

Marcin Brocki
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: marcin.brocki@uj.edu.pl

Doświadczenie „wielkiej zmiany” z perspektywy lokalnej – przykład Wisłoka Wielkiego

Abstract

Thee Bottom-up Perspective on the „Great Change” – Wisłok Wielki Case

In recent decades anthropological and sociological study about „Polish transition” flourished especially after the theoretical matrix of „cultural trauma” was introduced. The article is an attempt to make an empirical refutation of the theory and base on the fieldwork carried out between 2010 and 2011 in Wisłok Wielki. The study aimed at the reconstruction the “bottom-up” experiences of the changes taking place in Poland since ‘89. The obtained data allowed to critical review of the theory of „trauma of great change”, showing that a much wider range of social and cultural factors affects the way people experience and classify changes. The key metaphors that organize discourse of the change are connected with the chain of oppositions, such as past and present with axiological emphasis on the past, mobility-immobility, maturity-immaturity, etc.

Keywords: cultural trauma, transition studies, local community, postsocialism.

Wprowadzenie

Problematyka polskiego przełomu lat 80. i 90. i uruchomionych wówczas przemian napotyka opór już w momencie próby nazwania zjawiska. Symptomatyczne jest, iż „nie mamy dotąd jednej powszechnie przyjętej «diagnostycznej» nazwy dla głównego wydarzenia, które otworzyło nowy okres narodowych dziejów, takiej, jaka utarła się w języku czeskim („aksamitna rewolucja”), rosyjskim (pieriestroj-

ka, głośność) czy niemieckim (Wende)” (Bartmiński 2007: 216). W naukach społecznych i humanistyce trudność ta jest także obecna (por. np.: Blok 2006), a przemiany bywają określane najczęściej jako „transformacja ustrojowa” z wyraźnym wektorem przejścia – od modelu państwa/ekonomii socjalistycznego do kapitalistycznego, od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego, choć antropologia i etnologia przeprowadziły gruntowną krytykę metafor „otwarcia”, „przejścia od... do...” i dyskursu „tranzytologicznego” (por. Baer 2009; Buchowski 1996). Niemniej dominacja dyskursu „tranzytologii”, z jego „traumą wielkiej zmiany” (Sztompka 2000) jako jedną z centralnych figur teoretycznych, każe przyjrzeć się przemianom lat 80. i 90. z pomocą materiału etnograficznego pozwalającego na rekonstrukcję „oddolnych doświadczeń” przemian i jednocześnie na weryfikację dominującej teorii. Taki też cel przyświeca niniejszemu opracowaniu, a empiryczny fundament pozwalający na realizację celu pochodzi z materiałów pozyskanych w trakcie badań etnograficznych prowadzonych w latach 2010–2011 w Wiśloku Wielkim, niewielkiej wsi na Podkarpaciu.

Rama teoretyczna

Zbiorowe reakcje na „Podkarpaciu” na przemiany mające miejsce w Polsce po ’89 roku starano się wyjaśniać, idąc za teoretyczną wskazówką Piotra Sztompki, jako efekt „traumy wielkiej zmiany” (Długosz 2008). Pojęcie traumy kulturowej, będące podstawą ukonkretnionych uogólnień na temat polskich przemian, definiuje Jeffrey C. Alexander, a za nim inni socjologowie i badacze społeczni, jako trwałe odczucie przeżycia strasznego wydarzenia przez pewną zbiorowość, wydarzenia, które pozostawiło nieusuwalne ślady na ich grupowej świadomości, na zawsze naznaczyło ich wspomnienia oraz zmieniło ich przyszłą tożsamość w fundamentalny i nieodwołalny sposób (Alexander 2010: 195). W kontekście poniższych rozważań istotne jest, pojawiające się u Alexandra doprecyzowanie:

By traumy mogły pojawić się na poziomie zbiorowości, kryzysy społeczne muszą stać się kryzysami kulturowymi. Zdarzenia to jedna sprawa, przedstawienia tych zdarzeń to całkiem inna. Trauma nie jest wynikiem grupowego doświadczenia cierpienia. Jest wynikiem sytuacji, gdy ten poważny dyskomfort wkracza do rdzenia poczucia własnej tożsamości zbiorowej. Zbiorowi aktorzy „decydują” o ukazywaniu społecznego cierpienia jako podstawowego zagrożenia dla tego, kim są, skąd pochodzą i dokąd chcą podążać (Alexander 2010: 204–205).

Alexander kładzie nacisk na społeczne reprezentacje zdarzeń, które w filtrze kulturowym ukazują się jako znaczące i traumatyzujące. Część polskich badaczy dostrzegła symptomy podobnej traumy w reakcji na przemiany ustrojowe przełomu lat 80. i 90. (Wnuk-Lipiński 1994; Sztompka 2000), której przyczyną miała być dekompozycja fundamentów porządku społecznego (Rychard 2000), destrukcja

normatywności (Kojder 1999: 21) czy bariera wzorów myślowych (*homo sovieticus*) uniemożliwiająca szybką akomodację zmiany (Sztompka 2007: 228).

