

RAFAŁ NAHIRNY

CZYM JEST PAŃSTWO, JEŚLI NIE SPEKTAKLEM?

CZYTAJĄC *NEGARĘ* CLIFFORDA GEERTZA*

W 2006 roku, tuż przed śmiercią samego autora, ukazały się w serii „Cultura” Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego trzy prace wybitnego amerykańskiego antropologa – Clifforda Geertza. Do rąk polskiego czytelnika, po *Interpretacji kultur* i *Wiedzy lokalnej*, jako ostatnia w kolejności trafiła *Negara*.

Monografia dziewiętnastowiecznego państwa balijskiego została wydana w chwili, gdy najważniejsze prace amerykańskiego antropologa zostały już przetłumaczone na język polski. Geertz jest bez wątpienia najbardziej rozpoznawalnym przedstawicielem antropologii interpretatywnej. Nie on jeden jest odpowiedzialny za zwrot ku znaczeniu w antropologii, ale jest on ikoną zmian, jakie zaszły w latach siedemdziesiątych w tej dyscyplinie. Sięgając więc po monografię dziewiętnastowiecznego państwa balijskiego, nie sposób nie zadać sobie pytania o konsekwencje pojmowania antropologii jako nauki interpretatywnej dla badań nad państwowością, czyli pytania, co to znaczy, że państwo jest tekstem, który należy odczytać.

Cechą zasadniczą antropologii interpretatywnej jest przekonanie, wyrażone najpełniej w słynnej definicji kultury sformułowanej przez Geertza w *Opisie gęstym*, iż świat człowieka jest światem znaczeń. Antropolodzy, którzy podążyli w wyznaczonym przez autora *Interpretacji kultur* kierunku, nie tylko badają znaczenia i symbole, traktując samo działanie jako tekst, ale też

Dr RAFAŁ NAHIRNY – adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa UW; adres do korespondencji: e-mail: rafnah@gmail.com.

* C. G e e r t z, *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2006.

przyglądają się uważnie rozmaitym strategiom interpretacji i negocjacji znaczeń. Wszyscy więc „czytają”, antropolog i tubylcy, a informatorzy aktywnie uczestniczą w procesie powstawania monografii antropologicznych. Właściwym badaniom towarzyszy często namysł nad naturą pracy w terenie, nad możliwością zrozumienia innego, czy pisaniem etnografii. Należy zwrócić uwagę, iż pojęcie antropologii interpretatywnej nie odnosi się do jakiegoś ściśle określonego nurtu badawczego, który można by porównać z antropologią strukturalną czy kognitywną, ale raczej do stanu samej antropologii. Jest pomocną etykietą ułatwiającą sklasyfikowanie wielorakich przemian w rozumieniu kultury i procesu etnograficznego.

W przypadku biografii intelektualnej Geertza zamysł ukonstytuowania antropologii jako nauki rozumiejącej i interpretatywnej związany jest silnie z ówczesnymi wydarzeniami politycznymi. Rok 1965 przeszedł do historii Indonezji jako „rok niebezpiecznego życia”¹. Szacuje się, iż w wyniku politycznych represji zginęło od 300 tys. do miliona oskarżanych o współpracę z komunistami obywateli Indonezji. W tych tragicznych okolicznościach skończył się krótki okres Indonezyjskiej Republiki. Wydarzenie to brutalnie zweryfikowało optymizm, jaki leżał u podstaw wielu badań Geertza z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Zdaniem Adama Kupera, autora pracy *Kultura. Model antropologiczny* (2005), wraz z przewrotem wojskowym w Indonezji runęły wszystkie diagnozy i przewidywania, jakie amerykański antropolog, w duchu nauk społecznych, snuł na kartach wczesnych prac. Sam Geertz w autobiograficznym eseju z 1999 r. przedstawia wydarzenia z tego okresu w rozdziale, któremu nadaje znaczący tytuł – „Bańka mydlana” (Geertz 2003, rozdz. „Wędrówka i przypadek: żywot uczonego”).

W jaki sposób przywołane wydarzenia polityczne zaważyły na charakterze refleksji teoretycznej Geertza? Przedmiotem rozczarowania stał się jeden z kluczowych wyznaczników przyjmowanego najczęściej w naukach społecznych ideału poznania: „namiętność do przewidywalności”, której źródłem w naukach społecznych są ambicje dorównania przyrodoznawstwu. Technologiczne pojmowanie wiedzy zakłada nie tylko umiejętność wyjaśniania danych procesów społecznych, ale również możliwość efektywnego wpływania na ich

