramach „zrywania okowów tyranii", którą chciano zastąpić jakimś konkretnym projektem

[22] „Jako zarządca zasobów produkcyjnych grupy, wódz kontrolował łowiska i jazy rybne, terytoria łowieckie, skupiska skorupiaków oraz pola jagodowe *numaymu* jako legat duchów przodków. Mógł zwołać ludzi do obrony tych zasobów, ponieważ atak na bazę surowcową był tak samo atakiem na więź łączącą *numaym* z jego nadprzyrodzonym założycielem, jak akt ingerencji w prawa ekonomiczne czy polityczne tegoż. Jako przedstawiciel nadprzyrodzonego założyciela *numaymu* wódz mógł rościć sobie prawa do wszystkich upolowanych fok, pozostawiając myśliwemu tylko jedną; do połowy wszystkich upolowanych kóz górskich i do jednej trzeciej wszystkich niedźwiedzi oraz wydr morskich; do jednej piątej złowionych łososi; do jednej piątej suszonych ciastek jagodowych; i do wszystkich długich korzeni pięciornika. Tradycyjnie wodzowie byli również zwolnieni z czerpania wody, a także zbierania zapasów drewna, łowienia ryb i polowania. Ponieważ nie wszyscy członkowie *numaymu* byli połączeni egalitarnymi więzami pokrewieństwa, jego przedstawiciele niebędący wodzem mieli dostęp do owych zasobów na mocy ich hierarchicznie zorganizowanych relacji z wodzem, a nie z powodu domniemania równych praw poprzez wspólne członkostwo w korporacyjnej grupie posiadającej ziemię. Równocześnie istniały ograniczenia w nakładaniu przez wodza opłat" (Wolf 1999b, s. 90).

kontrhegemonicznym[23]. Władzę wodzów osłabiała przede wszystkim ekspansja kapitalizmu, natomiast stosunki wewnątrz *numaymów* lub między *numaymami* opierały się na wzajemności oraz świadomości wzajemnej zależności. Nawet patriarchalna z pozoru kontrola nad małżeństwami była dużo mniej ścisła, niż analogiczne aranżowanie zamążpójścia obecne przez tysiące lat w wielu obszarach Eurazji. Tamtejsza ,,zależność wodzów i zwykłych ludzi umożliwiała *numaymom* gromadzenie zapasów potrzebnych do przeprowadzania rytualnych redystrybucji, sponsorowania rzeźbienia herbowych słupów, konstruowania domów oraz budowania kajaków'', a realizacja każdego z tych celów byłaby trudna bez koordynowanej mobilizacji siły roboczej. W praktyce głównymi ,,dźwigniami władzy'' wodzów pozostawały kontrola nad ,,rytualnie usankcjonowanym pożywieniem'', a także ,,zdolność do mobilizowania czarów przeciwko rzeczywistym i potencjalnym wrogom'' oraz ich czarom (Wolf 1999b, s. 94-95). Również wspomniani pretendenci, dorobkiewicze, ,,ciułacze skarbu'' jak nazywał ich Marks, którzy stawali się tymczasowymi beneficjentami kapitalistycznego sposobu produkcji, nie dążyli do zniesienia plemion czy *numaymów* i powołania w ich miejsce kapitalistycznej Indiańskiej Republiki opartej na rynku i dolarze. Ich celem było dołączenie, a właściwie awansowanie w ramach systemu, między innymi dlatego rywalizacja z wodzami odbywała się poprzez przelicytowywanie swoich konkurentów w bogactwie przeznaczanym na potlacze. Choć obie ,,dźwignie władzy'' nadal znajdowały się w gestii wodzów, to stopniowo tracili oni kontrolę nad środkami produkcji lub środki te przestawały istnieć, a ubytków w sferze bazy nie kompensowały nawet próby dokooptowania do systemu nuworyszów poprzez stworzenie im specjalnych rang wodzów Orłów (*kwik*), czego konsekwencją były zresztą dalsze sprzeczności zagrażające owym dźwigniom, bo godzące w cały kosmologiczny porządek. Ponadto, skoro system podlegał procesom indywidualizacji oraz coraz większej personalizacji stosunków społecznych, to rosło polityczne znaczenie klientelizmu, a tradycyjne solidarność i wspólnotowość *numaymu* słabły. Materialnym przejawem tych zmian były instalowane przed domostwami słupy totemiczne, służące jako wskaźnik klasowej dystynkcji oraz rzekomo pradawnej tożsamości rodziny. Większa indywidualizacja oznaczała społeczne przyzwolenie, a wręcz nacisk na

[23] Projekty te, a przynajmniej ich zręby w postaci alternatyw kulturowych charakterystycznych dla kapitalizmu, zaczęły powstawać organicznie, gdy procesy ekonomiczne i ekologiczne nadwątliły hegemonię kulturową wodzów. Działo się tak, ponieważ wodzowie ,,sprawowali niemal monopol nie tylko nad zasobami, ale także nad kanałami komunikacji. Sprawowali oni kontrolę nad obiegiem »wiadomości«, działając i przemawiając w imieniu całego społeczeństwa podczas rytualnych pokazów oraz sformalizowanych retorycznych prezentacji ich mito-historii'' Być może paradoksalnie, przymus charakterystyczny dla tyranii, Wolf dostrzegł w rytuałach, spośród których każdy stanowił ,,scenariusz sekwencji fizycznych ruchów w ustrukturyzowanym środowisku, które podkreślają, zatwierdzają i rozszerzają schematy przekazywane uczestnikom. Podobnie jak chrześcijańska msza, rytualne rozdawanie wśród Kwakiutlów odbywało się według kulturowo zatwierdzonego scenariusza, który nie był otwarty na alternatywne sposoby ekspresji'' (Wolf 1999b, s. 127-128).

zdobywanie bogactwa, co wiązało się z emigracją, która w jeszcze większym stopniu osłabiała pozycję wodzów. Choć nadal powszechnie wierzono w ich rolę pośredników ze światem zwierząt, to relacja ta straciła swój status jedynego wyjaśnienia materialnego powodzenia czy dobrobytu. W rezultacie ,,kosmologiczne rozumienie władzy wodzowskiej zostało przekształcone w ideologię polityczną, która podkreślała rolę wodzów jako *gigami'*, »stojących na czele«, »tych, którzy są na przedzie«, nawet gdy ich materialna kontrola nad światem malała'' (Wolf 1999b, s. 129).

Ideologia ta koncentrowała się na ontogenetycznych wątkach uzasadniających władzę wodza, zwłaszcza zaś na ,,dźwigni władzy'' dotyczącej zabijania i przywracania do życia zwierząt. Podkreślano kosmologiczną odwieczność roli wodza w powtarzającym się, reprodukowanym podczas rytuałów utrwalaniu podziału na chaos i porządek czy świat zwierzęcy i ludzki, a także utrzymywaniu na swoich miejscach stron różnego rodzaju antagonizmów, obecnych wśród wierzeń Kwakiutlów (podziałów na ,,ciemność i światło, ogień i wodę, ludzi i zwierzęta, mężczyzn i kobiety, życie i śmierć'' – bez owych rytuałów, antagonizmy te, a wraz z nimi czas czy pory roku, nie mogłyby dalej istnieć). Wodza przedstawiano jako kogoś w rodzaju poruszyciela łańcucha bytów, już nawet nie zwornik bazy i nadbudowy, ale tego, dzięki któremu baza, cały świat materialny w ogóle może istnieć, jakikolwiek – ubogi, społecznie zatomizowany, pełen chorób i tak dalej – by nie był (Wolf 1999b, s. 101; Barrett, Stokholm i Burke, s. 470). Ponadto, im bardziej materialne deficyty czy to w praktyce społecznej dnia codziennego, czy w organizowanych potlaczach, stawały się dla wszystkich łatwiej dostrzegalne i odczuwalne, tym bardziej czynności takie jak zabijanie, obrabianie, przetwarzanie oraz jedzenie zyskiwały status ,, »pracy rytualnej«, za którą wodzowie, jako wykonawcy praw do pożywienia przyznanych ich pierwotnym przodkom, ponosili szczególną odpowiedzialność''. Wódz w tej konfiguracji ,,reprezentuje wśród ludzi nadprzyrodzone istoty'', jest depozytariuszem ich mocy (*nawalak*), dlatego wszystkie czynności, od zabicia zwierzęcia po spożycie jego mięsa, zyskują wymiar ,,sakramentalny'', jak wyraził się jeden z antropologów, na których powołuje się Wolf. Z jednej strony rośnie w tym zakresie odpowiedzialność wodza, natomiast z drugiej strony podkreśla się oraz uwydatnia jego rolę „strażnika właściwej równowagi między ludźmi i zwierzętami'' (Wolf 1999b, s. 102, 104, 126). *Gigami'* podkreślała również rolę wodza w kontekście identyfikacji symbolicznej z antenatem, założycielem *numaymu*, a także jako punkt odniesienia w specyficznej ,,sakralizującej socjalizacji'', starającej się powiązać legitymizację władzy wodzów z prerogatywami reprezentowanych przez nich *numaymów* (Wolf 1999b, s. 110-111). Oba aspekty ideologii ,,okazywały się przydatne w kontrolowaniu nowicjuszy i utrzymywaniu

[relacji] zależności, nawet gdy przemiany spowodowane przez presję kapitalistycznej ekonomii politycznej osłabiały materialne podstawy władzy wodzowskiej'' (Wolf 1999b, s. 127), i to pomimo tego, że zarówno kapitalistyczne stosunki produkcji, jak i nowa indywidualistyczna ideologia sprzyjały odwrotnym trendom, stwarzając alternatywy dla naruszanej co najmniej od lat 30. XIX wieku hegemonii kulturowej.

Im uboższe stawały się siły wytwórcze, tym bardziej podkreślano nadprzyrodzone aspekty zasobów, które nadal znajdowały się w posiadaniu i pod kontrolą wodzów. Wszelkiego rodzaju kosztowności uznawano za nośniki mniejszej bądź większej cząstki siły witalnej, co z kolei miało być równoznaczne z faktem, że również ich właściciele dysponują ową zakorzenioną w kosmologii, a wykorzystywaną teraz w celach ideologicznych energią, że i oni dysponują *nawalak*, zabezpieczającą zdolności wodza „do dalszego rozszerzania (…) władzy poprzez stawanie się dawcą, obdarowywanie i przekazywanie sił witalnych innym'' (Wolf 1999b, s. 119). Transfer bogactw podczas potlaczy pozostawał jednocześnie polityczny, ekonomiczny i kosmologiczny, po prostu proporcje tych trzech czynników zmieniały się w czasie. Gdy hegemonia jest silnie umocowana w świadomości społecznej, kwestie związane z *nawalak* mają status kulturowego tła, oczywistej oczywistości, *common sense*, dlatego nie ma wówczas potrzeby podkreślania choćby tego, że rozdawane, redystrybuowane jedzenie implikuje dawne pakty między przodkiem *numaymu* a zwierzęcymi wodzami, albo że owe bogactwa „ucieleśniają siły witalne udzielane przez duchy i przodków'' (Wolf 1999b, s. 120).

Jednakże *gigami'* była w gruncie rzeczy odwlekaniem może nie tyle nieuniknionego czy nieuchronnego biegu historii, konsekwencją jej logiki, ale przynajmniej realizacji najbardziej prawdopodobnego scenariusza, w którym wodzowie tracą ostatecznie hegemoniczny status, a władza strukturalna ulega rekonfiguracji, symptomem czego jest wygaszanie organizowania potlaczy oraz polityka kanadyjskiego państwa zorientowana na wyrugowanie z kultury Kwakiutlów wszystkich elementów uznanych za sprzeczne z własnym wzorcem cywilizacyjnym[24].

[24] Dopiero później, po dekadach, na co zwrócił cytowany w poprzednim rozdziale Sahlins, a co opisuje także Wolf, ludy wybrzeża północno-zachodniego wracają do wielu rytuałów z przeszłości. Potlacze, już w nowych warunkach, traktowano jednak jako element zaktualizowanej tożsamości, stanowiły one próbę adaptacji do odczarowanego (Fanon 2025, s. 50-51), przemysłowego świata lub „industrializmu'' urzeczowiającego dusze (Horkheimer i Adorno 2023, s. 38) oraz szerszej „nowoczesnej kosmologii'', charakteryzującej się płaską przestrzenią, linearnym czasem oraz zewnętrznością przyrody (Patel i Moore 2025, s. 68), a zatem pozostając wyzute z dawnych treści kosmologicznych (Wolf 1999b, s. 113, 130; Barrett, Stokholm i Burke, s. 470). W tym sensie zmiany związane z reaktywacją potlaczy i innych dawnych praktyk można postrzegać jako dopełnienie misji wodzów angażujących się w *gigami'*, ponieważ kosmologia w jeszcze większym stopniu została zastąpiona przez względy polityczne. Jak twierdzi Wolf, „stawką [owych przedsięwzięć] nie jest już utrzymanie kosmologii sprzed kontaktu, która upoważniała i legitymizowała hierarchicznie zorganizowane światy *numaymów* i ich klasy wodzowskiej, ale ruch Pierwszych Narodów Wybrzeża Północno-Zachodniego, który ma na celu ponowne potwierdzenie ich tożsamości

Przegrane ostatecznie okazały się również zmagania Azteków z innego rodzaju kryzysami[25]. Tak jak Kwakiutlowie stanowili przykład wariacji sposobu produkcji opartego na pokrewieństwie, tak Aztekowie reprezentowali jeden z typów sposobu trybutarnego. Przy czym, choć w obu przypadkach istotą rolę pełniły choroby, to analizując procesy dziejące się na wybrzeżu północno-zachodnim, Wolf skupiał się na zmianach będących konsekwencją przede wszystkim ekspansji kapitalizmu. Z kolei w Mezoameryce konfrontowały się ze sobą wodzostwa oraz trybutarne państwa. Cały region odznacza się długą historią takich interakcji, o czym badacz pisał już w *Sons…* (Wolf 1959, s. 137-145). Tenochca, podobnie zresztą jak większość spośród sąsiadujących z nimi ludów, odwoływali się do dziedzictwa Tolteków[26].

---

kulturowej jako warunku wstępnego politycznego uznania przez kanadyjskie prawo" (Wolf 1999b, s. 123). Koce, o których niegdyś wyobrażano sobie, że to „skóra białego człowieka", a zatem symbol źródeł nowej władzy uosabiany przez kupców z Zatoki Hudsona, a które w drugiej połowie XIX wieku zastąpiły tradycyjne okrycia ze skóry (*naenxwa*), podczas potlaczy przestały obrazować wspólną istotę ludzi i zwierząt, tracąc również status swoistych naczyń dla sił witalnych. Podobny los spotkał miedź, metal niegdyś uważany przez Kwakiutlów za metaforyczne połączenie łańcucha bytów oraz ich świata z innymi światami (Wolf 1999b, s. 120-122). Innymi słowy, wodzowie stopniowo pozbawiani byli *nawalak*, tracąc moc na rzecz „pieniądza z jego magiczną właściwością uniwersalnego wspólnego mianownika" (Wolf 1999b, s. 119). Władza strukturalna uległa, czy raczej stopniowo ulegała rekonfiguracji pod wpływem kapitalizmu oraz związanych z nim czynników. Studium Wolfa można odczytywać następująco: w kryzysie wywołanym sprzecznościami poszczególnych sposobów produkcji, a także ich „artykulacją", intensyfikacja na polu ideacji – bronią wodzów były bowiem idee (Rosenberg 2000, s. 3) – mogła przez jakiś czas powstrzymywać upadek danego projektu hegemonicznego, ale nie była w stanie samoistnie, to znaczy w oderwaniu od bazy, zmienić szerszego trendu. W tym przypadku, pisze Wolf, „tradycyjni wodzowie toczyli przegraną walkę, ponieważ ich kosmologiczna broń nie była w stanie odeprzeć dalszej penetracji [tamtejszych stosunków społecznych] przez kapitalizm", a ostatecznie ugięli się pod naporem nowobogackich pretendentów i nową rzeczywistością wszechmocnego dolara (Wolf 1999b, s. 122, 128).

[25] Być może gdyby nie przybycie Hiszpanów wraz z ich patogenami, rezultat owych zmagań byłby inny lub przynajmniej podobny, lecz zostałby odłożony w czasie. Wolf nie rozstrzyga tej kwestii, ale wydaje się, że zakłada taką możliwość *implicite*, uznając otwartość historii i zdając sobie sprawę, że Tenochca byliby w stanie przezwyciężać sprzeczności charakterystyczne dla ich sposobu produkcji poprzez kolejne podboje w Mezoameryce oraz rozwój handlu, co z kolei uwikłałoby ich w kolejne sprzeczności. Antropolog dostosowuje obraną perspektywę badawczą do owego sposobu, wykazując związki między ideologią a mobilizacją siły roboczej i pokazując osadzenie oraz powiązanie „azteckiego rozumienia świata" w relacjach strukturalnych, a także „z metodami koncentracji i rozmieszczania władzy" w tamtejszych stosunkach społecznych (Wolf 1999b, s. 134).

[26] Wiele elementów azteckiej kultury i stosunków społecznych, w tym znaczna część ich kosmologii, została nie tyle zaczerpnięta z wzorców tolteckich, co była uważana za ich kontynuację (analogicznie do związków między Cesarstwem Rzymskim a Świętym Cesarstwem Rzymskim lub Bilad ar-Rum). Zatem mimo tego, że w czasach hegemonii Tuli pozostawali oni jedynie nomadycznym ludem z marginesu, po kilkuset latach od jej upadku nadal uważali się za depozytariuszy dziedzictwa tejże. Historia genezy azteckiej dominacji przypomina w swojej formie umowę społeczną i dotyczy wydarzeń z czasów, gdy lud ten w obliczu kryzysu politycznego, ale też ekologicznego, zdecydował się zbuntować przeciwko swoim ówczesnym panom Tepanekom, by zdobyć ich altepetl, główną siedzibę wraz z przyległościami, mianowicie Azcapotzalco: „Wojna przeciwko Atzcapotzalco została rozpoczęta przez sojusz trzech generałów Itzcoatla i jego dwóch siostrzeńców Motecuzoma Ilhuicamina (…) i Tlacaelel, pomimo opozycji ze strony zwykłych ludzi oraz obaw o wewnętrzny rozłam z powodu podzielonej lojalności. Ludzie zdecydowali się już zasygnalizować swoje poddanie Atzcapotzalco, przenosząc wizerunek swojego boga Huitzilopochtli do zagrożonej stolicy, kiedy wojskowy sojusz wypowiedział się przeciwko kapitulacji. Propozycje przywódców rebeliantów dotyczące oporu i wygrania wojny zwyciężyły, poparte ofertą, że jeśli zostaną pokonani, zwykli ludzie, macehualtin, będą mogli jeść mięso wojskowej szlachty »na potłuczonej i brudnej ceramice«. Jednak w przypadku zwycięstwa obiecali być lojalnymi sługami". W ten sposób usankcjonowane zostały azteckie relacje strukturalne oraz stosunki klasowe, zyskując zarazem kosmologiczną legitymizację w postaci kontynuowania sięgającej czasów Olmeków misji podtrzymywania całego uniwersum, umożliwiania jego reprodukcji. Trzeba w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że starożytny charakter wielu praktyk czy wierzeń nie był

W odróżnieniu od wielu innych kultur mezoamerykańskich, Tenochca nigdy nie byli społeczeństwem teokratycznym, choć w miarę kolejnych podbojów i postępującej konsolidacji władzy w Tenochtitlán, rosła liczba oraz specjalizacja kapłanów. Tym niemniej dominującą pozycję w azteckich stosunkach społecznych zajmowali wojownicy, a dokładnie zmilitaryzowana szlachta. Przywódca całego ludu i państwa, noszący tytuł *huey tlatoani*, czyli wielkiego mówcy, był zarazem najwyższym wodzem wojskowym, a do jego obowiązków od razu po objęciu rządów należało prowadzenie wojen i przygotowywanie państwa do udziału w następnych konfliktach, czy to prawdziwych, których celem pozostawało powiększenie domeny o kolejne prowincje, czy ,,kwiatowych'' (*xochiyaoyotl*), prowadzonych, aby wojownicy mogli nabierać wprawy i mieli okazję zdobywać jeńców do celów rytualnych. Z jednej strony, taka polityka wymagała ogromnych jak na tamtejszy poziom rozwoju sił wytwórczych zasobów (zob. Stomma 2014), z drugiej strony zaś powiększała tereny uprawne. Azteckie rolnictwo opierało się na kanałach irygacyjnych, tarasowaniu oraz *chinampas*, czyli specjalnie zaprojektowanych pływających ogrodach (Wolf 1999b, s. 142, 149, 153). Wolf zauważa jednak, że cała Dolina Meksyku – Anáhuac, czyli ,,Kraina między wodami'' – pozostawała ekologicznie niestabilna, a niepewności doczesnej, skoncentrowanej wokół zasobów materialnych, towarzyszyła niepewność kosmologiczna. W praktyce oznaczało to, że tamtejszym stosunkom społecznym towarzyszyło ,,poczucie wiecznego niepokoju'', jak w soczewce przedstawiające zarówno częstotliwość występowania różnego rodzaju kryzysów, jak i wieczną groźbę ich nadejścia (Wolf 1999b, s. 193-194). Ten system ciągłych podbojów, włączania kolejnych obszarów w sferę swoich wpływów i pobierania od nich daniny również generował kryzysy, wynikające przede wszystkim z trudnych do okiełznania warunków środowiskowych (trzęsienia ziemi, mróz, silne opady gradu i śniegu, powodzie, inwazje szarańczy i gryzoni, susze), błędów inżynieryjnych w budowie infrastruktury irygacyjnej, a także ,,z samego sposobu ekspansji'' (Wolf 1999b, s. 155). W konsekwencji, Aztekowie co pewien czas zmagali się z klęskami głodu, niekiedy tak silnymi, że rodzice byli zmuszeni sprzedawać swoje dzieci w niewolę. Innym problemem okazała się demografia, a dokładniej skoncentrowany głównie w miastach, wzmocniony dodatkowo migracją wzrost populacji, niedostosowany zarówno do możliwości dystrybucyjnych czy infrastruktury zaopatrzeniowej, jak i – mimo jego znacznej wydajności – rolnictwa. Ponadto,

równoznaczny z mimikrą, lecz z – obejmującym przepisywanie historii, reinterpretowanie mitów czy opisane przez Hobsbawma i Rangera „wynajdowanie tradycji'' – wykorzystywaniem dawnych wzorców do aktualnych potrzeb i warunków. Te bowiem nigdy nie były wyłącznie kosmologiczne, ideologiczne, ekonomiczne czy polityczne, ale pozostawały też ekologiczne i wiązały się z faktem, że domena Azteków dotychczas ograniczona jedynie do Tenochtitlán, została znacznie rozszerzona, zaś zwycięscy przedstawiciele zmilitaryzowanej szlachty umocnili swoją pozycję, zyskując nową ziemię oraz przywileje (Wolf 1999b, s. 138-142, 161; zob. Hobsbawm i Ranger 2008; Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 471).

polityka prowadzenia ciągłych wojen zantagonizowała Tenochca właściwie ze wszystkimi sąsiadami, a narzucone podbijanym prowincjom relacje strukturalne doprowadzały do buntów, których tłumienie w jeszcze większym stopniu nadwątlało już i tak uszczuplane wspomnianymi kryzysami zasoby (Wolf 1999b, s. 155-159). W mocy pozostaje zatem diagnoza, że ,,w gruncie rzeczy Mexikowie pozostali niewiele więcej niż bandą piratów, wyruszających ze swojego wielkiego miasta, by grabić i plądrować oraz zmuszać rozległe obszary do płacenia danin, nie zmieniając przy tym zasadniczej struktury społecznej swoich ofiar'' (Wolf 1959, s. 149). Struktura ta zazwyczaj nie była zresztą diametralnie różna od azteckiej, wywodząc się z jednego, mitycznego tolteckiego pnia.

