

**OMÓWIENIA, POLEMIKI, RECENZJE**AGATA MAKSIMOWSKA  
Warszawa**„HOMO PATIENS” I NOWA PERSPEKTYWA W STUDIACH  
NAD POSTSOCJALIZMEM**

Wśród artykułów i książek poświęconych okresowi transformacji ustrojowej i ekonomicznej w państwach tzw. dawnego „bloku wschodniego” możemy odnaleźć niejedną antropologiczną analizę dotyczącą religijności, duchowości i zbiorowych emocji, i niejedną etnograficzną relację na temat wierzeń, mitów oraz praktyk leczniczych. Często jednak, z racji podporządkowania opisu przez danego autora/autorkę określonej logice „zmiany”, teksty te koncentrują się na dwóch aspektach transformacji. Z jednej strony ukazywane są społeczne konsekwencje przeobrażeń prawnych i instytucjonalnych (wprowadzenie wolności wyznania, rejestracja kościołów i wspólnot religijnych, wprowadzenie wolności słowa i rynku wydawniczego), z drugiej strony opisywane są indywidualne lub zbiorowe reakcje na transformację (np. próby radzenia sobie z „nową rzeczywistością” przez wypracowanie nowych praktyk i schematów interpretacyjnych). Autorzy chętnie podejmują tematykę lokalnych uwarunkowań transformacji, opisują konflikty, które pojawiają się w wyniku zetknięcia się przemian na poziomie systemowym z indywidualnymi doświadczeniami ludzi. W tym kontekście popularne jest używanie języka opisu zrodzonego na gruncie psychologii, a zwłaszcza psychoterapii. Przedmiotem zainteresowania badaczy bywają: (zbiorowe) emocje, pamięć, trauma, procesy „przepracowywania” itp. W takich wypadkach jednakże zdarza się, że studia, które mają na celu udokumentowanie i zrozumienie reakcji ludzkich na zmianę systemową, przyczyniają się do umocnienia dostępnych deterministycznych sposobów myślenia o rzeczywistości społecznej, w których

przyjmuje się za pewnik koncept „transformacji od góry” i pomija, również na poziomie analizy, problem sprawczości aktorów społecznych.

Interesującą pozycją, w której udało się uniknąć redukcji analiz rzeczywistości „transformacyjnej” do prezentacji różnic w odbiorze ustrojowych i ekonomicznych przemian przez bierne podmioty, jest książka pod redakcją Agity Lüse i Imre Lázára, pod tytułem „Kosmologie cierpienia”<sup>1</sup>. Redaktorzy tomu, odnosząc się do kategorii antropologicznych, mających już swoją historię na gruncie dyscypliny, takich jak „kosmologia”, „komunikacja sakralna” czy „praktyki lecznicze”, konstruują ciekawy model teoretyczny, pozwalający na refleksję nad holistycznym doświadczeniem transformacji. W ich ujęciu nie tylko przeobrażenia ustrojowe i gospodarcze warunkują sposób doświadczania rzeczywistości, ale również doświadczenie poddane interpretacji w ramach kulturowo dostępnej symboliki kosmologicznej współtworzy zachodzące zmiany.

Autorzy zamieszczonych w tomie artykułów, dla których wspólne jest założenie o doświadczeniowym konstruowaniu spójnego uniwersum znaczeniowego, ukazują procesy transformacji w sposób dialektyczny. Praktyki, które mogłyby być postrzegane osobno jako przykłady odrodzenia tradycyjnych rytuałów religijnych, rozkwitu rynku medycyny alternatywnej, narodzin mitologii politycznej czy społecznego oporu wobec zmian ekonomicznych, zostają przez nich ukazane na tle złożonych kosmologii, odzwierciedlających kulturowo zróżnicowane cie-

Adres do korespondencji: agata.maksimowska@gmail.com

<sup>1</sup> Agita Lüse, Imre Lázár (red.), *Cosmologies of Suffering: Post-communist Transformation, Sacral Communication, and Healing*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2007, stron 244.

lesne doświadczanie świata. Autorzy traktują kosmologię jako pewien system znaczący, który nie jest wyłącznie „nakładany” na doświadczaną przeddyskursywnie rzeczywistość społeczną. Kategorie kulturowe i doświadczenie są współzależne od siebie i zapośredniczają się nawzajem. Człowiek jest, jak piszą redaktorzy książki, całością „socjo-psycho-somatyczną”, twórcą znaczeń, które są zarazem konstruowane kulturowo i ucieleśnione.