¹ Pod koniec 1964 r. w jednym ze swoich przemówień Sukarno określił zbliżający się rok jako „rok niebezpiecznego życia”. Użył wtedy włoskiego sformułowania *vivere pericoloso*. Do tych proroczych słów nawiązuje tytuł filmu wybitnego australijskiego reżysera Petera Weira *Rok niebezpiecznego życia*, w którym przedstawione są dramatyczne wydarzenia, jakie miały miejsce w Indonezji w 1965 r.

przebieg tak, aby przynosiły one ostatecznie pożądane następstwa. Geertz odchodząc stopniowo od ideału poznawczego nauk społecznych, porzuca wszelkie ambicje wzorowania się na procedurach nauk przyrodniczych oraz – jak pisze Kuper – socjologię i twardą psychologię (por. Kuper 2005, 71). Autor *Interpretacji kultur* podjął się równocześnie ambitnego projektu ufundowania antropologii jako nauki humanistycznej.

Geertz rozpoczyna przedmowę od deklaracji, iż „zbudował” swoją książkę „w taki sposób, aby można ją było czytać na kilka sposobów” (Geertz 2006, s. XI). Zastanówmy się więc, jak została napisana *Negara*, jakie sposoby lektury może mieć na myśli autor. W tym celu wskażemy kolejno powracające w tekście zagadnienia i problemy, czyli „budulce”, jakimi posłużył się amerykański antropolog. W ten sposób będziemy mogli odpowiedzieć na pytania o to, jak została napisana *Negara* oraz, jak można ją czytać.

TEKST PRZYPISÓW

Alain Finkielkraut w eseju *Anioły i ludzie* cytuje dość obszerny fragment poematu satyrycznego Henriego Michaux. Pozwolę sobie przywołać ten wyimek z *Sekretów sytuacji politycznej* w nieco skróconej wersji: „Umenesi de Bonnanda mają za sąsiadów nieprzyjaznych im Nipposów de Pommede. Nibbonisi de Bonnaris dogadują się – już to z Nipposami de Pommede, już to z Rijabonosami de Carabule – by wspólnie zagrozić Umenosom de Bonnanda, oczywiście sprzymierzywszy się wcześniej z Bitulesami de Rotrarque lub zneutralizowawszy chwilowo, w drodze potajemnej umowy Rijobettesów de Biliguette, którzy trzymają stronę Kolvitesów de Beulet, strzegących z kolei kraju Umenesów de Bonnada de Pommede, powyżej kraju Prochusów d’Ostebule” (Finkielkraut 1999, s. 103). Finkielkraut w następujący sposób komentuje powyższy fragment poematu Michaux w odniesieniu do motta, którego rolę pełnią słowa przypisywane Wolterowi „Mówmy wreszcie jasno”: „Jasność nie wytrzymuje w efekcie naporu imion własnych. Zostaje zniszczona przez ich nieustanne piętrzenie, zdolność tworzenia coraz to mniejszych odgałęzień, całą tę skomplikowaną choreografię zagrożeń i sojuszy, przez wybujałą egzotykę ich brzmienia [...]. Głos oświecenia ginie w zgiełku pustych dźwięków, jakiego dostarczają nam bezustannie nowe imiona pisane dużą literą” (tamże, s. 103-104). Bez trudu można sobie wyobrazić antropologiczną wersję poematu Michauxa, której tytuł brzmiałby *Sekrety systemu pokrewieństwa Trobriandczyków* i gdzie „nowe imiona pisane dużą literą”

zostałyby zastąpione przez pisany kursywą i egzotycznie brzmiący zapis fonetyczny trobriandzkich słów opisujących relacje pokrewieństwa.

Pisząc *Negarę* Geertz miał świadomość niebezpieczeństwa, iż model władzy w niej przedstawiony może nie wytrzymać naporu balijskiego słownictwa (*sedahanów*, *punggawów*, *perbekłów*, *padandów*, *kawuli*, *subaków* czy *beduguli*²) i zagubić się gdzieś w gąszczu nazw balijskich świątyń (Pura Penataran, Pura Balai Agung, Pura Batu Kau, Pura Dalem, Pura Penataran, Pura Pusèh, Pura Ulun Carik) oraz negar (Karengasem, Klungkung, Bangli, Gianyar, Badung, Tabanan, Bulèlèng i Jembrana), w którym wspomniani we wstępie „laicy” całkowicie tracą orientację. Z tego powodu amerykański antropolog zdecydował się oddzielić wyraźnie tekst główny od przypisów. W efekcie powstała książka składająca się w zasadzie z dwóch części (tekst przypisów liczy sobie prawie tyle samo stron, co tekst właściwy). Geertz zdawał już sobie sprawę z faktu, iż znaczne grono czytelników jego prac wywodzi się z innych dyscyplin akademickich. Dzięki temu zabiegowi, rozwijając w *Negarze* naszkicowaną już w *Interpretacji kultur* koncepcję państw indonezyjskich z okresu hinduistycznego, Geertz mógł włączyć się do specjalistycznej dyskusji nad charakterem państwowości balijskiej sprzed holenderskiego podboju i zarazem uczynić swoją koncepcję władzy bardziej jasną i zrozumiałą bez konieczności zmuszania wszystkich czytelników do opanowania zawłości balijskiego systemu własności ziemi, czy znajomości mikrostruktury społecznej spółki wodnej, zajmującej się budową i administracją tarasów ryżowych.

