

Tomasz Rakowski
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW

Ciało i los. Fenomenologiczne studium „renty” we wsi Bołęcin¹

W najszerszym pojęciu praca etnograficzna polega na relacjonowaniu zdarzenia, którym jest uczestnictwo w pewnej rzeczywistości. Wyjeżdżając do miejsca, w którym miałem prowadzić rozmowy, nie wiedziałem, jak potoczą się badania i co zrobi ze mną inny, poznawany świat. Wszystko dopiero się otwierało i takie poczucie już świadczyło o różnych oczekiwaniach i wyobrażeniach. Jest to spontaniczny odruch; wraz z pierwszym krokiem w stronę nowego miejsca zabieram ze sobą wiele aparatów, poręcznych przedmiotów. Są to narzędzia-sieci, w które chwytam fakty. Używam ich często nieświadomie, posługując się nimi, nie zdaję sobie z tego sprawy.

O miejscu tym, niewielkiej wsi Bołęcin w południowej Polsce, pomyślałem jako o gęstym etnograficznie, jako o szerokiej wodzie dla antropologii, nie wiedząc dokładnie, jak to się stało. Pomyślałem, że jest to miejsce niezwykle, ponieważ krzyżują się tu szlaki myślenia, kategorii, środowiska – wszystko zawieszona jest w heterogenicznej masie. Bołęcin jest granicą – z najwyższego punktu, bołęcińskiej skałki, widać to wyraźnie: przez wieś przechodzi równo ucięta linia, na wschodzie rozciągają się zielone pagóry Jury Krakowskiej, na zachodzie spopieliałe tereny chrzanowskich i trzebińskich hut i kopalni. To ziemie zaboru austriackiego, dawna cesarsko-

¹ Podstawą tego artykułu jest napisana pod kierunkiem profesor Anny Zadrożyńskiej praca magisterska, do której badania prowadziłem w latach 2000 i 2001 w południowej Polsce, w okolicach Chrzanowa. Rozbudowałem nieco niektóre wątki interpretacyjne, jednak idea tekstu niewiele różni się od pracy magisterskiej. Była to pierwsza praca, która dała mi umiejętność słuchania innych ludzi i zarazem pewną wyobraźnię etnograficzną, a stało się tak dzięki wsparciu i inspiracjom, które uzyskałem od Pani Profesor. Język artykułu – narracja antropologiczna – pozostaje w czasie teraźniejszym, w zgodzie z tamtymi rozpoznaniem; przylega do obserwowanych przeze mnie wydarzeń i zachowań i wysłuchiwanym wówczas rozmów. Wyniki tych badań i interpretacja materiału zostały dotąd zaprezentowane w dwóch artykułach (Rakowski 2004, 2006).

Dokładny spis moich rozmów i rozmówców znajduje się w pracy magisterskiej (archiwum IEiAK UW).

-królewska Galicja, lecz zabór pruski czy Kongresówka były tuż obok, we wszystkie strony wiodły szlaki ku reszcie świata (z czego skwapliwie korzystano). Wreszcie tzw. struktura zatrudnienia jest tu zupełnie niejednorodna: mieszkają tu chłopci, górnicy, cieśle, robotnicy z hut i wapienników, kelnerzy z katowickich lokali.

Taki pejzaż, pejzaż bołęciński, jest zatem moim pierwszym oglądem, pierwszym krokiem ku rzeczywistości, który zakreśla obszar, wyznacza pole mojego zaciekania. Narzędzie, którym się posługuję, często działa samo z siebie, jest spontanicznym odruchem, jest detektorem miejsc wartych uwagi. Miejsce graniczne kumuluje dziejący się świat, jest przedpolem rodzących się znaczeń.

Badania, narracje, fenomenologia

Tematem, którym rozpoczynałem badania, jest najszerzej pojmowana medycyna ludowa, czyli wszelkie bołęcińskie tradycje dotyczące leczenia i chorowania i wszelkie do nich odniesienia. Z różnych powodów medycyna ludowa opracowywana była w antropologii wielokrotnie, jako zarówno pole kultury wymagające rejestracji, opisu i zrozumienia (np. Biegeleisen 1929; Talko-Hryncewicz 1893; Tyłkowa 1989; Udziela 1894), jak i zjawisko, które wiedzie ku poznaniu czy też przedstawieniu kultury (Paluch 1991; 1989; Stomma 1986). Z początku zaczynam rejestrować wątki, które układają się w znaczenia, pytam o etiologie i lecznicze sposoby, ustalam ich symboliczne odniesienia. Moim zadaniem jest jednak przede wszystkim usłyszenie w rozmowach o chorowaniu wypowiedzi wyrażających lokalną przemianę świata. W opisach leków i nacierań, w opowieściach o znaczeniach lecznictwa ludowego i chorowania słyszę więc fragmenty bardziej ogólnych, społecznych doświadczeń ludzi. Fenomenologiczna perspektywa powoduje, że istotny staje się każdy szczegół, każdy fragment „bycia tam” (Geertz). Rozumność i postępowanie bołęcińskich „znachorów” wymyka się spod skrzydeł klasycznie pojętej kartezjańskiej metody, staranności myśli. Myślenie, pamiętanie dotyczyć zaczyna zatem ludowych leków, substancji leczniczych; utrwaliła się w ten sposób praktyka zamów i cielesnych wyobrażeń. Taka myśl fragmentuje i układa świat w swoiste tablice Mendelejewa (zob. Stomma 1986), rozplenia wiele powiązań znaczeniowych poszczególnych leków, zamów i tradycyjnych etiologii. O ile jednak w strukturalnych analizach „tablice pierwiastków” mają wolne miejsca, a etnograf strukturalista (etnograf chemik) potrafi przewidzieć nieodkryte jeszcze konstrukty, o tyle fenomenolog odpowiedzialny jest za każdą chwilę, każde spojrzenie, każde uchwycone rozegranie się rzeczywistości (zob. Benedyktowicz 1980; Zadrożyńska 1968). Liczy się wszystko to, co zaistniało.

Zaistniały zatem w moich badaniach ciągi opowieści o chorobie i chorowaniu. Opowieść, proces nadawania sensu życiu i chorobie, to niezwykle istotny punkt wyjścia analizy doświadczeń społecznych. Pojawia się tu możliwość odsłaniania ukrytych światów. Odsłonięcia pochodzą jednak z działań badawczych i konstrukcji badania – każda rozmowa będzie docierała do nieco innego rozumienia choroby

i historii życia. Powstaje proces ponownego opowiadania życia, rozmówcy starają się w rozmowie ponownie nadać sens swojej biografii. Jest to moment ruchu, narracje bolęcinian przebudowują się, tak jak przebudowuje się relacja z własnym ciałem; są to opowieści powstające poprzez ciało chore (*through a wounded body*), jak pisze Artur Frank (1995, s. 2), ciało i nowy sposób bycia i funkcjonowania w chorobie powodują, że dawne opowieści muszą zostać opowiedziane jeszcze raz. Oczywiście opowieści tych jest kilka, są one nieustannie aktualizowane i zmieniane. Dzięki opowiadaniu dochodzi do pewnej sedymentacji pokładów pamięci (Garro 1999, s. 72–73); z jednej strony powstaje pamięć epizodyczna, budująca znaczenia, zmieniająca je i dopasowująca (*knowing*, terażniejsze poszukiwania), z drugiej strony pojawia się coś w rodzaju wzoru pamięci, schematu czy motywu – za ich pomocą „upakowane” zostają doświadczenia (*knowledge*, pamięć spetryfikowana w postaci wzoru); pomiędzy nimi zaś zachodzi nieustanna komunikacja.