Autorzy koncentrują się na doświadczeniu cierpienia, pokazując jego miejsce w systemie znaczeń. Cierpienie (fizyczne, psychiczne i duchowe) stanowi granicę kosmologii — jest anomalią systemu, punktem załamania się doświadczanego porządku wszechświata. Może być ono spowodowane ograniczeniem dostępu do ustanowionego znaczącego kontekstu, ale może również zmieniać niektóre kosmologiczne założenia i dawać podłoże do stworzenia nowego kontekstu, w którym podmiotowość określać się będzie względem innych kategorii. Zmiana znaczeniowa, jaka zachodzi w ramach symboliki kosmologicznej, angażuje bowiem nie tylko refleksję, ale i afekt. Umożliwia ona wyrażanie trudnych emocji, ale może także stać się początkiem nowego sposobu odczuwania, które wiąże się z powstającymi formami znaczeniowymi.

Transformacja ustrojowa i ekonomiczna to zmiany w obrębie systemu znaczeniowego, które mogą wywoływać poczucie nieadekwatności, chaosu i skutkować cierpieniem. Ale to także transformacja samego sposobu doświadczania cierpienia, proces wypracowywania odmiennych praktyk kulturowych (refleksyjnych i afektywnych, zmysłowych i pozazmysłowych), nadających cierpieniu sens i pomagających łagodzić ból odczuwalny na różnych poziomach. „Komunikacja sakralna” jest drogą poszukiwania nowych kategorii, nowych znaczeń i nowych sposobów uzdrawiania cierpienia. Jest także próbą zachowania stabilności systemu kosmologicznego. To specyficzna aktywność podmiotów — praca wewnątrz znaczącego systemu kulturowego, opierająca się dominującym narracjom o transformacji i tworząca odmienny sposób istnienia w obliczu postzimnowojennego chaosu symbolicznego. „Komunikacja sakralna” odnosi się do aktów semiotycznych i komunika-

cyjnych, które mają na celu zmobilizowanie sił ponadnaturalnych do pomocy w odzyskiwaniu kontroli nad przekształconą rzeczywistością.

W sytuacji egzystencjalnej, w której cierpienie jest rozumiane w perspektywie makrokosmicznej, wielkie zmiany mają swe odpowiedniki w cielesnych doświadczeniach jednostek, a ludzie, przez swój udział w makrokosmosie, mogą wpłynąć na stan swojego zdrowia. Uleczenie choroby kulturowej (*illness*) nie daje się interpretować jedynie w odniesieniu do dyskursu biomedycznego. Jest to raczej przywrócenie ładności po załamaniu się całości doświadczeniowo-znaczeniowej — to rekonstrukcja kosmologii i uzyskanie nowego typu doświadczeń o charakterze terapeutycznym na wszystkich poziomach: duchowym, psychologicznym, cielesnym i społecznym. Autorzy książki ukazują specyficzny rodzaj podmiotowości, która tworzy się poprzez doświadczenie bycia „wypchniętym” poza system znaczący — to *homo patiens*, który — tak jak więzień czy pacjent — jest unieruchomiony przez warunki, w których się znalazł. Unieruchomiony cielesnie i symbolicznie, cierpiący na „kulturową afazję” — niezdolność do wyrażenia doświadczenia za pomocą nowych symboli — jest pozbawiony zarazem głosu i mowy. Istnieją jednak sposoby uleczenia — warunkiem jest przyjęcie założenia, że ciało nie jest biernym przedmiotem ucieleśniającym matryce kulturowe, lecz ciałem ekspresywnym, którego terapia pozwala na wyjście ze stanu niemego, na artykulację poza *clichés* i obowiązującymi narracjami o transformacji. *Homo patiens*, napotykać systemy medyczne nie związane z zachodnim naturalizmem i biomedycyną, przejmuje na siebie aktywność włączenia się w „całość kosmiczną” i próbę jej zmiany. W ten sposób zyskuje z powrotem sprawczość i zdrowieje.