ŚWIAT ZAKORZENIONEGO CHAOSU

Komentując wypowiedź Claude Lévi-Straussa, wedle którego wyjaśnienie naukowe polega na „zastępowaniu mniej zrozumiałej złożoności złożonością bardziej zrozumiałą” (Geertz 2005a, s. 51), Geertz dodaje, iż być może w przypadku nauk o człowieku „wyjaśnienie polega tu często na zastępowaniu

² Geertz, ze względu na problemy z przekładem, na które często zwraca uwagę, rzadko decyduje się na tłumaczenie balijskiego słownictwa. Typowa uwaga, dotycząca tej kwestii, zamieszczona w przypisach: „Fakt, iż Hooykaas tłumaczy w różnych miejscach *idep* jako ‘myśleć’, ‘wyobrażać sobie’, ‘przywoływać obraz’, ‘koncentrować się’, ‘brać pod uwagę’, a w mówionym balijskim *idep* znaczy ‘życzenie’, ‘pragnienie’, dowodzi jedynie, jak trudno oddać to pojęcie” (Geertz 2006, s. 259).

niu obrazów prostych złożonymi, przy jednoczesnym nacisku na to, by w jakiś sposób zachować przekonującą klarowność, właściwą obrazom prostym” (tamże). Rozwijając swoją myśl amerykański antropolog pisze: „Rozwój nauki polega najczęściej na postępującym procesie komplikacji tego, co dawniej wydawało się zestawem pojęć wręcz pięknym w swej prostocie, obecnie jednak wydaje się czymś już tak uproszczonym, że aż nie do zniesienia” (tamże).

Cechą rozumowania, charakterystyczną dla „późniejszych” prac Geertza, do których zalicza się m.in. *Interpretację kultur*, *Negarę* i *Wiedzę lokalną*, jest rozważanie problemów i opisywanie badanych zjawisk tak, aby uczynić z nich punkt wyjścia do polemik z redukcjonistycznymi ujęciami takimi, jak funkcjonalizm czy marksizm. Nierzadko bywa tak, iż bardziej niż na opisywaniu znaczeń w duchu antropologii interpretatywnej, Geertz koncentruje się na podważeniu wcześniejszych, nie dających się już zaakceptować teorii.

W duchu logiki komplikacji Geertz poddaje w *Negarze* krytycznemu oglądowi centralne pojęcia współczesnej teorii politycznej. Zdaniem amerykańskiego badacza zbyt długo podchodziliśmy do nich bezkrytycznie i traktowaliśmy je jako zrozumiałe same przez się. Tymczasem antropologiczne dane ukazują, jak bardzo nasze rozumienie pojęcia tak zasadniczego dla teorii politycznej, jak „państwo”, jest ograniczające i nacechowane europocentryzmem. W miarę, jak Geertz zagłębia się w specyfice negary, podaje w wątpliwość nie tylko wcześniejsze koncepcje balijskiej państwowości („feudalizm”, „azjatycki model produkcji”, „orientalny despotyzm”, „hydrauliczna biurokracja”, „państwo hinduistyczne z jasną strukturą władzy”), ale również europejskie przekonania, dotyczące funkcjonowania państwa oraz natury władzy publicznej³.

Permanenty brak jedności politycznej na Bali oraz silne rozdrobnienie stały się dla większości badaczy wyzwaniem, któremu trudno było sprostać. Teorie polityczne, jakimi dysponowali, zawodziły w obliczu świata „zakorzenionego chaosu” (Geertz 2006, s. 45), który starali się za wszelką cenę uporządkować przy ich pomocy. Jednym ze sposobów usystematyzowania ciągłego procesu „powstawania i zanikania państw” (tamże, s. 2), charaktery-

³ Z tego powodu należy czytać *Negarę* równoległe z innym esejem Geertza – *Czym jest kraj, jeśli nie narodem?* Głównym celem tego tekstu jest rozważenie pytania, czy w dobie postkolonializmu i postkomunizmu, posługując się zawężającym rozumieniem „państwa”, jesteśmy w stanie opisać trafnie już nie tylko przeszłości skolonizowanych przez Europejczyków społeczeństw ale też sytuację polityczną, w której sami się znaleźliśmy?

stycznego dla cywilizacji indonezyjskiej, była próba wyznaczenia granic terytorium określonej negary. Postępowanie całkowicie zrozumiałe, jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, iż w historii chyba każdego europejskiego państwa można odnaleźć długotrwałe spory dynastyczne o prawo do niewielkiego skrawka ziemi, przeradzające się często w starcia militarne.