Trauma miałyby być reakcją tych, którzy są „bezradni wobec wielkiej zmiany”, „cywilizacyjnie niekompetentni” (Sztompka 1994; Giza, Marody, Rychard 2000). W kontekście niniejszego artykułu istotne jest to, iż diagnoza ta dotyczyć miała w szczególności mieszkańców wsi:

Już u progu transformacji przepowiadano, że mieszkańcy wsi mogą stać się grabarzem nie tylko gospodarki rynkowej, ale też demokracji (...). W kolejnych latach powtarzano te obawy wielokrotnie: polska wieś to balast spowalniający pożądane reformy, a polskie rolnictwo jest zacofane i niewydolne (...); mieszkańcy wsi w ogóle, a chłopci w szczególności mają „bariery mentalne” i żywią „antyeuropejskie fobie” (...); co gorsza, reprezentują postawy wyczonej bezradności i są roszczeniowi – stanowią grupy „złodziejsko-żebracze”, ponieważ żebrzą u silniejszych, a okradają słabszych (...); ponadto są to środowiska, które pielęgnują „amoralny familizm”, nie potrafią się obywatelsko stowarzyszać, a jeśli już, to tworzą wyłącznie „brudne wspólnoty”, przeżarte korupcją i nepotyzmem; wreszcie – „nie mieszczą się w strukturze danego społeczeństwa”, ponieważ „żyją w anachronicznej niszy sięgającej głęboko w przeszłość”, a sam fakt ich istnienia jest dziś „świadcstwem zacofania kraju” (Bukraba-Rylska 2009: 29–30).

Takie stanowisko wobec społecznej reakcji na „zmiany” przypomina po pierwsze krytykowaną przez Michała Buchowskiego socjologiczną „neoorientalizację” klas nieuprzywilejowanych (Buchowski 2008), po drugie krytykowane przez Georges’a Balandiera durkheimowskie uprzywilejowanie równowagi strukturalnej, uniformizmu kulturowego oraz stabilnych form solidarności grupowej jako fundamentów bytu społecznego względem konfliktu i zmiany, co prowadzi niektórych badaczy do klasyfikowania tych ostatnich jako symptomów anomii (Balandier 1984: 183; por. też: Szyfelbejn-Sokolewicz 1973: 55), po trzecie ewolucjonistyczne założenia dotyczące swoistego determinizmu rozwojowego, kierunkowość zmian (Gumuła 2008: 272), które biorą za pewnik wynik „transformacji”, czyli „przystosowanie gospodarek i społeczeństw byłych państw socjalistycznych do warunków Europy kapitalistycznej” (Conte, Giordano 1996: 78). Implikowane jest tu orientalizujące założenie o czasowej niejednoczesności społeczeństw „Wschodu” i „Zachodu”, które rzutowane jest na podobne rozdzielenie wewnątrz społeczeństwa polskiego, które dzieli się na nowoczesną, kosmopolityczną Polskę i tę tradycyjną, wiejską, gdzie podróż „między Warszawą a wioską z terenów północno-wschodniej Polski to podróż w czasie” (Giza-Poleszczuk 2004: 265). Wystarczająco silne argumenty kwestionujące ten dominujący w opisie społecznej akomodacji „wielkiej zmiany” dyskurs przedstawili etnologowie (por. np.: Rakowski 2009a; Rakowski 2009b; Górny, Marczyk 2009; Buchowski 2013; Pine 2002), nie będą zatem w tym miejscu powtarzał argumentów znanych.

Przedmiot i cel opracowania

W ramach realizowanego w niewielkiej podkarpackiej wsi Wisłok Wielki projektu, który stał się podstawą niniejszego tekstu, starałem się m.in. zrekonstruować „oddolny” obraz przemian dokonujących się w Polsce od końca lat 80. Część prowadzonych w Wisłoku badań dotyczyła właśnie tytułowego zagadnienia, a tematy prowadzonych wywiadów, rozmów, a później interpretacje zgromadzonych materiałów miały m.in. na celu ustalenie, czy przełom lat 80. i 90. jest faktycznie postrzegany jako moment graniczny, jakie zmiany wskazuje się jako istotne i w ogóle zaistniałe, dlaczego te, jak te zmiany są lokalnie akomodowane, jaką rolę odegrały w procesie akomodacji lokalne autorytety (ich rola była podkreślana przez Chrisa Hanna (1985), który na początku lat 80. prowadził badania w Wisłoku, jest też, na bardziej ogólnym planie, podkreślana w etnografii polskiej [Kopczyńska-Jaworska 1973: 43]), oraz czy nowe przemiany zmieniły solidarność grupową (jej stan z lat 80. oddaje tytuł pracy Hanna: *A Village without Solidarity*, choć problem wskazywany był już w ramach wcześniejszych badań etnograficznych [Biernacka 1974]). Ta ostatnia kwestia wydawała się w przypadku projektu ponownych badań kluczowa, ale była też kluczowa z punktu widzenia falsyfikacji teorii obecnej akomodacji przemian, skoro to atrofia więzi i erozja „zaufania społecznego” jest, wg Piotra Sztompki, najważniejszym objawem „traumy wielkiej zmiany” (Sztompka 1999). Sam mechanizm został opisany znacznie wcześniej, bo już w 1979 roku. W „Studiach Socjologicznych” opublikowany został wówczas artykuł wybitnego polskiego socjologa Stefana Nowaka pt. *System wartości społeczeństwa polskiego* (Nowak 1979). Autor stwierdził w nim, że między grupami pierwotnymi (rodzina, znajomi) a identyfikacją narodową istnieje próżnia socjologiczna, brak więzi grupowej i identyfikacji grupowych typu „my” charakterystycznych dla społeczności lokalnych czy instytucji formalnych. Jednym z najważniejszych czynników odpowiedzialnych za ten stan był, wg Nowaka, brak poczucia sprawczości w obrębie tych instytucji (por. Nowak 1979: 266–267). Praca Chrisa Hanna *A Village without Solidarity* (Hann 1985) byłaby znakomitym przykładem potwierdzającym tezę Nowaka. Co zatem dzieje się ze słabymi więziami w momencie przemian przełomu lat 80. i 90.? Co z pozostałymi symptomami „traumy”, wśród których, dla regionu Podkarpacia, wylicza się erozję więzi społecznych i spadek zaufania społecznego, nostalgii za PRL, którą wzmacniają lęki przed brakiem pracy, ubóstwem, marginalizacją, poczucie osamotnienia w zmaganiu się z wyzwaniem płynącymi z wolnego rynku, poczucie wykluczenia i rosnących nierówności społecznych, poczucie obniżenia jakości życia, co wywołuje tęsknotę za silnym, paternalistycznym państwem i bezpieczeństwem społecznym (Długosz 2008)? Materiał empiryczny nie był jednak pozyskiwany tak, aby wypełniać powyższe „rubryki”, ponieważ musiałbym założyć, że ta kategoryzacja doświadczeń jest niezawodna i sprawdza się w każdym środowisku społecznym, a tego chciałem uniknąć.

