
Spóecznie konstruowane ciała i performatywna magia

Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu w badaniach performatywnych

Lucyna Kopciewicz

Abstrakt: Performatyka jest rozwijającą się dziedziną badań społecznych, która korzysta z dorobku socjologii, etnografii, studiów kulturowych, antropologii kulturowej, teatrologii, studiów nad komunikowaniem. Przedmiotem badań performatywnych jest aktywność ludzka rozumiana jako ekspresja, która stanowi proces wytwarzania i reprodukcji podmiotowości. W niniejszym tekście autorka analizuje teorię socjologiczną Pierre'a Bourdieu w perspektywie performatyki: pytań o społeczną sprawczość rozumianą jako konstruowanie podmiotu w określonym polu władzy. Szczególnemu namysłowi autorka poddaje następujące aspekty indywidualnych i zbiorowych praktyk opisane przez Pierre'a Bourdieu: praktyki przestrzenne, praktyki cielesne, męska dominacja.

Wyrażenia kluczowe: Pierre Bourdieu; performatyka; socjologia ciała; habitus.

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku w naukach społecznych świata zachodniego nastąpił zauważalny przesyt myślą postmodernistyczną. Postmodernizm, jak go określał Pierre Bourdieu, okazał się radykalizmem kampusów, idealnie współgrającym z konserwatyzmem. Zmęczenie jałową grą różnic, różnią i prapismem, czyli warunkami możliwości istnienia znaków (Derrida, 1999, ss. 92–98), skutkowało intensywnym poszukiwaniem nowych perspektyw dla studiów nad działaniem społecznym i ideą podmiotu sprawczego w jego konkretnych, materialnych wymiarach i uwarunkowaniach. Na gruncie tak zwanej nowej humanistyki coraz częściej artykułowano tezę o „mocnym podmiocie” jako podmiocie sprawczym (Bhabha, 2010, s. 183 i nast.), który jest zdolny przeciwstawić się represyjności władzy społecznej i ją zakwestionować. Sprawczość podmiotu była więc ideą, która ponownie sytuowała podmiot w domenie oporu oraz praktykowania wolności. W badaniach społecznych inspirowanych nową humanistyką zaczęto podejmować kwestie oporu, subwersji i zmiany społecznej dokonywanej przez podmiot performatywny¹.

W niniejszym tekście chciałabym przyjrzeć się teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu w perspektywie pytań o społeczną sprawczość rozumianą jako konstruowanie podmiotu w określonym polu władzy (działanie „magii performatywnej”).

Performatyka jest rozwijającą się dziedziną badań społecznych, która korzysta z dorobku socjologii, etnografii, studiów kulturowych, antropologii kulturowej, teatrologii,

1 Podkreślam za: Domańska, 2008, s. 161.

studiów nad komunikowaniem. Przedmiotem badań performatywnych jest aktywność ludzka rozumiana jako ekspresja (Alexander, 2009). Ponadto warto zaznaczyć, że w zakresie zainteresowań performatyki pozostaje zarówno to, co można określić mianem performansu (odgrywania), jak i to, co performatywne. Performans „obraca się wokół odgrywanej natury aktywności ludzkiej, socjalizowanych i zmieniających się norm ludzkiego uspołecznienia oraz aktywnego procesu nadawania znaczeń” (Alexander, 2009, s. 585). Natomiast pojęcie performatywności odnosi się do stylizowanej powtórki lingwistycznych, komunikacyjnych i cielesnych aktów, które są uprawomocniane społecznie i ustanawiane dyskursywnie w momencie odgrywania kultury (Alexander, 2009, s. 585). Celem badań osadzonych w tak określonym paradygmacie są zatem cechy zachowań społecznych jako aktów performatywnych – konstruowanych społecznie, emergentnych, odgrywanych, powtarzalnych i subwersywnych.

Twórczość Pierre’a Bourdieuu bardzo często bywa dzielona na trzy zasadnicze okresy odpowiadające typowi podejmowanych przez niego przedsięwzięć badawczych. Okres pierwszy, etnologiczny, zaowocował licznymi studiami na temat teorii praktyk (Bourdieu, 2007, 2008). Wiele prac powstających w tym czasie (a także późniejszych reinterpretacji) jest inspirowanych pobytem w algierskiej Kabylii oraz w miejscu urodzenia badacza na bearnieńskiej prowincji (Bourdieu, 2002). Okres drugi, socjologiczny, to czas, kiedy powstały najbardziej znaczące prace, takie jak *Noblesse d’état*, *Dystynkcja* czy *Reprodukcja*, poświęcone działaniu wielkich sił społecznych odtwarzających klasową strukturę francuskiego społeczeństwa w pozorach demokratyzacji i zasadniczych przeobrażeń kulturowych. Okres trzeci jest nazywany etapem działania politycznego – wspierania ruchu alterglobalistycznego czy związków zawodowych. Był to jednak również czas prac podsumowujących, scalających ponadczterdziestoletnią pracę badawczą przez odniesienie do jej filozoficznych założeń².

Wydaje się, że z punktu widzenia socjopedagogicznych badań nad społecznym konstruowaniem ciała najważniejszy byłby drugi etap pracy naukowej Bourdieu. Tymczasem podczas lektury poszczególnych fragmentów niełatwej teorii francuskiego socjologa ten klarowny podział może się okazać podstawowym utrudnieniem. Odczytanie jego teorii przez de Certeau (Certeau, 2008, s. 54) wskazuje na korzyści, jakie daje przekonanie o nierozdzielalnym związku etnologicznych i socjologicznych prac Bourdieu, dlatego że on sam nigdy tych wątków wyraźnie nie odseparował. De Certeau stawia kwestię wielowątkowości prac Bourdieu jeszcze bardziej jednoznacznie, twierdząc, że sukces socjologicznych prac Bourdieuu bazuje na „wpuszczeniu” do nich wielu wątków etnologicznych.