Tymczasem, zdaniem Geertza, ziemie władcy (*punggawa*) królestwa nie podlegały na Bali koncentracji terytorialnej, a jego poddani (*kawule*) nie zamieszkiwali nawet jednolitego obszaru. Byli natomiast rozrzućeni po sąsiadujących wioskach „kilku tu, kilku tam, kilku jeszcze gdzie indziej” (tamże, s. 66) i tym samym „nijak nie stanowili zwartej grupy” (tamże, s. 67). Władcy niespecjalnie troszczyli się również o to, komu oddać w dzierżawę swoją ziemię (niejednokrotnie byli to poddani innego władcy): „Ze skarbowego punktu widzenia, podobnie jak z punktu widzenia własnościowego i politycznego, balijska wieś przypominała więc szachownicę. Dawało to między innymi ten dość niezwykły skutek, że człowiek mógł być kawulą jednego pana, dzierżawcą ziemi innego, a płatnikiem podatków na rzecz jeszcze innego” (tamże, s. 71). Skomplikowana sieć zobowiązań prowadziła często do sytuacji, w której na przykład z 1500 gospodarstw we wsi blisko połowa podlegała równocześnie różnym władcom.

Jednostki terytorialne, które można wyodrębnić w przypadku Bali, są wynikiem świadomości, iż poszczególne spółki wodne muszą chociaż w minimalny sposób koordynować swoje działania w sytuacji, gdy czerpią wodę z tej samej rzeki. „Polityka zagraniczna” rodziła się na styku pól ryżowych należących do różnych spółek wodnych: „Konflikty między subakami, a przynajmniej konflikty zaczynające się jako takie, na pewno zaliczały się do znaczących źródeł przemocy politycznej, nieustannie tworzącej zamęt, wstrząsający państwem balijskim przez cały XIX wiek, a jeśli wnioskować z treści inskrypcji, prawdopodobnie również przez całe jego dzieje” (tamże, s. 88). Z tego powodu, zdaniem Geertza, trudno mówić w przypadku negary o feudalizmie, ponieważ nie spełnia ona elementarnych warunków jego rozwoju: własność ziemską tylko częściowo korelowała z władzą polityczną (por. tamże, s. 69). Władca zainteresowany był przede wszystkim ludźmi, czyli widzami i uczestnikami spektakli władzy, a nie ich ziemią. Dla króla poddany „był jedynie pracownikiem sceny, statystą i klakierem w niekończącej się operze politycznej” (tamże, s. 68). Dlatego władcy do nadzoru nad poddanymi wystarczył wyłącznie poborca podatkowy, którego zasadniczym celem była kontrola źródeł finansowania kosztownych spektakli dworskich: obrzę-

dów kremacji, spiłowywania zębów, oczyszczania królestwa czy konsekracji świątyń.

Geertz nie poprzestaje na przedstawieniu opisu specyfiki państwowości balijskiej, który można byłoby zastosować w badaniach nad innymi organizacjami politycznymi tego regionu. Zastanawiając się nad tym, jak to możliwe, że pomiędzy badaczami negary ujawnia się aż tak duża rozbieżność (raz opisuje się ją jako „republikę wiejską”, a raz jako „orientalny despotyzm”) Geertz dochodzi do wniosku, iż, po pierwsze, wszystkiemu winne jest zbyt pochopne interpretowanie zjawisk politycznych w kategoriach obciążonych europocentryzmem oraz, po drugie, brak odpowiedniego modelu sprawowania władzy: „Nie jest trudno, lecz wprost przeciwnie, jest niestety łatwo dopasować państwo balijskie, takie jak tu opisane, do tego czy innego przedstawionego modelu, a nawet do wszystkich naraz” (tamże, s. 127). Autor *Negary* podejmuje się w związku z tym trudu opracowania „modelu idealnego” (tamże, s. 31), który uwzględniałby również „poetykę” a nie tylko „mechanikę władzy”, i który, uwzględniając w pierwszej kolejności „semiotyczne aspekty państwa” (tamże, s. 127), byłby możliwy do zaadaptowania na gruncie antropologicznym. Przy jego pomocy można by udzielić innej odpowiedzi na pytanie o skuteczność władzy, niż tylko w kategoriach przymusu, nadzoru i podporządkowania.