Połączenie interpretacji symbolicznej i fenomenologicznej stanowi nie lada wyzwanie dla autorów zgromadzonych w tomie artykułów. O ile zapoznanie się z holistyczną wizją człowieka i świata pozwala inaczej spojrzeć na doświadczenie transformacji i sens działań podejmowanych przez mieszkańców krajów postsojalistycznych, o tyle kwestia wpisania kulturowych znaczeń w doświadczenie cielesne ma, jak się okazuje, poważne konsekwencje również

dla samego procesu zdobywania wiedzy antropologicznej. Redaktorzy tomu przyznają, że potraktowanie zmysłowych i pozazmysłowych doświadczeń jako sposobu kulturowego przeżywania świata jest wyzwaniem dla przyjmowanych przez nich założeń epistemologicznych, wynikających z zachodniej metafizyki.

Przyglądając się kategoriom zawartym w tytule i podtytule książki („Kosmologie cierpienia. Postkomunistyczna transformacja, sakralna komunikacja i praktyki lecznicze”), warto poświęcić trochę miejsca pojęciu „postkomunistyczna transformacja”. Także i ten termin został przez pomysłodawców tomu starannie przemyślany. Już na wstępie starają się zdefiniować to, co łączy, jeśli chodzi o obszar badań, zgromadzone w tomie teksty, i tłumaczą, dlaczego zdecydowali się na użycie wyżej wymienionego pojęcia. Są świadomi debat dotyczących pojęć „postsocjalizm”, „postkomunizm”, możliwości i ograniczeń użycia ich w interpretacji antropologicznej oraz ich wartości znaczeniowej w nowej sytuacji dyskursywnej, w której na skutek zaistniałych przemian znaleźli się badacze i opisywane społeczności<sup>2</sup>. W tym miejscu warto jedynie wspomnieć, iż terminy te wiążą się zarówno z uwikłanymi w sytuację zimnowojenną anglosaskimi studiami nad „socjalistycznym Innym” (*socialist Other*), jak i z antropologicznym namysłem krytycznym nad post- i neokolonializmem. Przedstawiciele studiów nad postsocjalizmem w swych wyborach teoretycznych zawsze są zmuszeni poradzić sobie z „zachodnim spojrzeniem” (charakteryzującym również badaczy, którzy w kontekście „postsocjalistycznym” bywali określani jako „badacze autochtoniczni”, a po pewnym czasie, wraz z przesunięciem się „orientalistycznej mapy”, sami nabyli „zachodnie spojrzenie”), a także z teleologicznym schematem „przejścia” (*transition*) do zachodnich liberalnych demokracji i gospodarek wolnorynkowych.

<sup>2</sup>Rozważania nad zasadnością oraz uwikłaniem pojęcia „postsocialism” można odnaleźć we wstępie do tomu pod redakcją Chrisa Hanna *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, New York–London 2002.

Przymiotniki „postsocjalistyczny” i „poststradziecki” potocznie bywają kojarzone z „dziedzictwem-przeszkodą” w procesie transformacji i charakteryzują moment historyczny między dwoma całościowo postrzeganymi systemami, co często skutkuje bezrefleksyjnym używaniem ich zamiennie z określeniami „współczesny”, „dzisiejszy” itp. Pojawiają się, co prawda, ciekawe propozycje, takie jak „studia postzimnowojenne”, proponowane przez amerykańską badaczkę Katherine Verdery<sup>3</sup> (łącznie perspektywę postkolonialną i postsocjalistyczną, kładące nacisk na sytuację globalną, w której trudniej już o jednoznaczne podziały na „My” i „Oni”), czy też propozycja Piersa Vitebsky’ego<sup>4</sup>, który wykluczając istnienie „realnego postsocjalizmu”, mówi o postsocjalistycznym polu możliwości, określonym przez socjalizm, ale otwartym na pojawienie się różnych struktur, emocji i dyskursów.