Wspomnianej konsolidacji władzy w Tenochtitlán, towarzyszyła powiększająca się złożoność podziału pracy. Specjalizacja nie ograniczała się wyłącznie do kapłanów czy urzędników, ale obejmowała wszystkie zawody, zwłaszcza te związane z rzemiosłem i rękodzielnictwem[27]. Poza szlachtą (*pipiltin*), podział klasowy azteckiego społeczeństwa obejmował także pospólstwo (*macehualli*), kupców (*pochteca*) oraz niewolników (*tlacotin*). Zajmująca się administracją i prowadzeniem wojen szlachta pozostawała główną beneficjentką trybutarnych relacji strukturalnych, posiadając usankcjonowany kosmologią, ,,umową społeczną'', ale też nagą siłą (sprawując kontrolę nad tamtejszym RAP) monopol na mobilizację siły roboczej. Większość gminu stanowili płacący daniny producenci rolni, zapewniający sobie w ten sposób dostęp do środków produkcji. Stopniowo w ramach podziału pracy rosła asymetria między producentami żywności – w tym stosunkowo nielicznymi rybakami – a całą resztą należących do gminu przedstawicielami zawodów rękodzielniczych, wytwórczych czy transportowych. Z pozoru relacje strukturalne polegające na składaniu daniny przez pospólstwo i przyjmowaniu jej przez szlachtę była prosta, jak każdy transfer nadwyżek przedstawiony w kategoriach ekonomii politycznej[28].

[27] Dzięki nawiązywaniu relacji pokrewieństwa oraz wskutek decyzji politycznych, pierwotny rdzeń dwunastu rodów wysokiej szlachty (*tlazopipiltin*) poszerzono poprzez zalegalizowanie statusu szlacheckich synów urodzonych przez niewolnice oraz służące. Następnie aztecka szlachta zaczęła zawierać takie relacje ze swoimi odpowiednikami z całego regionu. W ten sposób ,,pojawiła się spójna elita rządząca, połączona więzami pokrewieństwa i powinowactwa. (…) Rozsądne strategie małżeńskie połączyły (…) warstwy rządzące Tenochtitlán z dominującymi elitami w innych miejscach, tworząc nadrzędną środkowomeksykańską klasę wyższą'', kontrolującą siłę roboczą, możliwości jej mobilizacji, środki produkcji oraz wszystkie państwowe urzędy (Wolf 1999b, s. 143-145). Dodatkowo, zasłużonych wojowników wywodzących się z gminu władca mógł wynosić do ,,orlej szlachty'' (*cuauhpipiltin*), warstwy niższej niż arystokraci z urodzenia, ale pełniącej istotną rolę w aparacie siłowym państwa, przede wszystkim w wojskowych zakonach, a także w specjalnych jednostkach, których status i znaczenie można byłoby porównać do rzymskich pretorianów. Na oddzielną ścieżkę awansu mogli liczyć także dokooptowani do systemu kapłani (Wolf 1999b, s. 183).

[28] Ostatecznie, pisze Wolf, ,,w tym zakresie wszystko jest jasne, ale związek ten niesie ze sobą ideologiczne implikacje (…). Na jednym poziomie danina była znana jako *tequitl*, ale słowo to (…) może oznaczać zarówno trybut, jak i pracę [*work*]. Pokrewny czasownik tequiti może również oznaczać »pracować«, jak również »płacić

Obok podziału jaki tworzyły podstawowe, fundamentalne dla całego porządku relacje strukturalne, znajdowali się kupcy, jedyna „rzeczywista klasa średnia'', bogacąca się dzięki ekspansjonistycznej polityce Tenochtitlán i pozostająca całkowicie zależna od zarządzającego handlem państwa. Ich rola, podobnie jak rola kupców w wielu innych wariacjach trybutarnego sposobu produkcji z Eurazji czy Afryki, polegała na uskutecznianiu dystrybucji dóbr, zwłaszcza zaś tych z nich, które uznawano za luksusowe, prestiżowe i dystynktywne dla określonej klasy. W domenie Mexików kwestie te były ściśle uregulowane nie tylko mocą obyczajów, ale również normami prawa, za złamanie których groziło ukamieniowanie. Przykładowo, wyłącznie szlachcie przysługiwała możliwość ubierania się w rzeczy wykonane z bawełny i noszenia złotych ozdób. Pospólstwo musiało ograniczyć się do okryć wykonanych z włókien agawy, króliczych skór oraz obsydianowych zatyczek do uszu. Najniżej w klasowej hierarchii znajdowali się niewolnicy, wykorzystywani jako tania siła robocza w różnego rodzaju przedsięwzięciach produkcyjnych. Status ten nie był dziedziczony i traktowano go przede wszystkim jako formę spłaty kosmologicznego długu, zaciąganego w momencie popełniania określonych prawem wykroczeń (Wolf 1999b, s. 149, 185, 186-188)[29].

W tym miejscu można powrócić do wątku ideologii. Otóż kulturowa hegemonia zmilitaryzowanej szlachty, a w zasadzie międzyklasowy sojusz owej szlachty z kapłanami oraz wywodzącymi się z pospólstwa i mogącymi awansować wojownikami, była kosmologicznie usankcjonowana i opierała się na ideologii *tonalli* (od *tona*, oznaczającego ciepło, światło,

daninę«, a *tequitqui* jest zarówno pracownikiem, jak i płatnikiem daniny'' (Wolf 1999b, s. 183). Ponadto, „słowo to wyrażało moralne zobowiązanie, które obejmowało wszystkie klasy społeczne (…). Co więcej, wiązało to moralne poczucie obowiązku z przynależnością do wyimaginowanego korporacyjnego porządku politycznego, zdefiniowanego przez opiekuńczego boga i jego wcielenie (…), *tlatoani*. Nie ofiarowywano tequitl w prezencie; wykonywano je w zależności od miejsca, jakie zajmowało się w systemie politycznej dominacji'' (Wolf 1999b, s. 184). Z kolei kontrybucje w naturze nakładane na podbite ludy, czyli *tlacalaquilli*, były pozbawione jakichkolwiek związków z moralnością (Wolf 1999b, s. 143). Mezoamerykańska szlachta, podobnie jak jej europejska odpowiedniczka, pozostawała beneficjentką systemu tequitl, przejawiając zarazem „więcej niż odrobinę klasowej świadomości'', wyrażającą się w solidarności oraz poczuciu honoru, połączonych z powszechnym przekonaniem o swojej kosmologicznej i militarno-administracyjnej roli w reprodukcji obu ładów, doczesnego i ponadnaturalnego, w zdobywaniu jeńców przeznaczanych na ofiary oraz podtrzymywania cyklu Piątego Słońca (Wolf 1999b, s. 181).

[29] Podobnie jak w „feudalnej'' Europie, gdzie porządek klasowy był jednocześnie przedstawiany i utrwalany jako zamknięty za pomocą przede wszystkim chrześcijańskich wzorców normatywnych, ale w praktyce pozostawał porowaty – to znaczy mimo znajdującego swój wyraz w ideologii przypisania ludzi do konkretnych kategorii stanowych z urodzenia, zawierał liczne możliwości społecznej mobilności (Pobłocki 2021) – azteckie stosunki społeczne były zarazem – zgodnie z analogicznym, opartym na azteckiej kosmologii wzorcem – zamknięte i – w praktyce społecznej dnia codziennego – otwarte, w czym pomagała polityka ciągłej ekspansji. Szansa na awans była bowiem związana z, co charakterystyczne dla zmilitaryzowanego społeczeństwa, odwagą i skutecznością wykazaną w bitwie, podczas nieustannie prowadzonych wojen. W uproszczeniu, im więcej wojownik miał na swoim koncie schwytanych jeńców, tym bardziej rosły jego szanse, by uzyskać orle szlachectwo i wstąpić do któregoś z wojskowych zakonów. Sukces w tym zakresie gwarantował także prestiż oraz stwarzał szansę na uzyskanie publicznej aklamacji, awansu i nagrody od władcy. Ponadto, ujęty w czasie walki szlachcic, który pokonał wszystkich napastników w rytuale tlauauani, mógł liczyć na posadę „zarządcy odległej prowincji'' (Wolf 1999b, s. s. 150-152, 182).

dzień). Hierarchiczny charakter azteckich stosunków społecznych przedstawiano jako odzwierciedlenie stworzonego przez bogów przedwiecznego porządku rzeczy, zgodnego z łańcuchem bytów, w ramach którego owi bogowie są dawcami życia, szlachta natomiast „»rządzi/prowadzi/niesie/kołysze« ludzi »na swoich kolanach«, »na plecach/w ramionach«; dlatego zwykli ludzie są im winni daninę w naturze oraz [świadczenie] usług''. Utrzymywanie takiego *status quo* miało, po pierwsze, spłacać dług zaciągnięty w chwili pierwotnego przyjęcia daru życia, po drugie zaś zwiększać witalność wszystkich osób zaangażowanych w stosunki społeczne. Dodatkowo, ideologia ta „łączyła osobę ze słońcem i dawała jej wigor, a także zdolność do wzrostu. Związana ze słońcem, (…) łączyła się również z przemiennością światła i dnia, a tym samym z dziennym znakiem urodzenia i losem wyznaczonym przez kalendarz''. Szlachta z racji urodzenia oraz zasług pozostawała depozytariuszką większego ładunku *tonalli*, aniżeli pospólstwo, z kolei powiększanie zasobów tej ponadnaturalnej siły odbywało się poprzez wypełnianie charakterystycznych dla danej klasy powinności. Szlachta miała zatem rządzić i wykazywać się odwagą oraz skutecznością na wojnie, a przedstawiciele gminu rzetelnie wypełniać swoje obowiązki w zakresie relacji strukturalnych, czyli służby oraz danin. Ideologię reprodukowano i podtrzymywano w taki sposób, by pozostawała zakorzeniona nie tylko w społecznej świadomości, ale też w ciałach. Dlatego poza cyklicznymi rytuałami oraz składaniem ofiar z ludzi, powinnością wszystkich młodych Mexików, w ramach socjalizacji, było codzienne angażowanie się w taniec, metodę „cielesnej absorbcji'' treści. Każdego dnia spotykano się w specjalnych domach, by tańczyć, recytować pieśni oraz brać udział w azteckich mito-historycznych oracjach (Wolf 1999b, s. 176-177, 182-183). W ten sposób *huey tlatoani* kompensował brak IAP charakterystycznych dla XIX- czy XX-wiecznego państwa narodowego.

Postać samego władcy sakralizowano. Podobnie jak w przypadku średniowiecznej teologii politycznej lub różnego rodzaju afrykańskich i euroazjatyckich „boskich królów'' nie chodziło o wiarę w jej wszechmocność, lecz o „rozróżnienie między fizyczną i śmiertelną osobą władcy a trwałą strukturalną pozycją władzy w ramach porządku społecznego'', o fakt posiadania przez władcę dwóch ciał, jednego fizycznego, które rodziło się i umierało, a także drugiego, które było nieśmiertelne, obdarzone, jak pisze Wolf, „nadprzyrodzoną aurą'' (Wolf 1999b, s. 147)[30]. Ideologia *tonalli* była istotna dla azteckich stosunków społecznych, ale

[30] Przy czym, w przeciwieństwie do społeczeństw europejskich czasów średniowiecza (Bloch 2023), Aztekowie nie wierzyli, że ich *tlatoani*, ich mówca oraz najwyższy pośrednik w relacjach z bogami, jest zdolnym leczyć śmiertelne choroby cudotwórcą (nie wierzyli też w jakiekolwiek lecznicze relikwie czy inne święte – w tym przypadku, pełne *tonalli* – przedmioty mocy). Tym niemniej, jego status oraz rola wynosiły osobę władcy „poza i ponad konflikty oraz sprzeczności, które z konieczności towarzyszą sprawowaniu władzy'' (Wolf 1999b, s. 147). Ową ponadnaturalną siłą oraz witalnością dysponowały wszystkie istoty żywe. Człowiek zyskiwał ją niedługo

stanowiła jedynie element szerszej kosmologicznej całości. Mito-historię tańczono i recytowano, ale starano się ją wyrazić także za pomocą architektury oraz topografii Tenochtitlán. Tenochca wznieśli, a następnie rozbudowywali swoją stolicę w taki sposób, by reprezentowała ,,centrum kosmicznego porządku, punkt, w którym cztery główne kierunki świata przecinały się z pionową osią łączącą wielowarstwowe niebo, powierzchnię tego świata, a także znajdujące się poniżej podziemia'' (Wolf 1999b, s. 146). Miało to być centrum ,,paradygmatyczne'', służące do celów rytualnych całej Dolinie Meksyku jako system, z komponentami w innych miejscach i miastach, które lokalni kapłani aktywowali zgodnie z kalendarzowym cyklem. Dzięki szczegółowym obliczeniom oraz zintegrowaniu systemu z obserwacjami astronomicznymi, elity wykorzystywały całe przedsięwzięcie do celów ideologicznych, sprawiając wrażenie, jak gdyby ich okolicznościowe, związane z religią inscenizacje faktycznie kontrolowały, a wręcz wytwarzały zjawiska przyrodnicze. To kapłani mieli sprawiać, że słońce wschodzi i każdy taki wschód legitymizował ich pozycję w ramach stosunków społecznych, ale też świadczył o skuteczności rytuału. Dzięki temu ,,system (…) koncentrujący się wokół kalendarza, w którym kapłaństwo odgrywało główną rolę, stanowił podporę władzy politycznej i ekonomicznej rządzącej elity'' (Wolf 1999b, s. 154). Kapłani gwarantowali owej elicie kontrolę nad czasem, co w praktyce oznaczało, że w rękach jej przedstawicieli znalazł się instrument służący do koordynacji działań oraz kontroli przede wszystkim nad płatnikami daniny. Z jednej strony kalendarz pozostawał narzędziem dyscypliny, z drugiej zaś ,,wspierał specjalistów, którzy mogli interpretować (…) rachunki jako kosmiczne dyrektywy porządkujące ludzkie działania w przestrzeni i czasie''. Wspólny udział przedstawicieli różnych klas w kalendarzowych rytuałach miał ponadto podkreślać i ,,ucieleśniać'' asymetrie w bogactwie, władzy i prestiżu dzielące poszczególne klasy (Wolf 1999b, s. 176).

Komplementarną rolę względem omówionej formy, pełniła mito-historyczna treść. Mianowicie, świat i cała rzeczywistość miały zostać ukształtowane w wyniku rozerwania na dwie części kosmicznego rybo-krokodyla (*cipactli*). Część górna – męska, twarda, sucha – miała stać się niebem oraz górnym światem, natomiast dolna – żeńska, miękka, wilgotna – ziemią i światem podziemnym. Treść ta uzasadniała relacje genderowe, a także ,,kosmiczny imperatyw, zgodnie z którym klasa rządząca, reprezentująca słońce i niebo, może narzucić porządek oraz kierunek wilgotnej, gibkiej i pozbawionej struktury ziemi, ale też ludziom, którzy na niej

przed swoimi narodzinami (ich data umożliwiała kapłanom, za pomocą kalendarza *tonalpohualli*, odczytanie przeznaczenia danej jednostki, Mexikowie wierzyli bowiem w rodzaj predestynacji), mogąc ją w każdej chwili utracić, przede wszystkim w razie pochwycenia podczas wojny, a następnie złożenia w ofierze. Wówczas *tonalli* była transferowana na wojownika, ale już nie na bezpośredniego oprawcę-kapłana (Wolf 1999b, s. 154).

pracują. Co więcej, ta dychotomiczna relacja była przedstawiana jako wynik kosmicznej przemocy. Ten świat skończy się, gdy warstwy nieba i podziemi znów się połączą, a kosmiczny [rybo-]krokodyl znów stanie się całością'' (Wolf 1999b, s. 162). W czasach poprzedzających regionalną hegemonię Mexików, świat czterokrotnie powstawał i ulegał destrukcji. Każdemu ze światów towarzyszyło inne słońce, i każdy z nich ginął od innego żywiołu. Aztekowie do tej sekwencji dodali piąty cykl, Piątego Słońca, którego koniec miało przynieść trzęsienie ziemi. Praca rytualna i produkcja symboliczna – oraz umożliwiające je stosunki produkcji – były skoncentrowane na realizacji zadania, czy wręcz misji, polegającej na powstrzymywaniu tej katastrofy, dlatego „relacja o Piątym Słońcu stanowi statutowy mit hegemonii Tenochca'' (Wolf 1999b, s. 163-164), uzasadniając wszelki wyzysk czy niegodziwość ze strony elit.

Innymi słowy, aby świat Piątego Słońca mógł dalej trwać, a słońce każdego ranka wschodziło na firmament, niezbędne było odprawianie cyklicznych, uporządkowanych za pomocą kalendarza rytuałów „uporczywie odtwarzających wyobrażenia kosmicznego porządku, którego władca Tenochca miał strzec'', te zaś każdorazowo wymagały znacznej jak na populację Mezoameryki liczby jeńców (Wolf 1999b, s. 153). Ich pozyskiwanie mogło zapewnić wyłącznie prowadzenie ciągłych wojen, ponieważ niewolnik w związku z ideologią *tonalli* nie nadawał się na ofiarę. Godząc się na swój skądinąd predystynowany los, człowiek niezależnie od zajmowanej pozycji – rybaka, producenta rolnego, orlego szlachcica czy kupca – spłaca dług, traktowany jako instytucja przede wszystkim moralna (Graeber 2021)[31].

[31] Nie chodzi tutaj o wąsko rozumianą relację „kredytu'' obdarzenia ładunkiem tonalli niedługo przed urodzeniem, lecz o każdy aspekt azteckiej rzeczywistości, o szerszą umowę społeczną łączącą ludzi z bogami. To Quetzalcoatl produkuje ludzi poprzez wydobycie z podziemi kości zmarłych i skropienie ich krwią ze swojego penisa – w ten sposób poprzez samopoświęcenie daje im życie, za które powinni odwzajemnić mu się tym samym. Mito-historia łączy genezę cyklu Piątego Słońca z masowymi ofiarami z ludzi, ustanawiając „rytuał prototypowy'', precedens, który skłaniał, a w zasadzie zmuszał Mexików do powtarzania w równych odstępach czasu konkretnych działań. Jednocześnie, mit „eksponował wojenną sprawność Tenochca poprzez »propagandę poświęcenia«, maskując (…) materialne racje stanu, takie jak próby zajęcia ziemi oraz powiększenia i zabezpieczenia przepływu daniny. Jednocześnie celebrował i usprawiedliwiał rolę wojownika w zdobywaniu jeńców na ofiarę jako główną siłę napędową ekspansji politycznej i gospodarczej'' (Wolf 1999b, s. 165-169). Ponadto, świadomość obowiązku samopoświęcenia oraz uzupełniania boskiej energii własną energią życiową, pomagała zachować status quo, ponieważ przypominała pospólstwu o słuszności relacji strukturalnych. Azteckie społeczne stosunki produkcji zasadzały się w ostatecznym rozrachunku na destrukcyjnym transferze witalności i pracy, co Wolf opisuje za pomocą metafory kulinarnej, mianowicie cały łańcuch bytów, „wszystkie siły świata, włączając w to ludzi, były postrzegane jako żywiące się sobą nawzajem, pozyskujące, przygotowujące, jedzące i wydalające pożywienie'' (Wolf 1999b, s. 172). Dotyczy to także obecnej wśród Tenochca antropofagii, zrozumiałej jedynie na tle szerszej ekonomii politycznej zjadających i zjadanych. Na długo przed ustanowieniem przez wojowników z Tenochtitlán hegemonii, w Mezoameryce wierzono, że ofiara – czy to przedmiot, czy istota ludzka – musiała zostać zniszczona, by mogła przynieść odnowę oraz wzmocnienie sił witalnych. To przemoc zawsze tworzyła życie, tym niemniej dopiero Mexikowie „przekształcili to ogólne postrzeganie kosmicznego strumienia w specyficzną ideologię, która przypisywała jej szczególną rolę jako »ojcom i matkom słońca«'', w konsekwencji czego doprowadzano do eskalacji tejże, by poprzez ofiary oraz samopoświęcenie spłacać przedwieczny dług, materializujący się każdego dnia, wciąż zaciągany na nowo wraz z kolejnym wschodem słońca, porodem czy spożyciem posiłku zawierającym kukurydzę (Wolf 1999b, s. 191). Akceptacja, a następnie wdrożenie idei związanych z życiem oraz długiem,

Relacje strukturalne oraz cykl Piątego Słońca, choć niekiedy przy znacznym wysiłku i większej niż zazwyczaj mobilizacji siły roboczej, były reprodukowane, a sprzeczności charakterystyczne dla trybutarnego sposobu produkcji przezwyciężano przede wszystkim za pomocą polityki ciągłej ekspansji, tym samym wikłając Mexików w kolejne sprzeczności. Takie odwlekanie przynajmniej tymczasowo – aż do przybycia Hiszpanów i stworzenia przez nich wymierzonej w Azteków nieformalnej koalicji z innymi ludami Mezoameryki (Wolf 1999b, s. 159) – uniemożliwiały jedynie kryzysy ekologiczne oraz powiązane z nimi przyczynowo kryzysy społeczne. Zakłócały one bowiem systematyczną cykliczność pracy rytualnej, doprowadzając zazwyczaj do dysonansów poznawczych podważających hegemonię zmilitaryzowanej szlachty. Nie dopełniano rytuałów, a słońce mimo to wschodziło i zachodziło dokładnie tak samo, jak w czasach, gdy – wskutek alokacji znacznych zasobów w realizację zadania prowadzenia wojny, by chwytać kolejnych jeńców – zabijano odpowiednią liczbę ludzi w ramach powinności ofiarnej. Zwłaszcza podczas Głodu Jednego Królika, kiedy zdarzało się wspomniane sprzedawanie własnych dzieci w niewolę, pospólstwo reagowało kontrhegemonicznymi inwokacjami do boga Quetzalcoatla, mającymi „stanowić jawną lub ukrytą krytykę polityki prowadzonej przez przywódców Tenochca i budzić wątpliwości w umyśle samego władcy" (Wolf 1999b, s. 155). Aby przeciwdziałać tym treściom i zarazem likwidować owe dysonanse, władcy Tenochca decydowali o intensyfikacji działań w sferze ideologii, by wzmocnić własną hegemonię i odnowić w świadomości społecznej podważoną przez rzeczywistość obietnicę Huitzilopochtli, na powrót skłaniając tym samym wszystkie klasy do pełnego poświęceń udziału w stosunkach społecznych w zgodzie z wzorcem normatywnym (Wolf 1999b, s. 155-157; Rosenberg 2000, s. 4). Podsumowując, kryzysy ekologiczne poddawały w wątpliwość kosmologiczne usankcjonowanie aktualnego porządku, skłaniając w pierwszej kolejności pospólstwo do szukania dostępnych w ich kulturze alternatyw, elity zaś skutecznie przeciwdziałały próbom przekucia tych treści w całościowy projekt kontrhegemoniczny[32].

---

doprowadzało „do intensyfikacji witalności, nawet jeśli ceną za to była śmierć – czy to zadana wrogowi, czy też przyjęta jako ofiara z siebie, aby władza mogła żyć i rodzić więcej życia" (Wolf 1999b, s. 193; zob. Rosenberg 2000, s. 3-4).