Stan wiedzy i metody badań

Wisłok Wielki to niewielka, licząca ok. 300 mieszkańców, podkarpacka wieś w gminie Komańcza. Nie jest to wieś rolnicza (choć jest w niej kilku rolników), gdyż większość mieszkańców pracuje w zawodach pozarolniczych, poza Wisłokiem, lub dochód swój czerpie z rent i emerytur. Warto dodać, że jest to struktura ukształtowana właściwie już w latach 60., a zatem trwała (Hann 1985: 5, 42–45). Podobnie jak w całej gminie ważnym doświadczeniem współczesności są migracje zarobkowe, które dotyczą przede wszystkim młodych ludzi oraz osoby w średnim wieku. To m.in. jest powód, dla którego bezrobocie i liczba rodzin korzystająca z pomocy społecznej jest śladowa.

W przypadku przemian, jakie dokonują się w Wisłoku Wielkim, badacz ma szerszą i dłuższą perspektywę „obserwacji” zapośredniczonej wcześniejszymi pracami etnologów, antropologów i socjologów dotyczącymi bezpośrednio Wisłoka, bądź pośrednio przez ogólne charakterystyki wsi regionu (Biernacka 1974; Jadam 1976; Hann 1985; Długosz 2008). Co więcej, od 2009 roku do dyspozycji badaczy pozostaje „Gminna strategia rozwiązywania problemów społecznych gminy Komańcza na lata 2009–2015” opracowana przez socjologów z Fundacji Rozwoju Demokracji Lokalnej (Buczek, Ciepluch 2009).

Badania, których rezultatem są materiały będące podstawą niniejszego opracowania, zostały pozyskane w latach 2010–2011, w trakcie badań terenowych realizowanych w ramach grantu NCN pt. „Wisłok Wielki w perspektywie brytyjskiej i polskiej antropologii. Badania ponowne społeczności lokalnej”. Praca Chrisa Hanna (Hann 1985) była zasadniczym punktem odniesienia dla ponownych badań. Badania terenowe prowadzone były etapowo i obejmowały kilkutygodniowe wyjazdy w teren badaczy zaangażowanych w realizację projektu (Marcin Brocki, Patrycja Trzeszczyńska), oraz dwukrotnie dziesięciodniowe wyjazdy z grupami studentów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ, wspomaganym w trakcie jednego z wyjazdów studentami antropologii społecznej z Pardubic (Czechy), co w przypadku badań w okolicznych wsiach Wola Piotrowa, Wisłoczek i Puławy, gdzie osiedlili się mieszkający wcześniej na Zaolziu zielonoświątkowcy, okazało się niezwykle pomocne. Na przestrzeni dwóch lat badań zgromadzono blisko dwieście wywiadów, sporządzono obszerną dokumentację fotograficzną oraz ogromną ilość notatek terenowych (tych spisanych i niespisanych) i obserwacji.

Badania oparte były głównie na ogólnym kwestionariuszu badań, któremu towarzyszyły przetwarzane na różnych etapach badań i dostosowywane do konkretnych rozmówców i miejsc kwestionariusze szczegółowe – dodam, że badania dotyczyły kwestii, które pojawiły się we wcześniejszych badaniach prowadzonych w Wisłoku Wielkim, a problematyka „transformacji” była elementem dodatko-

