



Mateusz Kufliński\*  
Uniwersytet Gdański

## Elementy magii i religii w rzeczywistości społecznej kapitalizmu

### KEYWORDS

capitalism, magic, religion

### ABSTRACT

Mateusz Kufliński, *Elementy magii i religii w rzeczywistości społecznej kapitalizmu* [Elements of magic and religion in the social reality of capitalism]. *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja* nr 2(22) 2022, Poznań 2022, pp. 235–248, Adam Mickiewicz University Press. ISSN 2300-0422, ISSN (Online) 2719-2717. DOI 10.14746/kse.2022.22.13

The article is dedicated to the issue of magic and religion in the social reality of capitalism. The goal of the article is to present examples proving that capitalism in various places (post-communist Central Europe, San Cristobal in the Mexican state of Chiapas, Colombian department Valle del Cauca, New York) and at various times (from the 1970s to the second decade of the 21<sup>st</sup> century) was associated with elements of religion and magic through social thinking and practice, and therefore elements of social reality. On the other hand, in the discourse, capitalism is often presented as a part of nature: the existence that acts objectively, like the laws of physics. In the article, this apparent contradiction is presented as a dialectical aspect of the present day, in which the discourse and social reality are complementary.

---

## Wprowadzenie

Celem artykułu jest przedstawienie najważniejszych aspektów zjawiska synchronicznego do przeanalizowanego przez Barbarę Brzezicką (2016) tego, w jaki sposób i za pomocą jakich sformułowań kapitalizm był określany w dyskursie. Kapitali-

---

\* ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7395-3513>.

zmu ukazywanego tak, aby sprawiał wrażenie, że jest bytem całkowicie naturalnym, działającym niczym świat przyrody i prawa fizyki. Istnieją podstawy, by sądzić, że w rzeczywistości społecznej kapitalizmu występują zjawiska całkowicie od tej wizji różne. Zjawisk będących – co zauważyli liczni badacze i badaczki, na których się powołuję – mniej lub bardziej jednoznacznie związanych z magią i religią. Wiele wskazuje także na brak sprzeczności między dyskursem kapitalizmu a jego rzeczywistością społeczną. Obydwe te sfery przedstawiam jako komplementarne i synchroniczne, starając się jednocześnie unikać prostych klisz i porównań, wyodrębniając jedynie pewne elementy, które da się porównać. Artykuł nie jest krytyką kapitalizmu „z pozycji zewnętrznych”, jego celem nie jest nakreślenie perspektywy lepszego świata czy nowej utopii. Jeżeli uznać go za krytykę, to tylko w znaczeniu kantowskim – byłby „próbą zrozumienia własnych uwarunkowań prowadzoną od wewnątrz” (Napiórkowski, 2019, s. 29).

## Naturalizm neoliberalizmu

Kapitalizm jest pojęciem szerokim i nieoczywistym, stwarzającym wiele możliwości interpretacji w kontekście omawianej tutaj problematyki. Duże możliwości badawcze w tym zakresie stwarza już sam spór o korzenie kapitalizmu i jego status ontologiczny. „Wielka debata” – jak głosi podtytuł jednej z książek Jacka Goody’ego (2006) – nadal nie została rozstrzygnięta, a osoby biorące w niej udział udzielają zróżnicowanych odpowiedzi: od traktowania kapitalizmu jako bytu powstałego w czasie „miejskiej rewolucji epoki brązu”, a zatem nawet przed około pięcioma tysiącami lat; po datowanie go na okres między XIV a XIX wiekiem<sup>1</sup>. Konsensus z kolei dotyczy drugiej połowy XX wieku, która – choć różnie interpretowana – w związku z dziejącymi się wtedy na świecie procesami politycznymi i społecznymi, a także szeroko rozumianą globalizacją, jest dla kapitalizmu okresem dynamicznych zmian: nigdy wcześniej marketing nie był tak istotnym elementem gospodarki, nigdy wcześniej tak duży procent populacji nie mieszkał w miastach, nigdy też nierówności nie były tak znaczne i nie postępowały tak szybko, a ludzkość nie była w tak odczuwalnym stopniu współzależna, tworząc jedną prawdziwie globalną sieć życia (Hickel, 2021; Pobłocki, 2017).

Barbara Brzezicka w swojej analizie skupia się na popularyzowanym od końca lat 40., a zyskującym popularność na większą skalę wśród elit politycznych i biznesowych od lat 70. XX wieku dyskursie „neoliberalizmu ekonomicznego”, kojarzo-

---

<sup>1</sup> Chodzi tutaj o podtytuł (*The Great Debate*) oryginalnego, angielskiego wydania książki Goody’ego. Analizę debaty przedstawił m.in. antropolog społeczny Kacper Pobłocki (2017).

nego zazwyczaj z rządami Margaret Thatcher w Wielkiej Brytanii i prezydenturą Ronalda Reagana w Stanach Zjednoczonych (por. Harvey, 2008, s. 54, 56–65, 76; Kukułka, 1999, s. 384). Dla badaczki jest to o tyle istotne, że kapitalizm właśnie w neoliberalnej formie został zaimplementowany w Polsce, w efekcie przemian i decyzji politycznych związanych z transformacją ustrojową. Od tego czasu do co najmniej 2015 roku na poziomie dyskursu nikomu nie udało się go skutecznie podważyć, zresztą „[w] Polsce [...] neoliberalizm bardzo rzadko był kwestionowany”, stając się swoistą hegemonią kulturową (Brzezicka, 2016, s. 177).