„Opowiadanie choroby” odnosi się zatem do wszelkich kulturowych doświadczeń i sposobów budowania ciągłości narracji. Linda Garro (1999) pokazuje np., jak konstruowane społeczne narracje chorych na cukrzycę kanadyjskich Odżibwejów zaangażowane są w proces rozumienia przez pacjentów ich choroby. W wielu przypadkach cukrzyca, „słodka choroba”, jak mówią Odżibwejowie, nabyta w trakcie dorosłego życia (cukrzyca typu drugiego) wiązana była z cywilizacyjną koniecznością nieprawidłowego żywienia, spożywania przetworzonego, konserwowanego jedzenia z supermarketów (odwrotność tradycyjnego, na ogół bezcukrowego jedzenia Odżibwejów), a w szczególności dużej ilości cukru. Jednocześnie pojawiały się w tych narracjach bardziej indywidualne sensory. Były to m.in. wypowiedzi młodej kobiety, która zachorowała na cukrzycę (początkowo na cukrzycę ciążarnych) i wiązała to bardziej ze swym zwyczajem jedzenia zbyt dużych ilości słodkich potraw właśnie w ciąży – umiejscawiała zatem sens swojej choroby przede wszystkim w obrębie własnej, prywatnej biografii.

Sensy choroby i w ogóle współczesnego chorowania umieszczone zostały zatem pomiędzy kulturowymi formułami społecznych wyobrażeń a osobistymi znaczeniami biograficznymi. Za Danielem Bertaux (1990) można powiedzieć, że przekazy takie mają przynajmniej dwa odniesienia czy też dwa konteksty. Pierwszym z nich jest rys społeczny narracji, wszelkie ramy, motywy i wyobrażenia społeczne kształtujące zapis i organizację doświadczeń narratora (np. motyw „chorowania” w Bolęcinie). To coś, co odnajdować by można na poziomie elementu znaczącego (*signifiant*) wypowiedzi. Drugie odniesienie będzie już bardziej osobiste, to organizowanie się sensu własnego doświadczenia. Jest to bardzo trudny proces, zawierający zupełnie inne, nieraz zaskakujące rozumienia świata, następujących wydarzeń czy własnego losu. To jakby drugie, głębsze odniesienie samej wypowiedzi, jej element znaczący (*signifié*), coś, czego poszukujemy, co jest trudne do rozpoznania i w ogóle z trudem komunikowane. Powstaje tak zatem coś w rodzaju, powiedziałbym, trójkąta Bertaux, w którym jednym wierzchołkiem jest sama wypowiedź autobiograficzna (jej

kontekst, prozodia), drugim społeczno-kulturowe treści i wzory zawierające się w narracjach (mitologie, wyobrażenia, stereotypy), trzecim w końcu wewnętrzne procesy przemian biograficznych (doświadczenie, droga życia, prywatna historia choroby).

Renty, emerytury, choroby

W Bołęcínie wielu ludzi choruje. Spodziewałem się tego już wcześniej. „Jedź tam – mówiono mi w sąsiedniej miejscinie – one tam wszystkie chore, one tam wszystkie chore...”. Szybko usłyszałem pierwsze słowa o chorowaniu: bliska sąsiadka leży już dwa tygodnie, „ona tam leży tako chora, bo tutaj chorują ludzie... wszyscy się pochorowali”. Mówiono też o moim sąsiedzie: „on ma cukier... tak... on ma teraz cukier... on jest teraz chory”. Kilka dni później usłyszałem:

O... idzie Kazek... tyn, co mi tu zrobi, co nieraz pomoże... ale teraz on chory jest... Kozub to już był, kupił... ten Kozub on już ma lata... on teraz na serce chory!... chodzą wszystkie... sklep to teraz długo czynny... Józek to on już tu nie przychodzi... taki był z niego dobry chłopak... on ma teraz straszne nerwy... taki ci chory, że ja nie wiem...

W moich rozmowach nie jest żadną tajemnicą, że ten, kto się *pochorował* i dostaje z tego tytułu *ryntę*, osiągnął rodzaj lokalnego sukcesu. *Rynty* (tj. świadczenia społeczne, w tym przede wszystkim renty inwalidzkie, a od 1998 r. renty z tytułu niezdolności do pracy) są najróżniejszego rodzaju: z tytułu choroby, z wypadku, wieloletnich prac w kopalni czy w hucie; poza tym można otrzymać śmiesznie niskie świadczenia rolnicze i jako takie kolejarskie. Orientacja w tych zawiłościach, decyzje o przejściu lub nieprzejściu na rentę podejmowane w odpowiednim czasie decydują o całym statusie. Kto odpowiednio rozpoznał chorobę, umotywował niedomagania, skorzystał z właściwej placówki, odwołał się do właściwego zakładu, ten zyskiwał dostatanie lata w na w pół wybudowanym domu.

Bołęciński zwyczaj mówienia o chorowaniu i sama czynność (bo nie jest to przecież stan) chorowania związane są więc, przynajmniej w części, z obecną sytuacją regionu, z narastającym bezrobociem. Wraz z początkiem transformacji górnictwa i okolicznego przemysłu w latach 90. rozpoczęło się bowiem coraz powszechniejsze zwalnianie pracowników. W zakładach dotąd stabilnych i względnie dobrze prosperujących zaczęto redukować miejsca pracy, zaczęły się pierwsze *rynty*, wiele osób w stosunkowo młodym wieku zostało rencistami lub otrzymało tzw. wcześniejszą emeryturę. Schorzenie, jego rodzaj i przynależność do grupy chorych stały się podstawą wypłaty i jej wielkości. Chorowanie często było jedyną szansą na jakikolwiek dochód. Chorowało więc wielu moich sąsiadów, właśnie na ogół w wieku przedemerytalnym – wraz z pierwszymi zwiastunami zamykania zakładów objawiały się ich różne dolegliwości, więc „chodzili po doktorach”. Jeden z bołęcińskich strażaków ochotników mówił:

o się wszyscy wtedy połapali i dalej... na emerytury przechodzili, na renty... przepracował swoje i dalej... na kopalni to trzeba dwadzieścia pięć lat robić i już, masz emeryturę... to wtedy się ma... ile trzeba... byle się na górniczą złapać... był tu taki, co taki pieniądz zrobił, bo wszystko polega na tym, żeby się w porę zorientować, zrobić podliczenie, bo od tego, jak i kiedy podliczysz, to inny pieniądz... ja tu najstarszy jestem z tych, co pracują... bo tu chorują wszyscy, na ryntach są... na wcześniejszych emeryturach... wszyscy, jak mogli, to poszli...

Renta, czyli jedyny stały, niezależny dochód, jest według rolników (Jaworska, Pieniążek 1995), ale także tzw. chłopów-robotników, w czasach wolnego rynku i ukonkurencyjnienia rolnictwa jedyną podstawą utrzymania i funkcjonowania gospodarstwa (zob. m.in. Laskowska-Otwinowska 2000). W Bołęcinie rodzaj schorzenia, a więc i renty, wydaje się często wyznaczać pozycję, określać miejsce w społeczności; „ważne stało się to, na co kto choruje, a nie np. to, co posiada, co zgromadził” – powiedział mi kiedyś jeden z miejscowych lekarzy. W trakcie badań wielokrotnie mówiono mi o tej sytuacji, nieraz lekko kpiąco: „idzie ten z Piasków... do doktora idzie... tu się rok kończy... on roboty ni ma... to co robi?... do doktora idzie...”. Pojawił się więc pewien sposób uzyskiwania dochodu, polegający na odpowiednim wykorzystaniu świadczeń. Miarą zaradności, miarą osiągniętego „sukcesu” staje się odpowiednie skalkulowanie renty czy wcześniejszej emerytury.

Plagi, zachorowania, nerwy

Wydaje się, że Bołęcin jest wsią zapełnioną chorującymi sąsiadami. Teraz *wszyscy się pochorowali*, chorują tu i umierają – tak wynika z moich rozmów – coraz młodszy ludzie, „teraz to jak ktoś ma czterdziestkę, to on już choruje, on już może umrzeć...”. Przyczyny powszechnych miejscowych niedomagań są tematem długich rozmów.