Bourdieu interesował się genezą działania, a dokładnej rzecz ujmując – sposobem powstawania praktyk. Inaczej niż Foucault badał nie to, co jest efektem istnienia praktyk, ale to, co owe praktyki tworzy. Badanie praktyk, określanych jako „strategie” (koncepcja strategii u Bourdieuu różni się od potocznej, zgodnie z którą strategia zawiera jasno

² W dalszej części tego tekstu pominę trzeci etap, koncentrując się na pierwszym i drugim.

określoną intencję oraz jest efektem świadomej kalkulacji zysków i strat)³, Bourdieu rozpoczął od analiz bearnieńskiego systemu dziedziczenia, rozplanowania wnętrza domu, podziału obowiązków itp. Badanie konkretnych zespołów praktyk pozwoliło mu zidentyfikować całościową „logikę praktyk”, która obejmuje jakościowo odmienne funkcjonalności (Certeau, 2008, s. 55): niepisane zasady, sformułowane reguły, działania i „taktyki” pozwalające na kluczenie między zasadami czy tradycjami. Strategie nie są jednak nigdy postrzegane jako wyniki prostego zastosowania reguł czy zasad w działaniu. Praktyki bazują na pewnej logice, która obejmuje kilka typów „procedur”, takich jak politetyczność (różne właściwości lub zastosowania tej samej rzeczy), podstawialność (ta sama rzecz może być zastąpiona przez inną z racji pokrewieństwa) czy eufemizacja (ukrywanie faktu przeciwstawiania się dychotomiom i antynomiom, jakie reprezentuje system symboli) (Certeau, 2008, s. 56). Z kolei procedura analogii łączyłaby wszystkie pozostałe procedury, które w sposób zakamuflowany lub „metaforyczny” przekraczają porządek symboliczny. Analogia gwarantowałaby uznanie ich za dozwolone nawet wówczas, gdy szkodzą różnieniu właściwym porządkowi symbolicznemu. Analogie sprawiają, że także w działaniach na szkodę owego porządku znajduje się pewien potencjał jego potwierdzenia.

Wszystkie praktyki są ostatecznie zarządzane przez to, co de Certeau nazywa „ekonomią miejsca własnego”. Zdaniem badacza w analizach etnologicznych i socjologicznych owa ekonomia przybiera dwie zasadnicze, ale niepowiązane ze sobą formy. Z jednej strony „pracuje” na rzecz powiększania kapitału (dóbr materialnych i symbolicznych), jakim jest spuścizna, z drugiej zaś – na rzecz rozwoju jednostkowego i zbiorowego ciała generującego trwanie (strategie matrymonialne) oraz przestrzeń (przemieszczenia, ruchliwość). Strategie grania, których efektem są sukcesy lub porażki, można zatem porównać do ekonomii mającej na celu odtworzenie i uzyskanie korzyści z dwu uzupełniających się form „domu” rozumianego jako majątek, kapitał, spuścizna oraz jako ciało. Strategiami tymi kieruje zatem, jak wskazuje de Certeau (Certeau, 2008, s. 57), pewna „polityka miejsca”.

W pracy naukowej Bourdieu daje się zauważyć podwójna więź praktyk z „miejscem”. Po pierwsze, jest to związek z dziedzictwem (kapitał, lokaty), a po drugie, z zasadami zbiorowego zarządzania tym kapitałem właściwym dla rodziny czy grupy („zmysł” lokowania owego kapitału). „Polityka miejsca” w pracach Bourdieu odnosiłaby się do czegoś, co można by nazwać „wiedzą miejsca”, której efektem jest specyficzne działanie podmiotów. Bourdieu bardzo często podkreślał, że ludzie działają najsukuteczniej wówczas, gdy są przekonani, że robią coś zupełnie innego. Innymi słowy, ich działanie, w którym obecna jest „wiedza miejsca”, ma więcej sensu, niż im się wydaje (Certeau, 2008, s. 57).

Z kolei „etap socjologiczny” sugeruje, że Bourdieu przemieścił problematykę praktyk, pytając nie tyle o samo ich pochodzenie, ile o kwestie ich dostosowania do struktur (te zaś są wydedukowanymi ze statystyk skonstruowanymi modelami). Wprowadził więc problematykę nabywania (ważną z punktu widzenia socjologii edukacji) jako mediacji między strukturą porządkującą a układami, które są przez ową strukturę wytwarzane.

³ U Bourdieu strategia nie jest wynikiem świadomej kalkulacji.

Efekt działania struktur porządkujących, a jednocześnie zasadą eksterioryzacji tego, co nabywane, w postaci praktyk, jest habitus. Choć de Certeau myli się, definiując habitus jako „marmurową płytę” (Certeau, 2008, s. 59), na której struktury wyrzają własną historię, to z pewnością ma rację, że pojęcie habitusu jako efektu nabywania, nie zaś procesu społecznego uczenia się, pozwala Bourdieu opisać społeczeństwo w odniesieniu do struktur. Trzeba jednak pokreślić, iż wraz z teorią habitusu do socjologii wkracza najczystsza etnologia, habitus bowiem jest tym „niewidocznym miejscem, w którym, podobnie jak w kabyłskim domu, struktury zostają najpierw odwrócone przez ich interioryzację, i gdzie zapis jest przywracany przez eksterioryzację, w postaci praktyk tworzących pozory spontanicznego działania” (Certeau, 2008, s. 60). Habitus można więc odczytać przez odniesienie do metafory domu, który powraca w praktykach jako „cicha i wpływowa pamięć” (Certeau, 2008, s. 60). Dom nadawałby habitusowi formę (strukturę), nie zaś treść.