wym¹. Pytania dotyczące zagadnień poruszanych w niniejszym artykule zogniskowane były wokół oceny jakości życia w Wisłoku przed i po przełomie lat 80. i 90. (co może nie było najlepszą strategią na początek badań, ponieważ zawierało sugestię dotyczącą cezury czasowej, ale była to cezura na tyle przejrzysta i oczywista dla rozmówców, że pomimo początkowych wątpliwości okazała się trafna), wokół obserwowanych zmian, które zdaniem rozmówców faktycznie się dokonały, i ich wpływu na obecną sytuację informatorów, na temat oceny działalności „Solidarności” (to pytanie pojawiło się już w pracy Chrisa Hanna, a teraz miało nowy kontekst, przywołany w rozmowach z miejscowymi jako znaczący), zaangażowania w życie polityczne przed i po przełomie, oraz kwestii lokalnych autorytetów. Niemniej w zasadzie niemal wszystkie kwestie, o które pytaliśmy, miały związek ze sposobem postrzegania „transformacji”, ponieważ wciąż był to ważny kontekst odczytywania wielu problemów dnia codziennego, nie tylko życia politycznego. Wiele rozmów, które dotyczyły spraw szczegółowych, i dotyczących pomniejszych, choć związanych z ogólną problematyką badań problemów, przeprowadziłem bez wstępnego scenariusza czy kwestionariusza. Rozmowy i wywiady, które objęły większość mieszkańców wsi, stanowiły ważną część danych, ale znaczącą rolę odegrały obserwacje sposobów organizacji życia codziennego, wyposażenia materialnego domu i urządzania przestrzeni wokół domów (dokumentacja fotograficzna). Badania prowadzone były nie tylko w samym Wisłoku Wielkim, ale w kilku okolicznych miejscowościach, m.in. w Czystogarbie, Komańczy, Woli Piotrowej.

Pozostałe źródła danych, na których oparły się zarówno badania, jak i obecna próba ich uogólnienia, to wspomniane już prace antropologiczne i socjologiczne bazujące na danych terenowych z tego lub pobliskich terenów. Wielokrotne powroty w teren, różne osoby zaangażowane w badania, które na różne sposoby zadawały podobne pytania i prowadziły obserwacje, powodują, że uzyskano obszerny, pozwalający na wiarygodne uogólnienia materiał etnograficzny.

Wyniki badań²

Zgromadzone dane wskazują na porządkowanie doświadczeń i wiedzy na temat przemian przede wszystkim na zasadzie opozycji, z których najbardziej ogólną jest „dawniej – dziś”, gdzie „dawniej” (bardzo rzadko pada pojęcie „PRL”, funkcjonujące jako „dawniej”, „przedtem”, „tamte czasy”), choć nie odnosi się do wyraźnych

¹ Jednym z istotnych wątków badań była pamięć współczesnych mieszkańców o przeszłości Wisłoka i ich stosunek do dawnych gospodarzy. Materiał dotyczący tego zagadnienia został zaprezentowany w pracy P. Trzeszczyńskiej (2016).

² Prezentuję to znaczący wycinek poddanych wstępnej redukcji rezultatów badań, nie włączam „surowego” materiału etnograficznego, nie przytaczam wypowiedzi moich rozmówców w formie mowy niezależnej, chyba że sposób używania określonych pojęć czy form obrazowania jest istotny dla wyjaśnienia, uściślenia pojawiających się interpretacji.

ram czasowych, jest przejrzystą i pozytywnie waloryzowaną kategorią, a „dziś” nie jest ujmowane jako kontynuacja „dawniej”, lecz odwrotność. Opozycja ta jest też źródłem metafor ramujących sposób rozumienia przemian.

Pierwszą, najczęściej i najszybciej przywoływaną ramą, w której lokuje się rozmowa na temat przemian, jest praca, ujmowana właśnie w planie czasowym: była – nie ma. „Nie ma” oznacza pewien konkretny, rozciągnięty w czasie proces, na który składa się zamykanie PGR-ów, kurczenie się rynku robót leśnych, redukcja etatów w dużych zakładach przemysłu drzewnego w nieodległej Rzepedzi i wszechobecne „dziczenie” (pól, zaniedbanie i doprowadzenie do ruiny budynków byłych PGR-ów). „Była” oznacza łatwość, z jaką można było ją znaleźć czy zmienić, czyli dawała poczucie sprawczości, możliwości kierowania własnym życiem. Jednocześnie PGR, główny pracodawca w Wisłoku, był takim miejscem pracy, które zwalniało z konieczności podejmowania samodzielnych decyzji, „przychodził kierownik i mówił: «ten robi to, ten robi tamto» i się robiło. (...) praca była, kasa była, wyzerkę dawali, a teraz wszystko się skończyło...” – opowiadał jeden z informatorów. To bardzo ważny element składający się na swoisty w Wisłoku etos pracy, wpływający na ocenę obecnego modelu i miejsca pracy w systemie kultury, ale także na stosunek do ziemi, która zyskała wartość w oczach miejscowych dopiero w momencie pojawienia się dopłat unijnych.

Przemianę wpisuje się w opozycję „tworzenie/początek – niszczenie/koniec”, gdzie PRL opisywany jest jako czas budowania, tworzenia, pracy, a obecnie „Solidarność wszystko niszczy”, niszczy to, co się tworzyło (tu Gierek stał się znakiem reprezentującym porządek odwrotny do obecnego: „Gierek nam wszystko pobudował”). W ten sposób praca jest dewaluowana, a marnotrawienie („zdziaławanie”) jest związane z terażniejszością. Wykupienie pól i PGR-u nie miało na celu ich „uruchomienia”, tworzenia, ale skalkulowane było jako jednorazowy sposób na indywidualne wykorzystanie/wzbogacenie się, a tymi wykorzystującymi byli „obcy”, „nie tutejsi”. Tutejsi czują się oszukani przez obcych, którzy skupili pola, aby brać dopłaty unijne, a miejscowych, strasząc Unią, nakłoniono do pozbycia się pól, które mogłyby dziś „za darmo” na nich pracować: „Ludzie nie wiedzieli, co sprzedają, gdybym wiedział, że będą dotacje z Unii, tobym teraz żył jak król! A teraz to do potoka nawet nie można dojść, patyka nie wolno uciąć”.