Przyczyn tych jest wiele, zwykle układają się one w dwie grupy. Po pierwsze, chodzi o ciało, jego kondycję i zabiegi wokół niego. Teraz, jak często słyszę, ludzie już tak nie pracują, wynika to przecież z warunków renty. Jednocześnie w rozmowach praca jest przede wszystkim przedstawiana jako ruch ciała i wysiłek mięśni. Pracy w świecie bołęcińskim nieraz więc nie widać, tylko gdzieś ona się toczy – tak jak poruszające się ciało; „ręce pracują, nogi pracują... i kręgosłup, i barki”. Praca ciała, praca mięśni, stawów – to obraz zdrowiejącego ciała. Bezczynność – odwrotnie, jest stanem, w którym organizm wydaje się ulegać rozstrojeniu, rozstrojeniu ulega przede wszystkim układ nerwowy; „oni wszyscy tacy nerwowi – mówiono – nerwy mają... zajęcia nie dostają, kiedyś mieli roboty... teraz oni siedzą... rynte dostają... siedzą, to i nerwy dostają...”. *Nerwy* to swoiste słowo klucz wymawiane w Bołęcinie przy różnych okazjach, mające różne znaczenia, ubrane w różne fasady emocji. To ekspresja niepokoju, lęku, wszelkich potocznie ujętych nerwic. *Nerwy* są ważnym sposobem komunikowania stanu ciała („tak mnie głowa boli, tak boli, tak jakoś oczy mnie bołą... ale to nie głowa i nie oczy... to nerwy...”), ciała, które teraz dopiero niedomaga.

Ale takimi „nerwami-chorobami”, czyli wysławianymi zespołami cielesnych doświadczeń, migrujących gdzieś po społeczeństwach, jest też wiele innych jednostek chorób tworzonych społecznie. Należą do nich „choroby ludowe” (zob. Helman 2001, s. 86–89) ludzi ubogich i wykluczonych społecznie, choroby mające związek ze stresem psychospołecznym, poczuciem bezradności i ciągłymi niedoborami finansowymi. Taką chorobą jest m.in. *susto*, dolegliwość ubogich mieszkańców Ameryki Łacińskiej, tłumaczona z języków indiańskich jako „lęk duszy”. Objawia się bezsennością, spadkiem nastroju, ciągłym zmęczeniem, ale nieraz wymiotami, dreszczami i gorączką. *Susto*, jak pisze Avis Mysyk (1998), *an illness of the poor*, to coś w rodzaju społecznie wytwarzanej choroby ciężko pracujących, ubogich pracowników (*working poor*) zakładów tytoniowych, plantacji kawy czy przemysłu wydobywczego. Wędruje po zakładach, osiedlach przemysłowych, po kopalniach Ameryki Łacińskiej. Podobnie nerwy czy *nervios*, *nervoso*, *nerves*, *nerva*, które zaobserwowane zostały wśród ubogich społeczności na Kostaryce przez Sethę Low (1996), ale też w Gwatemali (Low 1981), wśród sycylijskich emigrantów w Kanadzie (Migliore 2001) czy w miastach Brazylii, w dzielnicach ubogich robotników (Rabelo, Souza 2003). Podobnie manifestują się napięciem, bólami głowy czy w nadbrzuszu, pobudzeniem, dysforią. Nerwy są więc pewnym migrującym społecznie zaburzeniem o charakterze, powiedzielibyśmy, psychosomatycznym².

Podobnie brzmią zresztą opowieści o zabiegach leczniczych, które płynnie wkomponowują się w bieżące poszukiwania etiologii bołęcińskiej plagi. Jedną z najchętniej stosowanych tam uzdrawiających substancji jest tłuszcz: psi, rzadziej bor-suczy. Określa się go najczęściej po prostu słowem *tłuste*. Tłustości mają swą „siłę” niezależnie od stanu zdrowia, mogą zmienić organizm, nawet bardzo chory, w wiecznie zdrowy. Przekonania o skuteczności tłustego często poparte są opowieściami o jego wyraźnie magicznych właściwościach:

jedna tu miała córkę... ona znalazła taki słoik w spizarce, myślała, że to smalec i chleb sobie z tym jadła... a to właśnie to było to tłuste... ona potem na nic nie chorowała, panie, drażni takie niosła, raz widziałem, że to żaden mężczyzna by nie wziął...

Tłustości są więc oznaką jakiejś uprzedniej, mitycznej siły, zdrowia, czasem wręcz pobrzmiwa tu mit nieśmiertelności. Sadło pijano z kawą, ze spirytusem, wcierano w stopy, nacierano nim piersi. Ci, którzy je pijali, żyli wiele lat, siłę zachowywali aż do końca, właściwie nigdy nie chorowali³. Ludzi takich oraz tych, którzy *tłuste* przygotowują, już się prawie nie spotyka.

² We współczesnym piśmiennictwie coraz częściej używa się bardziej adekwatnej i pojemniejszej kategorii: MUS, czyli *medically unexplained symptoms* – są to wszelkie istotne dla pacjenta i dla jego komfortu objawy, dolegliwości, które nie znajdują uzasadnienia w żadnych lekarskich rozpoznaniach (Page, Wessley 2003).

³ *Tłuste* jest substancją cudowną, minimalna jej ilość ma niezwykle działanie, „przyszedł mój kuzyn

Druga grupa przyczyn leży już na zewnątrz ciała i nazwałbym je ekologicznymi. Człowiek w Bołęcinie słabnie, bo tak jak pękła jego wewnętrzna struktura, tak zmienił się świat na zewnątrz, w którym zatrucie i skażenie, niezależnie od rzeczywistych zmian, dosięgło wszystkiego. Skażenie, choć mówi się o rzeczach konkretnych, o marchwi, o mięsie, o wodzie w kanałach, dotyczy całego świata, wszelkiej substancji. Sięga ono wewnątrz, ku chemicznym konstelacjom, np. ku wyobrażeniom chemicznych składników pożywienia, lecz także wybiega daleko w świat, np. ku wyobrażeniom górskich kurortów. Zepsute, szerniałe kartofle są efektem pracy w takim zepsutym ekologicznie świecie i jednocześnie bardziej ogólnego zatrucia, jakiegoś całościowego skażenia świata. Świat jest zepsuty i nie ma żadnej ucieczki: „pyły, siarka – mówią mieszkańcy Bołęcina – to zewsząd leci i wszędzie dotrze...”.

Wypowiedzi moich rozmówców układają się zatem w dosyć typową konfigurację mityczną. Kiedyś nie było chorób. To teraz ludzie się *pochorowali*. Czasem tylko ktoś umierał, kogoś „szlag trafił”, ktoś przewrócił się podczas pracy w polu. W rozmowach ciągle wraca przeświadczenie o sile i odporności dziadów i pradziadów. To poczucie „genetycznej” siły, lecz przede wszystkim – jak chcą ludzie z Bołęcina – normalny, właściwy ludziom stan ciała. Tak było zawsze, takie są ciała, jedynie teraz coś się zmieniło, „nikt tak od choróbsk nie umierał – mówił mężczyzna z Bołęckiej Góry – jakoś nie było tak... i kto żeby zachorował albo żeby tak na ulicy zasłabł... jak umierał, to umierał”. Jest to przeświadczenie o innych organizmach, zupełnie inaczej zbudowanych. Ciało było silne, krzepkie, funkcjonowało samo, bez pomocy woli, samo z siebie „działo się” zdrowie. W tej samej rozmowie usłyszałem:

Kiedyś wolno robili, dokładnie, oszustw nie było... my teraz wszystko robimy chaotycznie... bo co, śpieszy się... a to dokładnie trzeba... bo organizm sam musi sobie poszukać, a nie żeby się próżniaczył... wszyscy teraz składniki pod nos dostają – on sam sobie musi poszukać... i teraz tyle tej trucizny, to z ziemi idzie, ot... organizm to zbiera, ale nie wypracowuje, on nie wybiera, nie walczy... a i w człowieku jest zawsze coś złego... to teraz słabnie człowiek.

Kiedyś ciało funkcjonowało doskonale, wychwytywało wszelkie składniki; toksyny eliminowała praca organizmu, niemal utożsamiana z pracą fizyczną – z ekwiwalentem życiodajnych przemian. Opozycje pracy i bezczynności oraz czasu obecnego i czasu przeszłego (dawniej – teraz) regulują zatem całą opowieść o pladze, o chorobie. Niegdyś ciało zużywało minimalne ilości pokarmu, ponieważ doskonale go wykorzystywało i przetwarzało, „tylko pół chleba... jakoś tak to było przerobio-

– mówiła 66-letnia kobieta z sąsiedztwa – taki żółty i mówi tak: nie masz ty tego tłustego, a ja mówię, nie mam, ale popatrzę, czy nie mam flaszek (po tłustym – TR.), a ja miałam te flaszki i mówię, wlej sobie tu czego gorącego, kawy albo mleka, i wypij... Boże na świecie, jak on mi dziękował, jeszcze jak mnie teraz spotka, to dziękuje... bo to wszystko od ręki przechodzi...”.

ne, tak przetworzone, że taki był człowiek, że to starczało”. Przywołany zostaje niemal wprost obraz rajskiego, prawie niecielesnego organizmu, zużywającego minimalne ilości pokarmu (*corpus non caro*).