Bardzo istotnym aspektem teorii praktyk jest założenie cielesnego charakteru poznania świata społecznego (poznawanie przez ciało) (Bourdieu, 2005b, s. 564). Próbując oddać specyfikę praktycznego stosunku jednostki do świata, który jest przez nią przeżywany, francuski socjolog nie zredukował owej relacji do wymiarów subiektywnych, co uniemożliwiłoby zdanie sprawy z istnienia obiektywnych konieczności świata społecznego, z którymi liczy się każde jednostkowe działanie. Bourdieu jest tu – jak się okazuje – kontynuatorem tradycji socjologii fenomenologicznej, skoncentrowanej na doświadczaniu codzienności, na zdroworozsądkowej wiedzy i jej implikacjach dla rozumienia i działania oraz na konieczności poszukiwania obiektywnych metod dotarcia do subiektywnych sposobów doświadczania świata przez działające w nim jednostki. Istota praktycznego stosunku jednostki do świata wynika z samej natury poznania, rozumienia i działania w świecie przeżywanym. Otóż zdaniem Bourdieu jest to poznanie, rozumienie i działanie bazujące nie na scholastycznym (teoretycznym) stosunku do rzeczywistości, ale na stosunku praktycznym, „cielesnym”, pozbawionym „obiektywizującego dystansu” względem świata przeżywanego, który właśnie dlatego jest dla jednostki działającej światem na serio, często „jedynym, jaki daje się pomyśleć”. „Cielesność” poznawania, rozumienia i działania (*connaissance par corps*) bazuje na relacji podwójnego owładnięcia. Jego istotą jest „natychmiastowe” rozumienie świata spowodowane włączeniem weń, zupełnie jak gdyby owo rozumienie wynikało z faktu „owładnięcia” przez świat (Bourdieu, 2006, s. 157). Świat przeżywany „obejmuje” jednostkę działającą i dlatego zachowuje ona szansę na poznawcze pojęcie tego świata. Jeżeli spróbujemy nadać tej formule filozoficznej wymiar ściśle socjologiczny, okazuje się, że jest ona zbieżna z założeniem o podwójnym istnieniu tego, co społeczne – w jednostce i poza nią. A zatem, jak twierdzi Bourdieu, efektem „podwójnego owładnięcia” jest inkorporacja struktur społecznych jako struktur dyspozycji czy też obiektywnych możliwości w postaci oczekiwań i antycypacji, poznania i praktycznego mistrzostwa w odniesieniu do przestrzeni społecznej obejmującej „ja”, ale również w postaci subiektywnej wiedzy o tym, co zależy ode mnie i co jest ode mnie niezależne, co jest „dla mnie” i „nie dla mnie” lub „dla takich jak ja”, czego należy się spodziewać, pożądać, co trzeba zrobić i jakie postępowanie jest najbardziej racjonalne

z punktu widzenia wymagań sytuacji, w której znajduje się jednostka działająca. To „ja”, które rozumie (ogarnia) w sposób praktyczny określoną przestrzeń fizyczną i społeczną wraz z właściwymi dla niej podziałami, hierarchiami i dystansami, jest pojmowane jako zawarte, objęte, wpisane w przestrzeń, jako „ja” zajmujące w niej określoną pozycję, która jest związana z innymi pozycjami (oraz przestrzenią zajmowanych pozycji – stanowisk, opinii, wyobrażeń, sądów itp.) na temat świata fizycznego i społecznego.

To „ja” jest przede wszystkim ciałem – jednostką biologiczną, ciałem działającym w określonym miejscu i czasie. Jako należące do określonego obszaru społecznego daje się scharakteryzować z punktu widzenia skonstruowanych społecznie właściwości, odpowiadających w niemechaniczny sposób obszarowi przynależności. Świat obejmuje, ogarnia ciało, ale i ono włącza świat, mimo iż owego włączenia nie sposób zredukować do czegoś prostego, naturalnego i czysto przestrzennego. Zatem ciało, w świetle teorii Bourdieu, jest przede wszystkim społeczną konstrukcją. Jest miejscem wcielenia dyspozycji, które stabilizuje habitusowa struktura „wyczuć” zwana inaczej praktycznym mistrzostwem. Struktura ta zapewniałaby odpowiedniość (stosowność) działania względem pozycji zajmowanej przez jednostkę. Praktyczne mistrzostwo budują „wycucie miejsca”, „wycucie spraw”, „wycucie granic”, dzięki którym jednostka niejako intuicyjnie odnajduje właściwe dla niej miejsce (Kopciewicz, 2003, s. 74).

Habitus odpowiadałby też fenomenologicznemu pojęciu protencji, które oznacza praktyczne skierowanie ku przypadającej mu przyszłości. Habitus potrafiłby ją „wyczytać” z konkretnych wskaźników dostępności i niedostępności, nakazów i zakazów, ze społecznie gwarantowanego zbioru szans, skąd wywodzą się aktualne i przyszłe dyspozycje jednostki. Zatem praktyczny stosunek, który jednostka utrzymuje z przyszłością, a który kieruje jej aktualną praktyką, określa się w relacji między jej habitusem a strukturami czasowymi i dyspozycjami w stosunku do przyszłości, wytworzonymi w specyficznych relacjach z uniwersum możliwości (Bourdieu, 2005b, s. 558). Habitus można więc nazwać konstruktem paradoksalnym, określającym się w zależności od prawdopodobnej przyszłości, którą wyprzedza i w której nadejściu uczestniczy, wyczytując ją bezpośrednio ze świata domniemanego, jedyne, jaki daje się poznać.