Redaktorzy omawianego tomu wybierając pojęcie „transformacja”, odżegnują się od obciążonego ideologicznie terminu „przejście”. Decyzję o wyborze terminu „komunistyczny” i odpowiednio „postkomunistyczny”, zamiast „socjalistyczny” i „postsocjalistyczny”, argumentują chęcią wyraźniejszego odróżnienia „socjalizmu realnego” (potocznie zwanego komunizmem) jako zbioru polityk stosowanych w niedemokratycznych państwach rządzonych przez partie komunistyczne od „socjalizmu” jako systemu politycznego (również w takich wydaniach jak demokratyczny socjalizm czy socjaldemokracja).

Książka składa się z dziesięciu artykułów będących rezultatem spotkania ich autorów podczas warsztatu zorganizowanego w ramach ósmej konferencji EASA w Wiedniu w 2004 r. Przedstawiają oni materiały z badań terenowych w różnych częściach Europy Środkowo-Wschodniej (Rumunia, Węgry, Polska, Chor-

<sup>3</sup>K. Verdery, *Whither Postsocialism?*, w: C. Hann (red.), *Postsocialism*, cyt. wyd., s. 15–21.

<sup>4</sup>P. Vitebsky, *Withdrawing from the Land: Social and Spiritual Crisis in the Indigenous Russian Arctic*, w: C. Hann (red.), *Postsocialism*, cyt. wyd., s. 180–195.

wacja, Słowenia) i w azjatyckiej części Rosji (Nowosybirsk, Republika Tuwy).

Redaktorzy tomu zdecydowali się również włączyć do niego tekst, który powstał na podstawie badań w Afryce — jego tematem są apokaliptyczne interpretacje zachorowań na AIDS w Zimbabwe. Opis sytuacji w Zimbabwe z jednej strony pokazuje spotkanie kosmologii komunistycznego modernizmu z kosmologiami chrześcijańskimi (katolicyzm, protestantyzm, kościoły ewangelikalne), z drugiej zaś strony uwidacznia próby walki z cierpieniem wywołanym epidemią AIDS, które sytuują się między nieskutecznymi działaniami politycznymi a duchowym zaangażowaniem w apokaliptyczną interpretację choroby i wierzeniami, że nieszczęście można odwrócić dzięki interwencji sił wyższych.

Inne tematy, podejmowane przez autorów to między innymi:

- odrodzenie szamanistycznych rytuałów pogrzebowych jako praktyki filozoficznej — ucieleśnionego sposobu przewyżczania aporii związanych z zagrożeniem, jakie niesie fakt śmierci dla kulturowego porządku danej społeczności;

- wzrost popularności medycyny alternatywnej w postkomunistycznej Rosji na tle upadku radzieckiego quasi-religijnego modelu nauki (wiary w progresywizm i „sakralny” charakter świątyni wiedzy);

- zmiany w interpretacjach postkomunistycznej sytuacji kryzysowej w obrębie rodziny jako przykład współzależności wierzeń (dostępnych kulturowo znaczeń) i doświadczenia;

- praktykowanie „oczyszczania” i wyzwalań ciała z „blokad” jako sposób na kontakt z *sacrum* zgodny z nowym, indywidualistycznym wzorcem kultury zachodniej;

- terapia regresji do poprzednich wcieleń jako sposób na pełne doświadczenie i zrozumienie historycznej sytuacji własnej zbiorowości i jednostkowego — cielesnego i duchowego — w niej udziału;

- cierpienie duchowe, psychiczne i cielesne jako efekt klasowego rozwarstwienia wywołanego procesami modernizacji (i wynikającego z nich poczucia zaniku kontroli nad rzeczywistością wśród grup marginalizowanych) oraz

próby odtworzenia wspólnotowego kontekstu ochraniającego za pomocą mitów i rytuałów;

- uroczystości ku czci relikwii świętego Bono jako manifestacja polityczna wzmocniona przez symboliczne wpisanie figury zniszczonego ciała świętego w doświadczenie mieszkańców miasta, którzy ucierpieli podczas ostatniej z wojen bałkańskich;

- postransformacyjna sytuacja egzystencjalna i fantazje o destrukcji i autodestrukcji wśród byłych pracowników kopalni, których pracę kojarzoną z modernizacją i wysoko cenionym przemysłem zastąpiły zajęcia nie objęte oficjalnym statusem pracy, postrzegane jako nienowoczesne (zbieractwo metalu, demontaż wyposażenia fabryk i praca w biedaszybach).