[32] Ponownie, to znaczy tak jak w przypadku Kwakiutlów, im większe były potrzeby i deficyty w sferze sił wytwórczych, i im bardziej asymetryczne stawały się stosunki produkcji, tym więcej wysiłku elity wkładały w produkcję symboliczną oraz pracę rytualną. Podczas kryzysu ekologicznego prowadzenie wojen było co najmniej trudne, jeżeli nie niemożliwe, dlatego takie działania pozostawały właściwie jedyną możliwą alternatywą. Ostatecznie dlaczego aztecki gmin miałby dokonywać tak daleko idących wyrzeczeń i poświęceń, jeżeli utraciłby kosmologiczne uzasadnienie dla identyfikowanego jako niesprawiedliwe (o czym świadczą wspomniane inwokacje, a także bunty w różnych prowincjach) status quo. Przyzwolenia na wojnę udzielano jedynie wówczas, gdy jej prowadzenie służyło zarazem „rozszerzeniu kontroli nad zasobami i ludźmi" oraz „odtwarzaniu pierwotnej krwawej destrukcji, która usytuowała kosmos Piątego Słońca pod znakiem krwawej przemocy", co – jak wierzono – zapewniało reprodukcję obu ładów, zarówno doczesnego, opartego na związkach chemii organicznej, jak i tego

Od momentu ukonstytuowania własnej hegemonii, zmilitaryzowana szlachta wraz z dokooptowanymi do systemu kapłanami i wojownikami, fabrykowała historię, reinterpretowała mity, dostosowywała do swoich potrzeb kosmologiczną treść, a także stale mobilizowała siłę roboczą, by móc prowadzić wojny i pozyskiwać jeńców. Wszystkie spośród podejmowanych działań miały na celu rugowanie kulturowych alternatyw, powstrzymywanie pojawiania się kontrhegemonicznych projektów, przezwyciężanie skutków licznych kryzysów oraz sprzeczności charakterystycznych dla trybutarnego sposobu produkcji. Niekiedy, jak podczas Głodu Jednego Królika, Aztekowie zmagali się z wieloma trudnościami związanymi z reprodukcją obu ładów, ale w ostatecznym rozrachunku zintensyfikowana działalność w sferze ideologii pozwalała przedstawiać relacje strukturalne oraz całe społeczne stosunki produkcji jako bezalternatywne, słuszne, a nade wszystko gwarantujące trwanie cyklu Piątego Słońca. Do rekonfiguracji władzy strukturalnej doprowadziło dopiero pojawienie się Hiszpanów, wraz z ich patogenami, bronią, nowymi sposobami prowadzenia wojny i tak dalej[33].

Natomiast kontrowersyjny wydaje się wybór przykładu mającego ilustrować władzę strukturalną w warunkach kapitalistycznego sposobu produkcji. Poza problemem podstawowym sprowadzającym się do pytania o to, na ile Trzecia Rzesza faktycznie była kapitalistyczna – a wątek został rozwinięty w dalszej części podrozdziału[34] – pojawił się również problem

---

inwokowanego, recytowanego czy tańczonego, mito-historycznego (Wolf 1999b, s. 172). To właśnie w sferze kosmologii zlokalizowany był związek między władzą a ideami, związek umożliwiający Mexikom najpierw stworzenie państwa, a następnie jego ekspansję, związek tworzący podwaliny pod „porządek socjokosmiczny, w którym bogowie, szlachta, pospólstwo oraz niewolnicy znajdowali się w stopniowanej kolejności, z odpowiednimi prawami i obowiązkami przypisanymi do każdej spośród wyróżnionych [weń] klas" (Wolf 1999b, s. 188-189). Kosmologia ta, jak rekapitulują stanowisko Wolfa antropolożki, „przenikała i kształtowała właściwie każdy aspekt materialnego społeczeństwa, w tym system klasowy" (Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 471).

[33] Mianowicie, „w tygodniu wielkanocnym 1519 roku młody awanturnik Hernán Cortés (…) wylądował w pobliżu San Juan de Ulua w Veracruz. Przywiózł ze sobą armię pięciuset ośmiu żołnierzy – trzydziestu dwóch z nich było kusznikami lub nosiło arkebuzy – szesnaście koni oraz czternaście sztuk artylerii, a także flotę składającą się z jedenastu statków i setki marynarzy. W lipcu i sierpniu tego samego roku Cortés (…) wyruszył na podbój Tenochtitlán. Dwa lata później, 13 sierpnia 1521 roku, Tenochtitlán wpadł w ręce Hiszpanów. Jeden cykl historii dobiegł końca i rozpoczął się kolejny" (Wolf 1959, s. 152, 170-171). W ten sposób definitywnie skończył się cykl Piątego Słońca. Hiszpanie zaczęli bowiem masowo niszczyć artefakty i usuwać wszelkie treści azteckiej wiary, a gdy nie spotkały ich za to jakiekolwiek konsekwencje, nie doświadczyli żadnej boskiej kary czy zemsty, zaś słońce wschodziło i zachodziło jak dawniej, doszło do ostatecznego załamania kosmologicznego usankcjonowania dla poprzedniego, obalonego przez najeźdźców wespół z ich mezoamerykańskimi sojusznikami porządku, dla hegemonii zmilitaryzowanej szlachty, zastępowanej przez doktrynalny, urzędowy katolicyzm oraz jego synkretyczne alternatywy, takie jak wspomniane w rozdziale czwartym łączenie w jednej osobie kultów bogini Tonantzin oraz Matki Bożej z Guadalupe. Przed kościołami nadal palono kopal, a nową wiarę praktykowano w długim cieniu rzucanym przez panteon Mexików i innych ludów regionu, ale praktyki te nie wymagały już ani tysięcy ofiar z ludzi, ani prowadzenia wojen. Ponadto, najpierw nowa wariacja trybutarnego sposobu produkcji, a następnie ekspansja sposobu kapitalistycznego stopniowo odrywała religię od stosunków produkcji, tym samym minimalizując znaczenie jakiejkolwiek kosmologicznej legitymizacji dla stosunków społecznych, zastępując ją wszechmocnym dolarem i kulturą *pocho*.

[34] W tym miejscu warto jednak zwrócić uwagę, że do przyjętego w książce schematu – zestawiania procesów ustanawiania hegemonii oraz jej „normalnego" funkcjonowania w ramach określonego sposobu produkcji z sytuacją pogłębiającego się kryzysu i intensyfikacją działań w sferze ideologii jako konsekwencją tegoż – dużo

poboczny natury metodologicznej. Antropolog zwraca bowiem uwagę, że konteksty, które sam nazywa ,,strukturalnymi'', są dla analizy ideologii inne w przypadkach Kwakiutlów oraz Azteków, inne zaś w warunkach ,,dwudziestowiecznego uprzemysłowionego państwa narodowego w nowoczesnej Europie, regionie charakteryzującym się zróżnicowaną historią narodową i szerokim przepływem różnych idei" (Wolf 1999b, s. 266). Dlatego w rozdziale poświęconym Niemcom oraz narodowemu socjalizmowi, Wolf wykorzystuje uproszczenia zarówno w przypadku historii politycznej, jak i historii idei[35].

Zdaniem Wolfa, nazistowska kosmologia, a także osadzona w niej ideologia stanowiły XX-wieczną aktualizację wzorców oraz zespołów idei obecnych niekiedy od kilkuset, w innym przypadku zaś od kilkudziesięciu lat w niemieckiej rzeczywistości społecznej, niezależnie od tego, jak bardzo nie byłaby ona rozproszona i zatomizowana terytorialnie, kulturowo, językowo

bardziej pasowałaby historia kapitalizmu w Stanach Zjednoczonych z okresu zmagań administracji Hoovera z Wielkim Kryzysem lub z czasów kryzysu naftowego w pierwszej połowie lat 70. Wolf zdawał sobie z tego sprawę, a wybór narodowego socjalizmu był podyktowany przede wszystkim kwestiami biograficznymi. Inną, być może jeszcze ważniejszą kontrowersją, jest tutaj niehegemoniczny status nazistowskiego reżimu. Ten bowiem opierał swoje istnienie – rozwój, trwanie, reprodukcję i tak dalej – na dominacji, zapewnianej dzięki wysiłkom RAP oraz IAP, ale na pewno nie na projekcie hegemonicznym, mającym jedynie pewien potencjał wdrożeniowy w przyszłości.

[35] Autor *Envisioning…* pozostaje ostrożnym zwolennikiem teorii *Sonderweg*, zgodnie z którą katastrofa z okresu lat 1933-1945 miała stanowić wynik szczególnej trajektorii niemieckiej historii. Ostrożnym, bo uznającym niemiecką specyfikę, lecz nie wyjątkowość; szukającym wyjaśnień dla owej katastrofy właśnie w historii, nie zaś w pojęciu totalitaryzmu lub w poszczególnych elementach systemu, takich jak Schutzstaffel (SS) czy pojedynczy ludzie z nazistowskiej wierchuszki partyjnej, jak Himmler, Göring, Bormann i tak dalej. (Wolf 1999b, s. 198-199). W badaniu owej specyfiki, skoncentrowanym na śledzeniu związków między ideami a władzą, Wolf posługuje się zarówno zestawianiem niemieckiej trajektorii z trajektoriami innych państw (choć czyni to incydentalnie i nie opiera na tym swojej argumentacji, lecz chce w ten sposób jedynie zasygnalizować, że niemiecka „droga'', jest pod wieloma względami podobna do procesów zachodzących między innymi w Japonii czy we Włoszech), jak i analizując ,,sekwencje strukturalnych kontekstów, w których idee pojawiały się, i na które reagowały''. Wspomniane związki trzeba bowiem za każdym razem osadzać w procesach, w konkretnym czasie i miejscu, przestrzeni i historii, co z kolei ponownie prowadzi do zagadnienia przyczynowości. Otóż rządy Hitlera i jego partii NSDAP, były bezpośrednią konsekwencją serii kryzysów mających miejsce wskutek przegrania przez Niemcy I wojny światowej. Z drugiej strony, podążając za badaczami związanymi z teorią Sonderweg, Wolf zwraca uwagę na potrzebę reorientacji na dłuższy aniżeli kilkadziesiąt lat okres historyczny, obejmujący zwłaszcza fragmentację terytorialną z czasów I Rzeszy i charakterystyczne dla niej partykularyzmy oraz rozmnożone ponad europejską miarę społeczne dystynkcje i statusowe nierówności (Wolf 1999b, s. 203-204, 267). Innym istotnym czynnikiem była ukształtowana podczas tysiącletniego funkcjonowania Rzeszy relacja władzy oraz zwierzchności, mianowicie Herrschaft, czyli obecne w pismach Webera władanie, panowanie czy dominacja, oznaczające „nie tylko sprawowanie władzy w celu wydobycia siły roboczej lub podatków, ale wielopoziomową relację nadrzędności i podporządkowania, ideologicznie osadzoną w hierarchicznie uporządkowanym, bosko usankcjonowanym schemacie prerogatyw i posłuszeństwa''. Brak posłuszeństwa lub jakiekolwiek uchybienie względem powinności wynikających z zajmowanej pozycji czy wyznawanej religii, powszechnie traktowano jako wystąpienie przeciwko całemu systemowi. Tego typu zachowań nie interpretowano w kategoriach wyłącznie moralnych, lecz także politycznych. Konsekwencją takiego splecenia – zwłaszcza po zakończeniu wojny trzydziestoletniej, zgodnie z zasadą *euius regio, euius religio* – sztuki rządzenia, zdyscyplinowania wobec państwa i działalności religijnej, stało się zaimpregnowanie znacznych grup w ramach powstającego po wojnach napoleońskich niemieckiego narodu na nieposłuszeństwo i otwarte formy oporu wobec elit. Zdaniem Wolfa były to przejawy czegoś, co za Ferdynandem Braudelem nazwał strukturami długiego trwania (*longue durée*), a zatem kształtowanymi przez stulecia kulturowymi aspektami szerszej cywilizacyjnej specyfiki, które w tym przypadku miały fundamentalny wpływ na wydarzenia z pierwszej połowy XX wieku (Wolf 1999b, s. 62, 205; zob. Nowak 2011, s. 133).

czy politycznie[36]. W tym miejscu można powrócić do dylematu dotyczącego związków pomiędzy Trzecią Rzeszą a kapitalistycznym sposobem produkcji. Kapitalistyczna bez wątpienia była

[36] Antropolog zauważa, że „idee, które miały odegrać strategiczną rolę w walce o władzę po I wojnie światowej, pojawiły się już w poprzednim, pełnym sprzeczności [dziewiętnastym] stuleciu'' (Wolf 1999b, s. 269). Najłatwiej było przedstawić je w punktach (które, jeżeli w przypisie nie zaznaczano inaczej, zostały sformułowane na podstawie: Wolf 1999b, s. 206-220, 269): 1. Wielu zwolenników teorii Sonderweg przedstawiało niemiecką drogę jako efekt wieloletniego „zapóźnienia'' terenów Rzeszy, które niwelować, poprzez przyspieszony rozwój i ,,doganianie'' reszty stawki europejskich państw, zaczęły dopiero Prusy po kongresie wiedeńskim. Takiej przyspieszonej, w dużej mierze odgórnej modernizacji, nie towarzyszyły jednak oddolne procesy demokratyczne. Tradycyjny układ władzy Herrschaft został zrekonfigurowany za pomocą absolutyzmu opierającego się przede wszystkim na sojuszu szlachty ziemiańskiej, czyli junkrów, z przemysłowcami (Bündnis von Eisen und Roggen, przymierze żelaza i żyta), a procesy te uległy intensyfikacji zwłaszcza od lat 70. XIX wieku. Ograniczało to w znacznym stopniu, choć nie w zupełności, rozwój zarówno liberalnych ruchów inteligenckich, jak i inicjatyw lewicowych, mogących stanowić komplementarne, bo odwołujące się do różnych zagadnień i postulatów alternatywy dla kapitału oraz pozostałych ówczesnych elit; 2. XIX wiek to również czas narodzin mającego unifikacyjne aspiracje niemieckiego nacjonalizmu. Już w 1817 roku organizowano w Prusach procesje z pochodniami, podczas których śpiewano protestanckie hymny, palono książki uznawane za ,,nieniemieckie'', w przemowach wychwalając idee jednego Volk oraz narodowej jedności. Owe zjednoczeniowe tendencje wzmacniali też ludzie tacy jak Fichte, za pomocą wykorzystywanych później również w nazistowskiej kosmologii mitów, odwołujących się do Karola Wielkiego czy cesarza Barbarossy lub do mającego dopiero nadejść imperium, Ery Ducha, świata oczyszczonego z cierpienia i grzechu, Królestwa Świętych. Oczywiście narodowosocjalistyczni doktrynerzy i ideolodzy przepisywali te treści na nowo, dostosowując je do aktualnych potrzeb polityki prowadzonej przez Hitlera (przykładowo, w propagandzie przedstawiano Führera jako obrońcę chrześcijaństwa, katechona chroniącego wiarę przed komunizmem radzieckim, „judeobolszewią'' czy lewicą wewnątrz kraju, ale gdy było to potrzebne, poszczególne Kościoły – zwłaszcza zaś katolicyzm – stawały się rozsadnikiem kosmopolitycznych, uniwersalistycznych treści, zaś same konfesje krytykowano jako przeciwne germańskiemu duchowi, semickie u swojej genezy i tak dalej). Przy czym, próby takiego przepisywania właściwie przez cały okres dominacji nazistów, pozostawały niekonsekwentne i pełne sprzeczności, a dodatkowo różnego rodzaju kliki zrzeszające przedstawicieli partii, aparatu siłowego czy ministerstw tworzyli alternatywne, wykluczające się interpretacje oraz projekty. I tak fundamentalny dla kultury niemieckiej Goethe, wraz z całą tradycją romantyczną, był w czasach Trzeciej Rzezy uznawany zarówno za przykład aryjskiego geniuszu oraz ucieleśnienie niemieckości czy niemieckiego ducha, jak i za zepsutego obcymi wpływami tolerancyjnego humanistę, a zatem kogoś niebezpiecznie blisko przedstawiciela Entartete Kunst, sztuki zdegenerowanej. Ponadto, od początku stulecia systematycznie zaczęto zajmować się dziełem Herdera, czyli badaniami nad folklorem, pozostającym jednym z istotnych filarów niemieckiego nacjonalizm, a także ideologii Blut und Boden (Cole i Wolf 1999 [1974], s. 305); 3. W miarę postępujących procesów industrializacji, rósł liczebnie – a za pośrednictwem SPD (Sozialdemokratische Partei Deutschlands, niemieckiej socjaldemokracji) i związków zawodowych, także w siłę – proletariat. W obliczu tego wyzwania dla status quo, niemieckie władze w osobie kanclerza Bismarcka, podobnie jak Hitler kilkadziesiąt lat później, podjęły próbę włączenia robotników do narodowej wspólnoty, działając zarówno w sferze idei, jak i reform socjalno-bytowych. Zarazem tak w Drugiej, jak w Trzeciej Rzeszy, kontynuowano w zaktualizowanych wersjach politykę paktu między przemysłem a właścicielami ziemskimi. Również przedstawiciele inteligencji, tacy jak Möller van der Bruck, Oswald Spengler czy Weber, na przełomie XIX i XX wieku ,,opowiadali się za strategią, zgodnie z którą Niemcy miałyby zintegrować klasę robotniczą poprzez sojusz elit przemysłowych i wojskowych z nacjonalistycznymi przywódcami robotniczymi, którzy byliby w stanie odciągnąć proletariat od międzynarodowego socjalizmu''. W obu przypadkach próby te okazały się przynajmniej częściowo udane, choćby w zakresie politycznej atomizacji środowisk robotniczych; 4. Wreszcie, to w XIX wieku opracowano istotne w Trzeciej Rzeszy wzorce tłumienia emocji, nakazujące ,,twardość'', a rozpowszechniane przede wszystkim za pomocą militaryzacji społeczeństwa oraz wzmocnienia IAP. Naziści ulepszyli i wzmocnili owe wzorce za pomocą rozwoju RAP oraz IAP oferowanych przez totalitarny aparat państwa, starający się w miarę możliwości kontrolować wszelkie sfery rzeczywistości społecznej. Przykładowo, w okólniku Kancelarii NSDAP z jesieni 1942 roku, jego autorzy przekonywali: „»Leży w naturze rzeczy, że te pod pewnymi względami bardzo trudne problemy [„deportacji'' Żydów w ramach wdrażanego wówczas Ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej] można rozwiązać z korzyścią dla trwałego bezpieczeństwa naszego narodu jedynie zachowując nieugiętą twardość serca« (rücksichtslose Härte)'' (cyt. za: Arendt 2010, s. 208). Twardości serca wymagał też niemiecki imperializm, istotny w polityce zarówno Drugiej, jak i Trzeciej Rzeszy, w praktyce bowiem jego ceną – za międzynarodowy prestiż, surowce czy przestrzeń życiową, które miał przynieść – w obu przypadkach były zbrodnie ludobójstwa i przeciwko ludzkości, czy to na ludach Herero i Namaqua w Namibii (Luksemburg 2012, s. 52), czy na ludach i narodach Eurazji (Arendt 2008 [1944], s. 203; Arendt 2021, s. 173-368); 5. Również znany z XX wieku ,,nowoczesny'' antysemityzm, w znacznym stopniu inny niż jego

Republika Weimarska: środki produkcji znajdowały się w prywatnych rękach, siła robocza pozostawała „wolna" i mobilizowana przez kapitał w ramach reżimu państwa narodowego i tak dalej, słowem tamtejsze społeczne stosunki produkcji spełniały przyjmowane przez antropologa kryteria rozumienia tego, czym jest kapitalizm[37]. Przejmując rządy w 1933 roku, naziści odziedziczyli weimarskie stosunki klasowe, czyli charakterystyczny dla tego sposobu produkcji podział na proletariat, rezerwową armię pracy, społeczne marginesy, trudną do jednoznacznego zdefiniowania klasę średnią (ewentualnie „klasy średnie", jeżeli średniaków podzielić na żyjących z własnej pracy i jednocześnie nieposiadających kapitału oraz przedstawicieli drobnej burżuazji), a także dysponującą kapitałem klasę wyższą. Owo przejęcie rządów wymagało stworzenia skomplikowanej klasowej konfiguracji w postaci „dwóch faszyzmów", w ramach których pierwszy skupiał się na narodowych, ogólnoniemieckich postulatach ruchu, drugi zaś na sprawach lokalnych. Hitler i jego poplecznicy nie oparli się na jednej, konkretnej klasie, lecz na tymczasowym sojuszu części robotników najemnych, części przeważnie protestanckich chłopów, części zdegradowanej bądź bojącej się rychłej degradacji klasy średniej (różnego rodzaju dorobkiewiczach, ale też urzędnikach państwowych) oraz znacznej części klasy wyższej[38].

„średniowieczny" poprzednik o proweniencji chrześcijańskiej – polegający przede wszystkim na wieloaspektowej dyskryminacji Żydów ze względu na ich udział w zabiciu Jezusa, zarazem rozróżniający wyraźnie Żydów na przechrztów i w ogóle konwertytów oraz wyznawców judaizmu – został ukształtowany jako zespół doktryn i ideologii, a następnie zyskał popularność na znacznym obszarze Europy i Stanów Zjednoczonych w drugiej połowie XIX wieku (Arendt 2010, s. 261; Arendt 2021, s. 35-170; Rotenberg 2000, s. 5; Wolf 1999b, s. 236). Różnice między członkami Volku a Żydami w coraz mniejszym stopniu formułowano odwołując się do kwestii religii, zagadnień społecznych czy kulturowych, a w coraz większym do osadzonych w biologii teorii rasowych. Żydów zaczęto przedstawiać i postrzegać jako grupę o odmiennych od „aryjskiej" większości ciałach i duszach, zarazem obarczając jej przedstawicieli odpowiedzialnością za wszelkie problemy własnego państwa, a także narodu. Antysemicki dyskurs, „dostępny dla wszystkich Niemców podzielonych przez regionalne odrębności, przynależność polityczną i religię, podkreślał wspólne więzi pośród kontrfaktycznych realiów ekonomicznych oraz stosunków klasowych", między innymi dlatego Ferdinand Kronawetter określił antysemityzm jako „socjalizm dla durniów", które to hasło – niekiedy przypisywane Engelsowi – spopularyzowali politycy niemieckiej lewicy, zwłaszcza zaś August Bebel.

[37] Odwołuję się tutaj do definicji kapitalizmu zaproponowanej przez Wolfa w *Europie…*. Jest to jednak o tyle problematyczne, że podczas pisania *Envisioning…* antropolog co prawda wprost się z niej nie wycofał, ale już nie był pewny, czym tak naprawdę jest kapitalizm. Świadczy o tym treść listu napisanego przezeń do Andre Gunder Franka: „Myślałem również o tym, jak wplątałem się w te wszystkie globalne problemy (…). (…) Myślę, że zawsze chciałem pokazać, jak różnorodni chłopi i pierwotni ludzie na świecie zostali wciągnięci w kapitalizm, i od tego czasu skupiałem się na lokalnych ofiarach i uczestnikach, a nie na naturze »systemu«. Zawsze uważałem, że »kultura« ma znaczenie, choć nadal nie wiem, czym ona właściwie jest. Im więcej próbujesz ją opisać i przeanalizować, tym bardziej heterogeniczna i nieograniczona wydaje się ta idea. Tak więc o tej późnej porze nie jestem już pewien żadnego z tych pojęć: kultury, kapitalizmu, świadomości" (cyt. za: Hanhock 2011, s. 201).