By zrozumieć rozumienie praktyczne, Bourdieu podjął wysiłek zbudowania alternatywnej teorii poznania, która przekracza dualizm mechanicznego przymusu i świadomej decyzji. Jego teoria przywraca jednostce działającej władzę generowania, unifikowania i klasyfikowania.

Kapitał wcielony – „klasa” ciała, ciało klasy

Od początku lat siedemdziesiątych Bourdieu polemizował z dominującymi diagnozami przemian dokonujących się w późnokapitalistycznym społeczeństwie francuskim. Najistotniejszymi składowymi owej diagnozy są twierdzenia o demokratyzacji, kulturalizacji

i społecznej homogenizacji – przekonanie, że wszystkie istotne procesy społeczne nie są już reprezentowane w kulturze i poprzez kulturę, ale są przez nią wywoływane. W kontekście tych stwierdzeń ogłoszono uniezależnienie porządku kulturowego, jako że przedstawiane przez kulturę możliwości nie są już – rzekomo – determinowane przez strukturę społeczną. Kluczową rolę w procesie kulturalizacji świata przypisuje się rozwojowi rynku i mediów, które są demokratyczne i przystępne (Jacyno, 2009, s. 12). Skoro kultura stała się wiązką możliwości i dowolności wyborów, skoro bariery społeczne są przez nią systematycznie rozpuszczane, to powstaje pytanie o naturę ograniczeń, które jednostki napotykają na drodze realizacji własnych projektów. Rodząca się nowa klasa średnia zdefiniowała kulturę przez pryzmat możliwości i wyborów, dlatego do wyjaśnienia niezmienności losu grup nieuprzywilejowanych służy „kultura bezradności” skazująca na niemożność transgresji.

Wbrew powszechnemu mniemaniu, iż demokratyzacja i kulturalizacja zmieniają wszystko, Bourdieu pokazał, że w aurze zasadniczych przeobrażeń nie wszystko uległo zmianie, a przynajmniej nie tak wiele, jak tego chcą optymistycznie usposobieni komentatorzy współczesności. Starał się odtworzyć przestrzeń stylów życia, wewnątrz której definiuje się konsumpcja kulturowa, dla każdej grupy i frakcji klasowej (czyli każdej konfiguracji kapitału) ustalił formułę generatywną habitusu, który przekładał na styl życia, potrzeby i udogodnienia właściwe grupie względnie jednorodnych warunków życia. Jego zadanie polegało na ustaleniu, jak układy dyspozycji dzielą się w określonych dziedzinach praktyki, realizując pewne „możliwości stylistyczne” oferowane przez dane pole działania.

W badaniach „demokratyzującej” się kultury francuskiej, których rezultatem była praca *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*, Bourdieu posłużył się pojęciem klasy ucieleśnionej (Bourdieu, 2005a, s. 237). Badania gustu – a zatem kultury przekształconej w „naturę”, kultury ucieleśnionej – ukazują, że można mówić o istnieniu „ciała klasy”. Gust stanowi bowiem wcieloną zasadę klasyfikacji, która kieruje wszystkimi formami klasowych inkorporacji. Ciało jest zatem obiektywizacją gustu klasy, którą na różne sposoby wyraża. Proces ten dotyczy zarówno tego, co wydaje się naturalną własnością ciała (rozmiary – wzrost, wielkość, waga), jak i formy wyglądu zewnętrznego, w której wyraża się – na wiele sposobów – cały stosunek do ciała, to znaczy pewien sposób traktowania ciała, pielęgnowania go, karmienia, utrzymania (czyli kulturowej obróbki), wskazujący na najgłębsze dyspozycje habitusu (Bourdieu, 2005a, ss. 237–238).

Różnice budowy ciała są zdaniem Bourdieu powtórzone i symbolicznie zaakcentowane przez różnice w postawie, w sposobach noszenia się (prowadzenia), chodzenia, zachowywania, przez co wyraża się cały stosunek jednostki do świata społecznego. W tym kontekście trzeba również uwzględnić wszelkie retusze ciała – całokształt „znaków kosmetycznych” (fryzura, makijaż) i ubraniowych. Kulturowe retusze są z kolei uzależnione od ekonomicznych i kulturowych środków, jakie są przeznaczane na ich zakup (Bourdieu, 2005a, s. 242). Ciało jako nośnik znaków jest zatem także producentem znaków

naznaczonych w swojej widzialnej substancji przez stosunek do ciała. Jest więc szczególnym produktem społecznym – stanowi jedyny zmysłowy przejaw „osoby”, co skazuje je na powszechne definiowanie z punktu widzenia „najbardziej naturalnego wyrazu jej natury”. Nie istnieją, jak przekonuje Bourdieu, znaki ściśle fizyczne, które wraz z całokształtem widocznych i bardziej ukrytych „retuszy kosmetycznych” oraz mimiką nie zostałyby odczytane jako wskaźniki „osoby moralnej”, społecznie określonej jako pospolita, wulgarna, elegancka, „naturalna” czy wyrafinowana. Znaki te, które są wytworami kulturowej produkcji, dają zarazem możliwość określenia danej grupy pod względem stopnia „kulturowej obróbki”, choć wydają się całkowicie naturalne.

