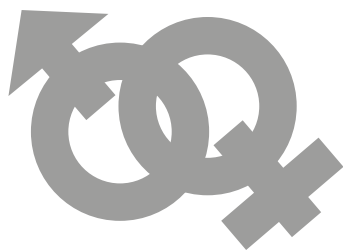


KULTURA SPOD ZNAKU GENDER



KULTURA SPOD ZNAKU GENDER

pod redakcją
Krystyny Kujawińskiej Courtney
i Moniki Sosnowskiej

Łódź 2013

Publikacja przygotowana w ramach projektu „Kształcenie kadr dla potrzeb rynku flexicurity i gospodarki opartej na wiedzy – oferta kierunków nauk humanistyczno-społecznych UE” współfinansowanego z Europejskiego Funduszu Społecznego ze środków Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki, Priorytet IV, Działanie 4.1 „Wzmocnienie i rozwój potencjału dydaktycznego uczelni oraz zwiększenie liczby absolwentów kierunków o kluczowym znaczeniu dla gospodarki opartej na wiedzy”

RECENZENT:

prof. dr hab. Bożenna Chylińska

AUTORZY:

Magdalena Dunaj

Bartosz Kałużny

Paulina Królikowska

Marta Lichy

Lidia Mielczarek

Małgorzata Ossowska-Czader

Małgorzata Parzynowska

Anna Pesta

Tamara Skalska

Agnieszka Śliz

Julita Woźniak

REDAKCJA:

Krystyna Kujawińska Courtney

Monika Sosnowska

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Publikacja współfinansowana przez Unię Europejską
w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego

Publikacja bezpłatna

ISBN 978-83-937506-0-3

Nakład: 140 egz.

WYDAWCA:

Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny

ul. Kamińskiego 27a, 90-219 Łódź

Tel. 42 635 43 51, faks 42 635 43 31

www.wydzfilhist.uni.lodz.pl;

e-mail: filhistwie@uni.lodz.pl

PROJEKT OKŁADKI, PRZYGOTOWANIE DO DRUKU, SKŁAD I ŁAMANIE, DRUK I OPRAWA:

AGENT PR,

ul. Krowoderska 58/18, 31-158 Kraków,

tel./faks 12 631 32 50, www.agentpr.pl

Pani prof. dr hab. Elżbiecie Jung

„Studying literature and culture one finds oneself in a kind of Borgesian universe of infinite chain of mirror images multiplying their own reflections. Such chains of associations, however, provoke an essential academic humility. We are always at the beginning of the road of knowing something, never at its end.”

Prof. zw. dr hab. Liliana Sikorska

'Of what is past, or passing, or to come.' Travelling in time and space in literature in English (2013)

Spis treści

Krystyna Kujawińska Courtney, Monika Sosnowska – Kultura spod znaku gender	11
Płeć pisząca, czyli tożsamość pióra	
Agnieszka Śliz – Kobięce spojrzenie na historię na podstawie powieści <i>Bambino</i> Ingi Iwasiów	21
Małgorzata Parzynowska – Polska prasa kobieca przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku na przykładzie czasopisma <i>Bluszcz</i>	37
Płeć mówiąca, czyli od słów-performatywów do ... ciszy	
Marta Lichy – „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (...) Wszystko przez Nie się stało; a bez Niego nic się nie stało, [z tego] co się stało” (J 1,14; 3-6), czyli queer theory w walce o wolność	55
Julita Woźniak – Odezwij się, a zdradzisz mi swoją płeć. Podobieństwa i różnice między stylami konwersacyjnymi kobiet i mężczyzn	71
Magdalena Dunaj – „Czy Jezus rozumie język migowy? Skąd go zna?”	87
Płeć oglądana, czyli eksperymenty z własnym ciałem i jego wizerunkami	
Tamara Skalska – Jestem widziana i widzę, że jestem widziana: Orlan – twór, bogini, cyborg	103
Bartosz Kałużny – Spektakl ciał – erotyzacja medialnych wizerunków mężczyzn w świetle interseksyjności	123
Płeć wykluczona, czyli „niech będzie przeklęty/a”	
Lidia Mielczarek – Polska mitologia aborcyjna	143
Paulina Królikowska – Cios poniżej pasa: Dyskurs homofobii na przykładzie reakcji polskich internautów na pierwsze wystąpienie posła Roberta Biedronia w Sejmie RP	159