[38] „Hjalmar Schacht wykonał dobrą robotę – niedługo zostanie mianowany dyrektorem Reichsbanku i ministrem gospodarki. Wokół stołu zebrali się Gustav Krupp, Albert Vögler, Günther Quandt, Friedrich Flick, Ernst Tengelmann, Fritz Springorum, August Rosterg, Ernst Brandi, Karl Büren, Günther Heubel, Georg von Schnitzler, Hugo Stinnes Jr, Eduard Schulte, Ludwig von Winterfeld, Wolf-Dietrich von Witzleben, Wolfgang Reuter, August Diehn, Erich Fickler, Hans von Löwenstein zu Löwenstein, Ludwig Grauert, Kurt Schmitt, August von Finck i doktor Stein. Jesteśmy w panteonie przemysłu i finansjery. Teraz stoją grzecznie, cichutko, już trochę spotulniali po dwudziestominutowym czekaniu; dym z grubych cygar szczypie ich w oczy. (…) Wreszcie do pokoju wchodzi z

Podstawą władzy strukturalnej NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, partii nazistowskiej) był zatem doraźny, nieformalny sojusz części pracy z częścią kapitału, polegający na realizacji przynajmniej niektórych postulatów każdej z jego części składowych (między innymi ochrony tak kulturowej czy tożsamościowej, jak własnościowej przed komunizmem oraz partiami lewicowymi, stabilizacji, zażegnania kryzysu i minimalizacji zjawiska bezrobocia czy zaspokojenie narodowych aspiracji)[39]. W ramach takiej wariacji kapitalistycznego sposobu produkcji nazistom udało się nie tyle trwale przezwyciężyć, co raczej tymczasowo ominąć lub postponować charakterystyczne dla kapitalizmu sprzeczności. Jednakże jak w przypadku każdego sposobu produkcji, i każdej spośród jego wariacji, takie omijanie czy odwlekanie uwikłało narodowych socjalistów jedynie w inne, dalsze sprzeczności, które w dodatku przyczyniły się do licznych porażek, a wreszcie także do ostatecznej klęski ich reżimu[40].

uśmiechem przewodniczący Reichstagu – jest nim Hermann Göring. W gruncie rzeczy nie powinniśmy być wcale zaskoczeni, jest to przecież dość powszednie, rutynowe wydarzenie. W świecie interesów walki partyjne niewiele znaczą. Politycy i przemysłowcy mają zwyczaj regularnie się widywać. Göring przywitał się zatem z przybyłymi, wypowiadając do każdego kilka słów, fundując każdemu dobroduszny uścisk dłoni. Przewodniczący Reichstagu pojawił się jednak nie tylko po to, by wystąpić w roli gospodarza; wymamrotał powitalny frazes i z miejsca przypomniał o nadchodzących wyborach, mających się odbyć 5 marca. Dwadzieścia cztery sfinksy słuchają uważnie. Najbliższa kampania wyborcza przesądzi o wszystkim – oznajmia przewodniczący Reichstagu. Trzeba położyć kres niestabilności państwa; działalność gospodarcza wymaga spokoju i stanowczości. Dwudziestu czterech panów kiwa nabożnie głowami. Elektryczne świece w żyrandolu mrugają, wielkie słońce wymalowane na suficie świeci mocniej niż przed chwilą. A jeśli partia nazistowska zdobędzie większość – mówi Göring – będą to ostatnie wybory w ciągu najbliższych dziesięciu lat; a nawet stu – dodaje ze śmiechem. Przez wszystkie rzędy przebiegł pomruk aprobaty. W tej samej chwili dał się słyszeć odgłos otwieranych drzwi i do salonu wszedł wreszcie nowy kanclerz. Ci, którzy go jeszcze nie poznali, przyglądali mu się z ciekawością. Hitler był uśmiechnięty, rozluźniony, wcale nie taki, jak go sobie wyobrażali, uprzejmy, a nawet serdeczny, o wiele serdeczniejszy, niżby się mogło wydawać. Miał dla każdego kilka słów podziękowania, ciepły uścisk dłoni. Po dokonaniu prezentacji każdy zasiadł na nowo w wygodnym fotelu. Krupp nerwowo skubał przystrzyżone krótko wąsy; tuż za nim, w drugim rzędzie, dwaj członkowie zarządu I.G. Farben, a także von Finck, Quandt i kilku innych z poważnymi minami założyli nogę na nogę. Rozległo się głuche kaszlnięcie, brzęknęła leciutko skuwka wiecznego pióra. Cisza'' (Vuillard 2022, s. 14, 17-18).

[39] Jednakże o ile środki produkcji pozostały w prywatnych rękach, to siła robocza przestała być „wolna'', zwłaszcza po 1938 roku, gdy wprowadzono ustawę o obowiązku pracy (*Arbeitspflichtgesetz*). Odtąd zmiana miejsca zatrudnienia wymagała zgody specjalnego urzędu (*Arbeitsamt*), wydawanie której w znacznym stopniu ograniczono po rozpoczęciu wojny. Dlatego Trzecia Rzesza stanowiła połączenie cech kapitalizmu nie tyle z socjalistyczną, co socjalną korektą, a także z charakterystycznym dla pozostałych państw faszystowskich korporacjonizmem. Socjalizm, może poza prędko spacyfikowanym lewym skrzydłem partii reprezentowanym przez Gregora Strassera, rozumiano w obrębie ruchu jako „obietnicę koleżeństwa i wzajemnego wsparcia'', z kolei „sam Hitler postrzegał go wyłącznie w kategoriach poświęcenia wszystkich dla misji [tworzenia] *Volku*''. W praktyce oznaczało to, że akumulacji kapitału towarzyszył państwowy nadzór nad produkcją, nie tylko w zakresie dyscypliny i mobilizacji siły roboczej, ale też warunków oraz celów samej produkcji (Wolf 1999b, s. 224-229, 233-234; zob. Arendt 2008 [1950], s. 291).

[40] Chodzi tutaj o galimatias stosunków zależności oraz rywalizacji, jaki stanowiło niemieckie państwo. Otóż elity biurokratyczne przejęte po Republice Weimarskiej konkurowały z nowymi elitami ruchu (najpierw SA, później SS), a powiększana przez kolejne podboje i aneksje terytorialne Rzesza pozostawała w istocie zbiorem niezliczonej liczby satrapii, mniejszych bądź większych domen władzy, niekiedy nazywanych przez historyków udzielnymi księstwami tego czy innego dygnitarza. Kompetencje funkcjonariuszy partyjnych (zwłaszcza delegowanych do zarządzania danym obszarem gauleiterów), ministrów oraz przedstawicieli aparatu bezpieczeństwa często się ze sobą pokrywały, co prowadziło do chaosu, paraliżu decyzyjnego i marnowania zasobów (przykładowo, zamiast jednego projektu atomowego analogicznego do Projektu Manhattan, nad skonstruowaniem bomby rywalizowały ze sobą między innymi Uranverein, Instytut Cesarza Wilhelma oraz Ministerstwo Poczty, a w całe przedsięwzięcie

Nazistowskie Niemcy były również „państwem stanu wyjątkowego'' (Ryszka 2021), a dokładnie stały się nim 28 lutego 1933 roku, gdy Hitler podpisał *Reichstagsbrandverordnung*, czyli dekret o ochronie narodu i państwa. Zamiast unieważniać i usuwać z obiegu prawnego poszczególne akty normatywne, w tym konstytucję weimarską, większość z nich zdecydowano się zawiesić lub udawać, że nie istnieją (Arendt 2003, s. 274). Nowym najwyższym źródłem prawa stała się wola *Führera*. Generalny Gubernator Hans Frank ukuł pojęcie imperatywu kategorycznego Trzeciej Rzeszy: „Postępuj w taki sposób, żeby Hitler – gdyby znał twoją działalność – udzielił jej swojej aprobaty'' (cyt. za: Arendt 2010, s. 177). Adolf Eichmann wielokrotnie tłumaczył się w Jerozolimie wykorzystując argument, że słowa *Führera* miały moc prawa („*Führerworte haben Gesetzekraft*''), dlatego „każdy rozkaz sprzeczny z literą bądź duchem słów wypowiedzianych przez Hitlera, był z definicji bezprawny'' (Arendt 2010, s. 38). Osoba realizująca taki rozkaz nie była już *Befehlsempfänger*, odbiorcą rozkazu, lecz *Befehlsträger*, jego „nosicielem'', co miało podkreślać doniosłość oraz odpowiedzialność całej sytuacji (Arendt 2010, s. 191-192). Wykonawca woli wodza stawał się zarazem depozytariuszem istotnej w nazistowskiej kosmologii witalnej energii, zaś sukces w realizacji takiego przedsięwzięcia był traktowany jako oznaka „aryjskości'' oraz odpowiedniego „hartu ducha'', kwalifikującego do awansu. Schemat ten stał się wzorcem społecznej mobilności, zwłaszcza w nowopowstałych, dublujących swoje biurokratyczne odpowiedniczki instytucjach partyjnych. Państwo – ani tym bardziej akumulacja kapitału, poprawa jakości życia robotników i tak dalej – w tej konfiguracji, o czym sam Hitler pisał w *Mein Kampf*, nie stanowiło celu samego w sobie, lecz jedynie środek doń prowadzący. Państwo nie było „ani arbitrem różnorodnych interesów, jak w liberalizmie, ani wykonawcą [interesów] jakiejś klasy, jak w komunizmie. Nie było nawet rozumiane jako organizacja mająca na celu zapewnienie powszechnego dobrobytu, jak w przypadku tej czy innej odmiany populizmu. Zamiast tego definiowano je w dużej mierze jako instrument służący dalszemu oczyszczaniu i higienie rasowej'', a zatem

co rusz interweniowali przedstawiciele SS, partii czy sił zbrojnych). Ponadto, instytucje publiczne dublowano poprzez powoływanie ich partyjnych odpowiedniczek (podobnie działo się w siłach policyjnych, a zwłaszcza wojskowych, gdzie obok Wehrmachtu utworzono i stale rozbudowywano oddziały zbrojne Waffen-SS z własnym, autonomicznym pionem dowodzenia), co pogłębiało cały problem, a co Ernst Fraenkel określił jako *Doppelstaat*, czyli podwójne państwo (Wolf 1999b, s. 230-233, 272; zob. Arendt 2021, s. 477). Ponadto, istotną w kontekście sposobu produkcji sprzecznością było marnotrawienie – z perspektywy kapitalistycznej ekonomii politycznej – siły roboczej w gettach, obozach koncentracyjnych i obozach śmierci. Choć uzasadnione ideologicznie, przedsięwzięcie to, cały ten separacyjno-obozowy kompleks zagłady, angażowało znaczne środki począwszy od ludzi przez zasoby po infrastrukturę, a alokacji tej skądinąd niewolnej siły roboczej (Arendt 2021, s. 518) przez sojusz SS i niemieckiego kapitału, daleko było – z pewnymi wyjątkami – do optymalnej dla akumulacji „racjonalności'' kapitalistycznego sposobu produkcji. Życiem ludzi szafowano, celowo utrzymując ciężkie, wyniszczające w szybkim tempie organizm warunki pracy. Poza tym, prawie do końca wojny, im bardziej owa siły robocza była potrzebna w zakładach Kruppa czy Berthawerk, tym liczba komand śmierci zajmujących się obsługą komór gazowych w obozach rosła (Arendt 2010, s. 258).

jako wehikuł do oczyszczania *Volku* z wszelkich rasowych, a zwłaszcza semickich naleciałości (dosłownie: „rasowych zanieczyszczeń", czyli *Rassenschande*), zaś wspomnianym celem pozostawał sam w pełni aryjski, zahartowany w boju *Volk* (Wolf 1999b, s. 239, 241, 271)[41].

Volk był podstawową kategorią w nazistowskim imaginarium, fundamentalną dla kosmologii i ideologii Trzeciej Rzeszy. Częściowo było to spowodowane wspomnianymi strukturami długiego trwania, sięgającymi co najmniej czasów Herdera oraz Fichtego, częściowo zaś fascynacjami samego Hitlera, którym dał wyraz w *Mein Kampf*. Pojęcie to oznacza „jednostkę społeczną zakorzenioną w przestrzeni i czasie, charakteryzującą się trwałą wewnętrzną esencją, duchem lub *Geist*, żywotną duszą, która przejawia się w ekspresji kulturowej, języku i sztuce, stosunkach społecznych oraz prawnych kodeksach, a nawet w ustaleniach ekonomicznych", stanowiąc tym samym byt transgeneracyjny. Idea narodowej, czy raczej ludowo-narodowej wspólnoty, *Volksgemeinschaft*, stała się w ten sposób wspólnym mianownikiem dla wszystkich członków i sympatyków narodowosocjalistycznego ruchu. Mieli do niej należeć wszyscy Niemcy, ale nie tu i teraz, lecz w przyszłości, dopiero gdy z biologicznego ciała kształtowanej w ogniu walk oraz rywalizacji wspólnoty zostaną wyrugowane wszystkie nieporządne elementy. Była to zarazem wizja naturalizująca nierówności, zakorzeniająca je w „nauce" o rasach i traktująca jako coś pożądanego, bo rozstrzygającego walkę, a zatem umacniającego czy wzmacniającego, a także hartującego członków *Volku*. Słowem, drogą prowadzącą do czystej *Volksgemeinschaft* były rasy, a dokładnie urasowienie – na ile było to tylko możliwe – całej rzeczywistości społecznej[42].

---

[41] Realizacji tego celu podporządkowano wszelkie prowadzone przez nazistów polityki. Wojna, poza hartowaniem biologicznego ciała narodu – przetrwać mieli najsilniejsi, a zatem godni tego, by żyć – zapewniała Lebensraum, przestrzeń życiową. Rolą kobiet było rodzić kolejnych żołnierzy i osadników, między innymi dlatego rozwinięto patriarchalne wzorce normatywne, uchwalono restrykcyjne prawo aborcyjne czy ograniczono możliwość nauki oraz pracy, zwłaszcza w zawodach uważanych powszechnie za męskie i prestiżowe. Czystość zapewniać miały także programy opiekuńczo-rozpłodowe (jak Lebensborn) i eugeniczne, poczynając od przymusowej sterylizacji osób społecznie nieprzydatnych, chorych bądź rasowo niepożądanych (jak zapisano w Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses, Ustawie o zapobieganiu narodzinom potomstwa obciążonego dziedzicznie z 1933 roku), a skończywszy na akcji T4, polegającej na „eliminacji życia niewartego życia" (*Vernichtung von lebensunwertem Leben*), po wojnie uznanej za jedną z wielu zbrodni przeciwko ludzkości (Wolf 1999b, s. 240).

[42] „Naziści w odróżnieniu od innych rasistów nie tyle wierzyli w prawdziwość rasizmu, ile chcieli obrócić świat w rasową rzeczywistość" (Arendt 2008 [1963], s. 232). Przy czym, co warto podkreślić, wspólnota ta „nie miała być społeczeństwem rządzonym przez tradycyjne elity, za którym opowiadali się konserwatyści (…). (…) dla Hitlera był to projekt stworzenia kulturowo-politycznej jednostki, która byłaby w stanie konkurować i wyjść zwycięsko z nieustającej walki o dominację. Pogląd ten opierał się na kosmologii postrzegającej świat jako scenariusz walki, w którym silni są nagradzani, a słabi niszczeni. Niemcy przegrały ostatnią wojnę, ponieważ stały się słabe; aby odbudować swoją siłę, trzeba było najpierw wypowiedzieć wojnę słabości. Ostatecznie słabość ta wynikała z podważenia dziedzicznego obdarowania, nobilitującego Aryjczyków podczas złotego wieku sprzed wymieszania ras. Prowadzenie wojny ze słabością miało wymagać, aby *Volksgemeinschaft* nie podporządkowywała się państwu, jak to przewidywała myśl konserwatywna, ale użyła państwa jako instrumentu – miecza bojowego – do przywrócenia rasowej czystości, siły oraz woli" (Wolf 1999b, s. 235-237, 270-271). Z kolei obrona chrześcijaństwa przed lewicą i komunizmem, zabezpieczenie akumulacji kapitału dla przedstawicieli klasy wyższej lub reformy

Zamiast przetrwać tysiąc lat, Rzesza istniała ich tylko dwanaście, a Niemcy w przyjętej przez Hitlera optyce znów, to znaczy jak podczas poprzedniej wojny, okazali się słabi. W miarę odnoszenia kolejnych porażek na wszystkich frontach, im bardziej sytuacja reżimu stawała się kryzysowa, tym w większym stopniu – analogicznie, jak w przypadkach Kwakiutów oraz Azteków – intensyfikowano produkcję symboliczną. Działaniami na polu ideologicznym starano się nie tyle zrekompensować, co raczej ukryć, a przynajmniej zminimalizować odczuwane materialne konsekwencje owych porażek, między innymi bombardowania miast, problemy aprowizacyjne, głód czy spadającą dostępność usług publicznych. Wolf bierze pod uwagę wyższy niż w obu poprzednich przypadkach poziom rozwoju sił wytwórczych oraz związane z nim możliwości zarówno dla RAP (cały aparat bezpieczeństwa gwarantujący dominację, a także dbający o to, by nie pojawiały się jakiekolwiek ideologiczne alternatywy), jak i IAP (przede wszystkim działania koordynowane przez Ministerstwo Propagandy i Oświecenia Publicznego), ale zdaniem badacza zasadniczy schemat władzy strukturalnej, kryzysu oraz rekonfiguracji pozostaje taki sam[43].

Uwikłanie się w sprzeczności będące konsekwencją wspomnianego postponowania innych sprzeczności, charakterystycznych dla kapitalistycznego sposobu produkcji, stanowiło wyzwanie dla nieformalnej międzyklasowej koalicji, na której od początku zasadzała się władza strukturalna NSDAP. Naziści zmagali się z owym wyzwaniem właściwie od początku swoich rządów, ale zwłaszcza po ogłoszeniu w lutym 1943 roku wojny totalnej, gdy niemieckie dywizje zaczęły odnosić klęski na wszystkich frontach, a ludność cywilna w coraz większym stopniu odczuwała wieloaspektowy kryzys, w jakim znalazła się Trzecia Rzesza. Tym niemniej, to właśnie te liczne porażki pozwoliły nazistom na dalszy adaptacyjny rozwój ich ideologii, co w tym wąskim – bo niemogącym odwrócić rzeczywistej sytuacji strategicznej, w jakiej znaleźli się Wehrmacht i reszta sił zbrojnych (niemożność ta jest w tym kontekście analogiczna do tej

punktowo poprawiające życie przynajmniej części robotników, wszystkie te działania, były tylko tymczasowymi protezami, podglebiem dla prawdziwej polityki, którą realizowano poprzez czynienie świata – rzeczywistości społecznej – nie tyle podobnym, co tożsamym z wzorcem kosmologicznym, czyli poprzez budowanie czystej rasowo Tysiącletniej Rzeszy, *Tausendjähriges Reich*.

[43] Przede wszystkim, argumentuje Wolf, nazizm, przynajmniej w jego aspekcie ideologicznym, można porównać do rodzaju romantycznego panteizmu, ale też kultu cargo, tańca duchów, chiliastycznego millenaryzmu lub po prostu specyficznej odmiany natywizmu, millenaryzmu czy chiliazmu, a zatem do jakiejś formy ruchu rewitalizacyjnego, którego celem było ustanowienie nowej kultury poprzez „obalenie istniejącego porządku i jego siłowe zastąpienie przez nowy reżim »chleba i nadziei«", poprzez podjęcie „heroicznego wysiłku przywrócenia światu »wywróconemu do góry nogami« zdrowia i witalności". Hitler w tej konfiguracji, twierdzi antropolog, to ktoś w rodzaju szamana, naczelnej postaci skupiającej w swojej osobie zarówno ład doczesny, jak i ponadnaturalny, jako zarazem *Führer* – szef państwa, partii i sił zbrojnych – porywający tłumy mówca i orator, główny depozytariusz energii witalnej członków tworzonej *Volksgemeinschaft* oraz prawodawca, którego słowa, a nawet myśli, są realizowane przez stale rywalizujących ze sobą podwładnych (Wolf 1999b, s. 198, 231-232, 270).

wykazywanej przez wodzów Kwakiutlów oraz azteckie elity podczas ich zmagań z własnymi kryzysami [zob. Barrett, Stokholm i Burke, s. 470]) – znaczeniu rekompensowało kurczącą się i coraz uboższą tradycyjnie rozumianą bazę[44]. Każdy akt wymierzony przeciwko produkcji materialnej, a zatem przeciwko niemieckiej machinie wojennej, jak zbombardowanie przez aliantów pól naftowych w Ploeszti lub fabryk łożysk kulkowych, stanowił jednocześnie paliwo dla zintensyfikowanej produkcji symbolicznej, a także amunicję dla propagandystów Goebbelsa. Ponadto Wolf zwraca uwagę, że owa wariacja kapitalistycznego sposobu produkcji nie polegała ani na klasycznej akumulacji kapitału z faszystowskim sztafażem, ani na prymacie faszystowskiej polityki nad gospodarką. Innymi słowy, jego zdaniem wyłącznie klasowa (Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 472) lub polityczna – zwłaszcza ograniczająca się do wąskiej perspektywy pojęcia totalitaryzmu – interpretacja nazizmu jest błędna. Najważniejsza była kosmologia, a dokładnie jej rdzeń w postaci rasizmu, czyli ,,biologii stosowanej'', która „wspierała działania mające na celu oddzielenie »życia godnego życia« od »życia niegodnego życia«, [a także] przydzielenie podbitych populacji uznanych za »bezwartościowe« do ciężkiej i katorżniczej pracy oraz eksterminację ludzi uznanych za »podludzi«[45]. Hitler wprost twierdził, że odnowa niemieckiego narodu jako *Volksgemeinschaft* ,,miała nastąpić nie poprzez korporacyjną organizację pola ekonomicznego, ale dzięki ideologicznej mobilizacji ludu pod jego [*Führera*] przewodnictwem. (…) Tym, co czyni naród wielkim, była (…) wola poświęcenia'' (Wolf 1999b, s. 199, 229) samego narodu, dlatego wojnę, zwłaszcza zaś wojnę totalną – niezależnie od jej historycznie ostatecznego rezultatu – traktowano jako sprawdzian hartu ducha, oddania wobec uosabiającego ideę *Volku* wodza oraz szansę realizacji owej ,,biologii stosowanej''[46]. Jednakże ideologia ta zakładała, że wojna miała się nigdy nie skończyć, ponieważ skoro ,,umożliwiała

[44] Prawdopodobnie Wolf zdawał sobie sprawę ze skuteczności polityki rozwijania produkcji zbrojeniowej Alberta Speera, tym niemniej w swojej analizie badacz skupiał się na ogóle stosunków społecznych, na całokształcie społecznych stosunkach produkcji, nie zaś na ich niemiarodajnym wycinku dotyczącym sektora zbrojeniowego.

[45] W ramach pozostałych korporacyjnych lub korporacyjno-faszystowskich wariacji kapitalistycznego sposobu produkcji, antysemityzm również był wszechobecny, jednak pozostawał jakościowo różnym zjawiskiem od antysemityzmu nazistowskiego. Jak pisze Hannah Arendt w swojej książce o procesie Eichmanna, „ku ciągłemu zaskoczeniu hitlerowskich funkcjonariuszy, nawet zdeklarowani antysemici z obcych krajów nie zdradzali ochoty do tego, żeby być »konsekwentnymi«, wykazując przy tym pożałowania godną skłonność do unikania »radykalnych« posunięć. Niewielu z nich dało temu równie szczery wyraz, jak pewien pracownik ambasady hiszpańskiej w Berlinie – »Gdybyż można było mieć pewność, że nie zostaną zlikwidowani« – powiedział on w odniesieniu do około 600 Żydów pochodzących z Hiszpanii, którzy otrzymali paszporty hiszpańskie, choć nigdy nie mieszkali w tym kraju, a których rząd generała Franco bardzo chętnie przekazałby jurysdykcji niemieckiej – jednak przeważająca większość tych ludzi myślała dokładnie takimi kategoriami'' (Arendt 2010, s. 202).

[46] Wydaje się zarazem, że antropolog w swojej analizie przecenia stopień przywiązania czy oddania nazistów względem własnej ideologii oraz całego kosmologicznego uniwersum Tysiącletniej Rzeszy. Poza bardziej ogólnymi zjawiskami, takimi jak wysoki poziom korupcji wśród oficjeli z partii czy SS, warto zwrócić uwagę na postawę Himmlera, który „prawie nigdy nie usiłował dokonywać uzasadnień ideologicznych'' dla prowadzonych przez Niemcy zbrodniczych polityk, który w pewnym momencie wyszedł z inicjatywą wymiany miliona Żydów na dziesięć tysięcy ciężarówek, i który na parę miesięcy przed końcem wojny nakazał zdemontowanie w obozach całej aparatury służącej do zabijania gazem, by móc negocjować z aliantami (Arendt 2010, s. 137-138, 255, 260).

obfitsze życie, to obrona i ekspansja tego życia miała wymagać dalszej wojny''. Nieustanna walka, sprawdzenie się w jej ogniu, była potrzebna do naturalnej selekcji, do uzasadnienia i legitymizowania swoich roszczeń względem dominacji oraz pozycji w szeregach nazistowskiej elity. Na tym polegała kolejna sprzeczność sposobu produkcji zaadaptowanego przez nazistów, ponieważ ,,jeżeli natura wymagała niekończącej się walki na śmierć i życie, to taka wizja nie pozostawiała miejsca na żadne ludzkie cele, które mogłyby wyjrzeć poza nią i dążyć do jej przekroczenia. W ten sposób ideologia wpadała w błędne koło, wymagające obsesyjnego powtarzania boju na śmierć i życie, który w pierwszej kolejności pozwolił grupie niosącej życie osiągnąć dominację'' (Wolf 1999b, s. 271-272; zob. Arendt 2008 [1946], s. 313-314; Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 473) w ramach stosunków społecznych.