W ten sposób, jak twierdzi Bourdieu, kształtuje się przestrzeń ciał klasowych, która ma tendencję do odtwarzania struktury przestrzeni społecznej, co oznacza, że cielesne właściwości są postrzegane poprzez klasowo zdeterminowane systemy społecznych klasyfikacji. Obowiązujące systemy klasyfikacji zmierzają zatem do dokonania hierarchicznego podziału na właściwości najczęściej spotykane u grup dominujących (a więc obiektywnie najrzadszych) i właściwości najczęściej spotykane u zdominowanych (Bourdieu, 2005a, s. 243). Na szczególną uwagę zasługują rozważania Bourdieu dotyczące gustu kulinarnego w jego klasowych wariantach, choć zagadnienie to wykracza poza cele przyjęte w tej pracy. Okazuje się bowiem, że stosunek do jedzenia, stanowiącego „potrzebę prymitywną” w pełnym tego słowa znaczeniu, zdradza przynależność klasową – swobodnemu nawiązaniu do natychmiastowej przyjemności i obfitej konsumpcji klas ludowych (jedzenie treściwe – substancja) zostaje przeciwstawiony ceremoniał społeczny afirmujący postawę odroczenia, uporządkowania, estetyzacji i etykiety (z uprzywilejowaniem formy i manier, a nie substancji) klasy średniej (Bourdieu, 2005a, s. 248). Jak wynika z badań Bourdieu, bardzo podobnie przedstawia się kwestia ubioru. Klasy ludowe robią z ubioru użytek realistyczny i funkcjonalny. Uprzywilejowują substancję i funkcję w stosunku do formy, zdradzają zainteresowanie zwrotem kosztów użytkowania ubrań – ich wybór pada na odzież, która sprawdza się praktycznie. Ponieważ przestrzeń domowa jest postrzegana jako przestrzeń swobody, nie czynią specjalnego rozróżnienia ubrań wierzchnich (przeznaczonych do oglądania) i spodnich (niewidocznych). Natomiast ubraniowa wizja klasy średniej stanowi odwrotność społecznej konstrukcji klas ludowych. Charakterystyczna dla klasy średniej jest troska o wygląd, przynajmniej na zewnątrz i w miejscu pracy (Bourdieu, 2005a, s. 252).

Waga, jaką różne klasy przywiązują do autoprezentacji, troska, jaką otaczają ten aspekt, świadomość zysków, jakie on przynosi, oraz inwestowane weń czas i wysiłek układają się proporcjonalnie do rzeczywistych szans lub zysków, jakich przedstawiciele poszczególnych klas mogą się spodziewać. Zależą one przede wszystkim od rynku pracy, na którym właściwości „retuszu ciała” mogą zyskać wartość w praktyce lub kontaktach zawodowych. Z tego względu kobiety z klas ludowych, mające o wiele mniejsze szanse na zdobycie zawodu, zwłaszcza takiego, który wymaga ścisłej zgodności z normami z zakresu kosmetyki, najmniej zdają sobie sprawę z handlowej wartości urody. Dlatego też, jak zauważa Bourdieu, w o wiele mniejszym stopniu niż kobiety z klasy średniej są skłonne do

poświęcania czasu, wysiłku i pieniędzy oraz do wyrzeczeń, by poprawiać wygląd swoich ciał. Natomiast kobiety z klasy średniej, skłonne w znacznie większym stopniu do praktyk retuszowania ciała w celu wykorzenienia z niego wszelkich oznak pospolitości, wiążą swoje powodzenie z rynkami, gdzie właściwości cielesne mogą funkcjonować jako kapitał. Choć przedstawicielki klasy średniej, podobnie jak kobiety z klas ludowych, wyrażają niezadowolenie z różnych części swojego ciała, to zdaniem Bourdieu jedynie te pierwsze mają świadomość użyteczności urody (i istnienia rynków, na których ów kapitał funkcjonuje). Dlatego ich inwestycje związane z poprawianiem urody przewyższają inwestycje kobiet z klas niższych. Kobiety z klas dominujących wierzą w wartość urody oraz sens wysiłków na rzecz jej utrzymania i retuszowania, wiążąc tym samym wartość estetyczną z moralną – czują się lepsze pod względem wewnętrznej, naturalnej urody swego ciała, pod względem sztuki upiększania się oraz wartości nierozzerwalnie moralnej i estetycznej, określającej negatywnie „naturę” jako zaniedbanie (Bourdieu, 2005a, s. 258).

Z punktu widzenia analiz genderowych warto zwrócić uwagę na jeszcze jedno ze stwierdzeń Bourdieu. Jak twierdzi francuski badacz, właściwości płci nie dają się oddzielić od właściwości klas społecznych. Klasę określa zaś to, co w niej najistotniejsze ze względu na miejsce i wartość, jakie przyznaje obu płciom oraz ich społecznie skonstruowanym rodzajowym dyspozycjom. Fakt ten powoduje, że istnieje tyle odmian kobiecości, ile jest klas i frakcji klasowych oraz różnego kształtu podziałów pracy zarówno w praktykach, jak i w wyobrażeniach tychże klas (Bourdieu, 2005a, s. 140). Niemniej późniejsze prace Bourdieu wskazują na możliwość pewnej autonomizacji porządku płci względem porządku klasy. Mam tu na myśli książkę *Męska dominacja*, w której francuski socjolog przedstawił wyniki badań nad przednowoczesnym społeczeństwem kabylskim (górale algierscy). Potraktował ową społeczność jako swoiste archiwum kultury śródziemnomorskiej (żyjące w praktykach, poezji i tradycji tej kultury) ze względu na system zasad porządkujących postrzeganie i podziały, które do dziś przetrwały w naszych strukturach myślowych i częściowo także społecznych.