Płeć dominująca i podporządkowana, czyli kto jest u steru władzy

Anna Pesta – Kobiety i władza we wczesnym Bizancjum 177

Małgorzata Ossowska-Czader – Status kobiety w rodzinie w Indiach 191

Informacje o autorach 205

Bibliografia 207

Krystyna Kujawińska Courtney, Monika Sosnowska

Kultura spod znaku gender

Pod koniec maja 2011 roku świat obiegła wiadomość, że w Kanadzie rodzice nowonarodzonego dziecka postanowili, że płeć jego/jej zostanie ustanowiona później, wtedy gdy dorośnie i świadomie płeć samo sobie wybierze. Jest to, oczywiście, przypadek ekstremalny. Zazwyczaj „dostajemy” płeć z pierwszym haustem powietrza nabrałego w płuca. Czy płeć jest zatem tylko zjawiskiem biologicznym? Czy też może jest ono narzucone nam przez kulturę i społeczeństwo? Do jakiego stopnia pojęcie seksualności wpływa na zagadnienie rozwoju seksualnego i jego wyznaczników społecznych i kulturowych oraz problematykę odstępstw od socjo-kulturowej normy? Wychodząc od tych rozważań, niniejsza interdyscyplinarna publikacja jest poświęcona wybranym zagadnieniom związanym z płcią/gender, seksualnością, kobiecością, męskością, różnicami, które łączą się z takimi zjawiskami społeczno-kulturowymi jak: rasa, klasa, podmiotowość czy władza. Zaczynając od analizy zjawiska wtłaczania obu płci – męskiej i kobiecej – w role społeczne, zarówno w życiu prywatnym jak i publicznym, nasze eseje poświęcone są m.in. dyskusji na temat codziennego doświadczania w literaturze, języku, środkach masowego przekazu stereotypów, mitów, i oczekiwań, jakimi obciążone są wykonywane przez nas role społeczno-kulturowe.

Jednym z elementów przewijających się w pracach zawartych w tomie jest identyfikacja oraz rozumienie uniwersalności i powszechności wzorów kobiecości oraz męskości, często krzywdzących i trudnych do usprawiedliwienia porządkiem społecznym. Do pytań, na jakie autorzy esejów próbują znaleźć odpowiedzi, należą np: do jakiego stopnia orientacja seksualności, ciało i cielesność, w tym powszechne kanony piękna i brzydoty, są (a może nie są?) wyznacznikiem akceptacji/odrzućenia przez społeczeństwo?; czy płeć odgrywa jakąkolwiek rolę w kulturowym rozumieniu naszego zdrowia i choroby? Osobną kwestią jest przemoc zewnętrzna oraz samoagresja związana

z przynależnością do określonej grupy płciowej/genderowej. Dlaczego m.in. w komunikatach z frontu podawane są zwyczaj liczby rannych i zabitych, a rzadko lub prawie wcale, nie jesteśmy informowani o liczbie popełnionych gwałtów i innej agresji dokonanej na ciałach kobiet? Czy takie współczesne nam kwestie jak: globalizacja, kontrasty ekonomiczne i rozwój religijnych fundamentalizmów i islamofobii mają wpływ na biologiczny i kulturowy stosunek do kwestii płci? Dlaczego popularne obecnie spory wokół takiej problematyki jak tożsamość narodowa, religijna oraz tzw. „kondycja postkolonialna” niejednokrotnie odwołują się do spraw związanych z równością/różnicą płci?

Chociaż eseje przedstawiają interdyscyplinarne podejście do kwestii gender/płci, odnaleźć w nich można także interpretacje i reprezentacje historii oraz współczesnych ruchów społecznych, zwłaszcza feminizmu i antyfeminizmu, a także działalności rozmaitych organizacji mężczyzn, gdyż z pewnością przyczyniły się one do sproblematyzowania wiedzy na temat funkcjonowania kwestii płci/gender na różnych poziomach kultury i życia społecznego. Czy tzw. „siostrzeństwo”, które propagowała druga fala feminizmu, jest rzeczywistością czy utopią? Dlaczego publikacje napisane na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia przez amerykańskie feministki na temat sytuacji polskich kobiet wywołały ostry sprzeciw z powodu ich opresyjnego w stosunku do Polek charakteru? Odrębną kwestię stanowi problematyka płci/gender w polskim katolicyzmie i patriotyzmie oraz innych religiach i ich kulturowych znaczeniach.

Kultura spod znaku gender powstała w oparciu o seminarium doktoranckie „Wstęp do *gender studies*. Społeczne i kulturowe aspekty płci” prowadzone na Międzywydziałowych Interdyscyplinarnych Humanistycznych Studiach Doktoranckich prowadzonych przez wydziały: Filozoficzno-Historyczny, Filologiczny, Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ. Mające charakter interdyscyplinarny (podobnie jak studia), seminarium poświęcone było wybranym zagadnieniom związanym z płcią/gender, seksualnością, kobiecością oraz męskością. Począwszy od analizy zjawiska wtłaczania obu płci – męskiej i kobiecej – w role społeczne, zarówno w życiu prywatnym jak i publicznym, spotkania seminaryjne w przeważającej części sprowadzały się do dyskusji na temat codziennego doświadczania w mediach, literaturze, języku, stereotypów, mitów, i oczekiwań, jakimi obciążone są wykonywane przez nas społeczno-kulturowe role. Kształtując wrażliwość i świadomość różnic jednostek oraz określonych grup społecznych ze względu na płeć w kontekście rasy, pochodzenia, etniczności, wyznania, niepełnosprawności, czy też wieku, zajęcia te miały też na celu identyfikację i przeciwdziałanie dyskryminacji w życiu prywatnym i publicznym. Uważamy, że wiedza na temat społeczno-kulturowego uwarunkowania płci/gender wspomogę w zrozumieniu, a co ważniejsze – nauczycy

reagowania na mechanizmy społecznego wykluczenia, ułatwiając codzienne funkcjonowanie oraz dokonywanie bardziej świadomych wyborów dnia codziennego.