W kontekście „niszczenia-budowania” pojawia się wątek opozycji dorosłości/dojrzałości – dziecinności/niedojrzałości w odniesieniu do porównania PRL z dzisiejszą Polską, gdzie „niszczenie” skojarzone jest z zachowaniem się dziecka. Opozycja ta wpisuje się w całościowe postrzeganie przemiany, która jawi się jako regres i porzucenie odpowiedzialności za losy ludzi. Państwo weszło w rolę dziecka. Widać to wyraźnie w wypowiedziach, w których przebija się tęsknota za silnym, paternalistycznym państwem, kontrolującym, ale i odpowiedzialnym za zwykłych ludzi.

Z „nie ma” wiąże się „bezrobocie”, ale też „migracja” (nie tylko jako skutek braku pracy, ale jako doświadczenie braku we wsi osób młodych – „dzieci wyje-

chały, a ojciec siedzi na ławeczce i filozofuje z sąsiadami jak w serialu *Ranczo*”). „Praca dla młodych jest, ale nie tu”, we Włoszech, Hiszpanii, Niemczech, Norwegii, „Anglii”, „Ameryce”. Praca „tam” nie jest jednak tym samym co „tu” – praca „tu” nie jest tylko sposobem na zarabianie, ale włącza we wspólnotę ze wszystkimi tego konsekwencjami, praca tam to „wykańczalnia”. „Tu/teraz” związane jest z „nie ma” – „tam/przedtem” z „jest/była”. Migracja oznacza, że miejscowi muszą pracy szukać daleko i co ważne, skutecznie ją znajdują, wykorzystując często słabe więzi społeczne (trudno nazwać to „bezradnością” wobec zmiany). „Daleko”, w odniesieniu do pracy, ma inne konotacje niż turystyczna atrakcyjność egzotyki. Praca „tam” i „tu-teraz” ma wspólną cechę – jest obca, nieludzka, prowadzi do „rozkładu”/„niszczenia” rodzin. Często można było usłyszeć, że „za komuny pracowało się po ludzku”, nie było dzisiejszego „sztyniactwa”. Ludzka była nawet policja, gdy przymykała oko na „jazdę po pijaku” – zatem „ludzkie” (niezdziżale) były pola/otoczenie, zakłady pracy (z ich materialnością) oraz stosunki międzyludzkie (to ostatnie stoi w jawnej sprzeczności z wynikami badań Chrisa Hanna, ale nie z powodu jego błędnych analiz i wniosków, lecz z obecnej, lokalnej interpretacji przeszłości w relacji do terażniejszości, o czym poniżej).

W Wisłoku poczucie znacznego obniżenia jakości życia jest niemal powszechne, a wyrażane jest często jako „gorsze/trudniejsze życie”. Za PRL w Wisłoku „żyło się łatwiej”, („dla nas było lepiej”), ponieważ PGR-y gwarantowały tanie w utrzymaniu mieszkanie, a niskie płace rekompensowane były niskimi opłatami, „dużo rzeczy od państwa się należało”, nie było problemów z nieodpłatnym, choć nie zawsze legalnym korzystaniem z państwowego, PGR-owskiego sprzętu, pomocy warsztatu, łatwo było też „dorobić”, „kombinowało się” (tu społeczne więzi były cennym kapitałem). Ale „gorsze życie” jest łączone także z brakiem porządku, który zapewniało silne państwo: „był porządek i po gminach, i w nadleśnictwie, i w PGR-ach”. Obecny brak porządku jest winą „Solidarności”, o której jeden z informatorów powiedział, że to „ta wasza Solidarność kichana” tak „wszystko poniszczyła”. „Wałęsa obiecywał złote góry, a zostały ku...a dziury”. „Solidarność” łączy się zatem z obcym („wasza”), obecnym i brakiem porządku.

„Brak” przywołuje kategorię „bezruchu”. Ruch, aktywność wraz z jej konkretnymi atrybutami, takimi jak praca („wyplata była i się kręciło”, „wszystko szło”), zagospodarowywanie lasu i pól, ale też aktywność miejscowej świetlicy, działanie kina w Rzepedzi, przypisywana jest właśnie czasom PRL-u, natomiast „bezruch”, „siedzenie przed sklepem, w domu”, fakt, iż „nikt nic nie robi”, że „każdy sobie” (izolacja), to współczesność. Ruch, czyli „życie”, „dobrobyt”, „budowanie”, choć nie zawsze ma wyłącznie pozytywne konotacje (Burdette 1996: 22), to w kontekście pytań o przemiany jest odnoszony do relacji „dawniej – dziś”. Z bezruchem wiąże się też „nadmiar czasu”, fakt, iż dosłownie „nie ma co robić”. Rzutuje to na wiele sfer życia codziennego, z wieloma negatywnymi dla niego skutkami, które obserwuje się nie tylko w Wisłoku (por. Tarkowska 1996: 46–48).