Poza metaforą rynku, która została bezpośrednio przeniesiona na opis relacji społecznych, skąd zdaniem badaczki wyparła ona częściowo „język wartości i idei”, Brzezicka analizuje obecne w dyskursie metafory mające za zadanie naturalizację neoliberalizmu. Zresztą to także jedna z funkcji metafory rynku – sprawienie, że wymiana rynkowa będzie postrzegana jako element natury ludzkiej, element natury jednostki racjonalnej. W tej konfiguracji człowiek to wykreowany przez Adama Smitha, Johna Stuarta Milla i Williama Stanleya Jevonsa *homo oeconomicus* – człowiek maksymalizujący własne korzyści; rynek zaś jest przestrzenią funkcjonowania obiektywnych praw ekonomii oraz naturalnym etapem rozwoju społecznego. Główną motywacją do podejmowania działań jest tutaj przede wszystkim chciwość, a wszechobecna w dyskursie metafora rynku jest przyczyną naturalizacji przedstawiania programów wyborczych jako biznesplanu, „dobrej oferty dla Polaków” lub urzeczywistniania polityki nie jako zbiorowej troski o wspólne dobro, a swoistej transakcji między wybierającym i wybieranym. Dotyczy to także metafory sportu, sprawiającej, że owa polityka jest przedstawiana jako rywalizacja, wyścig, zmagania między konkurentami lub przeciwnikami. Taka wizja polityki rezonuje z szerszą wizją stosunków społecznych w neoliberalizmie: z jednej strony miejsce społeczeństwa zastępują racjonalnie kalkulujące jednostki (i rodziny) działające w ramach samoregulującego się rynku, z drugiej zaś społeczeństwo nie tyle funkcjonuje wedle praw natury, a po prostu jest ono naturą (Block & Somers, 2020, s. 135–138).

Inną ważną metaforą analizowaną przez Brzezicką jest popularna w dyskursie neoliberalizmu ekonomicznego *trickle-down economics*, w Polsce znana jako ekonomia skapywania lub ekonomiczna teoria skapywania. Jej działanie i skutki przedstawiane są za pomocą innych metafor, między innymi „przyływu, który podnosi wszystkie łódzie” lub w formie obrazkowej, gdzie kieliszki szampana są ustawione w piramidę – szampan lany od góry przelewa się z wyższych części konstrukcji do niższych, w końcu napełniając wszystkie kieliszki. Ta metafora, podobnie jak wspomniany przyływ, także przyczyniają się do naturalizacji kapitalizmu. Szampan, tak jak bogactwo w neoliberalizmie ekonomicznym skapuje – zgodnie

z prawami fizyki – z góry na dół, to po prostu jedno z praw przyrody, z którym nie da się racjonalnie polemizować. Podobnie jest z metaforą przyływu bogactwa, które ostatecznie obejmuje wszystkich, i choćby za sprawą „tworzenia nowych miejsc pracy” przynosi ogólnoludzki rozwój. Przyływ jest elementem przyrody, więc jakiegokolwiek próby korygowania naturalnego stanu rzeczy, przykładowo za sprawą wyższych podatków i redystrybucji, jest równoznaczne z występowaniem przeciwko naturze lub wręcz z kwestionowaniem jej praw (Brzezicka, 2016, s. 178, 184). Zresztą z podatkami sytuacja wygląda podobnie, na co zwraca uwagę ekonomistka Kate Raworth, autorka koncepcji ekonomii obwarzanka. Podatki są przedstawiane w dyskursie „jako cierpienie i brzemię”, na co wskazuje powszechność pojęcia „ulgi podatkowej” (*tax relief*) – tak jakby podatki były źródłem zła, a nie – jak w rzeczywistości – służyły ratowaniu życia, choćby za pomocą finansowania dzięki nim powszechnej ochrony zdrowia (Raworth, 2021, s. 29).

Metafory związane z przyrodą obejmują nie tylko przyływ, mający oznaczać powszechne bogacenie się w warunkach neoliberalizmu ekonomicznego, ale dotyczą również zjawisk negatywnych, takich jak kryzys. Stąd określenia takie jak „finansowy sztorm stulecia” lub „finansowe tsunami”. Z kolei gospodarka jako taka bywa przedstawiana w dyskursie jako swoisty żywy organizm; w takiej konfiguracji kredyty są określane jej „krwioobiegiem” (*the economy's lifeblood*), „problematyczne aktywa to toksyczne substancje, które «zatykają arterie systemu finansowego»”, natomiast kryzys jest chorobą. Występują także próby racjonalizacji upadania przedsiębiorstw lub spadków na giełdzie, na przykład w trakcie owego kryzysu-choroby, za pomocą odnoszenia się do przyciągania ziemskiego, a zatem kolejnego prawa przyrody (Brzezicka, 2016, s. 181–184). Stając w obliczu praw ekonomii, człowiek jest po prostu bezsilny, i jest zmuszony funkcjonować wedle zasad „realizmu kapitalistycznego” (Fisher, 2020).