Chciałabym tu zwrócić uwagę na pięć artykułów, które w wyjątkowo interesujący sposób łączą opis etnograficzny z przyjętą konstrukcją teoretyczną.

W tekście pt. *Talking with the Departed Ones: Shamanic Death Ritual in a Post-Socialist Society*, Galina Lindquist definiuje aporię jako sprzeczność, która rodzi się w wyniku współlistnienia różnych, skonfliktowanych ze sobą wizji tego, w jaki sposób nadać porządek światu. Autorka podaje przykłady trzech aporii związanych z faktem śmierci, zaobserwowanych w kulturze tuwińskiej. Pierwsza to sprzeczność między koncepcją biologicznego, nieuniknionego charakteru śmierci i koncepcją życia społecznego. Druga to sprzeczność między wizją „tego” i „tamtego” świata jako rozdzielnych i przeciwstawnych a wizją, która próbuje ustanowić ciągłość między nimi. Trzecia to wizja jednostki jako skłonnej do pogrążenia się w oplakiwaniu zmarłego i jednocześnie zobowiązanej do podtrzymywania stałości i spójności wspólnoty, do której przynależy. Aby rozwiązać te aporie, społeczność tuwińska wypracowała rytuał pogrzebowy, który odzwierciedla i potwierdza lokalny porządek znaczeń. Autorka nazywa szamanistyczny rytuał praktyką filozoficzną, za pomocą której odgrywane jest to, co mieści się poza skonfliktowanymi wizjami świata. Dzięki niej członkowie społeczności, uczestnicząc we wspólnym doświadczeniu, komunikują sobie nawzajem, że to, co sprzeczne, jest możliwe do pogodzenia. Podczas rytuału za pośrednic-

twym szamana uzyskuje się kontakt ze zmarłym. Dobrze spełniony rytuał pożegnania zmarłego i odesłania jego duszy sprawia, że odchodzi ona w spokoju i nie niepokoi żyjących. Odrodzenie rytuałów szamanistycznych po okresie pierestrojki pozwoliło na pełne rozbudowanie rytuału pogrzebowego, tak aby można było przezwyciężyć owe trzy aporie: wyrazić emocje związane ze stratą, które są dysfunkcyjne z punktu widzenia wspólnoty, nawiązać kontakt między oboma światami, jednocześnie pozostawiając je w bezpiecznej odległości od siebie, oraz ponownie włączyć nieobecnego zmarłego do życia wspólnoty dzięki przekazaniu przez szamana jego wskazówek dla najbliższych.

W rozdziale *Metaphors of the New Age Purification Practices* Dorota Hall pokazuje, w jaki sposób zainteresowanie technikami New Age (takimi jak terapia energią — Reiki, technika oddychania Sudharshan Kriya i breatharianizm) w krajach postkomunistycznych nawiązuje do kluczowej dla kształtowania się tożsamości w społeczeństwie konsumpcyjnym koncentracji na ciele. Praktykujący bardzo często posługują się metaforami oczyszczania ciała i usuwania „blokad”, traktując ciało jako *locus sacrum*, które należy w sobie odkryć przez odpowiednie ćwiczenia. Na poziomie ciała zostaje sprowadzony również proces soteriologiczny. Idea zbawienia nie ma wymiaru symbolicznego, to transformacja ku *sacrum* poprzez osiągnięcie pełnego zdrowia cielesnego i umysłowego. Dlatego też usuwanie „blokad” jest rozumiane nie tylko metaforycznie — to pozbycie się odczuwalnych na poziomie ciała przeszkód. Doświadczenie numinotyczne jest natomiast przyjemne, obdarzone jedynie cechą *fascinans*. Praktyki oczyszczające łączy jednak z kultem ciała w kulturze masowej jeszcze jedna cecha — kompulsywność. W przypadku skoncentrowanej na ciele bulimii miłość i nienawiść do ciała wspólnie podtrzymują przymus powtarzania zachowań oczyszczających. Praktyki New Age cechuje miłość do ciała, lecz mimo to okazuje się, że regularne ich powtarzanie ma charakter przymusowy, w przeciwnym razie pojawiają się nieprzyjemne uczucia. Autorka artykułu tłumaczy konieczność powtarzania praktyk przeniesieniem składnika *tremendum* na po-

ziom ciała — symbolika sprowadzona do doświadczeń cielesnych nie daje się spłycić, sprowadzić jedynie do roli znaku. Okazuje się, że silny wpływ tradycji judeochrześcijańskiej z jej koncepcją grzechu ujawnia się właśnie na poziomie stale odnawiających się „blokad”, które zmuszają jednostkę do powtarzania praktyk oczyszczających.