Oczywiście wielu rozmówców wskazuje na dobre strony upadku PRL-owskiego systemu, na konieczność wprowadzenia zmian, włącznie z krytyką

ówczesnego, „swobodnego” stosunku do pracy, „złodziejstwa” w miejscach pracy, przeciążenia pracą (przecież „nawet dzieci musiały pracować w polu”, a praca czasem „trwała do nocy”), wielu też dostrzega, że dziś PRL się idealizuje, „narrują, bo nie pamiętają, jak dawniej było”. Ale ta pamięć jest zapisana nie tylko w głowach, „widać” ją w strukturze starych budynków, w bryłach wybudowanych wówczas „nowoczesnych” budynków, w wystroju wnętrza z przedmiotami o PRL-owskim rodowodzie, w sprzętach codziennego użytku, makatkach na ścianach, w rozpadających się budynkach po PGR, itp.

Omówienie i interpretacja wyników badań

Dotychczasowe badania nad społeczną recepcją przemian dokonujących się w Polsce po '89 roku akcentowały ich psychologiczne skutki, w niewielkim stopniu analizując kulturowe ramy służące budowaniu wiedzy na temat przemian, które tłumaczą funkcjonowanie pewnych trwałych figur rozumienia obecnych przemian, bez konieczności odwoływania się do skutków psychologicznych. Przypomnę, że za znaki „traumy” uznano wskazane wcześniej, i faktycznie notowane w wielu wypowiedziach informatorów, lęki przed brakiem pracy, ubóstwem, poczucie rosnących nierówności społecznych, obniżenia jakości życia, tęsknotę za paternalistycznym państwem i bezpieczeństwem społecznym, a także erozję więzi społecznych i spadek zaufania społecznego. W przytoczonych wyżej danych odnajdziemy wiele podobnych znaczących wypowiedzi, choć twierdzenie, że wskazują na „traumę” byłoby pochopne.

Skoro jednak bardzo podobne wypowiedzi, klisze, notujemy w rozmowach z bardzo różnie społecznie usytuowanymi osobami, o różnym statusie, różnie radzącymi sobie w popeerelowskiej rzeczywistości, to być może należałoby ich wypowiedzi potraktować jako performatywne.

Na fakt, iż mówienie o przeszłości, również tej socjalistycznej, ma charakter performatywny, czyli że jest działaniem skierowanym nie na przeszłość, ale na teraźniejszość i przyszłość („magiczna moc słowa”), wskazywało wielu etnologów. Traktują odniesienia do przeszłości, do dawnych praktyk i ideologii jako sposoby negocjowania obecnej rzeczywistości, jako w pełni racjonalne odpowiedzi lokalnych podmiotów na wyzwania tej rzeczywistości (por. Horschelmann, Stenning 2008: 346). Pamięć społeczna jest nie tylko urządzeniem selekcji i kategoryzacji z perspektywy teraz (por. np.: Ricoeur 2006), służącej np. „selektywnej amnezji” (Hałas 1999: 81–82), ale mechanizmem semiozy, procesu wytwarzania znaczeń, gdzie elementy przeszłości służą jako znaki teraźniejszych zjawisk lub służą wyrażeniu sensów („znanych wartości”), które narzucają się jako właściwe tłumaczenia teraźniejszości. Herskovits pisał o „selektywnej adaptacji” nowych treści, która miała na celu umacnianie znanego, wzmacnianie „starych wartości” (Kopczyńska-Jaworska 1973: 42).

Potwierdzają to wypowiedzi naszych rozmówców, którzy często sugerowali, że „jest tak, jak powinno być”, a raczej „jak spodziewaliśmy się, że będzie” – potwierdza to również sposób, w jaki rozmawia się o przemianach, pełen niedomówień, zdań urwanych, sugerujących, że rozmówca dobrze wie, co nastąpiło/następuje i z jakiego powodu. Wbrew teozom, że zmiany nastąpiły tak gwałtownie, że zaskoczyły nieprzygotowanych na nie ludzi (tu miałoby tkwić źródło „niekompetencji cywilizacyjnej”), wydaje się, że wpisują się one raczej w dobrze znany schemat wiedzy „ludowej”: „ma być, tak jak jest” i „jest tak, jak ma być” (Stomma 2002: 55–58). Świat przedstawiany w opowieści o przemianach jest przewidywalny, dobrze ułożony, aksjologicznie przejrzysty, siatka binarnych opozycji zamienia go niemal w gatunek folkloru z jego „nadmiarem kategoryzacji”, z przeszłością pozbawioną diachronii, „zebraną w jeden punkt” (por. Kajfosz 2009: 148–151).