## Religia neoliberalizmu

Choć w dyskursie neoliberalizm, i kapitalizm w ogóle, jawi się jako element przyrody i byt równie naturalny co grawitacja, warto przyjrzeć się całkowitemu tego przeciwieństwu – elementom magii i religii w rzeczywistości społecznej kapitalizmu. Perspektywa ta w żadnym stopniu nie podważa analizy Barbary Brzezickiej, obydwie perspektywy są względem siebie komplementarne, a owa niespójność między dyskursem kapitalizmu a jego rzeczywistością społeczną jest dialektyczną cechą współczesności. Związki między religią a kapitalizmem już ponad 100 lat temu zauważył niemiecki socjolog Max Weber, łącząc etykę protestancką obecną

w państwach europejskich z tamtejszym duchem kapitalistycznej przedsiębiorczości (por. Pobłocki, 2017, s. 114, 296). Jednakże dopiero w eseju *Kapitalizm jako religia* napisanym 16 lat po publikacji pracy Webera filozof Walter Benjamin porównał obydwa byty do siebie, pisząc: „kapitalizm jest czystą religią kultu, być może najskrajniejszą z istniejących do tej pory”, polemizując przy tym z Weberem: „[c]hrześcijaństwo okresu reformacji nie sprzyjało rozwojowi kapitalizmu, lecz samo zmieniło się w kapitalizm” (Benjamin, 2007, s. 132, 134).

Prawie 100 lat później wątek ten, choć z nieco innej niż Benjamin perspektywy, podjął antropolog społeczny Michał Buchowski, badając w terenie i literaturze rzeczywistość społeczną neoliberalizmu w Europie Środkowej. W pewnym sensie Buchowski zgadza się z analizą Benjamina. Zdaniem badacza komunizm przez wiele lat w regionie miał status hegemonii symbolicznej, doktrynalnej i światopoglądowej, w związku z czym przypominał quasi-religię. Po upadku reżimów komunistycznych na przełomie lat 80. i 90. hegemoniczny status uzyskał neoliberalizm; a to za sprawą nowych elit odpowiedzialnych za jego implementację, odklepujących „pacierz o neoliberalizmie operującym na całym świecie w jednakowy sposób niezależnie od lokalnych warunków społecznych i historii” (Buchowski, 2013, s. 38). Uniwersalistyczny projekt kapitalistycznego, liberalnego końca historii Fukuyamy pełni tutaj podobną rolę, co chrześcijaństwo okresu reformacji u Benjamina.

Paradoksalnie jednak w rzeczywistości społecznej religijny wymiar kapitalizmu objawił się wśród elit, zwłaszcza zaś u ludzi, których Buchowski nazywa „praktykami transformacji”. Społeczeństwa państw Europy Środkowej należące do bloku komunistycznego były postrzegane jako *homo sovieticus*, nauczeni myśleć i działać kolektywnie i nieinnovacyjnie żywe relikty starego systemu<sup>2</sup>. Owym praktykom, traktującym swoją rolę jako „misyjny akt”, „program neoliberalny jawił się jako coś na kształt prozelitycznej religii, którą należy przekazać niewiernym, czyli przepojonym komunizmem jednostkom i społeczeństwom” (Buchowski, 2013, s. 30).

Z innej perspektywy tę problematykę badał politolog Józef Kukułka. Nie bez znaczenia tutaj jest sam tytuł jednego z jego artykułów – *Neoliberalizm jako nowa ortodoksja ideologiczna*. Słowo „ortodoksja” nie jest tutaj przypadkowe. Zdaniem Kukułki elity i decydenci polityczni – ci sami ludzie, o których pisze Buchowski – po 1989 roku naprawdę uwierzyli w dogmaty neoliberalizmu. Wytwarzana przez nich rzeczywistość społeczna, zwłaszcza w obszarze państwa i polityki, ale i na

---

<sup>2</sup> Wątek *homo sovieticus* i szeroko rozumianych relacji elit z „nowymi wewnętrznymi Innymi” Michał Buchowski rozwija w książce *Czyścić. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*, poświęconej strukturze klasowej Polski po 1989 roku, a także zjawiskom takim jak orientalizm wewnętrzny (Buchowski, 2018).

poziomie dyskursu (co tylko potwierdza komplementarność niniejszej perspektywy z analizą autorstwa Barbary Brzezickiej) sprowadzała się, zdaniem Kukułki, do realizacji kolejnych prawd wiary. „Wyznawcy ortodoksji neoliberalnej” naprawdę uwierzyli, że w epoce globalizacji kategorie narodu i nacjonalizmu są „czymś wstecznym” i w sposób niepodważalny skazanym na procesy entropii – i to pomimo dowodów empirycznych przeczących takiej wizji świata, choćby z samych obszarów postradzieckich czy jugosłowiańskich (Kukułka, 1999, s. 391). Ta sama wiara cechowała inne obszary wdrażania neoliberalnych polityk i miała charakter misyjny: społeczeństwo, państwo i jego polityki trzeba było dostosować, za sprawą różnych środków, do wymogów dogmatu końca historii; stąd przekonanie o konieczności implementacji państwa minimum („nocnego stróża”), otworzenia się na zachodni kapitał, znaczące ograniczenie redystrybucji czy deregulacja rynku pracy, ale także wytwarzanie dyskursów przeanalizowanych przez Barbarę Brzezicką i związanej z tym nowej hegemonii kulturowej (Kukułka, 1999, s. 385–393).