Kategorię gender zaczęto stosować w dyscyplinach humanistycznych od początku lat siedemdziesiątych. Za prekursorkę badań genderowych w humanistyce uznaje się antropolożkę Margaret Mead, która w pracy *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935) zwróciła uwagę na społeczną konstrukcję różnic charakterologicznych danej płci, choć sama nie posługiwała się angielskim terminem *gender*, lecz *sex*. Terminologiczne rozróżnienie na funkcjonujące w języku angielskim *sex* (płeć biologiczną – zespół faktów anatomiczno-fizjologicznych) i *gender* (płeć społeczno-kulturową – zespół atrybutów, wzorców zachowań, wyobrażeń i oczekiwań społecznych) zaproponował psychoanalityk Robert J. Stoller w *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity* (1968). Do upowszechnienia tej terminologii przyczyniły się prace takich feministek jak: Kate Millett – *Sexual Politics* (1970), oraz Anne Oakley – w *Sex, Gender and Society*, które (1972) uściśliły oba terminy i przeszczepiły je na grunt dyskursu feministycznego. Obecnie płeć biologiczna (w skrócie: płeć) i gender zadomowiły się w różnych dziedzinach humanistyki jako kategorie analityczne. Warto zwrócić uwagę, że na przestrzeni dekad powstały wyrażenia pochodne od słowa gender powszechnie stosowane w pracach z tych dziedzin jak np. przymiotnik genderowy w znaczeniu m.in. „świadomości genderowej” czy „krytyki ugenderowanej.” Zaistniało także na gruncie polskim zjawisko pochodne z tłumaczenia angielskiego słowa *gendered* jako upłciowienie, w tym na przykład „upłciowienie tekstu literackiego”.

Eseje w części pierwszej sięgają po reprezentacje w literaturze i prasie, mówiąc o poszukiwaniu ludzkiej podmiotowości oraz identyfikacji z płcią w akcie pisania, bazując na przykładach polskich. Część pierwsza „Płeć pisząca, czyli tożsamość pióra” poświęcona jest twórczości kobiecej na przykładzie współczesnej prozy oraz piśmiennictwa prasowego. Składające się na nią dwa eseje „Kobiecte spojrzenie na historię na podstawie powieści *Bambino* Ingi Iwasiów” oraz „Polska prasa kobieca przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku na przykładzie czasopisma *Bluszcz*”, ukazują problematykę kobiecej tożsamości w aspekcie historycznym. Esaj Agnieszki Śliz koncentruje się na „kobiecym sposobie” konstruowania opowieści o historii na podstawie powieści *Bambino* – Ingi Iwasiów. Jej spojrzenie na historię zostaje zmanifestowane, m.in. w uprzywilejowaniu określonej tematyki, odrzuceniu postawy androcentrycznej, a także przyjęciu przez narratora postawy empatycznej, nastawionej na poznanie historii określonych kobiet. Esaj Małgorzaty Parzynowskiej przedstawia problematykę poruszaną na łamach kobiecych czasopism – czasopism naszych (pra)babek – ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień dotyczących społeczno-kulturowej sytuacji

kobiet. Wyznaczając ramy czasowe – przełom dziewiętnastego i dwudziestego wieku – autorka ogranicza się do analizy, ukazującego się od 1865 r., czasopisma *Bluszcz*. Opisywana w tym czasopiśmie, przy pomocy „kobiecego pióra”, kobieca problematyka obejmowała szeroki wachlarz zagadnień: porady na temat prowadzenia gospodarstwa domowego, sposoby spędzania wolnego czasu, wydarzenia kulturalne, czy też położenie społeczno-polityczne kobiet. Należy zwrócić uwagę, że oba eseje podkreślają znaczenie „kobiecego głosu” na tle dominującego (męskiego) „głosu kultury”.

Eseje z części drugiej przenoszą poprzez esej teoretyczny na grunt praktyczny – językowy, czyli na teren poszukiwań podmiotowości poprzez np. różnorodne sposoby komunikowania płci, a także środki komunikowania używane przez dyskryminowane grupy społeczne. Część „Płeć mówiąca, czyli od słów-performatywów do... ciszy” koncentruje się zatem wokół szeroko pojętej roli języka w kulturze oraz relacji międzygenderowych. Obejmuje ona trzy eseje. Pierwszy z nich „‘A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (...) Wszystko przez Nie się stało; a bez Niego nic się nie stało, [z tego] co się stało’ (J 1,14; 3-6), czyli queer theory w walce o wolność”, by ukazać krzywdzący charakter ograniczeń i narzuconych norm w kwestii płci, podpira się teorią performatywności języka. Marta Lichy pokazuje jak słowa-performatywy, które towarzyszą każdemu człowiekowi, uwikłanemu w strukturę języka, narzucają określony odbiór i zachowania społeczne. Postawę kontestującą autorka odnajduje w teorii queer, postulującej odrzucenie genderowego podziału, zaś wywód teoretyczny autorka ilustruje przy pomocy quasi-biograficznej powieści Virginii Woolf *Orlando. Biografia* (1928) i jej filmowej adaptacji w reżyserii Sally Potter (1992). Esaj Julity Woźniak zatytułowany „Odezwij się, a zdradzisz mi swoją płęć. Podobieństwa i różnice między stylami konwersacyjnymi kobiet i mężczyzn” skupia się na odmienności zachowań językowych kobiet i mężczyzn, która jest przedmiotem badań psychologicznych i socjologicznych. Esaj odnosi się w szczególności do takich kwestii jak: dominacja sfery intelektu lub sfery psychiki, podział funkcji i ról społecznych kobiet i mężczyzn oraz językowe zdolności kreacyjne. Starając się przełamać stereotypowe myślenie o stylach wypowiedzi, charakterystycznych dla każdego gender, autorka uzmysławia jak „podstępny narzędnikiem” jest pozornie transparentny język codzienny. Ostatni w tej części esaj napisany przez Magdalenę Dunaj – „Czy Jezus rozumie język migowy? Skąd go zna?” – porusza zagadnienie definiowania i kategoryzowania głuchoty z punktu widzenia osób, które nie słyszą oraz słyszących. Ci ostatni posługujący się innym językiem – traktowanym jako norma, tworzą własne dyskursy na temat głuchoty postrzeganej jako niepełnosprawność. Nacisk na różnicę opisywaną przy pomocy kategorii gender zostaje przeniesiona na kategorię głuchoty. Według autorki, która przytacza wiele przykładów z forum internetowego osób z wadami słuchu – *Deaf.pl* – fonocentryczna perspektywa kultury zachodniej opi-