Sprzeczność ta, gdy zestawi się ją z kosmologiczną misją oczyszczenia biologicznego ciała *Volku* z rasowo nieczystej, przede wszystkim semickiej krwi, tłumaczy zdaniem Wolfa pozorną nieracjonalność Ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej. Otóż Żydzi w nazistowskim imaginarium, jako antyteza Aryjczyków, byli jednocześnie kierującymi się wyłącznie instynktem samozachowawczym, pozbawionymi własnej energii kulturotwórczej paradygmatycznymi niszczycielami kultury, a także niszczycielami substancji biologicznej, krwi, jak pasożyty prędzej czy później wyniszczające organizm, gdy się już weń raz pojawią[47]. Jednocześnie polityki antyżydowskie były przejawem szerszego zjawiska, mianowicie im uboższe stawały się siły wytwórcze, a sytuacja na wszystkich frontach coraz bardziej nieuchronnie prowadziła do klęski, zintensyfikowana produkcja symboliczna oraz działania w sferze ideologii, głównie pod postacią terroru (Arendt 2008 [1963], s. 239; Arendt 2021, s. 542-552), nie tyle umacniały – wobec deficytów w stosunkach produkcji było to bowiem niemożliwe – co

[47] Hitler używał sformułowań ,,żydowski wirus'' i porównywał Żydów do drążących zbiorowe ciało *Volku* prątków Kocha, które uzdrowić można jedynie dzięki rozłożonej w czasie, ale jednak ostatecznie totalnej i całkowitej eliminacji owych bakterii. Założenie nazistów wprost wynikało z przyjmowanych przez nich zasad biologii stosowanej: ,,Jeśli Żydzi byli źródłem wszelkiego społecznego i psychologicznego »brudu« w społeczeństwie, to ich oddzielenie i zniszczenie mogło być również postrzegane jako oczyszczenie ciała społecznego. (…) Jeśli Żydów określa się jako »kosmiczny brud« [w pierwotnym, greckim rozumieniu słowa kosmos, *κόσμος*, oznaczającego porządek, harmonię, ład, którego Żydzi mieli być tutaj zaprzeczeniem], to zasady zachowania właściwej higieny wymagały ich wytępienia'' (Wolf 1999b, s. 238, 246; zob. Rotenberg 2000, s. 5). Dlatego alokacja kurczących się i coraz trudniej dostępnych zasobów – w dodatku pilnie potrzebnych na froncie lub w produkcji zbrojeniowej – w przedsięwzięcie Ostatecznego rozwiązania znajdowała uzasadnienie w pełni racjonalne, bo zgodne z treścią nazistowskiej kosmologii. Operacja ,,przeczesywania Europy z Zachodu na Wschód'' (Arendt 2010, s. 209) lub możliwość ogłoszenia jakiegoś miasta czy terytorium *Judenfrei*, Wolnego od Żydów, wszystkie te pomniejsze lub wielkoskalowe inicjatywy związane z antysemityzmem oraz biologią stosowaną czystego rasowo *Volku*, mimo ponoszonych kosztów były realizowane, ponieważ impregnowały władzę strukturalną poprzez utwierdzanie Niemców w przekonaniu, że mimo niesprzyjających faktów – przegrywanej wojny, braków w aprowizacji, śmierci członków rodziny i tak dalej, a nawet mimo całej tej kontrfaktyczności między propagandą i zmaganiami dnia codziennego – na świecie dzieje się to, co powinno się dziać, zaś *Volksgemeinschaft* wkrótce zostanie uzdrowiona i zbawiona, przynajmniej w antychrześcijańskim, nazistowskim sensie tego słowa (Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 472).

poszerzały władzę strukturalną, jedynie punktowo czy obszarowo wzmacniając jej oddziaływanie na kurczącą się przestrzeń prywatną. Z jednej strony coś, co antropolog nazywa „wojskowym habitusem'' – wzory zachowań i dyspozycji wzorowane na tych obowiązujących w koszarach oraz na placu defilad – przenoszono na całość stosunków społecznych, z drugiej zaś „ciągłe ideologiczne napomnienia i nadzór wdzierały się w relacje'' rodzinne czy przyjacielskie, tym samym – poprzez poszerzanie IAP o coraz gęstszą sieć donosicieli i konfidentów – zacieśniając więzy dominacji, jednocześnie ograniczając jakąkolwiek prywatność (Wolf 1999b, s. 242-243). Jak zauważa Arendt, nazistom chodziło o osiągnięcie w ten sposób jednocześnie izolacji, czyli zniszczenia politycznych zdolności człowieka, a także samotności, czyli zniszczenia życia prywatnego (Arendt 2021, s. 554-555) tak, aby w obliczu wieloaspektowego kryzysu zminimalizować ryzyko jakiegokolwiek oporu czy idiosynkrazji. Władza strukturalna, by przetrwać w niesprzyjających warunkach, musiała jawić się uczestnikom stosunków społecznych jako bezalternatywna, między innymi dlatego zintensyfikowano propagandę antyzachodnią i antyradziecką. Władza ta miała globalne aspiracje oraz roszczenia względem całego świata (Arendt 2008 [1963], s. 218-219), zarazem pragnąc odseparować Niemców, czy raczej niemieckie stosunki społeczne od innych reżimów dominacji oraz źródeł alternatywnych projektów hegemonicznych.

Ludność cywilna miała zatem być jednocześnie zmobilizowana i apatyczna, podporządkowana i zaktywizowana, czujna na jakąkolwiek oznakę wrogiej działalności. Natomiast w przypadku żołnierzy, ideologia „dostarczała wiele społecznego i psychologicznego paliwa, które podtrzymywało coraz bardziej koszmarne walki na froncie wschodnim. W miarę pogarszania się warunków Wehrmachtu niemieccy żołnierze coraz częściej odwoływali się do (…) ideologii, by wytłumaczyć swoją sytuację i wzmocnić morale. Jednak to właśnie (…) ideologia doprowadziła ich do katastrofy. Ostatecznie zaś przypieczętowała ich los, oferując (…) fałszywe ukojenie w postaci zniekształconej [między innymi za sprawą wizji *Wunderwaffe*, cudownej broni] rzeczywistości'' (Wolf 1999b, s. 259). Innymi słowy, Wolf sugeruje, że nazistowski przekaz kolportowany w „Stürmerze'' czy podczas apeli działał trochę na zasadzie otuliny gwarantującej choć złudne i tymczasowe, to jednak poczucie bezpieczeństwa oraz nadziei. Oczywiście samo rozpoczęcie wojny na Wschodzie również miało swój zakorzeniony w kosmologii wymiar ideologiczny. Przede wszystkim, porewolucyjną Rosję uważano za obszar opanowanego przez Żydów „rasowego chaosu'', a także główny rozsadnik „żydokomuny'' lub „judeobolszewii'', zaś odcięcie owej „żydowsko-bolszewickiej głowy'', miało zdaniem Hitlera pozbawić Słowian przywództwa i przywrócić im ich naturalny stan, czyli niewolnictwo.

Ponadto, podbój i połączona z germanizacją kolonizacja Wschodu, stanowiła realizację jednego z mitów założycielskich Trzeciej Rzeszy, mianowicie zdobywania przestrzeni życiowej dla przyszłej *Volksgemeinschaft*. Wyrazem owej ideologii był również Generalny Plan Wschodni, *Generalplan Ost*, zakładający wysiedlenia i eksterminację większości populacji podbijanych ziem, z pozostałej przy życiu części uczynienie zaś niewolnej siły roboczej. Również Operacja Barbarossa nie została zaplanowana jako zwykła kampania wojskowa, lecz widziano w niej część szerszego posłannictwa, miała bowiem przywrócić „świat do stanu naturalnego, zapewniając zwycięstwo Rzeszy nad siłami rozprzężenia oraz przywrócić Słowianom właściwe im miejsce w teutońskim porządku jako posługaczy oraz robotników'' (Wolf 1999b, s. 260-265).

Władza strukturalna nazistów wymagała wspomnianej wiecznej wojny i opierała się na zależności: im więcej zmagań na froncie, tym więcej produkcji symbolicznej, tym bardziej intensywna działalność w sferze ideologii. Była to jednak, co stanowi paradoks tej w ostatecznym rozrachunku totalitarnej dyktatury, władza niepełna, wybrakowana, ponieważ jej ideologia „nie mogła być (…) w pełni zrealizowana, bo źle przedstawiała środowisko operacyjne, w którym przyszło jej działać. Być może motywowała ona wielu Niemców do głosowania na narodowych socjalistów, ale nigdy w liczbie wystarczającej do wygrania wyborów bez przymusu. Ruch ten nie doszedł do władzy dzięki elekcji, tylko za sprawą manipulacji konserwatywnej kliki i zawsze wymagał użycia siły oraz przemocy, aby utrzymać swoją kontrolę nad społeczeństwem'' (Wolf 1999b, s. 272). Innymi słowy, *Tausendjähriges Reich* Hitlera od początku opierała się na chwiejnej, mającej długofalowo sprzeczne interesy doraźnej koalicji złożonej z przedstawicieli różnych klas. W dodatku projekt ten nigdy nie był projektem hegemonicznym, lecz zasadzał się na dominacji (Barrett, Stokholm i Burke 2001, s. 472), na działających razem i jednocześnie rywalizujących ze sobą RAP oraz IAP. Nieprzekonanych, wraz z innymi wrogami reżimu przyporządkowywano do kategorii życia niegodnego życia i eksterminowano (obóz zagłady), separowano od ,,aryjskiego'' społeczeństwa (obóz koncentracyjny), wypędzano z kraju (los ten spotkał wielu Żydów przed wybuchem II wojny światowej), poddawano sterylizacji i innym represjom lub zostawiano w spokoju, lecz pod obserwacją, w otoczeniu siatki konfidentów, donosicieli, gestapowskich *Geheimer Mitarbeiter*. Tak jak w obu poprzednich przypadkach Kwakiutlów i Azteków, ideologiczne wzmożenie okazało się jedynie odwlekaniem najbardziej prawdopodobnego scenariusza ostatecznego upadku, po zrealizowaniu którego nastąpiła rekonfiguracja władzy strukturalnej.

Zakończenie

Jak zaznaczyłem we wstępie, a co pokazują obie części dotyczące praktyki i teorii, rekonstrukcja pojęć politologicznych w dorobku antropologicznym nie jest zadaniem łatwym. Dlatego za punkt wyjścia w formułowaniu wniosków warto przyjąć przedmiot pracy oraz związane z nim tezy i hipotezy. Owym przedmiotem jest władza, a dokładnie teoria władzy w myśli Wolfa, której rekonstrukcja stanowiła główny cel badawczy. Jego realizacja wymagała przedstawienia argumentów na rzecz tez dotyczących:

1. „rozchwiania" między dominacją a hegemonią, charaktertyzującego teorię władzy antropologa, która to metafora sygnalizuje zmieniającą się w czasie, ulegającą transformacjom oscylację rekonstruowanej teorii,
2. dialektycznej, relacyjnej specyfiki owej teorii,
3. społecznego uwarunkowania tejże.

Zatem po pierwsze, władza, stanowiąc wspólny mianownik dla perspektywy badawczej Wolfa, jest dla antropologa siłą osadzoną w dialektyce bazy i nadbudowy, siłą łączącą oba ujęcia. Dominacja pozostaje w tej konfiguracji tożsama z klasową przemocą, relacjami panowania oraz relacjami strukturalnymi, nagą siłą, represjami, wyzyskiem, walką klas oraz różnego rodzaju konfrontacjami antagonistycznych podmiotów, zazwyczaj o rozbieżnych, sprzecznych interesach. Dominacja oznacza asymetrię sił, tym samym umożliwiając podporządkowanie jednych ludzi – tak zwanych klas podporządkowanych – przez drugich – przedstawicieli klasy rządzącej albo międzyklasowej koalicji – oraz mniej lub bardziej ścisłą kontrolę czy panowanie, na przykład miejskiej elity wywodzącej się z dawnej szlachty oraz posiadających środki produkcji mieszczan nad zamieszkującym wieś ludem, a zatem chłopami, wiejskim proletariatem i tak dalej. Dominacja w ujęciu Wolfa może manifestować się zarówno w formie łączącej co najmniej dwie klasy relacji strukturalnej lub w bardziej ograniczonym zjawisku wyzysku (na przykład kapitalisty czerpiącego zyski z wynajmowania cudzej zdolności do pracy, czyli siły roboczej), jak i relacji przynajmniej częściowo wewnątrzklasowej, takiej jak patriarchat. Przykładowo, tyrolski *pauer* może być stroną podporządkowaną w relacjach strukturalnych łączących go ze szlachcicem, od którego ziemię dzierżawi, a jednocześnie w ramach swojego gospodarstwa domowego – jednostki produkcyjnej – sprawować dominację nad swoją żoną oraz resztą rodziny. Z kolei kobieta, w zależności od zajmowanej pozycji klasowej, stosuje zróżnicowane metody oporu, a ponadto również może sprawować dominację, choćby nad służbą lub innego rodzaju ludnością zależną. Podobnie *compadrazgo*, które stanowi metodę klasowej

dominacji, ale zarazem również sposób wewnątrzklasowego oporu ograniczającego i minimalizującego skutki owej dominacji. Ta zatem nigdy nie jest jednostronna, ani całkowita czy totalna, podobnie jak hegemonia.

Hegemonia to natomiast opierający się zazwyczaj na zakorzenionej w danej kosmologii ideologii, będącej – jako przemyślany lub tworzony doraźnie projekt hegemoniczny – zbiorem metod rządzenia odwołujących się do sfery ideowej i symbolicznej, nagą siłę oraz pozostałe instrumenty dominacji pozostawiającym niejako w rezerwie. Hegemonia opiera czy zasadza się na owym projekcie, czyli treściach i wzorach kulturowych naturalizujących *status quo*, sprawiających, że elita wytwarza – wyrażaną zarówno afirmatywnie, jak i poprzez bierność lub obojętność – społeczną zgodę na panowanie, czyli przyzwolenie na swój status, posługując się zazwyczaj narzędziami takimi jak religia (prezentowanie rządów jako ,,miłych Bogu'' lub umożliwiających reprodukcję stosunków społecznych) czy nacjonalizm (braterstwo krwi, rasowa wspólnota krwi i ziemi i tak dalej, istniejąca między wyzyskującymi a wyzyskiwanymi jako czynniki bardziej istotne niż interesy klasowe wyzyskiwanych, połączone zazwyczaj z hierarchicznym modelem stosunków społecznych, zakładającym jednak możliwości awansu). Hegemonia nie może być ani totalna, ani całkowita, ponieważ każda społeczna organizacja wytwarza idiosynkrazję oraz coś, co antropolog nazywa kulturową nadwyżką, z elementów której formowane są następnie kontrhegemoniczne narracje, będące zazwyczaj przyczynkiem lub zapowiedzią kontrhegemonicznego projektu.

Początkowo teoria władzy Wolfa pozostawała zorientowana na dominację, nie tyle bagatelizując, co nie dysponując odpowiednim aparatem analityczno-pojęciowym, jak choćby teorią ideologii, by móc w odpowiedni sposób zająć się hegemonią. Skupienie badacza na dominacji w ramach podejścia i teorii ekologicznych oraz studiów chłopskich prezentuje rozdział czwarty na przykładach akumulacji pierwotnej, *compadrazgo*, patriarchatu, relacji strukturalnych łączących chłopów z biorcami ich nadwyżek, hacjendy jako domeny władzy *hacendado*, pól społecznych wspólnot chłopskich, władzy taktycznej średnich chłopów oraz systemy politycznego *caudillaje*. Każdy z nich przedstawia i ukazuje inny aspekt ujęcia władzy jako dominacji. Natomiast o synchronicznym niedowartościowaniu hegemonii opowiada rozdział piątym, przedstawiający przykłady traktowania przez Wolfa kryzysu chłopskiej ideologii jedynie jako symptomu szerszego kryzysu w obrębie stosunków produkcji, albo jego zainteresowanie procesami budowania narodu oraz nacjonalizmem, stanowiące wyjątek od zarysowanej tendencji. Reorientacja ku hegemonii badacza rozpoczyna się wraz z rozwojem antropologicznej (krytyki) ekonomii politycznej oraz jego ujęciem ,,systemowym'', wprowadzającym koncepcję

sposobu produkcji (oraz sposoby oparty na pokrewieństwie, trybutarny i kapitalistyczny), co z kolei doprowadziło do postawienia pytań dotyczących nadbudowy. Wcześniejsze rozproszone, nieusystematyzowane i nierygorystyczne uwagi i twierdzenia Wolfa dotyczące oporu oraz podmiotowości – jako immanentnych aspektów teorii władzy – zostały zastąpione przez koncepcję determinizmu wielolinowego. Kolejnymi etapami owego zwrotu stała się rewizja pojęć społeczeństwa i kultury oraz wypracowania odpowiedniej teorii ideologii. Dopiero wtedy, bazując na dotychczasowym ujęciu dominacji, antropolog był w stanie wychylić swoją teorię władzy ku hegemonii, proponując cztery rodzaje władzy, zwłaszcza zaś władzę strukturalną. Na tym polegały wspomniane we wstępie transformacje.

Zarówno dominacja, jak i hegemonia zakładają w ujęciu Wolfa współistnienie z podmiotowością oraz oporem. Drugie spośród zjawisk antropolog dzieli na praktyki z zakresu wykorzystania ,,broni słabych'', czego jednak nie problematyzuje, ani nie rozwija, skupiając się na praktykach otwartego konfliktu, co wiąże się w jego teorii z władzą taktyczną oraz konfrontacją między *hacendados* a ludnością zależną. Natomiast podmiotowość rozumiana jest kolektywnie, ponieważ podmiotami są dla Wolfa ludzkie zbiorowości, przede wszystkim klasy. W ramach walki klasowej owa podmiotowość się materializuje, a klasa bądź międzyklasowa koalicja, która przeforsuje swój projekt hegemoniczny, okazuje się sprawcza. Zwieńczeniem takiego ujęcia jest koncepcja determinizmu wielolinowego.

We wstępie wspomniany został również fakt, że przyjęta w pracy konceptualizacja problemu znajduje swój wyraz w jej strukturze. Wiąże się on bezpośrednio z tezą drugą, a także z częścią pierwszą pracy. Otóż część druga bez swojej poprzedniczki dotyczącej praktyki pozostaje niezrozumiała i konceptualnie wybrakowania, tak jak w przypadku jakiejkolwiek relacji łączącej teorię z praktyką. Teoria władzy Wolfa ma charakter dialektyczny, bez dialektyki baza i nadbudowa, stosunki produkcji i siły wytwórcze, to, co społeczne oraz to, co polityczne, kultura i inne jej elementy czy aspekty tracą lepiszcze i ramy wspólnej matrycy, a także siatki pojęciowej, niezbędnych dla każdego stanowiska teoretycznego. Dlatego prezentacja teorii władzy antropologa wymagała przedstawienia jego problemowo ujętej praktyki. Z kolei z tą zależnością wiąże się również teza trzecia, dotycząca społecznego uwarunkowania owej teorii. Tak jak dialektyka zapewnia spoiwo konceptualne, tak dostrzeżenie i dowartościowanie społecznego uwarunkowania dostarcza spoiwa faktograficznego, uzupełniającego poszczególne aspekty i transformacje teorii władzy Wolfa. Rozdział pierwszy opowiada o ujętych w problemowe ramy źródłach inspiracji badacza, o jego młodości i socjalizacji, zainteresowaniach i doświadczeniach terenowych, a także wykorzystywanej metodologii. Dowodzę, że wszystkie

te praktyczne aspekty – dzieciństwo w międzywojennym Wiedniu, edukacja w Wielkiej Brytanii, pobyt w obozie w Huyton, emigracja do Nowego Jorku i zaciągnięcie się do armii amerykańskiej, by walczyć na froncie zachodnim podczas II wojny światowej, a także specyfika terenów badawczych oraz wybór metod – miały znaczenie dla owej teorii. Komplementarny względem rozdziału pierwszego jest rozdział drugi, dotyczący ukierunkowania perspektywy badawczej Wolfa w interesującym mnie zakresie problemowym przez jego mistrzów i nauczycieli, a także za pośrednictwem interakcji oraz przynależności antropologa we wspólnotach interpretacyjnych na Columbii, w Ann Arbor i Nowym Jorku. Podobne znaczenie mają spotkania – lektury, interpretacje, dyskusje nad jego dorobkiem i tak dalej – Wolfa z Marksem, jako jego przewodnikiem w świecie nauk społecznych. Natomiast rozdział trzeci prezentuje i rekonstruuje wybrane w związku z przyjętymi ramami problemowymi konteksty historyczne wskazujące na status Wolfa jako antropologa aktualności. Doświadczenia makkartyzmu, Czerwonej Paniki, zimnej wojny, powstania państwa bezpieczeństwa narodowego oraz inwigilacji z jego strony, następnie zaangażowanie badacza w inicjatywy społeczne (między innymi ruch na rzecz praw obywatelskich), a zwłaszcza w ruch teach-in, później zaś w działania mające na celu zrewolucjonizowanie i wymyślenie antropologii na nowo, również miały znaczący wpływ na jego stanowisko teoretyczne. Podobnie jak wydarzenia związane z procesem ukonstytuowania się nowego ducha kapitalizmu oraz neoliberalną kontrrewolucją.

Powiązane za sprawą owych ram problemowych, sfery faktograficznej i konceptualnej, obie części potwierdzają zarazem obie postawione we wstępie hipotezy, dotyczące:

1. kumulatywnego charakteru teorii władzy Wolfa oraz braku w jej obrębie jakichkolwiek zerwań (zrekonstruowane transformacje tejże ograniczały się wyłącznie do wspomnianych korekt, jak zrezygnowanie przez antropologa ze strukturalizmu po kilku latach),
2. relacji między radykalizmem przywołanych kontekstów z rozdziału trzeciego a stopniem rozchwiania teorii władzy ku dominacji i hegemonii.

Warto w tym miejscu i kontekście zaznaczyć również potencjalne pola dla przyszłych badań. Poza wspomnianymi we wstępie elementami, które z różnych przyczyn ostatecznie nie znalazły się w pracy (szczegółowa analiza klasowa portorykańskich społeczności, pogranicze w Tyrolu Południowym oraz dialektyka dziedziczenia i pokrewieństwa w St. Felix i Tret), byłyby nimi wątki takie jak wspomniana teoria podmiotowości i oporu w myśli Wolfa, z konieczności w pracy jedynie zarysowana na tyle, na ile wymagał tego problem władzy. Ponadto, wydaje się, że interesująca mogłaby okazać się intelektualna biografia antropologa, dokładnie i

szczegółowo eksplorująca zagadnienia choćby z okresu jego działalności w MUS, zaangażowania w różnego ruchu czy inicjatywy. Równie interesująca wydaje się potencjalna monografia zestawiająca wycinek takiej biografii z okresu II wojny z życiorysami pozostałych członków MUS, a w przypadku Service'a czy Murry również z wojny z faszyzmem w Hiszpanii. Poza tym, podczas badań niezbędnych do napisania tej pracy natknąłem się na wiele wątków pobocznych, marginalnych w związku z przyjętym problemem, tym niemniej ciekawych i stanowiących dodatkowy ornament w tle składającym się z różnego rodzaju kontekstów społeczno-politycznych. Przykładowo, jednym z nich mogłaby być ulubiona powieść Wolfa, czyli *Moby Dick* (Palerm 2014) oraz jej wymagający dokładnego zbadania wpływ na perspektywę badawczą antropologa. Innym pomysłem byłoby zestawienie teorii władzy antropologa z innymi teoriami, zwłaszcza pod względem wybranych aspektów (na przykład w kontekście hegemonii z teorią Chantal Mouffe i Ernesto Laclau, rozwinąć jedynie zasygnalizowany w jednym z przypisów wątek Foucaulta i tak dalej).