## Kapitalizm magiczny

Elementy magii w rzeczywistości społecznej kapitalizmu współwystępują, choć nie zawsze, z elementami religijnymi, tworząc przy tym spójną całość, między innymi pod postacią wierzeń synkretycznych. Zależność ta dotyczy zwłaszcza obszarów, które Immanuel Wallerstein nazywał peryferyjnymi i półperyferyjnymi, a zatem obszarów i państw tak różnych jak Kolumbia, Meksyk i kraje Europy Środkowej należące do byłego bloku komunistycznego<sup>3</sup>. Nie jest to jednak uniwersalna prawidłowość, poszczególne sfery magii i religii są w tamtejszych społeczeństwach i społecznościach lokalnych inaczej wyodrębniane, przenikają się na różne sposoby i proste ich porównywanie byłoby nadużyciem – czym innym jest Weberowskie „odczarowanie świata”, czym innym zaś występujący także w niektórych kulturach oralnych sceptycyzm i „pewien rodzaj agnostycyzmu”, który Jack Goody zaobserwował choćby u ludu LoDagaa z północnej Ghany (Goody, 2009, s. 257). Poza tym rzeczywistość społeczna kapitalizmu wszędzie na świecie przejawia pewne elementy magii i religii, a zatem dotyczy to także państw „centrum” czy Zachodu. Ostateczny charakter i specyfika owych elementów, związanych często z czymś co

---

<sup>3</sup> Dzielenie świata na centrum i peryferie lub na Świat Pierwszy, Drugi i Trzeci jest ryzykowne, a jedną z wad modelu Wallersteina jest nieuwzględnienie peryferii wewnętrznych potencjalnego centrum, na co na gruncie antropologii już w latach 80. zwracał uwagę Eric Wolf. Używam terminologii peryferyjności, by podkreślić zależności i uwikłanie tych obszarów w relacje władzy i kapitału, nie zaś w sensie analitycznym (por. Pobłocki, 2017, s. 239–240).



semiotyk kultury Marcin Napiórkowski określa jako „mitologie kapitalizmu”, zawsze zależy od relacji lokalnego z globalnym (Napiórkowski, 2019).

Już w drugiej połowie lat 80. Michał Buchowski i Józef Burszta pisali: „istnieje wiele wskazówek przemawiających za hipotezą, że w społeczeństwach pierwotnych wszystkie wyróżnione [...] sfery świadomości i praktyki tworzyły jedną, zunifikowaną całość. Oznacza to, iż nie doszło w nich do dysocjacji poszczególnych sfer. Innymi słowy: praktyka była jednosektorowa, a świadomość synkretyczna (synkretyczna)” (Buchowski & Burszta, 1986, s. 32). Choć były to rozważania w dużej mierze teoretyczne, po latach okazały się rezonować z badaniami Buchowskiego dotyczącymi postsocjalizmu. Badacz zauważył między innymi, że „neoliberalizm może być [...] postrzegany jako rodzaj magii, z którą mamy do czynienia wówczas, gdy w rzekomy łańcuch przyczynowo-skutkowy wydarzeń włączone zostaną elementy symboliczne i status tych ostatnich postrzegany jest jako «czysto» empiryczny”. Poza tym, owa „świadomość synkretyczna” pasowałaby do oskarżania przez ludzi poprzedniego systemu – komunizmu, o „stosowanie magicznych zabiegów” (Buchowski, 2013, s. 40). Słowa w komunizmie „dzięki swej magicznej mocy albo tłumaczą niepowodzenia, albo kreują nieistniejącą rzeczywistość. Istota magiczności takich zjawisk wynika z tego, że symbol o nieokreślonym odniesieniu przedmiotowym zostaje włączony w ciąg myślowy”. W kapitalizmie z kolei analogicznie dzieje się z myśleniem elit, wspomnianych „praktyków transformacji”. Używają oni pojęć – uzyskujących w nowej rzeczywistości „hokus-pokus status” – takich jak *homo sovieticus*, kolektywizm czy antyintelektualizm; „za ich pomocą próbuje się zakłócić rzeczywistość” (Buchowski, 2013, s. 41). Innymi słowy wszelkie niepowodzenia transformacji i nowego systemu są przenoszone, za sprawą myślenia magicznego owych „praktyków”, na „wewnętrznych Innych” będących w tej interpretacji relikami starego systemu i ludźmi urzeczywistniającymi jego najgorsze cechy, niedostosowanymi do realiów kapitalistycznego społeczeństwa i zasad gospodarki rynkowej (Buchowski, 2018). Antropolog podsumowuje: „neoliberalizm jest nauką, lecz tylko dla swych gorliwych wyznawców, którzy często myślą magicznie” (Buchowski, 2013, s. 41).

Elementy magii i religii w rzeczywistości społecznej kapitalizmu w państwach Europy Środkowej, którą badał Michał Buchowski, miały charakter wertykalny. Elity – „praktycy” podejmowali decyzje (lub doradzali ich podjęcie) zmieniające ową rzeczywistość zgodnie z neoliberalnymi dogmatami, czego skutki odczuwały społeczeństwa państw regionu. Podobnie zresztą działo się z dyskursem, za którego wytwarzanie także odpowiadały szeroko rozumiane elity oraz media – widać to również w analizie Barbary Brzezickiej, cytującej przedstawicieli elit lub wielkoniżkową prasę o zasięgu globalnym. Innego rodzaju elementy magiczne występują

w rzeczywistości społecznej kapitalizmu wśród poszczególnych społeczności lokalnych Meksyku i Kolumbii. Tam mają one charakter zdecydowanie horyzontalny i racjonalizujący kapitalizm bądź dostosowujący go – w miarę własnych możliwości – do lokalnych warunków i potrzeb. Dotyczy to także życia religijnego, które choć formalnie jest związane z zasadami chrześcijaństwa, w praktyce ma charakter synkretyczny z wyraźnymi elementami magicznymi.