suje język migowy w kategoriach języka Innego, czy języka niewerbalnego, a tym samym sprawia, że język migowy staje się polem walki o uznanie istnienia ludzi głuchych. Wszystkie eseje zawarte w tej sekcji sprawiają, że „na-głośnieniu” ulega kwestia językowej performatywności oraz genderowego różnicowania i kategoryzowania społecznego przy pomocy fonosfery.

Kolejna część publikacji pokazuje, że tożsamość nie tylko jest wystawiana i konstruowana historycznie czy też językowo, lecz że jest ona także pod/oglądana, czyli istnieje ona dzięki wizerunkom oraz zdolności ich odczytania i interpretacji. Zatem trzecia część „Płeć oglądana, czyli eksperymenty z własnym ciałem i jego wizerunkami” ogniskuje się wokół ludzkiej cielesności w mediach z perspektywy studiów gender. Praca Tamary Skalskiej „Jestem widziana i widzę, że jestem widziana: Orlan – potwór, bogini, cyborg”, prezentuje miejsce kobiety – podmiotu, obserwującego i obserwowanego w postfeministycznej kulturze popularnej w kontekście kulturowego zwrotu wizualnego końca dwudziestego wieku. „Żywym przykładem” kobiety eksperymentującej (z) własnym ciałem jest przywołana w tytule eseju Orlan. Autorka opisuje praktyki malarki i performerki, która stworzyła *carnal art* (sztukę cielesną), a swoje ciało uczyniła „płótnem”. Orlan słynie z poddawania się operacjom plastycznym w znieczuleniu i relacjonowaniu ich jednocześnie przy użyciu nowych mediów. Drugim elementem tej części jest „Spektakl ciała – erotyzacja medialnych wizerunków mężczyzn w świetle interseksyjności” autorstwa Bartosza Kałużnego. Odwołując się do teorii interseksyjnej, wskazuje on na użyteczność tego podejścia przy omawianiu zagadnienia erotyzacji męskiego ciała w przekazach reklamowych. Konstruowane dla potrzeb kultury wizualnej reprezentacje męskości, często manipulowane, mają w rzeczywistości kompleksową budowę, na którą składają się takie kategorie jak: rasa, klasa, czy przynależność etniczna. Kałużny zwraca uwagę na możliwość dekonstrukcji hegemonicznego modelu męskości na rzecz androgynicznych reprezentacji i modyfikacji genderowych w reklamie. Część trzecia traktuje gender jako pojęcie, pod którym kryje się ogromny potencjał erupcyjny, mogący posłużyć do negocjowania znaczenia płci oraz cielesności we współczesnej, nastawionej na ciągłą zmianę, hiperkulturze. W każdym odczytaniu rzeczywiści, jakie proponują zawarte w tej części prace, znajduje się element własny i społeczny, czyli zwrócenie uwagi na obowiązujące normy, które często (zawsze?) kłócą się z osobistą perspektywą, wywołując rozmaite konflikty kulturowe, społeczne, a nawet polityczne, i niejednokrotnie stając się podstawami wykluczenia.

Koncentrując się na zagadnieniu dyskryminacji społecznej w kontekście polskiej problematyki, następna część została zatytułowana „Płeć wykluczona, czyli ‘niech będzie przeklęty/a’”. W jej skład wchodzi dwa eseje: „Polska mitologia aborcyjna” oraz „Cios poniżej pasa: Dyskurs homofobii na przykładzie reakcji polskich internautów na pierwsze wystąpienie pośła

Roberta Biedronia w Sejmie RP". Skupiając się na problematyce aborcyjnej, Lidia Mielczarek, autorka pierwszego eseju tej części, prezentuje temat biopolityki, czyli temat kształtowania ciała kobiety w Polsce i swobody decydowania przez nią o własnym ciele. Autorka uświadamia, jakim problemem jest marginalizowanie praw kobiet w Polsce i obarczania płciowo zabarwionymi stereotypami oraz ciężarem winy jedynie jednej płci uczestniczącej w procesie reprodukcji. Z kolei Paulina Królikowska podejmuje kwestie polskiej homofobii. Jej esej to próba scharakteryzowania dyskursu dyskryminacji osób o orientacji nieheteroseksualnej, towarzyszącego temu zjawisku, w oparciu o komentarze polskich internautów, zamieszczone na popularnych portalach informacyjnych i społecznościowych w odpowiedzi na wystąpienie posła Roberta Biedronia w Sejmie RP z dnia 9 listopada 2011 roku. W pierwszym przypadku to polskie kobiety są „tymi przekłętymi” – esej Mielczarek, – w drugim zaś stygmatyzowanie dotyczy zwłaszcza mężczyzn, będących celem ataku homofobicznych uprzedzeń – esej Królikowskiej.