Bołecińskie doświadczenia społeczne: lata 90.

Jakie są więc przyczyny tego pochorowania się świata? Bołęcín wpisuje tutaj swą lokalną historię, historię opowiadaną, w historię bardziej powszechną, w społeczne doświadczenie, które stało się udziałem wielu Polaków. Myślę tutaj o zmianie systemowej, zmianie społecznej i ekonomicznej, która rozpoczęła się po upadku komunizmu. Doświadczenie restrukturyzacji przemysłu, rolnictwa, doświadczenie zmiany całej gospodarki z socjalistycznej na wolnorynkową jest w dużym stopniu doświadczeniem traumatycznym – i właśnie takiej formuły użył np. Piotr Sztompka (2000), pisząc o „społecznej traumie” w czasie polskiej transformacji. Jest to swoją drogą ponowienie interpretacji zachowań społecznych w nowych, niezrozumiałych, jednym słowem: nienormalnych, warunkach, którą zaproponował, na podstawie doświadczeń społeczeństwa amerykańskiego, socjolog Robert K. Merton (1982). Jest to więc diagnoza społecznych reakcji na zmianę, które mogą przyjmować postać wycofania, rytualizmu w działaniach, w końcu praktyk innowacyjnych, znanego nam „kombinowania”. Jak zatem wygląda owa „społeczna trauma” w lokalnym, bołecińskim wydaniu? W Bołęcínie i okolicach socjalistycznej pracy było pod dostatkiem – w kopalniach rozrzuconych wokół Trzebini i Jaworzna, w chrzanowskim „Fabloku”, w trzebińskiej hucie „Trzebionka”, kopalni „Siersza”, zakładach „Gumownia”. W samym Bołęcínie, na peryferiach istniały dwa zakłady, w których produkowano stropy, kostki brukowe, betonowe płyty, niedaleko było do zakładów eternitu, produkujących słynne faliste płyty dachowe.

Cement, bruk i cegłę wszędzie można było dostać czy „załatwić”. Rosły więc dookoła dwupiętrowe domostwa. Wszystkie te centra pracy i społecznego awansu zgasły wraz z transformacją. Część z nich uległa albo właśnie ulega likwidacji, niektóre prowadzą jeszcze chwilowy żywot, wstrzymują produkcję, zwalniają. Zmiana ostatnich lat, niczym katastrofa, przejawia się w wielu bezsensownych, absurdalnych wręcz poczynaniach. W opowieściach bołęcínian widać znaki jakiegoś pierwotnego chaosu: „Sierszę zamykają, teraz już z Libiąża do elektrociepłowni węgiel wożą... i gdzie to rozum... tak to przecie taśmą przejeżdżało... teraz tyle kilometrów jeżdżą ciężarówki... i co tu się dziwić, że zakłady pozamykane... klęska”. Narzekania, obraz upadku, publicystyczna „równia pochyła” obecne są prawie wszędzie. Miejscowa gazeta „Przełom” (nr 5–7, 2001) pełna jest nagłówków i wziętych w ramki sformułowań: „Czy tak musiało się stać?”, „Skazani na bezrobocie”, „Sołty-sowe żale i smutki”, „Likwidacja to katastrofa”. Jest to zjawisko opisywane i interpretowane przez polskich antropologów jako „chłopskie zrzęczenie” czy „społeczne biadolenie” (zob. Buchowski 1996; Kędziorek 1996). To wyraźnie rozpoznawany język społecznego komunikowania, pewien wzór komunikacyjny, odwrotność

znanego nam *keep smiling* (Jaworska, Pieniążek 1995). Ten szczególny rodzaj komunikacji, w swej lokalnej, bołęcińskiej wersji, a także wypływający z niego obraz świata są właśnie przedmiotem moich rozważań.

Antropologia słowa w badaniach bołęcińskich

Uprawianie etnografii rozpoczyna się zazwyczaj niepewnymi krokami, którymi przemierzamy drogę do jednego z domów: wejście, przywitanie, w końcu rozmowa. Sytuacja rozmowy jest pierwszym, niepodważalnym faktem, który otwiera proces zdobywania wiedzy. Mowa, z którą się spotkam i którą utrwalam, jest mową żywą, skierowaną do mnie, do innych, zawsze jednak związaną przez współrzędne miejsca i porę dnia. Mowa, mam nadzieję, spowoduje otwarcie się zamkniętych horyzontów – „językowa refleksja ma więc ze swej natury charakter dialogiczny i dlatego język jako narzędzie takiej refleksji otwiera przed nami te rejony świata, które sam uprzednio zamknął” – napisał Robert Kwaśnica (1991, s. 48). Komunikacja wstrząsa językiem, powoduje jego narodziny i jednocześnie przestawia jego ramy, granice, „umożliwia stałe wyzwalamie się z jego ograniczeń poprzez tworzenie nowych znaczeń i rewidowanie struktur myślowych” (Kwaśnica 1991, s. 48). Słucham więc słów, najpierw słów wymawianych, później mowy utrwalonej, zakrzepłej na taśmie magnetofonowej.

Przedmiotem mojej uwagi jest świat języka zontologizowanego. Uznaję więc, że w miejsce „rzeczywistości obiektywnej”, pewnej fikcji, istnieje „rzeczywistość ludzka” („rzeczywistość czyjaś”, jak pisał Znaniecki), świat, który jest widziany i o którym się mówi. W konflikcie świata słów i myśli, czyli w konflikcie uznania absolutnego wpływu języka na rozumienie świata (determinizm językowy) i przekonania, że myśl istnieje niezależnie od języka, przyjmuję jeszcze inną postawę. Zakłada ona koegzystencję myśli i słów, ich silny, dynamiczny związek.

Zakłada się tu jedność myśli i języka, z tym że granice myśli i języka nie są tu uznawane za stałe i przesądzone są przez język. Myśl jest wyrażalna w języku i jako taka istnieje rzeczywistości, z tym że granice między wyrażalnym i niewyrażalnym nie są absolutne, niezmiennie i nieprzekraczalne, lecz są przegrodą relatywną i zmienną. [...] Mówienie, rozmowa, posługiwanie się językiem jest więc ze swej natury czynnością poznawczą, zmierzającą do znalezienia językowej formy, w której myśl mogłaby zaistnieć. Mówiąc, czynimy niewyrażalną jeszcze myśl wyrażalną, a więc – obecnie, rzeczywistości istniejącą (Kwaśnica 1991, s. 49).

Język jest ciągłym wytwarzaniem, wytwarzaniem siebie, formą ekspresji przekraczającą ograniczenia. Jest to po prostu „nasz język”, możliwości językowe, „performance” (Chomsky), „parole” (de Saussure).

Mowa, która bardzo silnie związana jest ze światem, z miejscem, uzyskuje swą wagę w działaniu. Teoretyczne spojrzenie Bronisława Malinowskiego na język Trobriandczyków przedstawia pierwotną sytuację działania, wspólnego uczestniczenia w koralowym połowie. Charakter języka zdominowany jest przez aspekt pragma-

tyczny, łączący słowa z rzeczywistością, z dziejącym się wydarzeniem. *Ogrody koralowe* opowiadają o języku działającym. „Stosuje się go wtedy, gdy może on spowodować działanie, nie zaś po to, by tłumaczyć myśli” (Malinowski 2000, s. 337; zob. też Godlewski 2008). Język dotyczy tutaj dziejącej się rzeczywistości, współudziału w świecie. Wspólnota sytuacji, jako źródło wypowiedzi, widoczna jest w gawędzeniu, w którym odniesienie przyćmiewa znaczenia. Takie wyrażenie „jest aktem, którego bezpośredni cel stanowi związenie mówiącego i słuchacza więzią takiego czy innego społecznego uczucia. Język spełniający tę funkcję [...] ukazuje się nam nie jako narzędzie myślenia, lecz jako sposób działania” (Malinowski 2000, s. 337). Podkreślam więc znaczenie mowy rozumianej jako „odnoszenie się do świata”.