Choć jak jej autor osadzona w XX wieku, teoria władzy Wolfa w dwudziestym pierwszym stuleciu nadal posiada wyraźny walor eksplanacyjny, między innymi w zakresie współczesnych migracji, globalizacji, imperializmu czy zmagań producentów rolnych z kapitalistycznym sposobem produkcji (Eriksen 2010; Tizley i Sugden 2024; Tizley, Sugden i Seddon 2024), a krytycznie zrekonstruowana w zaprezentowanej w pracy formie może być uznawana, mimo mniejszej rozpoznawalności, za alternatywę dla filozofii oraz teorii władzy autorów uznawanych powszechnie za klasycznych, takich jak Weber, Foucault, Hobbes czy Bourdieu. Z drugiej strony, zarówno owa teoria, jak i jej wspomniana krytyczna rekonstrukcja zmagają się z problemami, które należy tutaj zasygnalizować. Po pierwsze, Wolf nie zawsze zachowuje rygoryzm pojęciowy, przez co niektóre aspekty jego teorii oraz perspektywy badawczej jako takiej pozostają niedookreślone i niejasne, czego przykładem jest choćby dokładna relacja zachodząca między ideologią a hegemonią. Po drugie, teoria ta zmaga się z ograniczeniami charakterystycznymi dla większości – jeżeli nie wszystkich – wariacji marksowskiego materializmu historycznego (zob. np. Tormey i Townshend 2011) oraz wywodzących się z tej tradycji ujęć władzy. Abstrahując jednak od krytyki czynionej z pozycji kulturalistycznych, idealistycznych czy *stricte* politycznych (konserwatywnych, nacjonalistycznych, liberalnych i tak dalej), warto wspomnieć o mankamentach takich jak podważana z perspektywy antropologii władzy użyteczność koncepcji sposobu produkcji (Graeber 2006; Graeber i Wengrow 2022, s. 195-201; Kufliński 2024c), zbyt znaczne skoncentrowanie się na produkcji w ogóle lub rozmyciu pojęcia klasy – jako bytu „społeczno-kulturowego'' – do tego stopnia, że jego istnienie jest trudne do

jednoznacznej empirycznej weryfikacji, co z kolei stwarza problemy natury metodologicznej w próbie wykorzystania go we własnych badaniach.

Tym niemniej, zaproponowana przeze mnie krytyczna rekonstrukcja teorii władzy Wolfa wnosi interesującą także z perspektywy XXI wieku oraz XXI-wiecznej politologii perspektywę czy wgląd w ujęcie władzy wiążące takie obszary i tematy jak między innymi chłopi, imperializm, kolonializm, kapitalizm, patriarchat, sposoby produkcji czy kryzysy projektów hegemonicznych. Pozostają to kategorie fundamentalne zarówno dla dyscypliny, jak i współczesności jako takiej. To właśnie krytyczny charakter owej rekonstrukcji pozwala spojrzeć na wszystkie spośród wymienionych obszarów i tematów jako na konkretne aspekty rzeczywistości społecznej, by następnie móc powiązać je nie tylko ze współczesnością, ale także z tym, co nadal pozostaje w niej aktualne (zob. Ilkowski 2015, s. 9-10). Ponadto, moje propozycje mogą stanowić, także na zasadzie kontrastu, punkt odniesienia dla badaczy rozwijających marksowskie lub jedynie nawiązujące do marksizmu teorie władzy, zwłaszcza te zorientowane ekologicznie. Aktualność nie musi oznaczać zresztą bezpośredniej ciągłości określonych aspektów i elementów, lecz jedynie pewne strukturalne podobieństwo, w ramach którego zaproponowane w pracy interpretacje mogą znajdować zastosowanie. Przykładowo, mimo tego, że w połowie trzeciej dekady dwudziestego pierwszego stulecia nie istnieją już charakterystyczne dla XVIII czy XX wieku hacjendy, ani tym bardziej dawni *caudillos*, to nadal na świecie – między innymi w Indiach (Bales 2019, s. 263-304) – żyją producenci rolni pozostający w półniewolniczych relacjach zależności od lokalnego właściciela ziemskiego. Z kolei władza *caudillos*, zwłaszcza tych kontrolujących jedynie obszar lub prowincję danego państwa narodowego, w wielu aspektach przypomina dominacja *narcos* i kontrolowanych przez nich karteli, jak ten z meksykańskiego stanu Michoacán (Mendoza 2022). Inne aspekty, takie jak patriarchat czy nacjonalizm, zachowały ową ciągłość i nic nie wskazuje, by cokolwiek miałoby się zmienić w tym kontekście w najbliższej przyszłości. Dlatego wydaje się, że uprawione jest stwierdzenie o użyteczności teorii władzy Wolfa, a zwłaszcza krytycznej rekonstrukcji tejże, tak długo, jak istnieją na świecie nie tylko zmagania producentów rolnych z kapitalistycznym sposobem produkcji oraz jego sprzecznościami, imperializm czy wyzysk, ale przede wszystkim dominacja i hegemonia jako takie, a co za tym idzie, także nierówności i związane z nimi, a obecne w świadomości społecznej poczucie niesprawiedliwości, razem stanowiące przyczynek do kolektywnego oporu oraz podmiotowości.

Podsumowując, władza pozostaje centralnym aspektem rzeczywistości społecznej, oddziałując na najważniejsze spośród jej sfer, takich jak równość i wolność, ale też

podmiotowość, sprawczość, całą sferę tego, co polityczne i tak dalej. Ujęcie Wolfa, rozchwiane między władzą jako dominacją oraz władzą jako hegemonią, pozwala lepiej ten aspekt zrozumieć, co z kolei w odpowiednich warunkach może być pierwszym krokiem do lepszego zrozumienia rzeczywistości społecznej jako takiej, a na pewno do zaprowadzenia mniejszej bądź większej zmiany w sferze świadomości. Innymi słowy, pozwala dostrzec struktury władzy zarówno na poziomie mikro, jak i makro – na przykład aktualny projekt hegemoniczny, sprzeczności kapitalistycznego sposobu produkcji oraz konsekwencje tychże lub związki czy powiązania między walką klas a nacjonalizmem wykorzystywanym przez wspomnianych we wstępie tak zwanych prawicowych populistów – co może stać się przyczynkiem do działania, do podjęcia praktyki, aby w myśl bliskiego Wolfowi humanizmu czynić świat lepszym, bardziej równym, wolnym i sprawiedliwym miejscem – jeżeli nie królestwem wolności, to przynajmniej socjaldemokratyczną republiką.

Bibliografia

Abbink Jan, 1992, *Epilogue*, W: Jan Abbink i Hans Vermeulen (eds.), *History and Culture. Essays on the Work of Eric R. Wolf*, Het Spinhuis: Amsterdam.

Adams Richard N., 1966, *Power and Power Domains*, América Latma, Num. 2.

Adams Richard N., 1970, *Crucifixion by Power. Essays on Guatemalan National Social Structure, 1944-1966*, University of Texas Press: Austin.

Africa Research Group, *Africa Research*, „The New York Review of Books'', issue 3.11.

Almeida Mauro W. B., 2004, *Eric Wolf, o marxismo, as revoluções camponesas e os intelectuais*, „Crítica Marxista'', Núm. 19.

Althusser Louis, 2006, *Ideologa i aparaty ideologiczne państwa*, przeł. Andrzej Staroń, „Nowa Krytyka'', https://www.nowakrytyka.pl/ksiazki/ksiazka,ideologie-i-aparaty-ideologiczne-panstwa,926 (dostęp: 20.08.2025).

Althusser Louis, 2009, *W imię Marksa*, przeł. Michał Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa.

Althusser Louis, 2016, *Podziemny nurt materializmu spotkania*, tłum. Jędrzej Brzeziński, „Praktyka Teoretyczna'', t. 19, nr 1.

Althusser Louis, Balibar Étienne, 1975, *Czytanie „Kapitału"*, tłum. Wiktor Dłuski, Państwowy Instytut Wydawniczy: Warszawa.

Arendt Hannah, 2003, *Auschwitz przed sądem*, W: Hannah Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzenia*, przeł. Wojciech Madej i Mieczysław Godyń, Wydawnictwo Prószyński i S-ka: Warszawa.

Arendt Hannah, 2005, *Od Hegla do Marksa*, W: Hannah Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. Wojciech Madej i Mieczysław Godyń, Wydawnictwo Prószyński i S-ka: Warszawa.

Arendt Hannah, 2008, *Salon berliński i inne eseje*, tłum. Mieczysław Godyń i Sebastian Szymański, Wydawnictwo Prószyński i S-ka: Warszawa:

—Arendt Hannah 2008 [1944], *Naród*.

—Arendt Hannah 2008 [1946], *Obraz piekła*.

—Arendt Hannah 2008 [1950], *Pokłosie nazistowskich rządów. Raport z Niemiec*.

—Arendt Hannah 2008 [1963], *O naturze totalitaryzmu. Esej z rozumienia*.

Arendt Hannah, 2010, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. Adam Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak: Kraków.

Arendt Hannah, 2020, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia: Warszawa.

Arendt Hannah, 2021, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. Daniel Grinberg i Mariola Szawiel, Wydawnictwo Świat Książki: Warszawa.

Armillas Pedro, Palerm Ángel, Wolf Eric R., 1956, *A Small Irrigation System in the Valley of Teotihuacan*, „American Antiquity", Vol. 21, No. 4.

Asad Talal (ed.), 1973, *Anthropology & the Colonial Encounter*, Ithaca Press: London.

Asad Talal, 1987, *Are There Histories of Peoples without Europe? A Review Article*, „Comparative Studies in Society and History", Vol. 29, No. 3.

Asad Talal, 1993, *From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony*, W: George W. Stocking Jr. (ed.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, The University of Wisconsin Press: Madison.

Aya Rod, 1978, *Norbert Elias and „The Civilizing Process"*, „Theory and Society" , Vol. 5, No. 2.

Aya Rod, 1992, *Capitalism and Tactical Power in Eric Wolf's Theory of Peasant "Revolt" in Revolutionary Situations*, W: Jan Abbink i Hans Vermeulen (eds.), *History and Culture. Essays on the Work of Eric R. Wolf*, Het Spinhuis: Amsterdam.

Ayala César J., Bernabe Rafael, 2009, *Puerto Rico in the American Century. A History Since 1898*, The University of North Carolina Press: Chapel Hill.

Baca George, 2016, *Sidney W. Mintz. From the Mundial Upheaval Society to a Dialectical Anthropology*, „Dialectical Anthropology", Vol. 40, No. 1.

Bales Kevin, 2019, *Jednorazowi ludzie. Nowe niewolnictwo w gospodarce światowej*, przeł. Anna Dzierzgowska, Wydawnictwo w Podwórku: Gdańsk.

Balibar Étienne, 2007, *Filozofia Marksa*, przeł. Andrzej Staroń, Adam Ostrolski i Zbigniew Marcin Kowalewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa: Warszawa.

Barnard Alan, 2006, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tłum. Sebastian Szymański, Państwowy Instytut Wydawniczy: Warszawa.

Barrett Stanley R., Stokholm Sean, Burke Jeanette, 2001, *The Idea of Power and the Power of Ideas. A Review Essay*, ,,American Anthropologist'', Vol. 103, No. 2.

Baskar Bojan, 1999, *Antropološka zgodovina, ki je politična antropologija, Eric R. Wolf, Evropa in ljudstva brez zgodovine*, „Studia Humanitatis'', zv. 2.

Beals Alan R., 1988, *On Eric Wolf and the North Berkeley Gang*, „Current Anthropology'' , Vol. 29, No. 2.

Bednarek Joanna, 2015, *Akumulacja pierwotna i czasowość kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna'', t. 16, nr 2.

Belmonte Thomas, 1985, *Alexander Lesser (1902–1982)*, ,,American Anthropologist'', Vol. 87, No. 3.

Benedict Ruth, 2019, *Wzory kultury*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo Aletheia: Warszawa.

Berman Marshall 2012, *Przygody z marksizmem*, przeł. Sebastian Szymański, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa.

Bernabe Rafael, 2024, *Obstinate Star. A History of the Puerto Rico Independence Movement*, Brill: Leiden/Boston.

Bernstein Henry i inni, 2018, *Forum. Fifty Years of Debate on Peasantries 1966–2016*, ,,The Journal of Peasant Studies'', Vol. 45 No. 4.

Blackburn Robin (ed.), 1972, *Ideology in Social Science. Readings in Critical Social Theory*, Vintage Books: New York.

Bloch Marc, 2023, *Królowie cudotwórcy. Studium o nadprzyrodzonym charakterze przypisywanym władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, przeł. Jan Maria Kłoczowski, Wydawnictwo Aletheia: Warszawa.

Block Fred, Somers Margaret, 2020, *Karl Polanyi. Krytyka wolnorynkowego fundamentalizmu*, tłum. Joanna Bednarek i Agnieszka Kowalczyk, Wydawnictwo Ekonomiczne Heterodox: Poznań.

Blok Anton, 1992, *Beyond the Bounds of Anthropology*, W: Jan Abbink i Hans Vermeulen (eds.), *History and Culture. Essays on the Work of Eric R. Wolf*, Het Spinhuis: Amsterdam.

Blok Zbigniew, Stelmach Andrzej (red.), 2023, *Politologia teoretyczna w Polsce. Bilans 50-lecia. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu: Poznań.

Błesznowski Bartłomiej, 2016, *Antyhumanistyczna teoria polityki w myśli Michela Foucaulta*, Nomos: Kraków.

Boltanski Luc, Chiapello Ève, 2022, *Nowy duch kapitalizmu*, przeł. Filip Rogalski, Oficyna Naukowa: Warszawa.

Brier Stephen, 2017, *Why the History of CUNY Matters. Using the CUNY Digital History Archive to Teach CUNY's Past*, „Radical Teacher", No. 108.

Brocki Marcin, 2013, *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej. Problemy, dylematy, kontrowersje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków.

Buchowski Michał, 2004, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków.

Buchowski Michał, 2007, *O niebezpiecznym użyciu pojęcia kultura. Przykład „kultury etnicznej"*, „Kultura Współczesna", t. 51, nr 1.

Burawoy Michael, 2012, *The Roots of Domination. Beyond Bourdieu and Gramsci*, „Sociology", Vol. 46, No. 2.

Candia Bibiana, 2023, *Cukier*, przeł. Katarzyna Okrasko, Wydawnictwo ArtRage: Warszawa.

Carbonella August, 2005, *Beyond the Limits of the Visible World. Remapping Historical Anthropology*, W: Don Kalb, Herman Tak (eds.), *Critical Junctions. Anthropology and History beyond the Cultural Turn*, Berghahn: New York/Oxford.

Cheater Angela (ed.), 1999, *The Anthropology of Power. Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*, Routledge: London/New York.

Childe Gordon V., 1963, *O rozwoju w historii*, tłum. Halina Krahelska, PWN: Warszawa.

Chomsky Noam, 1997, *The Cold War and the University*, W: Noam Chomsky i inni, *The Cold War & the University. Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, The New York Press: New York.

Cole John W., Wolf Eric R., 1999 [1974], *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Comaroff John L., Comaroff Jean, 1991, *Of Revelation and Revolution*, Vol. 1: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, The University of Chicago Press: Chicago/London.

Comaroff John L., Comaroff Jean, 2011, *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. Wojciech Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków.

Cooper John M., 1947, *Anthropology in the United States during 1939–1945*, ,,Société des Américanistes des Paris Journal'', T. 36.

Coronil Fernando, 1996, *Beyond Occidentalism. Toward Nonimperial Geohistorical Categories*, ,,Cultural Anthropology'', Vol. 11, No. 1.

Darnell Regna, 2008, *North American Traditions in Anthropology. The Historiographic Baseline*, W: Henrika Kuklick (ed.), *A New History of Anthropology*, Blackwell Publishing: Malden/Oxford/Carlton.

de Alcántara, Cynthia H., 2017, *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*, Routledge: London/New York.

Diamond Stanley, 1974, *Anthropology in Question*, W: Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books: New York.

Diamond Stanley, 1993, *Eleanor Leacock's Political Vision*, W: Constance Sutton (ed.), *From Labrador to Samoa. The Theory and Practice of Eleanor Burke Leacock*, Association for Feminist Anthropology/American Anthropological Association: Arlington.

Diamond Stanley, Scholte Bob i Wolf Eric R., 1975, *Anti-Kaplan. Defining the Marxist Tradition*, ,,American Anthropologist'', Vol. 77, No. 4.

Dobrowolski Jacek, 2020, *Niewolnicy i panowie. Sześć i pół eseju z antropologii i filozofii społecznej świata nowoczesnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.

Dohnal Wojciech, 2013, *Od polityki pierwotnej do postpolityki. Z dziejów anglosaskiej antropologii politycznej*, Dom Wydawniczy Rebis: Poznań.

Dybel Paweł, Wróbel Szymon, 2008, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Fundacja Aletheia: Warszawa.

Eames Edwin, Goode Judith G., 1977, *Anthropology of the City. An Introduction to Urban Anthropology*, Prentice Hall: Hoboken.

Edelman Marc, 2018, *"Haciendas and Plantations". History and Limitations of a 60-yearold Taxonomy*, ,,Critique of Anthropology'', Vol. 38, No. 4.

Elias Norbert, 2001, *The Society of Individuals*, trans. Edmund Jephcott, Continuum: New York/London.

Embree John F., 1946, *Anthropology and the War*, ,,Bulletin of the American Association of University Professors'', Vol. 32, No. 3.

Engels, Fryderyk, 1961, *Położenie klasy robotniczej w Anglii. Na podstawie własnych obserwacji i autentycznych źródeł*, tłum. Aleksander Długosz, W: Karol Marks i Fryderyk Engels, Dzieła, t. 2, Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Erickson Paul A., Murphy Liam D., 2013, *A History of Anthropological Theory*, University of Toronto Press: Toronto/New York.

Eriksen Thomas H., 2001, *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, Pluto Press: London/Sterling.

Eriksen Thomas H., 2010, *Foreword*, W: Eric R. Wolf, *Europe and the People without History*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Eriksen Thomas H., 2013, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, przeł. Barbara Gutowska-Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków.

Eriksen Thomas H., Nielsen Finn S., 2013, *A History of Anthropology*, Pluto Press: London/New York.

Ernst John, 1993, *Forging a Fateful Alliance. The Role of Michigan State University in the Development of America's Vietnam Policy*, ,,Michigan Historical Review'', Vol. 19, No. 2.

Fanon Frantz, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. Hanna Tygielska, Wydawnictwo Karakter: Kraków 2025.

Federici Silvia, 2017, *Kapitał a płeć*, przeł. Jakub Krzeski i Anna Piekarska, „Praktyka Teoretyczna'', t. 25, nr 3.

Federici Silvia, 2025, *Kaliban i czarownica. Kobiety, ciało i akumulacja pierwotna*, przeł. Krzysztof Król, Wydawnictwo Karakter: Kraków.

Ferguson R. Brian, 2011, *Restudying Cañamelar of The People of Puerto Rico*, „Identities: Global Studies in Culture and Power'', Vol. 18.

Frank Andre Gunder, 1998, *ReORIENT. Global Economy in the Asian Age*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Gamson William A., 1991, *Commitment and Agency in Social Movements*, „Sociological Forum'', Vol. 6, No. 1.

García Acosta Virginia, 2014, *El contenido del Fondo „Eric Wolf" del CIESAS*, „Desacatos'', Núm. 46.

García Colón Ismael, 2017, *Confronting the Present. Migration in Sidney Mintz's Journal for The People of Puerto Rico*, „American Ethnologist'', Vol. 44, No. 3.

Geremek Bronisław, 1989, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Wydawnictwo Czytelnik: Warszawa.

Ghani Ashraf, 1995, *Writing a History of Power. An Examination of Eric R. Wolf's Anthropological Quest*, W: Jane Schneider i Rayna Rapp (eds.), *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Ghosh Peter, 2001, *Gramscian Hegemony. An Absolutely Historicist Approach*, „History of European Ideas'', Vol. 27, No. 1.

Gill Lesley, Binford Leigh, Striffler Steve, 2020, *Fifty Years of Peasant Wars in Latin America*, W: Leigh Binford, Lesley Gill, Steve Striffler (eds.), *Fifty Years of Peasant Wars in Latin America*, Berghahn: New York/Oxford.

Giusti-Cordero Juan A., 2011, *But Where Are "The People"? Unfinished Agendas in* The People of Puerto Rico, „Identities: Global Studies in Culture and Power'', Vol. 18.

Goderau Isar P., 2011, *The People of Puerto Rico in Puerto Rico. Past and Contemporary Reactions to the Book*, „Identities: Global Studies in Culture and Power'', Vol. 18.

Gough Kathleen, 1968, *Anthropology and Imperialism*, „Monthly Review'', Vol. 19, No. 11.

Graeber David, 2006, *Turning Modes of Production Inside Out. Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery*, ,,Critique of Anthropology'', Vol. 26, No. 1.

Graeber David, 2016, *Utopia regulaminów. O technologii, tępocie i ukrytych rozkoszach biurokracji*, tłum. Marek Jedliński, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa.

Graeber David, 2018, *Fragmenty antropologii anarchistycznej*, tłum. Qrde, Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka: Poznań.

Graeber David, 2021, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, tłum. Bartosz Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa.

Graeber David, 2025, *Pirackie oświecenie albo prawdziwa Libertalia*, tłum. Jarosław Skowroński, Wydawnictwo Zysk i S-ka: Poznań.

Graeber David, Sahlins Marshall, 2017, *On Kings*, Hau Books: Chicago.

Graeber David, Wengrow David, 2022, Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości. tłum. Robert Filipowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka: Poznań.

Grandin Greg, 2015, *Imperium konieczności. Niewolnictwo, wolność i oszustwo w Nowym Świecie*, tłum. Paweł Lipszyc, Wydawnictwo W.A.B.: Warszawa.

Greenberg James B., 1995, *Capital, Ritual, and Boundaries of the Closed Corporate Community*, W: Jane Schneider i Rayna Rapp (eds.), *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Hanhock Robert L. A., 2008, *Afterword. Reconceptualizing Anthropology's Historiography*, W: Dustin M. Wax (ed.), *Anthropology At the Dawn of the Cold War. The Influence of Foundations, Mccarthyism and the CIA*, Pluto Press: London/Ann Arbor.

Hanhock Robert L. A., 2011, *Eric Wolf and the Structural Power of Theory*, ,,Histories of Anthropology Annual'', Vol. 7.

Hannerz Ulf, 2015, *Writing Futures. An Anthropologist's View of Global Scenarios*, ,,Current Anthropology'', Vol. 56, No. 6.

Hantman Jeffrey L., 2023, *Scholar, Activist, Humanist. A Portrait of Eric Wolf (the Charlottesville Years 1955-1958)*, W: *Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, https://www.berose.fr/article2894.html?lang=fr (dostęp: 20.08.2025).

Harris Marvin, 1968, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, Thomas Y. Crowell Company: New York.

Harvey David, 2001, *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*, Routledge: New York.

Harvey David, 2008, *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, przeł. Jerzy P. Listwan, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa: Warszawa.

Harvey David, 2016, *Przestrzenie globalnego kapitalizmu*, przeł. Jerzy P. Listwan, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa: Warszawa.

Hecht Susanna, 2017, [Review of] *Europe and the people without history*, ,,The Journal of Peasant Studies'', Vol. 45, No. 1.

Heineman Kenneth J., 1994, *Campus Wars. The Peace Movement At American State Universities in the Vietnam Era*, New York University Press: New York/London.

Herer Michał, 2012, *Filozofia aktualności. Za Nietzschem i Marksem*, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.

Herring George C., 2020, *America's Longest War. The United States and Vietnam 1950–1975*, McGraw-Hill Education: New York.

Heyman Josiah McC, 2003, *The Inverse of Power*, ,,Anthropological Theory'', Vol. 3, No. 2.

Heyman Josiah McC, 2005, *Eric Wolf's Ethical-political Humanism, and Beyond*, „Critique of Anthropology'', Vol. 25, No. 1.

Heyman Josiah McC., 2010, *Activism in Anthropology. Exploring the Present through Eric R. Wolf's Vietnam-era Work*, ,,Dialectical Anthropology'', Vol. 34, No. 2.

Heyman Josiah McC, 2012, *Eric R. Wolf*, W: *Oxford Bibliographies in Anthropology*, https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0042.xml (dostęp: 20.08.2025).

Hickey Gerald C., 2002, *Window on a War. An Anthropologist in the Vietnam Conflict*, Texas Tech University Press: Lubbock.

Hindess Barry, 1999, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. Damian Leszczyński i Lotar Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa/Wrocław.

Hinton Peter, Foster George M., Koebben A. J. F., 1971, *Anthropology on the Warpath. An Exchange*, „The New York Review of Books, issue 4.8.

Hobsbawm Eric, 2017, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Abacus: London.