WEWNĘTRZNE NAPIĘCIE

Negara Geertza kryje w sobie nieusuwalne napięcie. Powróćmy jeszcze na chwilę do *Sekretów sytuacji politycznej*. Michaux, kończąc analizę systemów sojuszy wymierzonych przeciwko Umenesom de Bommada, dodaje: „Sytuacja nie zawsze oczywiście przedstawiała się równie prosto, ponieważ sami Umenesi de Bonnada, przechodzili przez cztery okresy, będąc kolejno: Dohomedesami de Bonnada, Odobomedesami de Bonnada, Orodomedesami de Bonnada i wreszcie Dovoboddemonedesami de Bonnada” (Finkielkraut 1999, s. 103). Opis systemu kastowego w społeczeństwie balijskim Geertz podsumowuje niczym Michaux pisząc: „Jak jednak zwykle bywa, rzeczywista sytuacja wykazywała znacznie mniej regularności, niż wskazywałyby ten uproszczony opis” (Geertz 2006, s. 25). Czytając *Negarę* nie sposób nie zwrócić uwagi na powtarzające się po wielokroć autokomentarze, nawarstwiające się zastrzeżenia oraz liczne uściślenia, które często zostają poddane dalszemu uszczegółowieniu. Omawiając, wedle wzorca degradacji statusu,

wewnętrzna struktura *dadii* władającej księstwem Tabananu, Geertz konkluduje: „Taka była przynajmniej teoria. W praktyce działanie struktury administracyjnej, zważywszy na naturę balijskiej polityki (a może polityki w ogóle) było zdecydowanie bardziej skomplikowane i nawet w przybliżeniu nie wykazywało tylu prawidłowości” (tamże, s. 61). Kończąc komentarz do rozważań nad systemem kastowym dodaje: „Nawet jednak ten obraz nie jest pełny” (tamże, s. 26), a omawiając stosunki państwo-wieś pisze, iż „stały się tak zawiłe i pozbawione prawidłowości, że niemal każde szczegółowe twierdzenie, dotyczące konkretnego przykładu, okazuje się fałszywe, jeśli zastosować je do innego” (tamże, s. 56-57). Zgoła prawie każdy opis ostatecznie staje się „bardzo schematyczny” (tamże, s. 31) a rzeczywistość kulturowo-społeczna zbyt złożona: „[system urzędników państwowych] mógł wyglądać bardzo różnie i osiągać nadzwyczajny poziom skomplikowania, a dotyczyło to również powiązanych z nim pobocznych struktur administracyjnych” (tamże, s. 56). Tak oto na właściwy tekst *Negary* nakłada się drugi tekst – tekst zastrzeżeń, uściśleń i „poprawek” (jest to zarazem prawdopodobnie kolejna z przyczyn rozbudowania przypisów do rozmiarów drugiej książki).

Dyskusja nad modelami władzy, do której chciałby włączyć się Geertz, rozgrywa się gdzieś na pograniczu rozważań teoretycznych i opisów konkretnych zjawisk. W przypadku koncepcji filozoficznych, szala naturalnie przechyla się w stronę abstrakcyjnych spekulacji. Tymczasem autor *Opisu gęstego* nie może wyłączyć z obszaru swoich dociekań konkretnych wydarzeń społecznych, tak jak nie może nie zapytać o gatunek owiec, które miały stanowić rekompensatę za zrabowane Cohenowi przez Marmuszów towary. Skonstruowanie modelu władzy na gruncie antropologii kulturowej, tak jak jest ona rozumiana przez Geertza, czyli jako nauka humanistyczna i rozumiejąca, wyczulona na to, co indywidualne, na lokalny kontekst, będzie wymagać ciągłego odnoszenia do rzeczywistości i niejako podważania własnego projektu. W ten sposób, na styku teorii, opisu modelu oraz studium przypadku, powstaje napięcie, które znajduje swój wyraz w tekście „poprawek”.

BALIJCZYCY

Przypis w *Pamięci, historii, zapomnieniu* Paula Ricouera: „Czytając teksty metodologiczne z zakresu mikrohistorii, z zaskoczeniem zauważamy oskarżenie kierowane przez Giovanniego Leviego pod adresem wielkiego antropo-

loga, Clifforda Geertza i innych, że jakoby opisuje to, co uważa za wspólne wierzenia na poziomie kultur występujących pod pewną szerokością geograficzną w kategoriach modeli narzucanych ich posłusznym odbiorcom” (Riccouer 2006, s. 282). Zaskoczenie jest tym większe, iż wielokrotnie historycy, których prace zwykło się uznawać za wzorcowe analizy mikrohistoryczne, przywołują teksty Geertza jako źródło swoich antropologicznych inspiracji. Po lekturze *Negary* możemy się już domyślać powodów poddania tak ostrej krytyce koncepcji Geertza ze strony przedstawicieli włoskiej szkoły mikrohistorii.