Barbara Potrata, która również podejmuje tematykę New Age, jest autorką rozdziału pt. *Regressing into the Past: Past Lives and Collective Memory in Post-socialist Slovenia*. Porusza ona problem terapii regresywnej jako metody, która szczególną popularność zyskała wśród zwolenników New Age w Słowenii. W okresie transformacji popularne były techniki odwołujące się do modelu indywidualistycznego, kładące nacisk na potencjał każdego człowieka i jego rolę w procesie leczenia. Okazało się również, że metoda polegająca na cofaniu się do poprzednich wcieleń w celu rozpoznania wzorców myślenia i doświadczeń emocjonalnych, które wpływają na aktualne życie, pozwala na terapię problemów wynikających z umocowania pacjenta w społecznym i historycznym kontekście. Takim przykładem może być odmiana terapii regresywnej, która polega na uwolnieniu jednostki od ideologicznych zniekształceń w samoidentyfikacji jako członka narodu słoweńskiego. Cofanie się do poprzednich wcieleń wydobywa na światło dzienne wyparte z pamięci zbiorowej fakty i zdarzenia, które w historiografii jugosłowiańskiej były przedstawiane w jednoznacznie jasnych lub ciemnych barwach.

W artykule *The Body of the Saint: Iconographies of Suffering in a Catholic Commemoration Ceremony in Vukovar, Croatia* Michaela Schäuble analizuje przebieg uroczystości ku czci relikwii świętego Bono w 250 rocznicę przywieszenia ich do Vukowaru w Chorwacji. Święty jest rzymskim męczennikiem z III wieku, a jego ciało zostało ofiarowane klasztorowi w Vukovarze w 1754 r. Został on patronem miejscowości, obiektem kultu zarówno prawosławnych Serbów, jak i chorwackich katolików. W 1995 r. ciało zostało spalone podczas ataku wojsk serbskich. Od tego czasu prochy świętego są przechowywane w specjalnym sarkofagu. Podczas uroczystości ciało świętego odbyło podróż 10-

dział, symbolicznie naśladowując przybycie relikwii 250 lat temu. Sarkofag niesiony był w procesji do kościoła, gdzie odśpiewano hymn do świętego Bono. Treść hymnu wskazywała na przynależność świętego do Chorwatów i wyznawców katolicyzmu. Dalsza część jubileuszu również świadczyła o tym, że była to okazja do potwierdzenia chorwackiej tożsamości. Mimo iż wiele mówiono o pojednaniu i pokoju, ciało świętego zostało porównane do ofiarniczej roli chorwackiej ludności Vukovaru. Zniszczona relikwia, podobnie jak uszkodzona drewniana figura Chrystusa, pozostaje obiektem identyfikacji mieszkańców miasta jako „zranionej wspólnoty”. Figurze Chrystusa towarzyszy podpis: „Zraniony Jezus z Vukovaru jest znakiem cierpienia tego ludu, spowodowanego przez serbską agresję w mieście Vukovar i w całej Chorwacji. Jest znakiem, który nie pozwala nam zapomnieć, ponieważ zapomnieć to znaczy usprawiedliwić zbrodnie popełnione na ludzkości, ludzkiej godności i społecznej sprawiedliwości”. Wystawienie na widok publiczny owych „zranionych ciał” jest manifestacją polityczną, reprezentacją doświadczenia zbiorowości, która opiera się na fantazji o zawsze widocznych i niemożliwych do uleczenia ranach. Sprzyja temu „muzealizacja” nieodrestaurowanego kościoła z pozostawionym napisem „Bóg nigdy nie wybaczy Serbom”. Jednocześnie jako materializacja traumatycznych doświadczeń wojennych figura świętego, który wciąż jest obiektem kultu, a na jego szczątki projektowana jest wizja nienaruszalnej i niezniszczalnej relikwii, pomaga wiernym w odzyskaniu poczucia całościowości i kompletności ich egzystencji.