Ostatnia część „Płeć dominująca i podporządkowana, czyli kto jest u steru władzy” omawia dwa przypadki sytuacji kobiet w odmiennych i oddalonych czasowo kulturach świata, w Bizancjum oraz Indiach. Wychodząc poza krąg kultury zachodniej, eseje zawarte w tej części monografii są próbą spojrzenia na „Obce” – odległe czasowo oraz terytorialnie wzorce, role i obyczaje męskie oraz kobiece, umożliwiając na podanych przykładach kolejne odkrywanie ludzkiej tożsamości i pomagając zdefiniować siebie w wielokulturowym i wieloetnicznym świecie. W pierwszej z prac tej części monografii „Kobiety i władza we wczesnym Bizancjum” Anna Pesta omawia pozycję cesarzowych na dworze bizantyńskim na przełomie czwartego i piątego wieku, ze szczególnym uwzględnieniem roli, jaką odegrała w polityce dworu konstantynopolitańskiego augusta Pulcheria. Prowadząc swoje rozważania w kontekście gender, Pesta podkreśla znaczenie kobiet-cesarzowych, które niejednokrotnie miały większy udział w kształtowaniu polityki cesarstwa niż ich współmałżonkowie. Skupiając się na statusie kobiety we współczesnej kulturze orientalnej, Małgorzata Ossowska-Czader pokazuje w „Status kobiety w rodzinie w Indiach” genderową konstrukcję społeczeństwa Indii. Robi odniesienia na przykład do zjawiska *gendercide*, czyli patriarchalizmu i kastowej organizacji społeczeństwa w Indiach, oznaczających zagładę jednej płci – głównie kobiecej. Genderowe podejście do zagadnienia władzy zaprezentowane w tej części pracy uzmysławia jego realne znaczenie w historii świata, tak w przypadku mężczyzn, jak i kobiet.

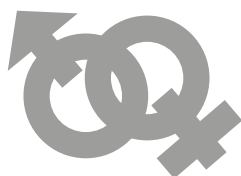
Można pokusić się o stwierdzenie, że eseje zawarte w niniejszym tomie pozwalają na ukazanie kultury, jako swego rodzaju konstelacji znaków, analogicznie do znaków zodiaku, spośród których kluczowy obszar stanowią na równi płeć oraz gender. Przedstawia on zróżnicowane refleksje nad tożsamością jednostki, biorąc pod uwagę, m.in. jedenaście takich kategorii, czyli:

rasę, wiek, narodowość, klasę społeczną, język, wykształcenie, rodzinę, wygląd, zdrowie, pracę oraz zainteresowania. Dwunasty znak, pośród innych czynników/determinantów „tożsamościowych”, stanowi płeć. W przeciwieństwie do znaku astrologicznego, który wynika z daty urodzenia danego człowieka, będącego „skazanym” na los odczytany z układu planet oraz gwiazd, kulturowy – czyli znak gender – pozostawia swobodę budowania i kreowania tożsamości, choć nawet w początkach dwudziestego pierwszego wieku swoboda ta jest często ograniczana, a nawet poddawana restrykcji politycznej, społecznej i kulturowej, oraz przede wszystkim prawnej.

Pragniemy podkreślić, że ta kontrowersyjna na pierwszy rzut oka tematyka publikacji jest częścią wiedzy humanistycznej, której przedmiotem poznania jest człowiek, poznawany w aspekcie racji i uwarunkowań swoich decyzji, działań oraz skutków tych działań (stanów rzeczy i wytworów), z uwagi na ich znaczenie kulturowe, czyli celowość. Innymi słowy, zagadnienia, o których piszą autorki i autorzy tomu należą do podstawowych zagadnień humanistycznych. Nie tylko sytuują się w dziedzinie, lecz także dają zasadniczą, niezbędną wiedzę poznawczą. Ponieważ uniwersytet jest ze swej istoty instytucją apolityczną, przedstawione eseje nie mają charakteru, ani ideologicznego, ani politycznego. Jest jednak możliwe, że niejednokrotnie prezentowane przez autorki i autorów światopoglądy lub reprezentowane przez nich stanowisko metodologiczne, mają charakter polemiczny. Liczymy na to, że staną się one zaczynem dyskusji. Wierzymy, że te strategiczne zabiegi, nieraz czysto retoryczne, wywołają spory i dyskusje. I taki też charakter ma niniejszy tom, gdyż to właśnie w trakcie debat, zdobywamy, naszym zdaniem, wiedzę nie tylko o świecie, ale także o sobie, w tym przypadku o płci i jej genderowych, czyli kulturowo-społecznych uwarunkowaniach naszej tożsamości.

Redaktorzy pragną podziękować Pani prof. dr hab. Elżbiecie Jung, kierownikowi projektu pt. „Kształcenie kadr dla potrzeb rynku flexicurity i gospodarki opartej na wiedzy – oferta kierunków nauk humanistyczno-społecznych UŁ”, za życzliwość i możliwość wydania niniejszej publikacji w ramach projektu. Serdecznie dziękujemy recenzentce – Pani prof. dr hab. Bożennie Chylińskiej za cenne komentarze i wskazówki, które pozwoliły nadać pracy ostateczny kształt. Szczególne podziękowania kierujemy też do Pani mgr Małgorzaty Parzynowskiej, która opracowała bibliografię oraz indeks osób.