Mowa jako ekspresja, jako wyrażenie świata jest tą mową, którą staram się utrwalić. Z tego źródła czerpię swoje postrzeganie Bołęcina. Słowo wypowiedziane jest pierwszym stopniem obiektywności, ale „obiektywność”, którą poznaję, istnieje tylko w związku ze stawaniem się; jak pisze Gramsci: „skoro człowiek jest historycznym stawaniem się, to również poznanie i rzeczywistość są stawaniem się, również obiektywność jest stawaniem się” (Gramsci 1961, s. 127). Serie ekspresji wypełniają moje bołecińskie „bycie tam”. Są fragmentem czy przejawem kultury widzianej poprzez człowieka stwarzającego język.

Moim zadaniem jest zapis opowieści wypowiedzianej ku mnie, ku światu. Każde słowo będzie wyrażać chłopski, bołeciński świat. Utrwalam więc fragmenty życiorysów, wspomnień, pamięć zamawiań. Zostają mi w rękach fragmenty chłopskiego słowa, które zawsze są – jak pisał badacz kultury chłopskiej Roch Sulima – „próbą całości, stawaniem sam na sam ze światem” (Sulima 1992, s. 31). Na czas rozmowy zamykam się w kręgu jednej, dwóch istot, ich słów, ich prób wysłowienia historii życia. Albowiem chłopska „filozofia życia jest zarazem filozofią słowa” – jak pisał Sulima (1992, s. 31). Ponieważ w notesie zostają mi tylko rzędy zapisanych słów,

trzeba użyć słów, odwołać się do procedur rozumienia, aby je odczytać [...]. Konieczne jest zatem swego rodzaju „dowartościowanie” słowa, gdyż słowo jest tu nie tylko słowem, ale także segmentem wcielonej w słowo rzeczywistości „przedślownej” (Sulima 1992, s. 25).

Chcę w ten sposób uzyskać dostęp do wypowiedzianych, tworzonych wyrazów, ułożonych z samej egzystencji: ciała, pracy, skarg i ubolewań.

Ciało, pamiętanie, ekspresja

Język społecznego komunikowania, jak łatwo zauważyć, lokuje się w tym przypadku w sferze ciała. Jest to szczególna sytuacja, spontaniczny akt wynikły z sytuacji, z aktualnej, społecznej praktyki utrzymywania gospodarstwa domowego właśnie z renty. Jest pewną strategią przetrwania przyjmowaną w warunkach kryzysu, strategią nieformalną i lokalnie rozpowszechnioną. Z jednej strony renta jest obrazem „innovacji”, opisywanej przez Mertona (1982, s. 238–242). Takie zachowania poja-

wiają się, według niego, w warunkach kryzysu społeczno-ekonomicznego i przekraczają granice praw i instytucji („kombinowanie”). Z drugiej strony jest przede wszystkim lokalną praktyką komunikacyjną i jako sposób komunikowania jest także sposobem przedstawiania świata czy też uczestnictwa w świecie. Ciało jest więc tutaj sferą, gdzie otwiera się perspektywa antropologiczna. Jest to przestrzeń intersubiektywna w szerokim znaczeniu tego słowa. Intersubiektywność ta dotyczy czegoś więcej niż tylko doświadczenia ciała. Cały fenomen renty i jej endemicznej (lokalnej) rzeczywistości sięga od ciała do świata zewnętrznego, do doświadczenia jego historii i jego kondycji, do doświadczenia przeszłości – aby doświadczona została terażniejszość. Jak to wygląda w samym tekście, w samej rzeczywistości zachowań i aktów komunikacji? Przedmiotem rozważań bołęcińskich rozmówców jest obrazowanie przeszłości i terażniejszości. Roch Sulima (2003, s. 133) napisał niegdyś, że społeczności zdegradowane posługują się zwykle opozycją dawniej – teraz, w przeciwieństwie do opozycji teraz – jutro (która to, jeśli funkcjonuje w społeczności zdegradowanej, to zwykle jako rama dla katastroficznej eschatologii). Twierdzi się zazwyczaj w naukach społecznych, że przedstawienie terażniejszości jest niemożliwe i że jedyną możliwością jej uchwycenia jest uczynienie z niej czasu przeszłego. Podobnie jednak doświadczenie przeszłości czy doświadczenie historii nie jest w pełni możliwe, bo polega na budowaniu reprezentacji.

Jak zaś wygląda praktyka doświadczenia terażniejszości i historii w Bołęcinie? Jest ona zawarta w cielesności prowadzonych tam rozmów i w takich aktach komunikacji, których naturalnym środowiskiem jest doświadczenie cielesne. Jest to pewien szczególnie zmysłowy sposób rozmawiania: wspólne wspomnianie, gawędzenie, żrządzenie i narzekanie związane właśnie z rentą, z ciałem, które się pochoroowało, i bezrobociem, któremu renta ma przecież zaradzić. Towarzyszy temu lokalna, głosowa interpretacja tekstu, zwykle jest to melodyjne powtarzanie tych samych słów w trakcie wypowiedzi. Szczególnie zaś dotyczy to słowa „boli”. „Tak go głowa booli – mówiła mi w czasie rozmowy starsza kobieta z Bołęcina – tak go booli, i on na oczy nie może patrzeć...”; słowa te są zazwyczaj przedzielone potocznymi sądami, krótką sprzeczką. Czasami są tylko samym ponawianiem, lamentacją, niczym więcej, czystą komunikacją pozbawioną zdyskursywizowanej treści (*phatic communion*). Te słowa, ponownie wymawiane, pozwalają dostrzec wyróżniające się elementy powtórzeń: „boli... boli... narobili się... namęczyli się”.

Ciało, można powiedzieć, jest w Bołęcinie nadmiernie doświadczone, przez co zmienia nieustannie czas wypowiedzi. Dzieje się tak z powodu renty jako pewnego sposobu bytowania, który zwiększa koncentrację na symptomatologii organizmu. Tak jak w stosunku do przeszłych wydarzeń – ślubów, zarobków czy afer miłosnych sprzed kilkudziesięciu lat (w tym historii mojego pradziada, do którego strzelał były narzeczony mej prababki, gdy jechali w ślubnym orszaku) – wypowiedź należy do czasu przeszłego w sensie gramatycznym, tak tutaj pojawia się czas terażniejszy. Narracja doświadczeń cielesnych raz jeszcze przenosi wydarzenia do chwili

obecnej, pomiędzy rozmawiających. Wypowiadaniu słów „boli, boli”, bołecińskiemu *ubolewaniu*, towarzyszy monotony ruch w przód i w tył i krótki półsen – opowiadający przymykają zwykle oczy. Jest to najczęstszy sposób rozmawiania w Bołęcínie i najczęstsza tematyka. Wydaje się wtedy, że wraz z takim rozmawianiem czucie, zapachy, ciemne plamy przed oczami ożywiane są w wypowiedzi i po raz kolejny niosą ze sobą życie, terażniejszą chwilę. Historia indywidualnego ciała zapisana jest zatem pamięcią jakiejś zamkniętej chwili, zamkniętego wydarzenia. Rozbrzmiewa ona dla wypowiadającej osoby, dla osób słuchających na nowo, jest to jakby zniesienie ciała przeszłego. Pamięć mechaniczna wraz z pewną historią – ciągiem wydarzeń – znika w oddali, przeszłość w sensie chronologicznym ucieka, ulatnia się. Pozostaje ciało, a pamięć, która mu towarzyszy, jest pamięcią zupełnie innego rodzaju, jest pamięcią mimowolną, która przekreśla granicę między czasem przeszłym i terażniejszym. Pamięć ciała – pisał patron tego tekstu, Maurice Merleau-Ponty – jest „wysiłkiem ponownego otwarcia czasu w oparciu o implikacje terażniejszości” (1999, s. 90). To zatem jakby (auto)komunikacja zakorzeniona w percepcyjno-ekspresyjnych odruchach; ciało stanowi tutaj „egzystencjalne podłoże dla kultury i sensu własnego »ja«”, by przywołać sformułowanie Thomasa Csordasa (2001)⁴.