Hobsbawm Eric, 2018, *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie XX stulecie*, tłum. Julia Kalinowska-Król i Marcin Król, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa.

Hobsbawm Eric, 2022, *O nacjonalizmie*, tłum. Andrzej Wojtasik i inni, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa:

—Hobsbawm Eric, 2022 [1972], *Problemy z definicją nacjonalizmu*, tłum. Andrzej Wojtasik.

—Hobsbawm Eric, 2022 [1983], *Falklandy i co z tego wynikło*, tłum. Andrzej Wojtasik.

Hobsbawm Eric, Ranger Terence, 2008, *Wprowadzenie. Wynalezienie tradycji*, przeł. Mieczysław Godyń i Filip Godyń, W: Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *Tradycja wynaleziona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków.

Holloway John, 2017, *Przeczytajmy „Kapitał" – pierwsze zdanie. Albo „Kapitał" zaczyna się od bogactwa, a nie towaru*, przeł. Jakub Krzeski i Anna Piekarska, „Praktyka Teoretyczna", t. 25, nr 3.

Horkheimer Max, Adorno Theodor W., 2023, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa.

Howard Peckham H., 1994, *The Making of the University of Michigan 1817-1992*, University of Michigan Press: Ann Arbor.

Hudzik Jan P., 2011, *Prawda i teoria*, Wydawnictwo Naukowe Scholar: Warszawa.

Hunt David, 1995, *Prefigurations of the Vietnamese Revolution*, W: Jane Schneider i Rayna Rapp (eds.), *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Hymes Dell (ed.), 1974, *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books: New York.

Ilkowski Filip, 2015, *Teorie klasyczne imperializmu kapitalistycznego. Zarys krytyczny*, Wydawnictwo Adam Marszałek: Toruń.

Jessop Bob, 2012, *Marxist Approaches to Power*, W: Edwin Amenta, Kate Nash, Alan Scott (eds.), *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology*, Blackwell Publishing: Hoboken.

Johnson James, 1997, *Communication, Criticism, and the Postmodern Consensus. An Unfashionable Interpretation of Michel Foucault*, ,,Political Theory'', Vol. 25, No. 4.

Jordan Kurt A., 2013, *Incorporation and Colonization. Postcolumbian Iroquois Satellite Communities and Processes of Indigenous Autonomy*, ,,American Anthropologist'', Vol. 115, No. 1.

Jorgensen Joseph G., Wolf Eric R., 1970, *A Special Supplement. Anthropology on the Warpath in Thailand*, ,,The New York Review of Books'', Vol. XV, No. 9.

Jorgensen Joseph G., Wolf Eric R., 1971, *Reply*, W: Peter Hinton, George M. Foster, A. J. F. Koebben, *Anthropology on the Warpath. An Exchange*, „The New York Review of Books, issue 4.8.

Kalb Don, 2005, *"Bare Legs Like Ice". Recasting Class for Local/Global Inquiry*, W: Don Kalb, Herman Tak (eds.), *Critical Junctions. Anthropology and History beyond the Cultural Turn*, Berghahn Books: New York/Oxford.

Kalb Don, Tak Herman, 2005, In*troduction. Critical Junctions – Recapturing Anthropology and History*, W: Don Kalb, Herman Tak (eds.), *Critical Junctions. Anthropology and History beyond the Cultural Turn*, Berghahn Books: New York/Oxford.

Kamieniecki Jerzy, 1982*, Stosunki produkcji*, W: W: Tadeusz M. Jaroszewski i inni, *Słownik filozofii marksistowskiej*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna: Warszawa.

Kaplan George, 2000, *Eric R. Wolf (1923–99)*, „The Journal of Peasant Studies'', Vol. 28, No. 1.

Kaplan Martha, 2016, *From Jew to Roman. Mr Joske, Mr Brewster*, The Hill Tribes of Fiji, *and the Hill Tribes of Fiji*, W: Alex Golub, Daniel Rosenblatt i John D. Kelly (eds.), *A Practice Of Anthropology. The Thought and Influence of Marshall Sahlins*, McGill-Queen's University Press: Montreal/Kingston/London/Chicago.

Kapuściński Ryszard, 1976, *Chrystus z karabinem na ramieniu*, Wydawnictwo Czytelnik: Warszawa.

Karalus Andrzej, 2022, *Pojęcie ideologii. Między krytyką ekonomii politycznej a hermeneutyką podejrzeń*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika: Toruń.

Katznelson Ira, 1997, *The Subtle Politics of Developing Emergency. Political Science as Liberal Guardianship*, W: Noam Chomsky i inni, *The Cold War & the University. Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, The New York Press: New York.

Kazin Michael, 2012, *Amerykańscy marzyciele. Jak lewica zmieniła Amerykę*. przeł. Michał Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa.

Kearney Michael, 2018, *Reconceptualizing The Peasantry. Anthropology In Global Perspective*, Routledge: New York/London.

Keen Mike F., 1999, *Stalking the Sociological Imagination. J. Edgar Hoover's FBI Surveillance of American Sociology*, Greenwood Press: Westport/London.

Kerns Virginia, 2003, *Scenes from the High Desert. Julian Steward's Life and Theory*, University of Illinois Press: Urbana/Chicago.

Kieniewicz Jan, 1986, *Od ekspansji do dominacji*, Wydawnictwo Czytelnik: Warszawa.

Klementewicz Tadeusz, 2019, *Kapitalizm na rozdrożu. Obłęd zysku czy odpowiedzialny rozwój*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa: Warszawa.

Kottak Conrad P., 2012, *Eric Robert Wolf 1923-1999*, National Academy of Sciences: Washington D.C.

Kowalski Jerzy, 1982, *Władza*, W: Tadeusz M. Jaroszewski i inni, *Słownik filozofii marksistowskiej*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna: Warszawa.

Kowalski Mikołaj W., 2012, *Antropologia na wojnie. Historia i teraźniejszość udziału antropologów w konfliktach wojennych*, „Zeszyty Naukowe WSOWL", t. 163, nr 1.

Kowalski Mikołaj W., 2013, *Antropolog na wojnie – dylemat etycznego zaangażowania nauk społecznych*, „Przegląd Socjologii Jakościowej", t. IX, nr 3.

Kowalski Mikołaj W., 2015, *Antropolodzy na wojnie. O „brudnej" użyteczności nauk społecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego: Warszawa.

Krauz-Mozer Barbara, Borowiec Piotr, Ścigaj Paweł, 2011, *Kim jesteś, politologu? Historia i stan dyscypliny w Polsce*, t. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków.

Kroeber Alfred L., 1963, *An Anthropologist Looks at History*, W: Alfred L. Kroeber, *An Anthropologist Looks at History*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles.

Kroeber Theodora, 1970, *Alfred Kroeber. A Personal Configuration*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Kuciel-Frydryszak Joanna, 2023, *Chłopki*, Wydawnictwo Marginesy: Warszawa.

Kufliński Mateusz 2022, *Elementy magii i religii w rzeczywistości społecznej kapitalizmu*, ,,Kultura-Społeczeństwo-Edukacja'', t. 22, nr 2.

Kufliński Mateusz, 2023a, *Davida Harveya teoria akumulacji przez wywłaszczenie. Nowe perspektywy badawcze – przypadek Jasona W. Moore'a*, ,,Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne'', t. 77, nr 1.

Kufliński Mateusz, 2023b, *O transformacji normatywnego pojęcia władzy. Perspektywa europocentryczna*, ,,Progress. Journal of Young Researchers'', nr 13.

Kufliński Mateusz, 2024a, *Patriarchat jako produkt historii, czyli słowo o intersekcjonalnym feminizmie marksistowskim Eleanor B. Leacock*, ,,Teoria Polityki'', t. 9.

Kufliński Mateusz, 2024b, Rozważania nad teorią hegemonii. Nowy optymizm i krytyka neoliberalizmu, ,,Myśl Polityczna/Political Thought'', nr 1, t. 21.

Kufliński Mateusz, 2024c, *Sposoby produkcji – stare spostrzeżenia, nowe pytania*, ,,Świat Idei i Polityki'', t. 23, nr 1.

Kuklick Henrika, 2008, *Introduction*, W: Henrika Kuklick (ed.), *A New History of Anthropology*, Blackwell Publishing: Malden/Oxford/Carlton.

Lauria-Perricelli Antonio, 2011, *Materialist Scholarship and The People of Puerto Rico*, ,,Identities: Global Studies in Culture and Power'', No. 18.

Leacock Eleanor B., 1982, *Marxism and Anthropology*, W: Bertell Ollman i Edward Vernoff (eds.), *The Left Academy. Marxist Scholarship on American Campuses*, McGraw-Hill Book Company: New York/St. Louis/San Francisco i inne.

Leacock Eleanor B., 1993, *Being an Anthropologist*, W: Constance R. Sutton (ed.), *From Labrador to Samoa. The Theory and Practice of Eleanor Burke Leacock*, Association for Feminist Anthropology/American Anthropological Association: New York.

Lepore Jill, 2020, *My, Naród. Nowa historia Stanów Zjednoczonych*, tłum. Jan Szkudliński, Wydawnictwo Poznańskie: Poznań.

Lesser Alexander, 1933, *Cultural Significance of the Ghost Dance*, „American Anthropologist'', Vol. 35, No. 1.

Lesser Alexander, 1961, *Social Fields and the Evolution of Society*, „Southwestern Journal of Anthropology'', Vol. 17, No. 1.

Leszczyński Adam, 2013, *Skok w nowoczesność. Polityka wzrostu w krajach peryferyjnych 1943-1980*, Instytut Studiów Politycznych PAN/Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa.

Lewellen Ted C., 2011, *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, przeł. Alicja Dąbrowska i Tomasz Sieczkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków.

Lindqvist Sven, *Terra nullius. Podróż przez ziemię niczyją*, tłum. Irena Kowadło-Przedmojska, Wydawnictwo W. A. B.: Warszawa.

Linebaugh Peter, Rediker Marcus, 2013, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press: Boston.

Luksemburg Róża, 1990, *Rewolucja rosyjska*, tłum. Aleksander Ochocki, W: Marek J. Siemek (red.), *Marksizm XX wieku. Antologia tekstów*, część 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego: Warszawa.

Luksemburg Róża, 2012, *Proletariuszka*, przeł. Mateusz Karolak, „Praktyka Teoretyczna'', nr 6.

Łagosz Marek, 2012, *Marks. Praca i czas. Wartość czasu w ekonomii i moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.

Łepkowski Tadeusz, 1983, *Meksyk 1938. Nieudany zamach stanu gen. Cedillo*, W: Tadeusz Łepkowski (red.), *Zamachy stanu, przewroty, rewolucje. Ameryka Łacińska w XX w.*, Czytelnik: Warszawa.

Marcus Anthony, 1991, *CUNY's Springtime of Struggle*, „Against the Current'', No. 35.

Marcus Anthony, 1999, *Eric R. Wolf, Scholar-Activist*, „Against the Current'', No. 81.

Marcuse Herbert, 1991, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. Stanisław Konopacki i inni, Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Warszawa.

Marks Karol, 1949a, *Brytyjskie panowanie w Indiach*, W: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła wybrane w dwóch tomach*, t. I, bdt., Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, 1949b, *Marks do J. Weydemeyera. 5 marca 1852 r.*, W: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła wybrane w dwóch tomach*, t. II, bdt., Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, 1949c, *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte*, W: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła wybrane w dwóch tomach*, t. I, bdt., Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, 1951, *Marks do S. Meyera i A. Vogta, Londyn. 9 kwietnia 1870 r.*, W: K. Marks i F. Engels. *Listy wybrane*, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.

Marks Karol, 1955, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Edward Lipiński, Spółdzielnia Wydawniczo-Handlowa Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, 1961a, *Obrady szóstego Landtagu reńskiego*, tłum. Edda Werfel, W: Karol Marks i Fryderyk Engels, Dzieła, t. I, Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, 1961b, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, tłum. Leszek Kołakowski, W: Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. I, Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, 1961c, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, tłum. Konstanty Jażdżewski, W: Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. I, Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, 1961d, *Święta rodzina czyli krytyka krytycznej krytyki. Przeciwko Brunonowi Bauerowi i spółce*, tłum. Tadeusz Kroński, W: Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. II, Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, 1961e, *W kwestii żydowskiej*, bdt., W: Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. II, Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, 1968, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I, tłum. Edward Lipiński i inni, W: Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 23, Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, 1972, *Krytyka programu gotajskiego*, tłum. Antoni Bal, W: Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 19, Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, 1984, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. III, cz. 2, tłum. Edward Lipiński i Julian Maliniak, W: Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 25, Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, 1986, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Zygmunt J. Wyrozembski, Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, Engels Fryderyk 1949, *Manifest komunistyczny*, W: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła wybrane w dwóch tomach*, t. I, bdt., Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marks Karol, Engels Fryderyk. 1961, *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*, tłum. Kazimierz Błeszyński i Salomon Filmus, W: Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 3, Wydawnictwo Książka i Wiedza: Warszawa.

Marshall Wolfgang, 1999, *Eric R. Wolf (1923-1999)*, ,,Anthropos'', Vol. 94, No. 4-6.

Melville Roberto, 2011, *The Influence of The People of Puerto Rico Project on Mexican Anthropology*, ,,Identities: Global Studies in Culture and Power'', No. 18.

Mendoza Marcos, 2022, *The Tyranny of Narco-Power. Political Rule and Austere Domination in Michoacán, Mexico*, ,,The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology'', Vol. 26, issue 3-4.

Métraux Rhoda, 1980. *The Study of Culture at a Distance. A Prototype*, ,,American Anthropologist'', Vol. 82, No. 2.

Mezzadra Sandro, 2014, *Tak zwana akumulacja pierwotna*, W: Libera Università Metropolitana, *Marks. Nowe perspektywy*, przeł. Sławomir Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.

Miller Norman, Aya Roderick (eds.), 1971, *National Liberation. Revolution in the Third World*, The Free Press: New York.

Mintz Sidney, 1953, *The Folk-Urban Continuum and the Rural Proletarian Community*, ,,American Journal of Sociology'', Vol. 59, No. 2.

Mintz Sidney, 1956, *Cañamelar. The Subculture of a Rural Sugar Plantation Proletariat*, W: Julian H. Steward i inni, *The People of Puerto Rico. A Study in Social Anthropology*, University of Illinois Press: Urbana.

Mintz Sidney, 1966, *The Caribbean as a Socio-Cultural Area*, „Cahiers d'Histoire Mondiale. Journal of world history", Vol. 9.

Mintz Sidney, 1974, *Caribbean Transformations*, Aldine Press: Chicago.

Mintz Sidney, 1981, *Ruth Benedict*, W: Sydel Silverman (ed.), *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*, Columbia University Press: New York.

Mintz Sidney, 1986, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, Penguin: London.

Mintz Sidney, 1994, *An Impartial History of the Mundial Upheaval Society*, „AnthroWatch", Vol. 3, No. 2.

Mintz Sidney, 2001, *The People of Puerto Rico Half a Century Later. One Author's Recollections*, „Journal of Latin American Anthropology", Vol. 6, No. 2.

Mintz Sidney, 2011, *Did the Puerto Rico Project Have Consequences? A Personal View*, „Identities: Global Studies in Culture and Power", Vol. 18.

Mintz Sidney, Thomas Jonathan T., 2014, *And the Rest Is History. A Conversation with Sidney Mintz*, „American Anthropologist", Vol. 116, No. 3.

Mintz Sidney, Wolf Eric R., 1989, *Reply to Michael Taussig*, „Critique of Anthropology", Vol. 9, No. 1.

Moore Jerry D., 2009, *Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, Altamira Press: Lanham/New York/Toronto/Plymouth.

Moll Łukasz, 2015, *Hydra wielości i komunizm commonersów w dobie biopolitycznego kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna", t. 15, nr 1.

Moll Łukasz, 2019, *Komunalny zwrot późnego Marksa i kommonizm dóbr wspólnych*, „Studia Socjologiczne", t. 235, nr 4.

Müller Jan-Werner, 2016, *Przeciw demokracji. Idee polityczne XX wieku w Europie*, tłum. Jakub Majmurek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa.

Murra John V., Rowe John H., *An Interview with John V. Murra*, „The Hispanic American Historical Review", Vol. 64, No. 4.

Murphy Robert F., 1990, *The Dialectics of Deeds and Words. Or Anti-the-Antis (And the Anti-Antis)*, „Cultural Anthropology", Vol. 5, No. 3.

Musante Patricia, 2005, *Prefigurating NAFTA. The Politics of Land Privatization in Neoliberal Mexico*, W: Don Kalb, Herman Tak (eds.), *Critical Junctions. Anthropology and History beyond the Cultural Turn*, Berghahn: New York/Oxford.

Nader Laura, 1997, *The Phantom Factor. Impact of the Cold War on Anthropology*, W: Noam Chomsky i inni, *The Cold War & the University. Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, The New York Press: New York.

Nader Laura, 2018, *The Phantom Factor. Impact of the Cold War on Anthropology*, W: Laura Nader, *Contrarian Anthropology. The Unwritten Rules of Academia*, Berghahn Books: New York/Oxford.

Nash June, 1979, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Columbia University Press: New York.

Nocoń Jarosław, Laska Artur, 2010, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP: Warszawa.

Nocoń Jarosław, Kufliński Mateusz, 2023, *Przedmiot badań politologicznych w Polsce*, „Przegląd Politologiczny", nr 4.

Nowak Andrzej W., 2011, *Podmiot, system, nowoczesność*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu: Poznań.

O'Kane Chris, 2024, *Domination*, W: Riccardo Bellofiore i Tommaso Redolfi, *Marx. Key Concepts*, Edward Elgar Publishing: Northampton.

Opara Stefan, 1982, *Materializm historyczny*, W: Tadeusz M. Jaroszewski i inni, *Słownik filozofii marksistowskiej*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna: Warszawa.

Ortner Sherry B., 1984, *Theory in Anthropology since the Sixties*, „Comparative Studies in Society and History", Vol. 26, No. 1.

Paige Jeffrey M., 1975, *Agrarian Revolution. Social Movements and Export Agriculture in the Underdeveloped World*, The Free Press: New York.

Palerm Ángel, *Antropología y marxismo*, Universidad Iberoamericana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS): Ciudad de México:

—Palerm Ángel, 2008 [1976], *La formación colonial mexicana y el primer sistema económico mundial*.

—Palerm Ángel, 2008 [1978], *Articulación campesinado-capitalismo. Sobre la fórmula M-D-M*.

Palerm Ángel, Wolf Eric R., 1955a, *Sistemas agrícolas y desarrollo del área clave del imperio texcocano*, ,,Revista Mexicana de Estudios Antropológicos'', Vol. 14, No. 3.

Palerm Ángel, Wolf Eric R., 1955b, *Irrigation in the Old Acolhua Domain, Mexico*, „Southwestern Journal of Anthropology'', Vol. 11.

Palerm Juan V., 2014, *Recordando a Eric Wolf*, ,,Desacatos'', Núm. 46.

Palerm Juan V., 2017, *The Greatest Generation. Apropos of Sidney Mintz*, ,,American Ethnologist'', Vol. 44, No. 3.

Patel Raj, Moore Jason W., 2025, *Historia świata w siedmiu tanich rzeczach. Przewodnik po kapitalizmie, naturze i przyszłości naszej planety*, przeł. Joanna Bednarek i Anna Opara, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa.

Patterson Thomas C., 1997, *Inventing Western Civilization*, Monthly Review Press: New York.

Patterson Thomas C., 2009, *Karl Marx. Anthropologist*, Berg: Oxford/New York.

Patterson Thomas C., 2021, *A Social History of Anthropology in the United States*, Routledge: London/New York.

Peace William J., 2004, *Leslie A. White. Evolution and Revolution in Anthropology*, University of Nebraska Press: Lincoln/London.

Peace William J., 2008, *Columbia University and the Mundial Upheaval Society. A Study in Academic Networking*, W: Dustin M. Wax (ed.), *Anthropology At the Dawn of the Cold War. The Influence of Foundations, Mccarthyism and the CIA*, Pluto Press: London/Ann Arbor.

Pierzchalski Filip, 2009, *Podmiotowość polityczna w perspektywie indywidualistycznej i holistycznej*, Wydawnictwo Akademii Humanistycznej im. A. Gieysztora: Pułtusk.

Pinkoski Marc, 2008a, *American Colonialism at the Dawn of the Cold War*, W: Dustin M. Wax (ed.), *Anthropology At the Dawn of the Cold War. The Influence of Foundations, Mccarthyism and the CIA*, Pluto Press: London/Ann Arbor.

Pinkoski Marc, 2008b, *Julian Steward, American Anthropology, and Colonialism*, ,,Histories of Anthropology Annual'', Vol. 4.

Pobłocki Kacper, 2017, *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*, Fundacja Bęc Zmiana: Warszawa.

Pobłocki Kacper, 2021, *Chamstwo*, Wydawnictwo Czarne: Wołowiec.

Portis-Winner Irene, 2002, *Eric Wolf. The Crosser of Boundaries*, ,,Sign Systems Studies'' Vol. 30, No. 2.

Portis-Winner Irene, 2006, *Eric Wolf. A Semiotic Exploration of Power*, „Sign Systems Studies'', Vol. 34, No. 2.

Price David H., 1998, *Cold War Anthropology. Collaborators and Victims of the National Security State*, ,,Identities: Global Studies in Culture and Power'', Vol. 4, No. 3-4.

Price David H., 2004, *Threatening Anthropology McCarthyism and the FBI's Surveillance of Activist Anthropologists*, Duke University Press: Durham.

Price David H., 2008a, *Anthropological Intelligence. The Deployment and Neglect of American Anthropology in the Second World War*, Duke University Press: Durham/London.

Price David H., 2008b, *Materialism's Free Pass. Karl Wittfogel, McCarthyism, and the ,,Bureaucratization of Guilt"*, W: Dustin M. Wax (ed.), *Anthropology At the Dawn of the Cold War. The Influence of Foundations, Mccarthyism and the CIA*, Pluto Press: London/Ann Arbor.

Price David H., 2011, *Weaponizing Anthropology*, CounterPunch: Petrolia.

Price David H., 2016, *Cold War Anthropology. The CIA, the Pentagon, and the Growth of Dual Use Anthropology*, Duke University Press: Durham/London.

Prud'hornme Jean-François, 1995, *Rebelión campesina y ciudadanía*, ,,Estudios Sociológicos'', Vol. 13, No. 39.

Rak Radosław, 2020, *Baśń o wężowym sercu albo wtóre słowo o Jakóbie Szeli*, Powergraph: Warszawa.

Rasiński Lotar, 2010, *Foucault, marksizm, polityka*, „Studia Philosophica Wratislaviensia", t. 5, nr 4.

Rasiński Lotar, 2012, *Śladami Marksa i Wittgensteina. Krytyka społeczna bez teorii krytycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.

Ratajczak Mikołaj, 2022, *Marks o samobójstwie*, „Praktyka Teoretyczna'', t. 45, nr 3.

Rauszer Michał, 2021, *Siła podporządkowanych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego: Warszawa.

Rauszer Michał, 2023, *Ludowy antyklerykalizm. Nieopowiedziana historia*, Wydawnictwo Znak: Kraków.

Rebel Hermann, 1995, *The Prussian Junker and Their Peasants. Articulations with Kinship of a Tribute-taking Class*, W: Jane Schneider i Rayna Rapp (eds.), *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Rebel Hermann, 2010, *Culture and Power in Eric Wolf's Project*, W: Hermann Rebel, *When Women Held The Dragon's Tongue. And Other Essays In Historical Ant*, Berghahn Books: New York/Oxford.

Redfield Robert, 1968, *Later Histories of the Folk Societies*, W: Robert Redfield, *The Primitive World and its Transformations*, Penguin Books: Harmondsworth/Ringwood.

Ribeiro Gustavo L., 2014, *El trabajo e influencia de Eric Wolf*, „Desacatos'', Núm. 46.

Ribeiro Gustavo L., 2019, *The Global/Local Tension in the History of Anthropology*, „Journal of Global History'', Vol. 14, No. 3.

Ribeiro Gustavo L., Feldman-Bianco Bela, 2003, *Antropologia e poder. Contribuições de Eric Wolf*, „Etnográfica'', Vol. 7, No. 2.