W tekście Tomasza Rakowskiego *The Voices of Collapse: Destructive and Self-destructive Expressions among the Former Miners in Wałbrzych* mowa jest o doświadczeniu restrukturyzacji przemysłu węglowego z perspektywy wałbrzyskich górników, z których większość w wyniku transformacji straciła pracę. Dzisiejsze zajęcia byłych górników to przede wszystkim wydobywanie węgla na własną rękę z nielegalnych bidadszybów, zbieranie złomu, zbieranie owoców runa leśnego. Są to zajęcia stojące w opozycji do dotychczasowej pracy — wysoko cenionej, której towarzyszyło wiele przywilejów socjal-

nych i gratyfikacji. Oprócz konieczności podjęcia działalności zarobkowej, „modernizacyjnie wstecznej” w stosunku do dotychczas wykonywanej, górnicy muszą zmierzyć się z postępującym rozpadem centrów życia społecznego — fabryk, kopalń, domów mieszkalnych. W takich okolicznościach częstymi metaforami obrazującymi stan ducha są destrukcja, ruina, upadek. Górnicy mówią o zniszczeniu własnych ciał, które pogłębia się od czasu, kiedy przestali wykonywać dającą poczucie godności pracę. Równie często wspominają o groźącym im niebezpieczeństwie — śmierci, urazach. Mimo iż nie ma to potwierdzenia w statystykach wypadków, poczucie zagrożenia dominuje w autonarracjach. Autor artykułu interpretuje to jako akt komunikacji — próbę skargi, której odbiorca pozostaje nieobecny, co powoduje zwrócenie zawartego w komunikacji ładunku afektywnego — agresji — przeciwko samemu nadawcy. Badacz sugeruje, używając języka psychoanalizy, że ciągle powtarzane skargi zawierają w sobie potencjał destrukcyjny, który nie może zostać uruchomiony i skierowany na świat zewnętrzny ze względu na sytuacyjne unieruchomienie przemawiających aktorów. Jest to rodzaj społecznej afazji uniemożliwiającej prawidłową komunikację Ja ze światem. Działania wałbrzyskich górników przypominają Freudowskiego melancholika, który wciąż „odgrywa” przeżyta traumę, nie będąc w stanie jej przepracować. Przekierowuje zatem agresję z nieobecnego obiektu — sprawcy cierpienia — na obiekt zastępczy, stworzony wewnątrz Ja. Dzięki temu może osiągnąć pewną pozorną równowagę emocjonalną, która nie wpływa jednak na zmianę jego relacji ze światem zewnętrznym.

W podsumowaniu warto dodać, że zjawiska poddane interpretacji antropologicznej w książce *Cosmologies of Suffering* są przykładami obserwowanego w skali globalnej przesunięcia w kierunku powtórnego „zaczarowania świata”, kontreakcji na dominujące dyskursy późnowoczesne (takie jak dyskurs biomedycyny popieranej przez rządzonego zasadami rynku przemysł farmaceutyczny). Są wyrazem aktywności jednostek i zbiorowości w walce o godne życie w warunkach uniemożliwiających społeczną i polityczną ochronę ich praw. Badania prowa-

dzone w kontekście postsocjalistycznym dla antropologów są świetną okazją do przyjrzenia się alternatywnym możliwościom i formom działania członków opisywanych społeczności. Zwrócenie uwagi na rolę doświadczenia cielesnego i duchowego skłania do ponownego przemyślenia praktyk, które badaczom mogą wydawać się „marginalne” czy „wsteczne”. Jak pisze antro-

polożka Maruška Svašek<sup>5</sup>, odczuwające ciała są aktywnymi społecznymi aktorami w zmieniającej się rzeczywistości i na ich poziomie również zachodzą procesy polityczne.

---

<sup>5</sup>Redaktorka tomu *Postsocialism: Politics and Emotions in Central and Eastern Europe*, New York–Oxford 2008.