Wróćmy teraz do pytania o więzi – co dzieje się ze słabymi więziami (por. Nowak 1979; Hann 1985) w momencie przemian przełomu lat 80. i 90.? Sztompka pisze o towarzyszącej transformacji atrofii więzi (Sztompka 1999), Chris Hann zwracał jednak uwagę na bardzo słabe więzi społeczne w Wisłoku już w latach 80., a Maria Biernacka uważała, że jest to w ogóle cecha nowo tworzących się społeczności bieszczadzkich. Nasze badania potwierdzają, że więzi społeczne są nadal bardzo słabe: „tu są ludzie, że jeden drugiego w łyżce wody by utopił”, gdzie „każdy sobie”, potwierdzają to też niezależne badania (Buczek, Ciepluch 2009). Rezultat „transformacji” jest tu zatem zupełnie inny: więzi rzutowane w przeszłość jawią się jako dopiero dziś tracone, „dawniej” miałyby być głębsze, zgodnie ze wskazanym już aksjologicznym uprzywilejowaniem przeszłości: „ludzie tu se byli zawsze pomocni”, „wszystko robiło się wspólnie”. Przemiany wytworzyły „wspomnienie” wspólnoty. Oczywiście na takie pojmowanie przeszłych więzi miały wpływ czynniki, o których też już była mowa, a więc praca i ekonomia niedoboru, która skracała dystanse społeczne, tworzyła „społeczeństwo drugiego obiegu” (por.: Marody 1999; Rakowski 2009a; Hann, Hart 2015: 149). Warto przy okazji zauważyć, że „praca” pojawia się jako najbardziej oczywisty znak przemian i jako znak odsyła do wielu innych składowych kultury (por. Zadrożyńska 1983: 152).

Z wyraźnym, aksjologicznie uprzywilejowanym obrazem przeszłości kontrastuje niewyraźna terażniejszość. Nie tylko w dyskursie naukowym nie ma pewności, kiedy zaczęły się polskie przemiany ani czy proces ten jest zakończony (por. np.: Kojder 1999: 8–9; Humphrey 2004; Horschelmann, Stenning 2008: 346), ten sam problem występuje w dyskursie potocznym. W obu dyskursach nadrzędnym podziałem jest „za komuny” – „za Solidarności”, gdzie pierwszy człon opozycji ma silniejszą wyrazistość semantyczną (Bartmiński 2007: 215–219). Wyrazistość może sprzyjać uprzywilejowywaniu kategorii łatwo rozpoznawanej. Jednocześnie wyrazistość zmniejsza moc modelującą, co oznacza, że współczesność, jako kategoria rozmyta, będzie z jednej strony przedmiotem silniej nacechowanym negatywnie, z drugiej zaś przedmiotem, do którego rozumienia uruchamiane będą niejednorodne kody (heterodoksja), sytuując przemiany w sferze „liminalnej”

(Hałas 1999: 69), oraz proste organizacje kodowe, takie jak wskazany wcześniej mechanizm binarny. Stała struktura opowieści o przeszłości jest wynikiem ugrammatycznienia tego, co było, jako codzienne doświadczenie, trudne do nazwania, a z oddali, jawi się jako oczywiste (bo „gramatyczne”).

Na „gramatykę” postrzegania przemian składają się, jak wynika z powyżej przedstawionych danych, dwa ciągi opozycji, z których pierwszy waloryzowany jest pozytywnie, drugi negatywnie:

1) było – dawniej – tu – praca – tworzenie – dorosłość – ruch – więzi,

2) jest – dziś – tam – brak pracy (tu też migracje: praca tam) – niszczenie – niedojrzałość – bezruch – brak więzi.

To właśnie ta „gramatyka” stanowi drogowskaz rozumienia i fundament wiedzy o przemianach, trudno zatem uznać, że mamy do czynienia z ludźmi pozabawionymi narzędzi rozumienia zmiany. Warto jednak pamiętać, że terażniejszość i związane z nią przemiany mają swój bardzo konkretny, namacalny wymiar „braku” (byłe PGR-y, „lasu też już nie ma”, zdziczałe otoczenie, itd.). Ten fakt potwierdza jedynie „ludową kategoryzację”, potwierdza prawidłowość oddolnej diagnozy: „jest tak, jak ma być”, sposób mówienia o relacji „dawniej – dziś” i samo nazywanie gwarantuje zgodność z rzeczywistością. Zgodność mitycznej figury z rzeczywistością jest realnie doświadczana.

Bibliografia

Alexander J.C.

2010 *Znaczenia społeczne: studia z socjologii kulturowej*, tłum. S. Burdziej, J. Gądecki, Kraków.

Baer M.

2009 *Transformacje transformacji. O problemach antropologii postsocjalizmu*, w: *Antropologiczne badania zmiany kulturowej*, Wrocław, s. 33–56.

Balandier G.

1984 *Ład tradycyjny i kontestacja*, w: *Tradycja i nowoczesność*, red. J. Kurczewska, J. Szacki, Warszawa, s. 179–212.

Bartmiński J.

2007 *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.

Biernacka M.

1974 *Kształtowanie się nowej społeczności wiejskiej w Bieszczadach*, Wrocław.

Błok Z.

2006 *Transformacja jako konwersja funkcji wewnętrznych na przykładzie Polski*, Poznań.

Buchowski M. (red.)

1996 *Oblicza zmiany: etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, Międzychód.

2008 *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego innego do napiętnowanego swojego*, „Recycling Idei”, nr 10, s. 98–107.