Przypadek męskiej dominacji, jak przekonuje Bourdieu, pokazuje lepiej niż każdy inny, iż przemoc symboliczna realizuje się poza kontrolą świadomości i woli, w schematach habitusu, które jednocześnie są naznaczone płciowo i narzucają myślenie w kategoriach płci. Celem procesu socjalizacji byłaby stopniowa somatyzacja relacji płciowej dominacji, wpajania cielesnej *hexis*, która staje się ucieleśnioną polityką. Ten sposób podejścia do problematyki socjalizacji zmienia sposób interpretowania biologiczności ciała. Zdaniem Bourdieu proces społecznego wpajania cielesnej *hexis* sprawia, iż mamy do czynienia ze znaturalizowanym konstruktem społecznym.

Konstruowanie symboliczne nie ogranicza się wyłącznie do działania o charakterze performatywnym, czyli nazwania, które zawiadywałoby wyobrażeniami odnoszącymi się do ciała i je strukturyzowało. Jego punktem docelowym jest dogłębna i trwała transformacja ciał i umysłów. Oznacza to, że celem procesu praktycznej konstrukcji narzucającej różnicującą definicję prawomocnych sposobów wykorzystania ciała, szczególnie w sferze seksualności, jest wyłączenie z uniwersum myślowego i działaniowego tego wszystkiego,

co nosi znamię przynależności do innej płci, zwłaszcza wszystkiego, co jest biologiczną możliwością polimorficznego spaczenia, którym, jak przekonuje Freud, jest naznaczone każde dziecko (Bourdieu, 2004, s. 34).

Względna autonomia ekonomii dóbr symbolicznych tłumaczy, zdaniem Bourdieu, fakt trwania męskiej dominacji pomimo niewątpliwych zmian sposobów produkcji. To właśnie dzięki owej niezależnej ekonomii mężczyźni funkcjonują jako podmioty, a kobiety – jako przedmioty obdarzone funkcją symboliczną, co zresztą zmusza je do stałej troski o zachowanie owej symbolicznej wartości (Bourdieu & Wacquant, 2001, s. 169). Ekonomia dóbr symbolicznych jest względnie niezależnym porządkiem, którego nie da się zredukować do „bazy” w postaci podziałów pracy i stosunków produkcji (Bourdieu, 2005a, s. 9; Bourdieu & Wacquant, 2001). Jest ona instytucjonalizowana w społecznej konstrukcji małżeństwa i pokrewieństwa, w których położenie kobiet i mężczyzn konstruuje się jako asymetryczne – są oni podmiotem i przedmiotem wymiany oraz sprawcą i narzędziem (w przypadku prokreacji) (Bourdieu & Wacquant, 2001, s. 170). Tak więc owo położenie staje się podstawą wszystkich roszczeń i dystynkcji, które umożliwia i zapewnia kapitał symboliczny związany z płcią.

Przejmowanie świata wraz z wpisanymi wń logikami następuje przez ciało. Podczas tej nieustannej, mniej lub bardziej dramatycznej konfrontacji w ciele zostaje zapisany porządek społeczny. Owe cielesne inskrypcje porządku obejmują procesy zidentyfikowane przez Michaela Foucault, które można nazwać normalizacją realizowaną poprzez instytucjonalne nadzorowanie i dyscyplinowanie. Bourdieu wskazał jednak na niedoceniany przez Foucault nacisk wywierany przez zwyczajny, niezinstytucjonalizowany porządek rzeczy – uwarunkowania narzucone przez materialne warunki życia, milczące nakazy oraz „bezwładną przemoc” struktur ekonomicznych i społecznych, a także mechanizmów, które służą do ich odtwarzania (Bourdieu, 2006, s. 201). Zatem proces kulturowego wytwarzania ciała (i płci) obejmowałby, jego zdaniem, proces wpisania w ciała systemu różnic i dystynkcji płciowych przede wszystkim za pomocą ubrań, ale też sposobów chodzenia, mówienia, postawy, patrzenia i siadania. Zarówno w nauczaniu codziennym, jak i instytucjonalnym to psychosomatyczne działanie dokonuje się za pośrednictwem emocji, na drodze psychicznego, a często też fizycznego cierpienia, podobnego do tego, jakie zadaje się w procesie naznaczania/ozdabiania ciała „znakami szczególnymi” – okaleczeniami, nacięciami czy tatuażami (Bourdieu, 2006, s. 202).

W teorii Bourdieu społeczną produkcję ciała można zatem porównać do długotrwałego procesu inskrypcji nakazów płynących z porządku rzeczy, z milczących, podstępnych, uporczywych i narzucających się praktyk, którymi kieruje określona (klasowa) logika. Można również stwierdzić, iż w ujęciu Bourdieu ciało w swej terażniejszości realizuje swoją przeszłość, ponownie ją przeżywa (Bourdieu, 2008, s. 99). Aktywność społecznie skonstruowanego ciała nie sprowadza się do prostego zapamiętania i odtworzenia przeszłości. Ciało jest w sposób dosłowny ucieleśnioną pamięcią.