Czy poddani uczestniczący w królewskich rytuałach nie zostali zredukowani do roli bezkrytycznych odbiorców i przedstawieni jako homogeniczna masa, przedmiot „symbolicznej dominacji”? Spektakle dworskie tak, jak zostały one opisane przez Geertza, nie były z pewnością przestrzenią możliwych negocjacji pomiędzy poddanymi a władcą. Nie ma w nich miejsca na prośby lub skargi kierowane do władcy, a już tym bardziej na wyrażanie niezadowolonia.

Tymczasem nawet w starożytnym Rzymie, gdzie obywatele zostali z czasem „zdegradowani do roli teatralnego widza” (Kocur 2005, s. 20), w trakcie spektakli politycznych, jakimi były igrzyska, lud mógł nie tylko dawać wyraz swojemu zniechęceniu, ale również – jak pisze Mirosław Kocur – wyśmiewać politykę cesarską. Biorący udział w walkach gladiatorów niewolnicy często reprezentowali najgroźniejszych wrogów Rzymu (Samnitów, Galów lub Traków). Ich śmierć w trakcie igrzysk stanowiła symboliczne unicestwienie wrogów Rzymu (tamże, s. 66). Widzowie, za pomocą gestu unoszenia bądź opuszczania kciuka (przy czym gest ten miał dokładnie odwrotne znaczenie niż współcześnie – kciuk skierowany w dół oznaczał darowanie życia – por. tamże, s. 216) mogli „symbolicznie współrzędzić światem” (tamże, s. 165). „Każdy na widowni mógł choć poczuć, że decydował o życiu lub śmierci barbarzyńcy” (tamże), ponieważ nawet cesarz musiał słuchać głosu ludu, decydując o losie gladiatorów.

Być może – w myśl koncepcji Geertza – Balińczycy nie mieli „powodów”, aby manifestować opór wobec władzy, gdyż realne narzędzia jej sprawowania – ewentualny powód sprzeciwu – nie podlegały wyłącznie negarze. Możliwe jednak, że kwestia oporu i sprzeciwu nie jest tematem do rozważań w ramach modelu władzy, który proponuje Geertz, o czym świadczyć może zamieszczony w *Wiedzy lokalnej* esej „Centra, królowie i charyzma. Refleksje o symbolice władzy”. Geertz, analizując „formy ceremonialne, poprzez które królowie biorą symbolicznie w posiadanie swoje królestwo” oraz „rytualne

znaki dominacji” na przykładach ceremonialnych objazdów Elżbiety Tudor, paradnych podróży Hayama Wuruka (władcy Jawy) oraz Mulay Hasana (króla Maroka), podąża drogą interpretacji „spektakli państwowych”, którą wyznaczył w *Negarze*. Dla amerykańskiego badacza uczestnicy spektakli to tłum, którym kierują w znacznej mierze historyczne uczucia wzbudzone przez rytualne ceremonie, których celem jest konstruowanie charyzmy władcy. Nie akty oporu są przedmiotem jego dociekań, ale raczej akty posłuszeństwa posuniętego do ostatecznych granic: „bezglębny skok wdów na płonący stos” (Geertz 2006, s. 122) czy zbiorowe samobójstwo poddanych władców Badungu i Klungkungu popełnione w trakcie dramatycznych marszów na oczach całkowicie zdeorientowanych holenderskich żołnierzy.

Podobne zarzuty formułowano już wcześniej wobec tekstów Geertza. Wypominano mu na przykład, iż w słynnym eseju o walkach kogutów przedstawił Balijszczyków jako homogeniczną grupę etniczną. Nawet mężczyzna, który udziela Geertzowi i jego żonie schronienia przed ścigającą ich policją, opisany zostaje jako „jakiś inny uciekinier” (Geertz 2005a, s. 464), a jego małżonka, organizująca scenę „teatralnego” przedstawienia dla balijskiej policji, jako „żona tego człowieka” (tamże, s. 464). Wszyscy mieszkańcy wioski, w której autor *Interpretacji kultur* prowadził swoje badania, to wyłącznie anonimowi Balijszczyk⁴.

Autor *Negary* nie jest zainteresowany badaniem kulturowych technik oporu wobec narzucanej władzy, ale równocześnie jego teksty, w większym stopniu niż prace Michela Foucaulta, otwierają możliwość przeprowadzania takich analiz (por. Červinkova 2003, s. 134). Sherry Ortner w tekście *Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering* opisując swoje badania dotyczące relacji władzy pomiędzy Szerpami a członkami ekspedycji, biorącymi udział w wyprawie alpinistycznej, uzupełnia niejako koncepcję Geertza, wprowadzając wątki przez niego samego pominięte (por. Ortner 1997).