Drugi ze sposobów, schemat dostosowania kapitalizmu do bieżących potrzeb widać – przynajmniej w sferze intencji, nie zaś ostatecznych skutków – między innymi u mieszkańców San Cristobal, położonego w meksykańskim stanie Chiapas, którego 28% populacji w połowie lat 90. stanowili Indianie Maja (Robbins, 2006, s. 414). W tamtejszych rytuałach religijnych i świeckich będących ważnym elementem codzienności już od czasów prekolumbijskich ważną rolę pełniły napoje alkoholowe. Szamani i widzący „chłonęli [*imbided*] napoje tego typu, aby wzmocnić swoją komunikację z duszą zwierzęcia swoich pacjentów [...], aby leczyć lub przechwytywać czary” (Nash, 2007, s. 627). W efekcie kolonizacji i chrystianizacji tradycyjnie niskoprocentowe napoje zostały zastąpione przez zdecydowanie mocniejszy rum. Poza tym chrystianizacja wiązała się z narzuceniem nowych świąt i uroczystości religijnych. Zwiększono dawki, jak i częstotliwość ich spożywania. Z kolei sam alkohol – jak twierdzi Nash – był uważany za „prezent od Pana Jezusa Chrystusa pochodzący z wody do kąpieli ukrzyżowanego Chrystusa, gdy Ten został zdjęty z krzyża (*s'mahtan sapilyok, sapilsk'aab yu'un tatik Jesu Kristo*)” (Nash, 2007, s. 627)<sup>4</sup>.

Wzrost spożycia alkoholu wiązał się z powszechnym problemem alkoholizmu, zwłaszcza u mężczyzn. Z jego powodu, a także z braku chęci do częstego upijania się, kobiety masowo zaczęły dokonywać konwersji na protestantyzm. Dla lokalnych liderów i przywódców religijnych – całkowicie kontrolujących dystrybucję alkoholu – oznaczało to utratę części władzy i wpływów. Z tego powodu elity podjęły decyzję o zastąpieniu napojów alkoholowych coca-colą, której spożycie znacznie wzrosło od lat 80., zarówno w rytuałach, ceremoniach, jak i w ogóle w życiu codziennym (Nash, 2007, s. 629). Coca-cola, symbol kapitalizmu i jeden z amerykańskich „totemów narodowych” bardzo szybko uzyskał na poły magiczny status *sacrum* (wykraczający poza tradycyjne znacznie tego słowa w religiach chrześcijańskich) wśród mieszkańców San Cristobal (Na-

---

<sup>4</sup> Przypadek mieszkańców Chiapas pod kątem ich praktyk religijnych i związanych z tym problemów zdrowotnych, a także uwikłania w rzeczywistość społeczną kapitalizmu został dokładnie opisany w naukowej literaturze przedmiotu oraz w licznych reportażach i filmach. Przywołując go w tym miejscu, opieram się na artykule, w którym dokładnie analizuję to studium przypadku (Kufliński, 2021).



piórkowski, 2019, s. 196). Liderzy, chcąc ratować swoją pozycję, jednocześnie uwikłali całą społeczność regionu w rzeczywistość społeczną kapitalizmu. Coca-Cola Company, aby zacząć produkcję w Chiapas, wynegocjowała preferencyjne warunki, które wiązały się między innymi z zawłaszczeniem zasobów wodnych, przez co jeszcze bardziej tamtejsi ludzie uzależnili się od coli, co z kolei spowodowało negatywne skutki zdrowotne (cukrzyca, choroby krążenia, otyłość) i środowiskowe (masowy wzrost zużycia plastiku) (Nash, 2007, s. 632). Przez decyzję poszczególnych osób kapitalizm zdołał wytworzyć trudną do rozwiązania sytuację – mieszkańcy San Cristobal uzależnili się od produktu powszechnie uznawanego za szkodliwy dla zdrowia i środowiska, a także przydali mu status magiczno-religijny. Przy okazji zlikwidowano lub znacznie ograniczono możliwości znalezienia alternatywy, napoju, którego można byłoby użyć w ceremoniach i rytuałach zamiast coca-coli.

Inny niż w Chiapas schemat miał miejsce w Kolumbii, gdzie elementy magiczno-religijne stały się bezpośrednim sposobem racjonalizacji rzeczywistości społecznej kapitalizmu. W zachodnim departamencie Kolumbii Valle del Cauca antropolog Michael Taussig zaobserwował w czasie swoich badań terenowych w latach 70. XX wieku powszechną wśród tamtejszych chłopów praktykę – którą June Nash zaobserwowała także w Boliwii – chrztu pieniędzy (Taussig, 1977, s. 135–136). Jako metoda racjonalizacji brała się ona ze stosunków pracy i własności charakterystycznych dla kapitalizmu. Utracenie przez owych chłopów własności ziemskiej na rzecz posiadających gospodarstwa wielkoobszarowe farmerów jest zjawiskiem typowym dla rzeczywistości społecznej kapitalizmu: Adam Smith pisał w tym kontekście o „akumulacji uprzedniej”, Karol Marks o „akumulacji pierwotnej”, a David Harvey wprowadził pojęcie „akumulacji przez wywłaszczenie” (por. Harvey, 2008, s. 213–222; Hickel, 2021, s. 73–74). Zatomizowany, rozdrobniony kapitał – ziemia – stał się własnością relatywnie niewielkiej grupy ludzi – farmerów. Dla chłopów nie była to jedynie strata materialna, ale przede wszystkim kosmologiczna. Na tę funkcję akumulacji zwracał uwagę już Karl Polanyi, pisząc o groźniach gruntów wspólnych w Anglii, że dla doświadczających tego procesu chłopów była to przede wszystkim katastrofa kulturowa („dezintegracja kulturowego środowiska”), a nie ekonomiczna (Block & Somers, 2020, s. 87).