Za ową społeczną konstrukcją ukrywałyby się potężne społeczne mechanizmy normotwórcze ujarzmiające czy nadzorujące ciała. Przymusy kierowane do ciała pochodzą

z samego porządku rzeczy, który milcząco i niepostrzeżenie dokonuje głębokiej transformacji „ciała biologicznego” w zbiologizowaną konstrukcję społeczną. Transformacja ta dokonuje się poprzez niezliczone odwołania do porządku – minimalne dawki społecznej energii, które wystarczają, by uaktywnić w ciele zdeponowane w nim dyspozycje (Bourdieu, 2004, s. 51), zbudzić je do życia. Wydaje się, że szczególnie uprzywilejowanym obszarem, na którym owe minimalne dawki społecznej energii objawiałyby swą „hipnotyczną moc”, jest najistotniejszy z „terenów” kulturowego kodowania płci – materia ubrań. Pomysł ten nie jest szczególnie odkrywczy. Bourdieu wspominał o ubraniowym porządku płci oraz związku ubrania z cielesną *hexis* (postawą, sposobem „noszenia” ciała) w *Męskiej dominacji* (Bourdieu, 2004, s. 40), jednak wątek ten nie doczekał się należytej teoretyzacji.

Performatywna magia

Aby odnieść się wprost do performatywnych wątków teorii społecznej Pierre’a Bourdieu, warto przyjrzeć się relacjom łączącym ciało jako konstrukt społeczny ze sferą dyskursywną (językową). W tym celu niezbędny będzie powrót do Bourdieu’owskich konceptualizacji habitusu jako ucieleśnionej pamięci oraz ustaleń dotyczących języka jako narzędzia symbolicznej dominacji. W celu pełniejszego oglądu zagadnienia symbolicznej dominacji realizującej się w porządku języka warto pokusić się o próbę odczytania teorii Bourdieu przez lekturę prac Judith Butler.

Butler, nawiązując do teorii aktów mowy, zwraca uwagę na sprawczość języka – na jego władzę nazywania. Autorka podkreśla, iż jako podmioty jesteśmy istotami językowymi i język warunkuje nasze społeczne bycie (Butler, 2010, s. 9). Bycie nazwanym/nazwaną jest również jednym z warunków ustanowienia podmiotu w języku. Nawiązując do ustaleń Althussera, Butler przekonuje, iż społeczna moc języka wywodzi się z władzy interpelacji (Butler, 2010, s. 10) (przywołania kogoś jego imieniem). Aby zrozumieć, czym jest nazwanie, Butler proponuje odwołanie do teorii aktów mowy (Johna L. Austina), a w jej ramach – do rozróżnienia językowej sprawczości. Butler zastanawia się nad warunkami skuteczności aktów mowy, nad całościowymi sytuacjami mówienia – przywoływanymi konwencjami, uprawnieniami osoby, która je przywołuje, oraz okolicznościami przywołania. Jednak jak przekonuje John L. Austin, akty mowy są skuteczne nie tylko dlatego, że mieszczą się w pewnych konwencjach (że są konwencjonalne), ale przede wszystkim dlatego, że są rytualne lub ceremonialne (Austin, 1993, s. 567). Realizacja skutku w samym momencie wypowiedzania jest zatem możliwa tylko dlatego, że ów moment jest zrytualizowany – jest efektem uprzednich oraz kolejnych interpelacji (Butler, 2010, s. 11).

Również prace Michela Foucaulta nad kształtowaniem się nowoczesnego dyskursu (konstelacji wiedzy–władzy) są ufundowane na Austinowskiej teorii aktów mowy. Dokładniej rzecz ujmując, istotą przedsięwzięcia Foucaulta było zbadanie produkcji mowy przez podskórne działanie mechanizmów władzy, które milcząco wykluczają to, co ma pozostać niewypowiedziane. Niemniej produkowanie mowy (ustanawianie granic

wypowiadanego dyskursu) wiąże się, jak przekonywał Foucault, z ustanowieniem normy językowej, w której ramach zachodzi upodmiotowienie (ucieleśnienie normy).

Z kolei Pierre Bourdieu, interpretując Austina, starał się odpowiedzieć na pytanie o to, na czym polega siła wypowiedzi, co daje językowi moc robienia tego, co mówi, i wywoływania pewnych następstw będących skutkiem mówienia. Innymi słowy, starał się wskazać, co jest podstawą performatywnej siły języka. Według Bourdieu klucz do zrozumienia skuteczności aktów mowy nie leży w dyskursie, czyli specyfice językowej substancji mowy. Skuteczność mowy pochodzi z autorytetu, a ten przychodzi do języka z zewnątrz (Bourdieu, 1982, s. 110). W pracach Bourdieu (Bourdieu, 2006, s. 238) bardzo często pojawia się pojęcie „performatywnej magii” („mocy performatywu”; por. Butler, 2010, s. 163), które wskazuje na ślad dyskusji ze stanowiskiem Austina. Zdaniem Bourdieu performatywna magia jest efektem społecznej władzy (nie jest wbudowana w system języka), czyli ustalonych kontekstów autorytetów i przynależnych im narzędzi cenzury. W proponowanym przez Bourdieu ujęciu performatywnych aktów mowy podmiot zajmuje ustalone miejsce na mapie władzy społecznej. Skuteczność jego performatywu zależy tylko od tego, czy jest autoryzowany (dokładnie: delegowany) do jego skutecznego wypowiedzenia wskutek pozycji zajmowanej na mapie władzy. Skuteczność performatywu bazuje zatem na „magii wytwarzania zbiorowego uznania wobec autorytetu performatywów” (Bourdieu, 1982, s. 42).