Krystyna Kujawińska Courtney, Monika Sosnowska



PŁEĆ PISZĄCA, CZYLI TOŻSAMOŚĆ PIÓRA

Agnieszka Śliz

Kobiece spojrzenie na historię na podstawie powieści *Bambino* Ingi Iwasiów¹

Powieść *Bambino*, szczecińskiej badaczki i pisarki Ingi Iwasiów, to jedna z najważniejszych książek ostatnich lat, zarówno ze względu na walory artystyczne, jak i wagę podejmowanych problemów. *Bambino* należy do utworów rozrachunkowych, traktujących o stosunkach polsko-niemieckich. Po roku 1989 w polskiej literaturze nastąpiło niebywałe wręcz zainteresowanie tą tematyką, powstało wiele ważnych pozycji portretujących miasta tzw. Ziemi Odzyskanych, z Gdańskiem na czele. Niezwykle popularne książki Stefana Chwina czy Pawła Huellego traktujące o Gdańsku właśnie zrewolucjonizowały sposób ukazywania relacji polsko-niemieckich, przynosząc wolny od rezydentów obraz przedstawicieli narodu Goethego. Dla podkreślenia wyrazistości pisarstwa wymienionych autorów ukuto nawet określenie „szkoła gdańska”. Literackich portretów doczekały się także inne miasta, „tradycyjne” przestrzenie antagonizmów polsko-niemieckich, jak Dolny i Górny Śląsk czy Mazury. Rozgrywająca się w scenerii Szczecina akcja książki Iwasiów ukazuje kolejne ważne w tym kontekście miejsce.

Powieść autorki *Ku słońcu* mieści się, jak zaznaczyłam, w nurcie rewizjonistycznym, kontestującym pokutujący dość długo schemat ukazywania relacji polsko-niemieckich. Szczecińska pisarka idzie jednak o wiele dalej niż inni twórcy literatury o pograniczu, dotykając po raz pierwszy bodaj w polskiej beletrystyce, trudnych i zwykle pomijanych kwestii, do których należy sytuacja niemieckich kobiet podczas II wojny światowej. Uznałam, że powieść ta może posłużyć do „zilustrowania” jednego z nurtów w łonie

¹ W artykule zostały wykorzystane fragmenty pracy magisterskiej pt. „Kulturowa analiza pojęcia ‘pogranicze’ w powieści *Bambino* Ingi Iwasiów”, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Jarosława Płuciennika w Instytucie Kultury Współczesnej (w roku 2011).

„nowej” historii – nurtu historii kobiecej, zwanego także „herstorią”. Warto zaznaczyć, że możliwość przenoszenia pewnych narzędzi badawczych czy projektów metodologicznych z „pisarstwa historycznego” na grunt literatury pięknej (i odwrotnie) usankcjonowały zwroty: lingwistyczny oraz narratystyczny, akcentujące wspólne cechy obu obszarów (o czym szerzej powiem w dalszej części pracy).

Herstoria na tle innych nurtów „nowej” historii

Warto zauważyć, że posługiwanie się określeniami „kobieca historia” czy „kobieca literatura” może rodzić pewne niebezpieczeństwa. Po pierwsze, łatwo dostrzec „migotliwość” tego rodzaju pojęć, ich zmienny zakres znaczeniowy. Pojęcie „literatura kobieca”, obecne w polskich badaniach od drugiej połowy dziewiętnastego wieku, przeszło znaczącą ewolucję. Początkowo posługiwano się nim na określenie literatury tworzonej przez kobiety, z czasem uznano jednak, że płeć autora – o ile nie zostało to sproblematyzowane w samym utworze bądź nie podkreślono wprost (poprzez zaznaczenie formy gramatycznej) płci podmiotu mówiącego – nie może być wystarczającym kryterium wyróżnienia pewnego działu beletrystyki. Jak zauważa Grażyna Borkowska „mechaniczne utożsamienie terminu literatura kobieca z pojęciem literatura pisana przez kobiety, oznacza pójście na łatwiznę, albo też implikuje bezwarunkowy determinizm biologiczny” (70).

Za kryterium odróżniające „literaturę kobiecą” od twórczości mężczyzn uznawano też na przykład specyfikę języka czy uprzywilejowanie określonej, bliskiej płci pięknej, tematyki. „Kobiece pisanie” to temat na osobne, obszernie studium naukowe; nie jest moim celem omawianie go w tym miejscu, chcę zwrócić jedynie uwagę na pewien korpus problemów, aktualnych również w momencie, gdy mówimy o „kobiecej historii”. I w tym przypadku bowiem może rodzić się wątpliwość, co stanowi kryterium wyodrębnienia – płeć autora, wybór określonej tematyki czy może styl? W przypadku pisarstwa historycznego sprawa wydaje się jednak nieco prostsza niż w beletrystyce. Opisuując „herstorię” przeciwstawiamy ją historii pisanej przez mężczyzn, a więc jedynej, jak dotąd „wersji” uprawiania nauki o dziejach, tożsamej z historią akademicką (w literaturze pięknej tak jednoznaczne uchwycenie specyfiki „pisarstwa kobiecego” i męskiego nie wydaje się mimo wszystko możliwe).