Robbins Richard H., 2006, *Globalne problemy a kultura kapitalizmu*, przeł. Sławomir Dymczyk, Wydawnictwo Pro Publico: Poznań.

Ross Eric B., 2008, *Peasants on Our Minds. Anthropology, the Cold War, and the Myth of Peasant Conservatism*, W: Dustin M. Wax (ed.), *Anthropology At the Dawn of the Cold War. The Influence of Foun-dations, Mccarthyism and the CIA*, Pluto Press: London/Ann Arbor.

Roseberry William, 1985, *Review* [of Eric R. Wolf, Europe and the People without History], ,,Dialectical Anthropology'', Vol. 10, No. 1/2.

Roseberry William, 1988, *Political Economy*, ,,Annual Review of Anthropology'', Vol. 17.

Roseberry William, 1995, *The Cultural History of Peasantries*, W: Jane Schneider i Rayna Rapp (eds.), *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Roseberry William, 1997, *Marx and Anthropology*, ,,Annual Review of Anthropology'', Vol. 26.

Rotenberg Robert, 2000, [Review of] *Eric R. Wolf, Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*, ,,H-Net Reviews'', https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=3956 (dostęp: 20.08.2025).

Ruiz Sergio, 2022, *Una reflexión antropológica sobre los medios de producción. El análisis marxista de Eric Wolf*, ,,Eikasía: Revista de Filosofía'', Núm. 104.

Ryszka Franciszek, 2021, *Państwo stanu wyjątkowego. Rzecz o systemie państwa i prawa Trzeciej Rzeszy*, Oficyna Wydawnicza Aspra: Warszawa.

Sahlins Marshall, 1972, *Stone Age Economics*, Aldine-Atherton: Chicago/New York.

Sahlins Marshall, 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press: Chicago.

Sahlins Marshall, 2000, *Culture in Practice. Selected Essays*, Zone Books: New York:

—Sahlins Marshall, 2000 [1965], *The Future of the National Teach-In. A History*.

—Sahlins Marshall, 2000 [1966], *The Destruction of Conscience in Vietnam*.

—Sahlins Marshall, 2000 [1967], *The Established Order. Do Not Fold, Spindle, or Mutilate*.

—Sahlins Marshall, 2000 [1999], *What Is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century*.

Sahlins Marshall 2006, *Wyspy historii*, tłum. Izabela Kołbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków.

Sahlins Marshall, 2009, *The Teach-Ins. Anti-War Protest in the Old Stoned Age*, ,,Anthropology Today'', Vol. 25, No. 1.

Sahlins Marshall, Service Elman (eds.), 1960, *Evolution and Culture*, University of Michigan Press: Ann Arbor

Salamone Frank A., 2008, *In the Name of Science. The Cold War and the Direction of Scientific Pursuits*, W: Dustin M. Wax (ed.), *Anthropology At the Dawn of the Cold War. The Influence of Foun-dations, Mccarthyism and the CIA*, Pluto Press: London/Ann Arbor.

Samuels Stuart, 1966, *The Left Book Club*, „Journal of Contemporary History", Vol. 1, No. 2.

Schaff Adam, 1965, *Marksizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Warszawa.

Schneider Jane C., 1995, *Introduction. The Analytic Strategies of Eric R. Wolf*, W: Jane Schneider i Rayna Rapp eds., *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Schneider Jane C., 1999, *Eric Robert Wolf (1923-1999)*, „American Anthropologist", Vol. 101, No. 2.

Schrecker Ellen W., 1986, *No Ivory Tower. McCarthyism and the Universities*, Oxford University Press: New York/Oxford.

Schrecker Ellen W., 2019, *The Disciplines and the Left*, „The Radical Teacher", No. 114.

Schumaker Lyn, 2008, *Women in the Field in the Twentieth Century. Revolution, Involution, Devolution?*, W: Henrika Kuklick (ed.), *A New History of Anthropology*, Blackwell Publishing: Malden/Oxford/Carlton.

Scott James C., 1998, *Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press: New Haven/London.

Scott James C., 2009, *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press: New Haven/London.

Scott James C., 2013, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press: New Haven/London.

Scott James C., 2021, *Jak udomowiono człowieka. U początków historii pierwszych państw*, przeł. Fabian Tryl, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.

Scott James C., Vinthagen Stellan, 2022, *Czym jest codzienny opór?*, tłum. Michał Rauszer, „Le Monde diplomatique – edycja polska", t. 176, nr 6.

Senef Andrew R., 2020, *Transición crítica o epónimo en el legado de Ángel Palerm*, W: Carmen Bueno Castellanos y Osmany Suárez Rivero (coord.), *Ángel Palerm. Un siglo después*, Universidad Autónoma Metropolitana i inne: Ciudad de México.

Service Elman, 1976, *Leslie Alvin White (1900-1975)*, ,,American Anthropologist'', Vol. 78, No. 4.

Service Elman, 1985, *A Century of Controversy. Ethnological Issues from 1860 to 1960*, Academic Press: Orlando/San Diego/New York i inne.

Shanin Teodor (ed.), 1971, *Peasants and Peasant Societies. Selected Readings*, Penguin: London.

Siemek Marek, 1982, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, W: Marek Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Warszawa.

Silver Beverly J., 2009, *Globalny proletariat. Ruchy pracownicze i globalizacja po 1870 r.*, przeł. Marcin Starnawski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa: Warszawa.

Silverman Sydel, 1971, *Agricultural Organization, Social Structure, and Values in Italy. Amoral Familism Reconsidered*, Routledge: London/New York.

Silverman Sydel, 2005, *The United States*, W: Frederik Barth i inni, *One Discipline, Four Ways. British, German, French, and American Anthropology*, University of Chicago Press: Chicago/London.

Silverman Sydel, 2011a, *Anthropological Approaches to Modern Societies in the 1940s*, ,,Identities: Global Studies in Culture and Power'', No. 18.

Silverman Sydel, 2011b, *The Puerto Rico Project. Reflections Sixty Years Later*, ,,Identities: Global Studies in Culture and Power'', No. 18.

Silverman Sydel, 2014, *Eric Wolf. Las fuerzas que lo forjaron*, trad. Patricia Torres Mejía, ,,Desacatos'', Núm. 46.

Silverman Sydel, Creed Gerald W., 1999, *An Interview with Sydel Silverman*, „Current Anthropology'', Vol. 40, No. 5.

Skalnik Peter, 1999, *Authority Versus Power. A View from Social Anthropology*, W: Angela Cheater (ed.), *The Anthropology of Power. Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*, Routledge: London/New York.

Sloftra Jan, 1992, *Rome and the "People without History"*, W: Jan Abbink i Hans Vermeulen (eds.), *History and Culture. Essays on the Work of Eric R. Wolf*, Het Spinhuis: Amsterdam.

Smith Dennis, 2001, *Norbert Elias and Modern Social Theory*, SAGE Publications: London/Thousand Oaks/New Delhi.

Smith Gavin, 2020, *Reading Eric Wolf as a Public Intellectual Today*, W: Leigh Binford, Lesley Gill, Steve Striffler (eds.), *Fifty Years of Peasant Wars in Latin America*, Berghahn: New York/Oxford.

Smith Raymond T., 1984, *Anthropology and the Concept of Social Class*, „Annual Review of Anthropology'', Vol. 13.

Solovey Mark, 2001, *Project Camelot and the 1960s Epistemological Revolution. Rethinking the Politics–Patronage–Social Science Nexus*, „Social Studies of Science'', Vol. 31, No. 2.

Sperling Susan, 2008, *Ashley's Ghost. McCarthyism, Science, and Human Nature*, W: Dustin M. Wax (ed.), *Anthropology At the Dawn of the Cold War. The Influence of Foundations, Mccarthyism and the CIA*, Pluto Press: London/Ann Arbor.

Steward Julian H. [Wolf Eric R., Mintz Sidney], 1956, *Introduction*, W: Julian H. Steward i inni, *The People of Puerto Rico. A Study in Social Anthropology*, University of Illinois Press: Urbana.

Steward Julian H., 1962, *Alfred Kroeber 1876-1960*, National Academy of Sciences: Washington D. C.

Steward Julian H., 1973, *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press: Urbana/Chicago/London.

Steward Julian H., 1997, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, University of Utah Press: Salt Lake City.

Stocking George W., 1976, *Ideas and Institutions in American Anthropology. Toward a History of the Interwar Period*, W: George W. Stocking (ed.), *Selected Papers from the American Anthropologist*, American Anthropological Association: Washington D.C.

Stomma Ludwik, 2014, *Antropologia wojny*, Wydawnictwo Iskry: Warszawa.

Stoler Ann L, Cooper Frederick, 1997, *Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda*, W: Ann L. Stoler, Frederick Cooper (eds.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Suzuki Peter T., 1981, *Anthropologists in the Wartime Camps for Japanese Americans. A Documentary Study*, ,,Dialectical Anthropology'', Vol. 6.

Szczepański Jan, 1982, *Stosunki społeczne*, W: Tadeusz M. Jaroszewski i inni, *Słownik filozofii marksistowskiej*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna: Warszawa.

Taussig Michael, 1989, *History as Commodity. In Some Recent American (Anthropological) Literature*, ,,Critique of Anthropology'', Vol. 9, No. 1.

Terray Emmanuel, Serrano Joseph, 2019, *Exploitation and Domination in Marx's Thought*, ,,Rethinking Marxism'', Vol. 31, No. 4,

The Staff [Wolf Eric R., Mintz Sidney], 1956, *The Cultural Background of Contemporary Puerto Rico*, W: Julian H. Steward i inni, *The People of Puerto Rico. A Study in Social Anthropology*, University of Illinois Press: Urbana.

Thompson Edward Palmer, 1991, *The Making of the English Working Class*, Vintage Books: New York.

Tilly Charles, 1997, *Rewolucje europejskie 1492-1992*, przeł. Elżbieta Żelazna, Volumen: Warszawa.

Tilly Charles, 2001, *Relational Origins of Inequality*, ,,Anthropological Theory'', Vol. 1, No. 3.

Tizley Mark, Sugden Fraser, 2024, *Peasants, Capitalism, and Imperialism in an Age of Politico-Ecological Crisis*, Routledge: New York/London.

Tizley Mark, Sugden Fraser, Seddon David, 2024, *Peasants, Capitalism, and the Work of Eric R. Wolf*, Routledge: New York/London.

van Beek Walter E. A., 1992, *Slave Raiders and Their "People without History"*, W: Jan Abbink i Hans Vermeulen (eds.), *History and Culture. Essays on the Work of Eric R. Wolf*, Het Spinhuis: Amsterdam.

Verrips Jojada, 1985, *The Worst of Architects is Better than the Best of Bees. A Debate between Eric Wolf and Maurice Godelier*, ,,Critique of Anthropology'', Vol. 5, No. 2.

Victoria José L. E., 2016, *Anthropology of Power. Beyond State-Centric Politics*, „Anthropological Theory'', Vol. 16, No. 2-3.

Vincent Joan, 1990, *Anthropology and Politics. Visions, Traditions, and Trends*, University of Arizona Press, Tuscon.

Vrousalis Nicholas, 2023, *Exploitation as Domination. What Makes Capitalism Unjust*, Oxford University Press: Oxford/New York.

Vuillard Éric, 2022, *Porządek dnia*, przeł. Katarzyna Marczewska, Wydawnictwo Literackie: Kraków.

Vuillard Éric, 2023, *Wojna biedaków*, przeł. Katarzyna Marczewska, Wydawnictwo Literackie: Kraków.

Wacquant Loïc, 2012, *Trzy kroki w stronę historycznej antropologii faktycznie istniejącego neoliberalizmu*, przeł. Agnieszka Kowalczyk i Krystian Szadkowski, „Praktyka Teoretyczna'', nr 5.

Wakin Eric, 1992, *Anthropology Goes to War. Professional Ethics and Counterinsurgency in Thailand*, Center for Southeast Asian Studies: Madison.

Wallace Anthony F. C., 1970, *Culture and Personality*, Random House: New York.

Wallerstein Immanuel, 1997, *The Unintended Consequences of Cold War Area Studies*, W: Noam Chomsky i inni, *The Cold War & the University. Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, The New York Press: New York.

Wallerstein Immanuel, 2007, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. Katarzyna Gawlicz i Marcin Starnawski, Wydawnictwo Akademickie Dialog: Warszawa.

Wallerstein Immanuel, 2011, *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Wax Dustin M., 2008, *Organizing Anthropology. Sol Tax and the Professionalization of Anthropology*, W: Dustin M. Wax (ed.), *Anthropology At the Dawn of the Cold War. The Influence of Foun-dations, Mccarthyism and the CIA*, Pluto Press: London/Ann Arbor.

Weber Max, 1978, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, trans. Ephraim Fischoff i inni, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Wedel Janine, 2007, *Prywatna Polska*, tłum. Sergiusz Kowalski, Wydawnictwo Trio: Warszawa.

White Leslie A., 1949, *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*. Grove Press: New York.

White Leslie A., 1959, *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, McGraw-Hill: New York.

Wielgosz Przemysław (red.), 2023, *Ludowa historia kobiet*, Wydawnictwo RM: Warszawa.

Wilcox Clifford, 2017, *Introduction*, W: Clifford Wilcox (ed.), *Robert Redfield. Social Anthropology*, Routledge: London/New York.

Wolf Eric, R., 1955, *The Mexican Bajío in the Eighteenth Century. An Analysis of Cultural Integration*, W: *Synoptic Studies of Mexican Culture*, Middle American Research Institute: New Orlean.

Wolf Eric, R., 1956, *San José. Subcultures of a "Traditional" Coffee Municipality*, W: Julian H. Steward i inni, *The People of Puerto Rico. A Study in Social Anthropology*, University of Illinois Press: Urbana.

Wolf Eric R., 1959, *Sons of the Shaking Earth, The University of Chicago Press*: Chicago/London.

Wolf Eric R., 1962a, *Cultural Dissonance in the Italian Alps*, ,,Comparative Studies in Society and History'', Vol. 5, No. 1.

Wolf Eric R., 1962b, *Santa Claus. Notes on a Collective Representation*, W: Robert A. Manners (ed.), *Process and Pattern in Culture*, Aldine Press: Chicago.

Wolf Eric R., 1964, *Anthropology*, Prentice Hall: Englewood Cliffs.

Wolf Eric R., 1966a, *Peasants*, Prentice Hall: Englewood Cliffs.

Wolf Eric R., 1966b, *The Study of Evolution*, W: Sol Tax (ed.), *Horizons of Anthropology*, Aldine Book: Boston.

Wolf Eric R., 1967, *Understanding Civilizations. A Review Article*, ,,Comparative Studies in Society and History'' , Vol. 9, No. 4.

Wolf Eric R., 1969, *Society and Symbols in Latin Europe and in the Islamic near East. Some Comparisons*, ,,Anthropological Quarterly'', Vol. 42, No. 3.

Wolf Eric R., 1971a, *Hortense Powdermaker 1900-1970*, ,,American Anthropologist'', Vol. 73, No. 3.

Wolf Eric R., 1971b, *Introduction*, W: Norman Miller, Roderick Aya (eds.), *National Liberation. Revolution in the Third World*, The Free Press: New York.

Wolf Eric R., 1971c, *Peasant Rebellion and Revolution*, W: Norman Miller, Roderick Aya (eds.), *National Liberation. Revolution in the Third World*, The Free Press: New York.

Wolf Eric R., 1972a, *Ownership and Political Ecology*, ,,Anthropological Quarterly'', Vol. 45, No. 3.

Wolf Eric R., 1972b, *Reply*, W: George Dalton i inni, *Peasantries in Anthropology and History [and Comments and Replies]*, ,,Current Anthropology'', Vol. 13, No. 3/4.

Wolf Eric R., 1975a, *Peasants and Political Mobilization. Introduction*, ,,Comparative Studies in Society and History'', Vol. 17, No. 4.

Wolf Eric R., 1975b, *Review* [of Maurice Godelier, Horizon, Trajets Marxistes En Anthropologie], ,,Dialectical Anthropology'', Vol. 1, No. 1.

Wolf Eric R. 1977, *Encounter with Norbert Elias*, W: Peter R. Gleichmann, Johann Goudsblom, Hermann Korte (eds.), *Human Figurations. Essays for Norbert Elias*, Amsterdams Sociologisch Tijdschrift: Amsterdam.

Wolf Eric R., 1980, *They Divide and Subdivide, And Call it Anthropology*, New York Times, 11.30.

Wolf Eric R., 1981, *Ángel Palerm Vich 1917-1980*, „American Anthropologist'', Vol. 83, No. 3.

Wolf Eric R., 1984, *Introduction*, W: Eric R. Wolf (ed.), *Religion, Power and Protest in Local Communities. The Northern Shore of the Mediterranean*, Mouton Publishers: Berlin/New York/Amsterdam.

Wolf Eric R., 1987, *The Peasant War in Germany. Friedrich Engels as Social Historian*, ,,Science & Society'', Vol. 51, No. 1.

Wolf Eric R., 1988, *Reply*, W: Alan R. Beals, *On Eric Wolf and the North Berkeley Gang*, „Current Anthropology'', Vol. 29, No. 2.

Wolf Eric R., 1992, *Postscript*, W: Jan Abbink i Hans Vermeulen (eds.), *History and Culture. Essays on the Work of Eric R. Wolf*, Het Spinhuis: Amsterdam.

Wolf Eric R., 1994a, *Para explicar a Mesoamérica*, „Social Anthropology'', Vol. 1, No. 2.

Wolf Eric R., 1994b, *Reply*, W: Eric R. Wolf, Joel S. Kahn, William Roseberry i Immanuel Wallerstein, *Perilous Ideas. Race, Culture, People [and Comments and Reply]*, „Current Anthropology'', Vol. 35, No. 1

Wolf Eric R., 1999 [1969], *Peasant Wars of the Twentieth Century*, University of Oklahoma Press: Norman.

Wolf Eric R. 1999a, *Cognizing "Cognized Models"*, „American Anthropologist'', Vol. 101, No. 1.

Wolf Eric R. 1999b, *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Wolf Eric R., Silverman Sydel 2001, *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London:

— Wolf Eric R., 2001 [1951], *The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam*.

— Wolf Eric R., 2001 [1953], *Building the Nation*.

— Wolf Eric R., 2001 [1955], *Types of Latin American Peasantry. A Preliminary Discussion*.

— Wolf Eric R., 2001 [1956], *Aspects of Group Relations in a Complex Society. Mexico*.

— Wolf Eric R., 2001 [1957a], *Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java*.

— Wolf Eric R., 2001 [1957b], *Specific Aspects of Plantation Systems in the New World. Community Subcultures and Social Classes*.

— Wolf Eric R., 2001 [1958], *The Virgin of Guadalupe. A Mexican National Symbol*.

— Wolf Eric R., 2001 [1966], *Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies*.

— Wolf Eric R., 2001 [1967], *Peasants and Revolution*.

— Wolf Eric R., 2001 [1969], *American Anthropologists and American Society*.

— Wolf Eric R., 2001 [1972], *Phases of Rural Protest in Latin America*.

— Wolf Eric R., 2001 [1974], *Peasant Nationalism in an Alpine Valley*.

— Wolf Eric R., 2001 [1977], *Is the "Peasantry" a Class?*

— Wolf Eric R., 2001 [1978], *Remarks on The People of Puerto Rico*.

—Wolf Eric R., 2001 [1980], *The Second Serfdom in Eastern Europe and Latin America*.

—Wolf Eric R., 2001 [1981a], *Kroeber Revisited*.

—Wolf Eric R., 2001 [1981b], *The Mills of Inequality. A Marxian Approach*.

—Wolf Eric R., 2001 [1982], *On Peasant Rent*.

—Wolf Eric R., 2001 [1983], *Ideas and Power*.

—Wolf Eric R., 2001 [1984a], *Culture. Panacea or Problem?*

—Wolf Eric R., 2001 [1984b], *Incorporation and Identity in the Making of the Modern World*.

—Wolf Eric R., 2001 [1986], *The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community*.

—Wolf Eric R., 2001 [1988a], *Ethnicity and Nationhood*.

—Wolf Eric R., 2001 [1988b], *Inventing Society*.

—Wolf Eric R., 2001 [1990], *Facing Power – Old Insights, New Questions*.

—Wolf Eric R., 2001 [1994], *Perilous Ideas. Race, Culture, People*.

—Wolf Eric R., 2001 [1995], *On Fieldwork and Theory*.

—Wolf Eric R., 2001 [1999a], *Anthropology among the Powers*.

—Wolf Eric R., 2001 [1999b], *Introduction. An Intellectual Autobiography*.

Wolf Eric R., 2008 [1998], *Presentación*, trad. Victoria Novelo, W: Ángel Palerm, *Antropología y marxismo*, Universidad Iberoamericana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS): Ciudad de México.

Wolf Eric R., 2009 [1982], *Europa i ludy bez historii*, przeł. Wojciech Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków.

Wolf Eric R., 2010 [1982], *Europe and the People Without History*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Wolf Eric R., Friedman Jonathan, 1987, *An Interview with Eric Wolf*, „Current Anthropology'', Vol. 28, No. 1.

Wolf Eric R., Ghani Ashraf, 1987, *A Conversation with Eric Wolf*, „American Ethnologist'' , Vol. 14, No. 2.

Wolf Eric R., Hansen Edward C., 1967, *Caudillo Politics. A Structural Analysis*, „Comparative Studies in Society and History'', Vol. 9, No. 2.

Wolf Eric R., Hansen Edward C., 1972, *The Human Condition in Latin America*, Oxford University Press: New York/Toronto/London.

Wolf Eric R., Mintz Sidney, 1950, *An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo)*, „Southwestern Journal of Anthropology'', Vol. 6, No. 4.

Wolf Eric R., Mintz Sidney, 1957, *Haciendas and Plantations in Middle America and the Antilles*, „Social and Economic Studies'', Vol. 6, No. 3.

Wolf Eric R., Palerm Ángel, 1955a, *Irrigation in the Old Alcohua Domain, Mexico*, „Southwestern Journal of Anthropology'', Vol. 11, No. 3.

Wolf Eric R., Palerm Ángel, 1955b, *El desarrollo del area clave del Imperio Texcocano*, „Revista Mexicana de Estudios Antropologicos'', Núm. 34.

Wolf Eric R., Ribeiro Gustavo L., 1984, *Para uma Antropologia Mundial. Eric Wolf e os „Povos sem História"*, „Anuário Antropológico'', Vol. 8, No. 1.

Wolf Eric R., Ribeiro Gustavo L., 1998, *Cultura, ideologia, poder e o futuro da Antropologia*, „Mana'', Vol. 4, No. 1.

Wolf Eric R., Stacul Jaro, 2000/2001, *Crossing The „Hidden Frontier". Conversation with Eric R. Wolf*, „The Cambridge Journal of Anthropology'', Vol. 22, No. 3.

Wolf Kathleen L. 1952. *Growing up and its Price in Three Puerto Rican Subcultures*, „Psychiatry'', Vol. 15, No. 4.

Wróbel Szymon, 2002, *Władza i rozum. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM: Poznań.

Wróblewski Michał, 2016, *Hegemonia i władza. Filozofia polityczna Antonia Gramsciego i jej współczesne kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika: Toruń.

Yazdanpanah Marie-Noëlle, 2020, *Education for Everyone*, W: Rob McFarland, Georg Spitaler i Ingo Zechner (eds.), *The Red Vienna Sourcebook*, Camden House: Rochester.

Yengoyan Aram A., 1991 *Evolutionary Theory in Ethnological Perspective*, W: A. Terry Rambo, Kathleen Gillogly (eds.), *Profiles in Cultural Evolution. Papers from a Conference in Honor of Elman R. Service*, University of Michigan Press/University of Michigan Museum of Anthropological Archaeology, Ann Arbor.

Yengoyan Aram A., 2001, *Foreword. Culture and Power in the Writings of Eric R. Wolf*, W: Eric R. Wolf, Sydel Silverman, *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

Zinn Howard, 2016, *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych. Od roku 1492 do dziś*, tłum. Andrzej Wojtasik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa.

Žižek Slavoj, 2017, *Is political correctness a solution – or a desperate cover-up?*, https://bigthink.com/the-present/slavoj-zizek-on-political-correctness/ (dostęp: 20.08.2025).