Warto również zwrócić uwagę, że znaczna część siły performatywu wiąże się również z tym, że mowa jest aktem cielesnym. Dokładniej rzecz ujmując, jak zauważa Butler, ciało jest obecne w mowie w sposób, w jaki nie jest obecne w piśmie. Zawila relacja ciała i mowy sama rozgrywa się w wypowiedzi – wypowiedź odkształca ją, będąc zarazem jej nośnikiem (Butler, 2010, s. 174). Ciało, jak już wskazywałam, odgrywa w teorii Bourdieu rolę centralną. Jest depozytariuszem zmysłu praktycznego, jest miejscem i domem ucieleśnionej historii. Ciało jest również narzędziem, za którego pomocą odtwarza się praktyczna wiara (*illusio*) w naturalność i oczywistość gier społecznych, do których ciało jest wciągane i zapraszane. Z kolei, jak podkreśla Butler (Butler, 2010, s. 176), społeczne życie ciała zapoczątkowuje interpelacja zarazem językowa i produktywna, tworząca określony typ działającego podmiotu. Sposób i charakter interpelacji poprzez nieustanne przywołania nadają ciału specyficzną stylistykę, stanowią o milczącym i ucieleśnionym działaniu performatywnej magii (Butler, 2010, s. 176). Wezwania mają zatem podstawowe znaczenie dla procesu formowania podmiotu i ucieleśnionego, włączonego w społeczne gry habitusu.

Jednak ciało nie jest czysto subiektywnym zjawiskiem przechowującym wspomnienia uczestnictwa w grach toczących się w polach społecznych, stanowi także milczącą postać performatywności (Butler, 2010, s. 179), co oznacza, że jest sprawcze – tworzy dyspozycje do działania z grubsza dostosowane do obiektywnych wymogów pola.

Ciało jest zatem nie tylko efektem osadzania się aktów mowy, tak samo jak język nie jest statycznym i zamkniętym systemem, którego wypowiedzi są funkcjonalnie zorgani-

zowane przez apriorycznie dane pozycje społeczne, do których się mimetycznie odnoszą. Performatywy nie tylko odpowiadają za regulację ciała, ale również za ich formowanie, niosąc ze sobą trwałe pamięciowe „ślady zaszczerpienie w ciała” (Butler, 2010, s. 183), przez który przemawia demonstrowana przez performatyw siła. Performatywy stają się zatem cielesną *hexis* – ucieleśnioną historią społecznych aktów nazywania, historią osadzoną w gestach czy postawie, ale też historią jednostkowych, subwersywnych „odpowiedzi”, które mają zdolność wprowadzania nieporządku w obrębie konstelacji sił właściwych polu władzy społecznej.

Bibliografia

- Alexander, B. K.** (2009). Etnografia performatywna: Odgrywanie i pobudzanie kultury. W N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Red.), *Metody badań jakościowych* (T. 1) (K. Podemski, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Austin, J. L.** (1993). *Mówienie i poznawanie: Rozprawy i wykłady filozoficzne* (B. Chwedeńczuk, Tłum.). Warszawa: PWN.
- Bhabha, H.** (2010). *Miejsca kultury* (T. Dobrogoszcz, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu, P.** (1982). *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- Bourdieu, P.** (2002). *Le bal de célibataires: Crise de la société paysanne en Béarn*. Paris: Editions du Seuil.
- Bourdieu, P.** (2004). *Męska dominacja* (L. Kopciewicz, Tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu, P.** (2005a). *Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądowniczej* (P. Biłtos, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bourdieu, P.** (2005b). Struktury, habitus, praktyki. W P. Sztompka & M. Kucia (Red.), *Socjologia: Lektury*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bourdieu, P.** (2006). *Medytacje pascaliańskie* (K. Wakar, Tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu, P.** (2007). *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów* (W. Kroker, Tłum.). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Bourdieu, P.** (2008). *Zmysł praktyczny* (M. Falski, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L.** (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* (A. Sawisz, Tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Butler, J.** (2010). *Walczące słowa: Mowa nienawiści i polityka performatywu* (A. Ostolski, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Certeau, M. de.** (2008). *Wynaleźć codzienność: Sztuki działania* (K. Thiel-Jańczuk, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Derrida, J.** (1999). *O gramatologii* (B. Banasiak, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Domańska, E.** (2008). Badania postkolonialne. W L. Gandhi, *Teoria postkolonialna: Wprowadzenie krytyczne*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Jacyno, M.** (2009). Przedmowy do wydania polskiego. W P. Bourdieu, *O telewizji: Panowanie dziennikarstwa* (K. Sztandar-Sztanderska & A. Ziółkowska, Tłum.). Warszawa: PWN.
- Kopciewicz, L.** (2003). *Polityka kobiecości jako pedagogika różnic*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

**Social construction of the body and the performative magic:
Pierre Bourdieu's sociological theory in performance studies**

Abstract: Performance studies are a developing field of social science which draws on the insights of sociology, ethnography, cultural studies, cultural anthropology, theatre studies and communication studies. The object of performance studies is human activity seen as expression which constitutes the process of production and reproduction of subjectivity. In this text the author analyses Pierre Bourdieu's sociological theory from the perspective of performance studies: of questions about social agency, understood as constructing the subject within a specific field of power. The author focuses particularly on the following aspects of individual and collective practices as described by Pierre Bourdieu: spatial practices, bodily practices, and masculine domination.

Keywords: Pierre Bourdieu; performance studies; sociology of the body; habitus.



Article No. 1560

DOI: 10.11649/slh.1560

Citation: Kopciwicz, L. (2017). Społecznie konstruowane ciała i performatywna magia: Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu w badaniach performatywnych. *Studia Litteraria et Historica*, 2017(6).
<https://doi.org/10.11649/slh.1560>.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License, which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited.
www.creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl

© The Author(s) 2017

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw.

Author: Lucyna Kopciwicz, Institute of Pedagogy, Faculty of Social Sciences, University of Gdańsk, Gdańsk.

Correspondence: pedlk@univ.gda.pl

This work was financed within the statutory activities of the Institute of Pedagogy, University of Gdańsk.

Competing interests: The author has declared she has no competing interests.