Pamięć społeczna jest więc, w tym przypadku, komunikowaną wewnątrz społeczności pamięcią ciała. Ma to olbrzymie konsekwencje dla perspektywy uczestniczącego w tej rzeczywistości. Związek komunikacyjny opiera się na postrzeganiu i doznawaniu ucieleśnionego świata. W ten sposób powstaje wspólna sfera, w której akumulowana jest pamięć wydarzających się chwil, mikrohistoria i obraz terażniejszego świata. Dzięki rozpoznaniom Merleau-Ponty’ego (1999; 2001) w naukach społecznych ujawnia się pole cielesne społecznej rzeczywistości, które jest ramą dla dalszych obserwacji i interpretacji. W tej przestrzeni dychotomie dystansu i bliskości, podobnie jak dychotomie indywidualności i kolektywności czy wewnętrzności (duch, umysł) i zewnętrżności (ciało, widoczne zachowania), zostają zawieszane, tworzą zaledwie początek poszukiwań, pole społecznej, fenomenologicznej interpretacji, intersubiektywną cielesność. I tutaj należy wprowadzić najważniejsze dla tego tekstu rozpoznanie Merleau-Ponty’ego: dzięki tej cielesnej koegzystencji stosunek intersubiektywny, *intercorporeite*, łączy uczestników komunikacji i przenosi ich jednocześnie w stronę świata (zob. Coenen 1989, s. 264–277). Analiza fenomenologiczna pozwala zobaczyć, że jesteśmy zrobieni z tej samej materii co świat, *la chair du monde*, i to dzięki temu jesteśmy wspólnie zorientowani na świat, wspólnie „zainteresowani sprawą” dzięki wspólnej praktyce, w tym przypadku praktyce ko-

⁴ Prace Thomasa Csordasa (1990; 2001) odnalazłem dopiero w 2002 r., rok po napisaniu pracy magisterskiej (która jest podstawą niniejszego wywodu). Dlatego też powołuję się tutaj głównie na swoje własne czytanie fenomenologii Merleau-Ponty’ego i aplikacje jego pisarstwa do badań antropologicznych, choć Thomas Csordas wprowadził tę metodę interpretacyjną jeszcze w latach 20. ubiegłego wieku.

munikacyjnej renty, dzięki wypowiedzianym, niemal na powitanie, słowom: boli, boli, boli. W ten sposób cielesna sytuacja komunikacyjna *face to face*, pozostając pewnym zdarzeniem w całej swojej złożoności, jest komunikacją z resztą świata, ów świat przywołuje i do niego się odnosi, znaczy zawsze coś więcej. Pojawia się hermeneutyczny ciąg: strategia przetrwania (renta) – komunikowanie renty (ubolewania) – intersubiektywność aktu słowno-cielesnego – wzmożony kontekst aktu, czyli świat, owo coś więcej. Znacząca jest lokalizacja tego tajemniczego procesu, w którym indywidualne nadawanie sensu wydarzeniom pozostaje we wspólnym świetle. *Intercorporeite* Merleau-Ponty'ego jest zatem samym źródłem i miejscem narodzin pamięci społecznej, pamięci wydarzeń przeszłych i teraźniejszych, pamięci indywidualnej i kolektywnej, pamięci zarówno ciała, jak i świata.

Otwiera się w ten sposób przestrzeń mówienia o ciele; jest to pole ekspresji, w którym słowo i ciało stają się dwoma pojęciami jednej przestrzeni. Jest to odkrycie mocno etnograficzne, niemal empiryczna rejestracja słowa, które może być używane – jak pisał Bronisław Malinowski (1987) w językowym studium *Ogrody koralowe i ich magia* – „równoległe z ruchami ciała”, które jest ekwiwalentem gestu i ruchu. Ciało obejmuje świat, rzeczy. Ciało, według Merleau-Ponty'ego, powoduje spójne bądź rozkojarzone istnienie pomiędzy rzeczami, tak jak ono samo jest spójne czy rozkojarzone. Ciało i rzeczywistość właściwie nie odnoszą się do siebie. Świat, na tym poziomie, nie jest treścią jawną, którą należy odczytać, nie jest też żadnym *signifiant* podminowanym przez jakieś *signifié*, jądro znaczenia. Cały pejzaż mieści się w jednej, dynamicznej przestrzeni działającego ciała, które ucina drogę jakiegokolwiek egzegezie. Ciało nie obrazuje więc rzeczywistości. Ciała chorują, są zatrute, *próżniaczą się*, na równi ze światem. Roztrzęsienie, *nerwy* to stan zarówno organizmu, jak i życia na rencie. Zatrucie ciał jest katastrofą świata i niczym się od niej nie różni, zatruty świat wymienia się na zatrute ciała. Ciało bezczynne, ciało niepracujące jest chylącym się, zaniedbanym, a przez to *pochorowanym* światem. „Problem świata – pisał Merleau-Ponty – oraz [...] problem ciała polega na tym, że wszystko się w nich zawiera” (1999, s. 115). Jak może się zawierać? Na poziomie analizy fenomenologicznej ciało sięga aż po horyzont. Jak to się dzieje? Hermeneutyka wyrastająca z filozofii Merleau-Ponty'ego, jak każda hermeneutyka, jest rodzajem gry, nie wiadomo, czy to my, podmioty, wywołujemy świat, czy to świat jest sprawcą naszych odkryć, naszych interpretacji.

Tylko popatrzmy: Bołęcín to miejsce, do którego trafia się zazwyczaj z pobliskiego miasteczka, Chrzanowa, z przystanku przy ulicy Szpitalnej (notabene szpital jest nowy i, jak się słyszy, nadmiernie rozbudowany). „Bołęcín” to nazwa, która ma swoje liczne miejscowe etymologie. W pierwszym z wariantów nazwa pochodzi od pewnego zdarzenia: Cygan złodziej został wychłostany w centrum maleńkiej jeszcze wioski, zaś jego krzyki: boli, boli, boli... roznosiły się po okolicy. Ktoś z sąsiadującego przysiółka ujął w opowieściach owe krzyki i przemienił w nazwę miejsca. Bołęcín jest obleczony w mityczną topografię zarazy (która rzeczywiście prze-

chodziła przez wieś południowej Polski w XIX w. i w początkach XX w.). Wciąż krążą tutaj opowieści poświęcone epidemiom cholery i czerwonki, które przetaczały się po okolicznych wzgórzach i wsiach. Główne cmentarzysko, na którym grzebano zmarłych w wyniku zarazy, było w Bołęcínie: na ogół wskazywano obecny cmentarz, centrum i pobliskie wzgórze. Mówiono: „ludzie tutaj wtedy takich boleści dostawali strasznych i tu ginęli, tu był cmentarz cholerny, gdzie ich zewsząd zwożono”. Jest też miejsce zwane Krzykiem, „taka niwa, miejsce, gdzie grzebali tych, co dostawali boleści, a jak się tam idzie i dzień jest spokojny, to słychać tam krzyki... echo jakby... słychać też księdza i śpiewy, jakby msza żałobna...” – idący przez pola w stronę Płazy mówią, że „idą na Krzyki”. Centralnym punktem wsi jest usytuowany na wzgórzu nowoczesny, i znów: wyraźnie za duży, ośrodek zdrowia, dawniej był tam dwór dziedzica Chwaliboga. Oto kolejny tekst dołączający się do prowadzonych rozmów, szczególnie tych katastroficznych, wyrażających ból i bezsilność: na głównym skrzyżowaniu w Płazie, nad tabliczką „Bołęcín 2” (km), na froncie domu jest zegar, a wokół niego napis (z inicjatywy poprzedniego proboszcza – zegarmistrza): „Jedna z tych godzin będzie twa ostatnia”. Jest to swoisty komentarz do godzin rozmów, ubolewań nad losem, nad skażonym, chylącym się światem. Ulica zwana niegdyś Bołęczką, Bołeczka Góra, wciąż obecna na mapach, wszelkie ubolewania i pochorowania, codziennie powtarzane „boli, boli, boleści” wiążą się ze sobą jako znaczące, współbrzmiające *signifiant* sięgające niemal po horyzont.