Nieuniknione napięcie wewnątrz tekstu Geertza, o którym wcześniej już wspominałem, zapowiada w pewien sposób tak zróżnicowany stosunek wobec jego dzieł w ramach badań mikrohistorycznych.

⁴ Więcej na ten temat: uwagi Marcina Brockiego o „charakterystyce ‘tubylców’” (Brocki 2006, s. 145, 148) i Doroty Kołodziejczyk (Kołodziejczyk 2006, s. 193).

BYCIE-KRÓLEM

Czy w takim razie, w myśl zaproponowanego przez Geertza modelu sprawowania władzy, to suweren w przeciwieństwie całkowicie zdominowanych poddanych cieszy się nieograniczoną władzą? Na europejskie wyobrażenie władcy składa się m.in. wizerunek jednostki dysponującej wręcz nieograniczoną władzą, której manifestacją staje się, wedle Michela Foucaulta, egzekucja – spektakl przymusu i przemocy. Wyobrażenie to zbyt pochopnie odniesione do realiów politycznych Bali, może przesłonić nam paradoksy sprawowania władzy, wynikające ze specyfiki negary. Jedną ze sprzeczności, którą wskazuje Geertz w swojej pracy, jest mechanizm samoograniczania się władzy: „im bliższy był ktoś władzy tworzenia wzorców, tym bardziej oddalał się od kontrolującej to maszynierii” (Geertz 2006, s. 137). Otoczenie króla podejmowało wiele zabiegów, aby obezwładnić go obrzędowo i uczynić zeń więźnia królewskich ceremonii (por. tamże). Paradoksalnie więc „sukces jednego władcy stanowił szansę innego” (tamże).

Równie intrygujący jest kolejny wątek. Pod koniec rozdziału, w którym Geertz podsumowuje swoje rozważania i wypowiada się na temat teorii polityki, pada zaskakujące pytanie o stosunek króla do samego siebie. Problem ten przypomina słynną myśl Jacquesa Lacana o królu-głupcu, przywołaną przez Slavoję Žižka we *Wzniosłym obiekcie ideologii*: „głupiec to ten, kto wierzy, że jest tożsamy ze sobą w sposób niezapśredniczony, innymi słowy, jest to ktoś, kto nie jest zdolny do zajęcia wobec siebie postawy dialektycznie zapśredniczonego dystansu. Podobny jest w tym do króla, który myśli, że jest królem, który traktuje swoje bycie-królem jako swoją niezapśredniczoną właściwość, a nie jako mandat symboliczny, który został mu nadany przez sieć intersubiektywnych relacji, których jest jedynie częścią (przykładem króla, który był głupcem, myśląc, że jest królem, był Ludwik II Bawarski, mecenas Wagnera)” (Žižek 2001, s. 63). W tradycji europejskiej władcom często nadawano przydomki, które odzwierciedlać miały ich niezwykle dokonania (Wielki, Odnowiciel) wyróżniające cechy osobowości (Pobożny, Sprawiedliwy, Lwie Serce). Stanowiło to wyraz przekonania, o którym wspomina Žižek, iż bycie-królem wynikać miało niejako z ich „istoty”, niezwykłych umiejętności, czynów czy cnót.

Balijski władca nie mógł być „głupcem”, ponieważ nie „istniał” jako jednostka posiadająca określone właściwości. W przypadku negary, władca zostawał stopniowo zdepersonalizowany i pozbawiany niejako swojej indywidualności, aby stać się ostatecznie pustą, symboliczną formą, czyli „ludz-

kim ideogramem” (Geertz 2006, s. 135): „Siedział [król – R.N.] długimi godzinami w oficjalnej pozie, z beznamiętną twarzą i szklistymi oczami, poruszał się jedynie wtedy, gdy było to niezbędne, powolnymi, wystudiowanymi ruchami pełnymi baletowego wdzięku i tylko w razie konieczności odzywał się powściągliwym szeptem, a dookoła wszyscy ludzie dwoili się i troili, by stworzyć widowisko na jego cześć. Król był wtedy Wielkim Niewzruszonym, boskim milczeniem w centrum wszelkich rzeczy: ‘Próżnią-Jażnią [...] beczynną [...] pozbawioną formy’” (tamże, s. 134-135). „Król, jako znak w systemie znaków” (tamże, s. 135), mandat symboliczny, o którym pisze Žižek, przesłania zupełnie króla-indywiduum. Władca, odgrywając swoją rolę, tylko „pozornie” traci indywidualność; traci ją bowiem wobec uczestników spektaklu, dla których nie istnieje już jako indywiduum, lecz wyłącznie jako król ikona: „Konkretni władcy przychodzili i odchodzili, przemijali jak wszystko pod słońcem, anonimowi w swoich tytułach, znieruchomiali w obrzędach, unicestwieni w ogniu. Ale to, co reprezentowali – koncepcję ładu opartą na wzorcu i kopii – pozostawało niezmienione [...]” (tamże, s. 128).