W nowej rzeczywistości chłopci z Valle del Cauca zostali zmuszeni do sprzedawania swojej siły roboczej. Tradycyjny etos pracy chłopca radykalnie się zmienił. Zaczęto powszechnie uważać, że proletariusze rolni sprzedają diabłu swoje dusze „w celu utrzymania, a częściej zwiększenia produktywności”. Do wyobrażeń i lokalnej metafizyki na temat pracy chłopca, powszechnie łączonej i kojarzonej w sferze wartości z dobrem, Bogiem, duchami Natury czy przodków, przesiąknęły

[*permeate*] przekonania o „złu i diable” związane z kapitalistycznymi sposobami produkcji, a zatem ze sprzedawaniem siły roboczej za pieniądze (Taussig, 1977, s. 136). Wierzono, że zwiększone plony kapitalistycznego rolnictwa i jego większa efektywność są właśnie wynikiem sprzedawania dusz przez robotników kontraktowych. Dzięki sprzedaży własnej siły roboczej chłopci dysponowali gotówką, której jednak nie wolno było zainwestować – ziemia kupiona lub wydzierżawiona dzięki tym środkom nie przynosiłaby plonów, a zwierzęta chorowałyby i umierały. To samo dotyczyło chłopów, którzy jeszcze dysponowali własnymi arealami; kontrakty z diabłem zniszczyłyby plony i narzędzia rolnicze. Jediną magią używaną w codzienności była „dobra magia”, działająca poprzez katolickich świętych oraz dusze przodków, a jej celem była głównie profilaktyka przeciwko złodziejstwu (Taussig, 1977, s. 136–137).

Niewielkie zasoby gotówki uzyskane dzięki „diabelskiej” pracy wydawano zatem od razu po ich zarobieniu na produkty uważane powszechnie za luksusowe, takie jak lepszej jakości ubrania, alkohol czy masło. Aby jednak pieniądze te mogły stać się kapitałem, chłopci wypracowali specjalną metodę. W czasie chrztu dzieci chłopci trzymali banknot mający przyciągnąć błogosławieństwo wynikające z sakramentu. Powszechną stała się wiara, że dzięki takiej przemianie banknot zyskiwał imię dziecka i miał za każdym razem, gdy zostanie wydany, powracać do właściciela, przynosząc mu tym samym bogactwo. Choć z jednej strony taką praktykę można, niebezpiecznie, uznać za przykład myślenia magicznego, to zdaniem Taussiga niewiele różni się ono od zachodniego sposobu myślenia o wytwarzaniu, inwestowaniu, gospodarce, pieniądzu czy kapitalizmie (Taussig, 1977, s. 137–149). Analizujący studium przypadku chrztu pieniędzy antropolog Richard Robbins podsumowuje: „[g]łówną cechą kapitalizmu jest to, że pieniądz w ramach tego ustroju może zostać tak obrócony, aby zwiększyć ilość pieniędzy. W tym celu pieniądze trzeba zainwestować w dobra przeznaczone do sprzedaży albo w fabryki [...]. Jednak często zdarza nam się mówić, jakby to sam pieniądz tworzył pieniądz albo jakby był żywym bytem. Mówimy przecież: «słabnący złoty», «przepływająca gotówka» bądź «żeby nasze pieniądze zaczęły wreszcie pracować». W mediach pojawiają się informacje, że «zyski skoczyły» albo «stopy procentowe poszły w górę»” (Robbins, 2006, s. 55).

Tym samym powraca zagadnienie komplementarności magii i religii rzeczywistości społecznej kapitalizmu z jego dyskursem, w którym jest on przedstawiany jako żywy organizm, siła natury czy prawo fizyki. Robbins i Taussig, widząc jak obydwie te płaszczyzny się nawzajem przenikają, w tym miejscu połączyli kapitalizm z koncepcją fetyszyzmu towarowego Marksa. Uważam, że należy przyjrzeć się problemowi z trochę innej strony, mianowicie przyjąć – hasłowo – za ekonomistą

Robertem Skidelskym, że „ekonomia to magia białego człowieka” i z tego punktu widzenia przyjrzeć się czemuś, co antropolog Jason Hickel nazywa „wzrościzmem” [*growthism*] (Hickel, 2021; Skidelsky, 2019).

## „Wzrościzm” – żelazne prawo kapitału i marketing

Skidelsky w swoim artykule zastanawia się nad granicami poznawczymi języka współczesnej ekonomii głównego nurtu. Krytycznie wyraża się o ekonomistach odrzucających historię na rzecz badań ekonometrycznych, podkreślając przy tym, że – niczym fizycy społeczni – ekonomiści dążą do zastąpienia „poszczególnych języków, które przeszkadzają w odkrywaniu powszechnych praw, uniwersalnym językiem matematyki”. Kwestionuje on tym samym uniwersalizm Zachodu, wskazując, że zawsze był on pozorny, ponieważ opierał się na przemocy. Konkluduje: „ekonomia to magia białego człowieka. Ale kiedy nie będzie już stać za nią żadna siła i autorytet, wówczas ta magia przestanie być atrakcyjna” (Skidelsky, 2019). Z punktu widzenia refleksji nad elementami magii i religii w rzeczywistości społecznej kapitalizmu warto zwrócić uwagę na ów autorytet, o którym pisze brytyjski ekonomista.