Etnograficzne ucho igielne

Jak zatem działają mechanizmy pamiętania społecznego? Jak działają podmioty społeczne, ludzie, grupy? Dzieje się to zupełnie inaczej niż w typowych rozpoznaniach społecznych, tu zaczyna się zatem fascynująca droga poznania etnograficznego. Przemiany społeczne i ich lokalne sensy kształtują się bowiem zupełnie inaczej, to doświadczenia, które powstają wewnątrz społeczeństw i które często mijają się z rozpoznaniem wytwarzanymi przez oficjalnych interpretatorów.

Przez oficjalne, dominujące interpretacje rzeczywistości społecznej rozumiem tutaj przede wszystkim głosy powstające na podstawie analiz dokumentów i zjawisk dyskursywnych (historia wydarzeniowa, analizy dokumentu osobistego i zapisu narracji biograficznej, analizy dyskursu) i wytwarzane przede wszystkim przez ludzi nauki, historyków, socjologów, publicystów, słowem: przez grupy intelektualistów, elity posługujące się własnymi wyobrażeniami procesów społecznych. To, co badani przez nas ludzie mówią, deklarują i co zostaje utrwalone w naukach społecznych, zwykle tylko w niewielkim stopniu odnosi się do tego, jak żyją i działają w ramach swojej codzienności. Podmioty społeczne nie są bowiem „uczonymi socjologami” ani „nie tworzą grup seminaryjnych”, jak pisał Paul Willis (2005, s. 13), a zatem sensu ich działań doszukiwać się trzeba nie za pomocą naukowych kategorii elit, lecz uruchamiając bezpośrednią, badawczą wyobraźnię i podążając za odmiennością lokalnych praktyk życia codziennego. Jest to droga fascynująca, jednak prob-



Zegar w Płazie, fot. P. Pałgan

lem zaczyna się w samej tradycji i szkole poznania społecznego, od próby sił, powiedzmy, „wyobraźni społecznej”. Co w tym przypadku może to oznaczać? Sięgnąć tu należy właśnie do precyzyjnej i zarazem rewolucyjnej myśli etnografa Paula Willisa oraz poprzedzającego jego pracę o ponad dwie dekady klasycznego tekstu Charlesa Wrighta Millsa *The Sociological Imagination* (2007).

Mills pokazywał, że także empiryczne, szczegółowe studia nie zawsze pozwalają odsłonić ukrytą dynamikę struktur społecznych i kulturowych. Aby bowiem odkryć to, co dzieje się wewnątrz społeczeństw, dowodził Mills, aby sprząc empiryczne fakty z koncepcją wielkich struktur i wielkich przemian, konieczna jest wyobraźnia – wyobraźnia socjologiczna; rodzaj zębatki pozwalającej łączyć na każdym pięttrze procesu abstrahowania to, co niedostrzegalne i co jednocześnie napędza ruchy dużych struktur społecznych. Paul Willis, jak sam pisze, „kontynuuje ten tok myślenia” (Willis 2005, s. 17), stara się jednak zbudować praktyczniejszy wymiar tej wyobraźni – i tytułuje ją etnografią. Jest ona ową metodologiczną zębatką, która napędza wiedzę o kulturowych wymiarach człowieka i społeczeństwa, o przemieniających się kształtach kultury. Badania społeczne są dla Willisa nieskończenie zaskakujące: doświadczenia społeczne formowane są w ostateczności przez działające podmioty, choć to warunki społeczne i materialne tworzą środowisko tych działań. Wiedza badacza rodzi się dopiero wewnątrz empirycznego, etnograficznego poznania:

chodzi mi o podkreślenie, że to, co etnograficzne, warunkuje, zakorzenia i ustala całe spektrum wyobrażonych znaczeń w obrębie myśli społecznej. [...] Etnografia jest uchem igielnym, przez które muszą przejść nici wyobraźni (Willis 2005, s. 13).

Powstaje tak zatem coś – tak jak w interesującym mnie przypadku pamiętanie, praktyka i znaczenia renty – co na poziomie codzienności zasila całe piętrowe wyobrażenia i sensory społecznej egzystencji. Podmioty społeczeństw – twierdzi Willis – nie tylko bowiem starają się żyć i prze-żyć, ale także wkładają w życie swoje niezliczone próby zrozumienia i przedstawienia własnej sytuacji.

Ten poznawczy ruch ma zatem dwie składowe. Z jednej strony jest to ruch odkrywający to, że istnieje pewien złożony proces oddolnego, bezpośredniego wytwarzania znaczeń społecznych, pewna aktualizująca się historia, dzięki której duże struktury w ogóle mogą być rozumiane. Z drugiej strony pokazuje on, że sam ten proces jest czymś niezwykle trudno rozpoznawalnym, jest frapujący (to „społeczna łamigłówka”, pisze Willis), a usłyszenie tych cichych, pozajęzykowych działań i ekspresji wymaga właśnie swego rodzaju wyobraźni. Nie jest to zatem poszukiwanie prawdy. Jest to nieustanna i nigdy niezakończona próba rozpoznania reprodukcji społecznych sensów egzystencji. „Praca ta – pisał – nigdy nie będzie całkowicie wykonana: jedynie za pomocą wyrażania siebie na przestrzeni czasu istoty ludzkie dokonują stałej reprodukcji w sferze kultury” (Willis 2005, s. 16).

Ciało, terażniejszość, mit: renta jako doświadczenie

Ciało jest więc w Bołęcinie pewną osnową i twórczym aparatem, jest szerokim polem zarówno dla społecznej pamięci transformacji ostatnich lat, jak i dla pamięci życia jako takiego, życia tych ludzi. Jak wygląda ta lokalna historia świata? Przecież w ciągu ostatnich lat oczywiście nie było jakiejś wyraźnej katastrofy, skażenia, plagi chorób. Co więcej, część upadłych przedsiębiorstw znalazła i znajduje nowych właścicieli, odnowiciele (jak np. firma z kapitałem francuskim, która przejęła zakład prefabrykatów w Bołęcinie). Pomędzy tekstami narzekań i ubolewań trafiają się opinie bołęcian, że miejscowa rzeka i jej bobrowe żeremia są świadectwem nieskazitelnej przyrody i że Bołęcina niczym oko w cyklonie industrializacji zawiera w sobie fragment wolnej od skażeń natury. W Bołęcinie życie toczy się dalej: powoli powstają nowe przedsiębiorstwa i nowe miejsca pracy, a dawne zostają zapomniane, służby socjalne i medyczne działają prężnie, a drobny handel – jako tako. Wskazówka znacząca stolicę bołęcińskiego świata znów mozolnie przesuwa się na południe – w stronę dawnej stolicy cesarsko-królewskiej, w stronę Wiednia. W Bołęcinie liczba chorób spada i wzrasta tak samo jak wszędzie. Cóż się więc stało?