Dla rozpowszechnionego w badaniach światowych słowa „herstoria” w języku polskim brakuje adekwatnego pojęcia, oddającego grę językową „wpisaną” w słowo angielskie. W artykule Lucyna Marzec podaje, że:

Historia to zarówno przeszłe dzieje, jak i opowieść o tych dziejach, a w języku potocznym oznacza po prostu opowieść, historyjkę, narrację na jakiś temat. Jeszcze większą pale-

tą znaczeń mieni się angielskie słowo *story*: może oznaczać opowieść (historię), fabułę, a także bajkę, zeznanie (czyjaś wersję zdarzeń przedstawianą na przykład w sądzie), czasem *story* tłumaczy się po prostu jako „książka”. His zaś to zaimek dzierżawczy, który przekładamy na polski jako „jego”. Zapominając na chwilę o dziedzictwie Herodota i greckich źródłach terminu *history*, możemy przyjąć, że *history* to po prostu „jego opowieść”, jego wersja wydarzeń, jego historia, jego... bajka. Jakiego „jego”? Oczywiście, mężczyzny (35).

Ewa Domańska zwraca uwagę na wyłonienie się tego nurtu pisania o historii w angielskiej, a zwłaszcza amerykańskiej nauce, mniej więcej w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku (26).

Próby upominania się o miejsce kobiet w historii podejmowano jednak już wcześniej. Na początku dwudziestego wieku badaczki z kręgu *gender* (na przykład H. M. Swanwick czy Ch. Perkins Gilman) krytykowały historię uprzywilejowującą męski punkt widzenia, mówiącą wyłącznie o męskim doświadczaniu świata. Podkreślano, że męska historia jest w gruncie rzeczy „opowieścią” o polityce i prowadzonych wojnach. Domańska zwróciła uwagę, że w obrębie *herstory* wyodrębniły się różne nurty, nieco inaczej rozkładające w swych badaniach akcenty, mające jednak wspólny mianownik – dostrzeżenie istotnego miejsca kobiet w dziejach świata. Niektóre nurty skupiały się w sposób szczególny na roli wybitnych kobiet w historii, inne zwracały uwagę na „zwykłe” kobiety i ich życie codzienne. Nie budzi wątpliwości związek „*herstory*” u jej zarania zarówno z dyskursami emancypacyjnymi (wyrastającymi na podglebiu marksizmu) wszelkich mniejszości – narodowych, etnicznych, seksualnych – a także osób wykluczonych (na przykład niepełnosprawnych), jak i nowymi inspiracjami badawczymi płynącymi ze środowiska skupionego wokół pisma *Annales* (Marzec 36). Francuscy badacze tego kręgu, rozwijający swą działalność w okresie przedwojennym, po raz pierwszy w dziejach badań historycznych zaczęli interesować się historią życia codziennego, historią mentalności. *Herstory* – jak przekonuje Domańska – stworzyła szansę innej periodyzacji dziejów, rzuciła nowe światło na znaną historię ludzkości. I tak na przykład, przyjrzenie się Renesansowi czy Oświeceniu z perspektywy kobiet odsłania zupełnie inne oblicze tych epok, kłójące się z powszechnym wyobrażeniem na ich temat. Okazuje się, że Renesans nie przyniósł odrodzenia całej ludzkości, zaś powszechna rewolucja przemysłowa nie wpłynęła znacząco na poprawę sytuacji kobiet. (Domańska 27)

„Kobieca historia” stanowi, jak już wspominałam, jeden z wielu nurtów „nowej” historii kształtującej się w dwudziestym wieku. Klasyczne dziś prace takich badaczy, jak: Hayden White, Frank Ankersmit czy Paul Ricoeur, zrewolucjonizowały sposób postrzegania pisarstwa historycznego, źródeł historycznych oraz metod badań. Do najważniejszych tematów wielowątkowej dyskusji poświęconej historii – której początków szukać można u Fryderyka Nietzschego czy Wilhelma Diltheya – należało, mówiąc w ogromnym uproszczeniu, zwrócenie uwagi na „językowy” i estetyczny charakter tekstów

historycznych oraz zakwestionowanie ich obiektywizmu. Uświadomiono sobie, że niemożliwe jest zrekonstruowanie historii, dotarcie do „nagich faktów”, a co za tym idzie jednej obiektywnej prawdy. Podkreślano przy tym „skażenie” tekstów historycznych subiektywnym oglądem autora.

Jak zauważa Natalia Lemann,

nie było już dłużej możliwe utrzymywanie naiwnej wiary, iż historia *rerum gestarum* (opowieść o dziejach) jest zbieżna z *res gestae*, tj. samymi dziejami. [...] Dominujący w XIX w. model naukowej i obiektywnej historiografii à la Ranke z jego naczelną dewizą, iż historia pragnie powiedzieć jak to było naprawdę, odszedł w przeszłość wraz z zerwaniem kurtyny przezroczystości języka, a więc negacją możliwości faktycznego dotarcia do przeszłości” (9).

Konstatacje na temat tekstowego charakteru tekstów historycznych oraz samych źródeł wykorzystywanych przez historyka doprowadziły do przetrzucenia pomostów między historią a literaturą. Sposoby konstruowania tekstów historycznych badań między innymi wspomniany już Hayden White, obnażając ich „literacki” charakter – wykorzystanie w „opowiadaniu” o historii różnych konwencji gatunkowych, czy tropów.