Być może Geertz pozbawił poddanych balijskich królów indywidualności i autonomii. Czy jednak opisany przez niego mechanizm przekształcenia jednostki w czystą formę symboliczną, nie jest bardziej niepokojący?

PODSUMOWANIE

Analiza symbolicznej konstrukcji państwa, czyli interpretacja mitów, etykiety dworskiej, wielkich ceremonii królewskich, rytualnych samobójczych marszów, czy planu przestrzennego pałacu jest punktem wyjścia do poszukiwań nowego modelu sprawowania władzy, który jest przede wszystkim wyrazem niezgody z pozbawionym głębszej treści izomorfizmem, cechującym przede wszystkim marksistowskie i funkcjonalistyczne ujęcia religii. Geertz sprzeciwia się redukowaniu złożonej symboliki religijnej wyłącznie do roli ideologii, która, chroniąc interesy uprzywilejowanych grup społecznych i manifestując monopol władzy publicznej na przemoc, dostarcza uzasadnienia obecnemu porządkowi społecznemu.

W późniejszych tekstach Geertza komplikowanie tego, co wcześniej „wydawało się zestawem pojęć pięknym w swej prostocie”, pełni często zasadniczą rolę. Wielość i różnorodność świata człowieka zostaje przeciwstawiona koncepcjom upraszczającym złożoną rzeczywistość. Zarówno mark-

sizm, jak i funkcjonalizm, zakładają powszechny izomorfizm pomiędzy kulturą, religią a strukturą społeczną czy psychiką człowieka. Różne postacie redukcjonizmów uprzywilejowują za każdym razem tylko jeden z wymiarów świata człowieka, zakładając z góry, iż jego poznanie stanowi zarazem klucz do pełnego wyjaśnienia wszystkich zjawisk kulturowo-społecznych.

Negara jest doskonałym przykładem tego, że podejście interpretatywne, czy też tzw. zwrot ku hermeneutyce w antropologii, nie musi oznaczać lekceważenia społecznych, ekonomicznych, a nawet ekologicznych aspektów badanych zjawisk. Geertz, nim rozpocznie odczytywanie mitów i ikonografii negary, nie omieszka rozważyć wpływu topografii Bali na życie jej mieszkańców (por. podrozdział „Geografia a równowaga władzy”). Amerykański antropolog dużo uwagi poświęca również na rozważania o wybitnie socjologicznym charakterze. Dwa obszernie rozdziały monografii to klasyczne studia kolejno socjologii dworu oraz balijskiej wsi. Geertz prowadzi swój wywód w sposób wyjątkowo rozważny, tak aby, nie redukując specyfiki porządku społecznego i politycznego, móc jednocześnie uchwycić naturę ich związków z kulturowym wymiarem obiektów swoich badań. W ten sposób powstaje fascynująca opowieść o świecie sprzed epoki kolonializmu, ale przede wszystkim opowieść o władzy, jaką symbole mają nad nami i nad naszym życiem.

BIBLIOGRAFIA

- B r o c k i M. (2003), FAQ, [w:] Clifford Geertz – lokalna lektura, red. D. Wolska, M. Brocki, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego s. 139-154.
- Č e r v i n k o w á H. (2003), Trzydzieści lat „Po fakcie”. Uwagi o programie interpretacyjnym Cliforda Geertza, przeł. L. Rasiński, [w:] Clifford Geertz..., s. 119-137.
- G e e r t z C. (2003), Zastane światło, przeł. Z. Pucek, Kraków: UNIVERSITAS.
- G e e r t z C. (2005a), Interpretacja kultur, przeł. M.M. Piechniaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- G e e r t z C. (2005b), Wiedza lokalna, przeł. D. Wolska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- G e e r t z C. (2006), Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- F i n k i e l k r a u t A. (1999), Zagubione człowieczeństwo, przeł. M. Fabjanowski, Warszawa: PIW.

- K o c u r M. (2005), *We władzy teatru*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- K o ł o d z i e j c z y k D. (2003), *Geertz i postkolonializm*, [w:] Clifford Geertz..., s. 183-202.
- K u p e r A. (2005), *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kołbon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- O r t n e r S.B. (1997), *Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering*, „Representations”, No. 59, s. 135-162.
- R i c o e u r P. (2006), *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków: UNIVERSITAS.
- Ž i ž e k S. (2001), *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.