W ciągu ostatnich lat powstała w Bołęcinie pewna forma pamięci społecznie komunikowanej, którą nazywam rentą. Krótko podsumuję kolejne elementy fenomenu renty jako praktyki i światopoglądu. Jest to kolejna forma mitu złotego wieku ludzkości, wyobrażenia, zgodnie z którym ciało śmiertelne, chorujące zamienia się w ciało doskonałe. Nie ma jednak w praktyce renty, praktyce komunikacyjnej, światopoglądowej i ekonomicznej historii rozumianej typowo jako czas przeszły. Wystarczy jeden cielesny komunikat, słowo „boli”, *ubolewanie*, a przywołana zostaje ta przeszłość, która tak naprawdę jest terażniejszością. O ile bowiem myśl dyskursywna o terażniejszości może wypowiedzieć się tylko o przeszłości (każde bieżące wydarzenie zamienia na już przeszłe), o tyle społeczna pamięć ciała – bołęcińska renta – znosi podział czasu i wypowiada się o przeszłości (albo przyszłości – mam tu na myśli eschatologię i katastrofizm klęski ekologicznej) po to, aby zakomunikować terażniejszość, bieżący stan świata. W dawnym, nieokreślonym bliżej czasie (początek życia, dzieciństwo, życie dziadków – lata bieżące), a tak naprawdę w czasie sprzed transformacji, kiedy to pracy nie brakowało, a reguły życia w komunistycznej Polsce zostały w miarę oswojone, wszystko było inaczej: pracowano starannie i przynosiło to efekty, słowo „nerwy” w ogóle się nie pojawiało, a ziemia i powietrze nie znały żadnego skażenia i zanieczyszczeń. Charakterystyczna jest owa bliskość, nagły przeskok – jedna substancja, inny sposób życia, sposób jedzenia i sposób metabolizowania prowadzą ku nieśmiertelności, ku doskonałości. Kirsten Hastrup w eseju o micie i historii ujęła to bardzo zwięźle: mit – pisała – jest w stanie „więcej znaczyć, niż mówi” (Hastrup 1997, s. 27). W Bołęcinie mit znaczy więcej, od ciała przenosi nas do reszty świata, przestrzenie ciała i świata zdają się przebiegać równoległe i tak blisko, że stają się jedną wspólną przestrzenią: tak, jak pogarsza się świat, pogarszają się ciała. Jej elementy: przemiany rzeczywistości, wyrazy kondycji biologicznej czy

wizje historiozoficzne, zostają skoncentrowane. Mit jako ekspresja afektu nie odnosi się do jakiejś przeszłości, aby wyjaśnić teraźniejszość. Opowieść mityczna, zgodnie z zasadą koncentracji, zaczyna zacierać czas i pokazuje, że przeszłość przylega do teraźniejszości, że między nimi jest tylko minimalny dystans, że „czas, który znajduje się »pomiędzy« znika” – pisała Hastrup (1997, s. 24). Mit, by użyć słów duńskiej antropolożki, „osadza przeszłość w teraźniejszości”.

Pamięć bołęcínian ostatnich kilkunastu lat, pamięć pracy, gospodarowania czy właśnie renty, zawarta w tych mitach-słowach łączy zatem różne aspekty świata. Mit jako sztuka pamięci pozwala na totalną przemienność, ustawia obok siebie wydarzenia z różnych czasów i łączy je w związek przyczynowy. Z różnorodności i chaosu przeżywanych przez wspólnotę doświadczeń tworzy jedność i syntezę (Hastrup 1997). Jest to jednocześnie opowieść dramatyczna, świat mitu jest „światem działań, sił i ścierających się potęg” (Cassirer 1971). Ciało jest w Bołęcínie polem tkania się tej opowieści. Mit jest więc uwydatnieniem: ciała takiego, jakim jest (takiego, które się teraz pochorowało, naprawdę doskonałe), i świata takiego, jakim jest (teraz skażony i wadliwy, niegdyś doskonały). Bołęcínski mit ucieleśnienia lokalną historię, historię gospodarczą, historię transformacji niosącej dla wielu rentę i bezrobocie i tę egzystencjalną, historię narodzin, życia, choroby i umierania. Ta społeczna pamięć ciała – we wszystkich wymiarach – oznajmia, że tak właśnie jest, jak jest. Ciało, podobnie jak świat, w ostatnich latach mocno niedomaga.

Bibliografia

Benedyktowicz Z.

1980 *O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, symbolem i kulturą*, „Etnografia Polska”, t. XXIV, s. 9–46

Bertaux D.

1990 *Funkcje wypowiedzi autobiograficznych w procesie badawczym*, w: *Metoda biograficzna socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa–Poznań, s. 71–81

Biegeleisen H.

1929 *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków

Buchowski M.

1996 *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*, Berlin

Cassirer E.

1971 *Esaj o człowieku*, Warszawa

- Coenen H.
1989 *Cielesność i życie społeczne. O podstawowym problemie socjologii fenomenologicznej*, w: *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa, s. 255–287
- Csordas T. (red.)
2001 *The body as representation and being-in-the-world. Introduction*, w: *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, s. 1–26
- Csordas T.
1990 *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, „Ethos”, t. 18, s. 5–47
- Derrida J.
1999 *O gramatologii*, Warszawa
- Dilthey W.
1987 *O istocie filozofii i inne pisma*, Warszawa
1982 *Pisma estetyczne*, Warszawa
- Jaworska E., Pieniążek W.
1995 *Wolny rynek na wsi z punktu widzenia antropologa*, Warszawa
- Frank A.
1995 *The Wounded Storyteller: Body, Illness and Ethics*, Chicago
- Garro L.
2000 *Cultural knowledge as resource in illness narratives: remembering through account of illness*, w: *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing*, red. C. Mattingly, L. Garro, Berkeley, Los Angeles, s. 70–87
- Godlewski G.
2008 *Słowo-pismo-sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa
- Gramsci A.
1961 *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa
- Hastrup K.
1997 *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1–2, s. 22–28
- Helman C.
2001 *Culture, Health and Illness. An Introduction for Health Professionals*, London
- Kędziorek P.
1996 *Chłopskie zrządzenie*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1–2, s. 114–124
- Kwaśnica R.
1991 *Rzeczywistość jako byt sensu. Tezy o językowym tworzeniu rzeczywistości*, w: *Język a kultura*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, t. 1, Lublin, s. 31–60

Laskowska-Otwinowska J.

- 2000 *Człowiek stary w ubogiej rodzinie polskiej wsi współczesnej*, w: *Zrozumieć biednego*, red. E. Tarkowska, Warszawa, s. 118–148

Libera Z.

- 1994 *Ziemscy bogowie*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, s. 113–121

Low S.

- 2001 *Embodied metaphors. Nerves as lived experience*, w: *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, red. T. Csordas, Cambridge, s. 139–162

Malinowski B.

- 1987 *Ogrody koralowe i ich magia. Język magii i ogrodnictwa*, t. 1, Warszawa.
2000 *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, w: *Jednostka, społeczność, kultura*, Warszawa, s. 317–369

Merleau-Ponty M.

- 1999 *Proza świata. Eseje o mowie*, Warszawa
2001 *Fenomenologia percepcji*, Warszawa

Merton Robert. K.

- 1982 *Struktura społeczna i teoria socjologiczna*, Warszawa

Migliore S.

- 2001 *From illness narratives to social commentary. A Pirandellian approach to „nerves”*, „Medical Anthropology Quarterly”, t. 15, s. 100–125

Mills C.

- 2007 *Wyobrażenia socjologiczne*, Warszawa

Mysyk A.

- 1998 *Susto: An Illness of the Poor*, „Dialectical Anthropology”, t. 23, s. 187–202

Page L.A., Wesseley S.

- 2003 *Medically unexplained symptoms. Exacerbating factors in the doctor-patient encounter*, „Journal of the Royal Society of Medicine”, t. 96, s. 223–227

Paluch A.

- 1989 *Zerwij ziele z dziewięciu miedz*, Wrocław
1991 *Choroby, zioła, znachorzy*, Namysłów

Rabelo M., Souza I.

- 2003 *Temporality and experience. On the meaning of nervoso in the trajectory of urban working-class women in Northeast Brazil*, „Ethnography”, t. 3, s. 331–361

Rakowski T.

- 2005 *Ciało i los. Pamięć Bołęcina*, w: *Ból. Almanach „Punkt po punkcie”*, red. S. Rosiek, A. Czekanowska, Gdańsk, s. 264–270

- 2006 *Body and fate. The pension as a practice of social remembering*, „Anthropological Yearbook of European Culture”, t. 15, s. 37–48
- Stomma L.
1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa
- Sulima R.
1992 *Słowo i etos*, Kraków
2003 *O rytualnych formach komunikacji społecznej*, „Przegląd Humanistyczny”, t. 6, s. 113–119
- Sztompka P.
2000 *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, Warszawa
- Talko-Hryncewicz J.
1893 *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków
- Tylkowa D.
1989 *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat polskich*, Wrocław
- Udziela M.
1984 *Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego*, Warszawa
- Willis P.
2005 *Wyobrażenia etnograficzna*, Kraków
- Zadrożyńska A.
1968 *Fenomenologiczna koncepcja historii i kultury. Zastosowanie – w polskich badaniach etnograficznych*, „Etnografia Polska”, t. XII, s. 15–27.