Autorytetem tym nie jest żaden konkretny byt czy podmiot w postaci abstrakcyjnego kapitału. Jest nim przede wszystkim zinternalizowana – czy raczej wciąż internalizowana – rzeczywistość społeczna, niepozwalająca szerszym zbiorowości i społeczeństwom kwestionować abstrakcyjnych, na poły religijnych, na poły magicznych struktur codzienności. Marcin Napiórkowski dobrze ujął to w pytaniu: „Jak to możliwe, że żyjąc w świecie, który niemal w całości składa się już z kapitalizmu, wcale tego nie dostrzegamy?” (Napiórkowski, 2019, s. 52). Robbins z kolei to zjawisko określa jako „czarną skrzynkę kapitalizmu”. Niezależnie od wspomnianej już większej niż wcześniej współzależności ludzi i najbardziej w historii odczuwalnego faktu przynależności do jednej sieci życia, ludzie dokonujący inwestycji zachowują się tak, jakby cały proces polegał na włożeniu (zainwestowaniu) pieniędzy ( $P$ ) do owej czarnej skrzynki, i wyjęciu z niej po pewnym czasie większej sumy pieniędzy, zysków ( $P'$ ). Z kolei „inni, którzy są bezpośrednio dotknięci przez tę prawie magiczną transformację, często konceptualizują cały proces bardziej wnikliwie” (Robbins, 2006, s. 54). Na tym w dużej mierze polega „wzrościzm”: na bezkrytycznym i niekwestionowalnym, a często także nieintencjonalnym podtrzymywaniu *status quo*, niezależnie na jak bardzo absurdalnych – gdyby się nad tym zastanowić – założeniach jest ono zbudowane.

Zwracają na to uwagę badacze postwzrostu i tak zwanych alternatywnych teorii rozwoju, tacy jak Hickel. Podstawowym problemem tych koncepcji jest jednak

przedstawianie wspomnianego kapitału jako ontologicznie zreifikowanego: „kapitał ma to do siebie, że wymaga reinwestycji, żeby wyprodukować większy kapitał [...], [który] zachowuje się trochę jak wirus [...], ma swój samopowielający się kod” (Hickel, 2021, s. 123). Badacz ma rację, że prezesi firm i menedżerowie korporacji podlegają „strukturalnemu przymusowi wzrostu”, gdzie „[w]zrost staje się żelaznym prawem, któremu wszyscy muszą się podporządkować”; definiując „wzrościzm” jako „dążenie do wzrostu dla niego samego” (Hickel, 2021, s. 123, 125, 140). Dzieje się tak pomimo faktu, że przy rocznym wzroście 3% globalna gospodarka podwaja się co 23 lata, co w dłuższej perspektywie jest fizycznie niemożliwe (Hickel, 2021; Pobłocki, 2017; Raworth, 2021). Jednakże strukturalnymi podstawami „wzrościzmu” nie jest abstrakcyjny kapitał samoistnie dążący do akumulacji, a zinternalizowanie magicznych i religijnych elementów rzeczywistości społecznej kapitalizmu. Wystarczy przeanalizować jeden tylko przykład korporacji.

W studium przypadku opisywanym przez June Nash korporacje takie jak Coca-Cola Company mają status osób fizycznych. Na co dzień nikt tego nie kwestionuje. Wręcz przeciwnie, miliony ludzi na całym świecie codziennie w nich pracując, podtrzymują ten stan rzeczy. Marcin Napiórkowski nazywa ich „ludźmi korporacji” – rozrastającą się grupą powstałą w wyniku rozdzielenia własności i zarządzania. Z kolei miliardy ludzi na całym świecie ponoszą konsekwencje owego podtrzymywania. „Zakup choćby najbardziej podstawowego produktu spożywczego włącza nas w nieskończenie skomplikowaną sieć opłatającą wszystkie kontynenty” (Napiórkowski, 2019, s. 77).

W rzeczywistości społecznej kapitalizmu korporacje naprawdę stały się, jak pisze Napiórkowski, „podmiotami uczestniczącymi w życiu społecznym obok jednostek, wspólnot lokalnych, grup religijnych czy organizacji międzynarodowych” (Napiórkowski, 2019, s. 89). Z jednej strony zatem ludzkość – poza wyjątkami takimi jak anarchiści lub alterglobaliści – powszechnie zaakceptowała, poprzez internalizację, magiczne i religijne elementy owej rzeczywistości, takie jak status prawny korporacji, a także politykę gospodarczą państw, której celem w ostatecznym rozrachunku jest wzrost; przyjmując dogmaty „wzrościzmu”.