- 2013 *Neoliberalizm w Europie Środkowej – magia, religia czy nauka?*, „Poznańskie Studia Slawistyczne”, nr 4, s. 29–41.
- Buczek P., Ciepluch A.
2009 *Gminna strategia rozwiązywania problemów społecznych gminy Komańcza na lata 2009–2015*, Komańcza.
- Bukraba-Rylska I.
2009 *Polska wieś czasu transformacji: mity i rzeczywistość*, „Wieś i Rolnictwo”, nr 4 (145), s. 29–49.
- Burdette L.
1996 *Mówiąc o transformacji: gospodarujemy językiem*, w: *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, red. M. Buchowski, Międzychód, s. 19–25.
- Conte E., Giordano C.
1996 *Bezdroża zagubionej wiejskości: refleksje o post-socjalizmie*, w: *Oblicza zmiany: etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, red. M. Buchowski, Międzychód, s. 78–100.
- Długosz P.
2008 *Trauma wielkiej zmiany na Podkarpaciu*, Kraków.
- Giza A., Marody M., Rychard A.
2000 *Strategie i system: Polacy w obliczu zmiany społecznej*, Warszawa.
- Giza-Poleszczuk A.
2004 *Brzydkie Kaczętko Europy, czyli Polska po czternastu latach transformacji*, w: *Zmiana czy stagnacja? Społeczeństwo polskie po czternastu latach transformacji*, red. M. Marody, Warszawa, s. 248–270.
- Górny K., Marczyk M.
2009 *Lubomierz – czy można odzyskać miasto niechciane?*, w: *Antropologiczne badania zmiany kulturowej. Społeczno-kulturowe aspekty transformacji systemowej w Polsce*, red. K. Górny, M. Marczyk, Wrocław, s. 123–134.
- Gumuła W.
2008 *Teoria osobliwości społecznych: zaskakująca transformacja w Polsce*, Warszawa.
- Hałas E.
1999 *Transformacja w wyobraźni zbiorowej*, w: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa, s. 69–87.
- Hann C., Hart K.
2015 *Antropologia ekonomiczna. Historia, etnografia, krytyka*, tłum. I. Kołbon, Poznań.
- Hann C.
1985 *A Village without Solidarity. Polish Peasants in Years of Crisis*, New Haven.
- Horschelmann K., Stenning A.
2008 *Ethnographies of Postsocialist Change*, „Progress in Human Geography”, nr 32(3), s. 339–361.
- Humphrey C.
2004 *Does the Category „postsocialist” Still Make Sense?*, w: *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, red. C. Hann, London, New York, s. 12–15.
- Jadam H.
1976 *Pionierska społeczność w Bieszczadach*, Rzeszów.
- Kajfosz J.
2009 *Magia w potocznej narracji*, Katowice.

- Kojder A.
1999 *Spojrzenie na przemiany ustrojowe w Polsce w latach 1989–1997*, w: *Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa, s. 3–32.
- Kopczyńska-Jaworska B.
1973 *Tendencje badań nad przemianami kulturowymi*, w: *Zmiany kultury chłopskiej. Problematyka i metody prac etnograficznych*, red. K. Zawistowicz-Adamska, Wrocław, s. 29–50.
- Marody M.
1999 *Od społeczeństwa drugiego obiegu do społeczeństwa obywatelskiego*, „*Studia Socjologiczne*”, nr 155, s. 35–53.
- Nowak S.
1979 *System wartości społeczeństwa polskiego*, „*Studia Socjologiczne*”, nr 4, s. 155–173.
- Pine F.
2002 *Retreat to the Household? Gendered Domains in Postsocialist Poland*, w: *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, red. C. Hann, London, New York, s. 95–113.
- Rakowski T.
2009a *Zaradności, prześmiewania, wewnętrzne widowiska. Doświadczenia transformacyjne bezrobotnych mieszkańców Wałbrzycha (lata 2002–2006)*, w: *Antropologiczne badania zmiany kulturowej. Społeczno-kulturowe aspekty transformacji systemowej w Polsce*, red. K. Górny, M. Marczyk, Wrocław, s. 75–94.
2009b *Łowcy, zbieracze, praktyki niemocy*, Gdańsk.
- Ricoeur P.
2006 *Pamięć, historia, zapomnienie*, Kraków.
- Rychard A.
2000 *Przestrzeń instytucjonalna*, w: *Strategie i system. Polacy w obliczu zmiany społecznej*, red. A. Giza-Poleszczuk, M. Marody, A. Rychard, Warszawa, s. 167–204.
- Stomma L.
2002 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Łódź.
- Sztompka P.
1994 *Teorie zmian społecznych a doświadczenia polskiej transformacji*, „*Studia Socjologiczne*”, nr 1 (132), s. 9–17.
1999 *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych: zaufanie, lojalność, solidarność*, w: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa, s. 265–282.
2000 *Trauma wielkiej zmiany: społeczne koszty transformacji*, Warszawa.
2007 *Socjologia zmian społecznych*, Kraków.
- Szyfelbejn-Sokolewicz Z.
1973 *Analiza funkcjonalno-strukturalna zmian kulturowych w społeczności chłopskiej*, w: *Zmiany kultury chłopskiej. Problematyka i metody prac etnograficznych*, red. K. Zawistowicz-Adamska, Wrocław, s. 51–73.
- Tarkowska E.
1996 *Czas społeczny w okresie przemian, czyli o nowych zróżnicowaniach społeczeństwa polskiego*, w: *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, red. M. Buchowski, Międzybóże, s. 37–51.
- Trzeszczyńska P.
2016, *Pamięć o nie-swojej przeszłości. Przypadek Bieszczadów*, Kraków.

Wnuk-Lipiński E.

1994 *Fundamentalizm a pragmatyzm: Dwa typy reakcji na radykalną zmianę społeczną*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 3–13.

Zadrożyńska A.

1983 *Homo faber i Homo ludens. Próba modelowego ujęcia kultur tradycyjnej i współczesnej*, „Etnografia Polska”, nr 27(2), s. 151–166.