Z drugiej jednak strony owa rzeczywistość społeczna przejawia jednocześnie charakter prozelityczny, na co zwracał już Michał Buchowski, powołując się na badania Moniki Kostery (Buchowski, 2013, s. 30). Naomi Klein nie przesadza, opisując marketing: „Dyrektor firmy [Nike] i najkowszy szaman w jednym, Tom Clarke, wyjaśnia, że «sport pozwala nam nieustannie się odradzać». [...] Nike Town [...] na Manhattanie jest czymś więcej niż eleganckim salonem handlowym [...]. To świątynia, w której swoosh otaczany jest podwójnym kultem religijnym [...]” (Klein, 2004, s. 21, 74). Strukturalne, jakościowe, ilościowe, ontologiczne czy epistemologiczne

różnice między konsumpcją dóbr w Nowym Jorku a sakralizacją coca-coli w Chia-pas lub magicznymi praktykami w Valle del Cauca nie mają w tym konkretnym kontekście znaczenia. Wszystkie, podobnie jak sytuacja w Europie Środkowej analizowana przez Buchowskiego, występując w rzeczywistości społecznej kapitalizmu, wykazują elementy magii i religii.

## Zakończenie

Wszystkie przywołane przeze mnie przykłady pochodzące z różnych miejsc na świecie nie wyczerpują omawianej problematyki i mają charakter zdecydowanie przyczynkowy. Całościowy obraz prawdopodobnie nie jest możliwy, ponieważ, jak zauważył Marcin Napiórkowski, „praktyki indywidualizują, a nie totalizują” (Napiórkowski, 2019, s. 43). Wszystkie przykłady przedstawiają bardzo niejednoznaczny obraz rzeczywistości społecznej kapitalizmu. Nie jest możliwe w pełni analityczne porównywanie praktyk przedstawionych w całym tekście – Europa Środkowa okresu transformacji, departament Kolumbii z końca lat 70., jeden ze stanów współczesnego Meksyku i Nowy Jork przełomu XX i XXI wieku są uwiłkane – poza kontekstem globalnym – we własne lokalności i struktury codzienności. Możliwe jest jednak wyodrębnienie pewnych elementów owej rzeczywistości, elementów związanych wprost z magią i religią w każdym przypadku, mimo wszelkich różnic wykazującą cechy podobieństwa. Jednocześnie nie pozostają one w sprzeczności z dyskursem kapitalizmu ostatnich kilkadziesiąt lat, analizowanym przez Barbarę Brzeżicką. Obydwie perspektywy pozostają komplementarne, wzajemnie na siebie oddziałując, razem tworząc dialektykę współczesności.

## Bibliografia

- Benjamin, W. (2007). Kapitalizm jako religia. *Krytyka Polityczna*, 11–12, 132–134.
- Block, F., & Somers, M. (2020). *Karl Polanyi. Krytyka wolnorynkowego fundamentalizmu*. Heterodox.
- Brzeżicka, B. (2016). *Metafory neoliberalizmu ekonomicznego i ich przekłady na język polski i francuski*. W: B. Krzysztan, W. Ufel, M. Zieliński (red.), *Polityka/Polityczność. Granice dyskursu* (s. 175–188). Oficyna Wydawnicza ATUT.
- Buchowski, M. (2013). Neoliberalizm w Europie Środkowej – magia, religia czy nauka? *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 4, 29–41.
- Buchowski, M. (2018). *Czyściec. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*. Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Buchowski, M., & Burszta, W. (1986). Status języka w świadomości magicznej. *Etnografia Polska*, 30(1), 31–42.

- Fisher, M. (2020). *Kapitalistyczny realizm. Czy nie ma alternatywy?* (A. Karalus, tłum.). IWKiP.
- Goody, J. (2006). *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a narodziny Zachodu* (M. Turowski, tłum.). Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Goody, J. (2009). *Kradzież historii* (J. Dobrowolski, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Harvey, D. (2008). *Neoliberalizm. Historia katastrofy* (J.P. Listwan, tłum.). IWKiP.
- Hickel, J. (2021). *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat* (J.P. Listwan, tłum.). Karakter.
- Klein, N. (2004). *No space, no choice, no jobs, no logo* (H. Pustuła-Lewicka, tłum.). Świat Literacki.
- Kuflński, M. (2021). *Utowarowienie kultury na przykładzie sakralizacji coca-coli w San Cristobal, Chiapas*. W: J. Kawa (red.), *Wyzwania współczesnego świata* (s. 41–52), t. 14. ArchaeGraph.
- Kukułka, J. (1999). Neoliberalizm jako nowa ortodoksja ideologiczna. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, 6, 383–393.
- Napiórkowski, M. (2019). *Kod kapitalizmu. Jak Gwiezdne wojny, Coca-Cola i Leo Messi kierują twoim życiem*. Krytyka Polityczna.
- Nash, J. (2007). Consuming interests: water, rum, and Coca-Cola from ritual propitiation to corporate expropriation in Highland Chiapas. *Cultural Anthropology*, 22(4), 621–639.
- Pobłocki, K. (2017). *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*. Bęc Zmiana.
- Raworth, K. (2021). *Ekonomia obwarzanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku* (A. Paszkowska, tłum.). Krytyka Polityczna.
- Robbins, R.H. (2006). *Globalne problemy a kultura kapitalizmu*. Wydawnictwo Pro Publico.
- Skidelsky, R. (2019, 1 sierpnia). *Ekonomia to magia białego człowieka*. Krytyka Polityczna. <https://krytykapolityczna.pl/gospodarka/ekonomia-to-magia-bialego-czlowieka-skidelsky/>
- Taussig, M. (1977). The genesis of capitalism amongst a South American peasantry: Devil's labor and the baptism of money. *Comparative Studies in Society and History*, 19(2), 130–155.