Dla opisanie „nowej” historii używa się wielu pojęć. Mówi się o przeciw-historii, historii alternatywnej czy niekonwencjonalnej, by podkreślić jej opozycyjność względem historii tradycyjnej itd. Biorąc pod uwagę „innowacyjność” zaznaczającą się na poziomie tematycznym (dotyczącą przesunięcia akcentu z zagadnień polityki, gospodarki i wojen na tematy pomijane przez tradycyjną historię, jak codzienność, tło obyczajowe epoki), wyróżnia się z kolei historię kulturową, historię mentalności czy nawet mikrohistorię.

W polskich badaniach, za pośrednictwem Ewy Domańskiej, upowszechniło się określenie „historie niekonwencjonalne”. O ile historia tradycyjna (zwana też pozytywistyczną czy akademicką) odznaczała się m.in. kultem faktu oraz dążeniem do odkrycia jednej prawdy, posługując się jako formę przedstawienia przeszłości tekstem pisanym, najchętniej „opowieścią” zbliżoną w stylu do realistycznej narracji dziewiętnastowiecznej, respektującą porządek przyczynowo-skutkowy, o tyle historia niekonwencjonalna składa się z mikroopowieści, nie dbając o holistyczność ujęcia. Intelktualnych korzeni omawianego tu nurtu Domańska poszukiwała w foucaultowskiej wizji historii, postrzeganej przez niego jako jeden z dyskursów pozostających na usługach władzy, przez nią zawłaszczony i zideologizowany. Nurt „historii niekonwencjonalnych” stawia za cel wydobyć na światło dzienne tego, co dotychczas pozostawało zapomniane, przemilczane. Pragnie przede wszystkim dać głos tym, którzy niejednokrotnie byli go pozbawieni, w miejscu pozytywistycznie rozumianej prawdy stawia pamięć, empatię, szczerość (Domańska 54-55) Zamiast spójnej, dbającej o pozory obiektywizmu Historii, preferuje zapis doświadczeń pojedynczych osób, nieukładający się często w „zamkniętą” opowieść:

Podczas gdy historię określano jako instrument nacisku i identyfikowano z państwem, imperializmem, scjentyzmem i antropocentryzmem, pamięć kojarzono ze sfragmentaryzowaną i hybrydyczną kulturą ery globalizacji, dyskursem insurekcyjnym i rewindykacyjnym, tzw. „miękką wiedzą” i traktowano jako terapię i sposób na udzielenie głosu tym, których historia go pozbawiła. Pamięć stała się użytecznym narzędziem analizy odmienności i różnic, zwłaszcza w ramach tzw. nowej humanistyki, zaś rozważania jej różnych aspektów zwróciły uwagę badaczy na problemy pozostające na marginesach konwencjonalnych badań historycznych (doświadczenia graniczne, trauma, żaloba i melancholia, przebaczenie, „miejsca pamięci”, itd.) (15).

Pamięć a Historia

Kategoria pamięci, jak podkreśla badaczka, nie jest zarezerwowana wyłącznie dla obszaru badań historycznych, ale wszystkich dyscyplin zajmujących się przeszłością, a więc także literaturoznawstwa czy samej literatury. Zainteresowanie pamięcią w ostatnim czasie manifestuje się szczególną popularnością „literatury świadectwa”, pozycji autobiograficznych – wspomnień, dzienników, listów. Zdaniem Hanny Gosk, zastępowanie historii prawdą wiąże się z poszukiwaniem „prawdy prawdziwszej od prawdy historii, prawdy przeżycia i wspomnienia” (Gosk 67). Dowodem istotnych zmian w historii jako nauce jest także włączenie literatury (nie tylko przywołanych wyżej gatunków niefikcyjnych, ale i samej beletrystyki) w obręb badań historycznych, a więc potraktowanie ich jako źródła historycznego.

Jednym z pierwszych badaczy, który podjął kwestię przeciwieństwa prawdy (pamięci) i historii był Pierre Nora. Uczony podkreśla, że podstawowa różnica między tymi dwiema „kategoriami” opiera się na założeniu, że historia jest jedna, pamięć zaś z natury różnorodna i wieloraka, gdyż wspomnienia każdej osoby są niepowtarzalne i jednostkowe. Według Nory, „przyspieszenie historii”, jakie dokonało się we współczesności, sprawia, że przeszłość coraz łatwiej nam się wymyka. Odpowiedzią na tę sytuację jest nasze wzmożone dążenie do archiwizowania, gromadzenia rozmaitych śladów, poprzez które możemy choć na chwilę zbliżyć się do przeszłości. Nora określa czasy, w których żyjemy jako posthistoryczne, czasy „kresu wszelkiego rodzaju teleologii historii”. Zauważa, że nie jesteśmy już w stanie widzieć dziejów w pewnym ciągu, jako sensownej całości, poprzez przeszłość interpretować przyszłości, „i ta niezdolność antycypowania przyszłości nakłada na nas obowiązek nabożnego gromadzenia... wszystkich widzialnych śladów i wszystkich materialnych znaczeń, które zaświadczą (być może), czym jesteśmy i czym się okazemy” (Nora 39).

Strategia mówienia o historii – Iwasiów

Powyższe wprowadzenie dotyczące historii niekonwencjonalnych oraz pamięci można potraktować jako teoretyczny komentarz do przyjętej przez Iwasiów strategii mówienia o historii. Narracja Iwasiów rozpada się na szereg mikroopowieści. Powieść pokazuje wycinek dziejów Polski, poczynając od lat pięćdziesiątych po czasy Solidarności, jednak partie retrospektywne odsyłają nas również do okresu II wojny światowej. Warto zauważyć, że Iwasiów nie podejmuje próby pieczołowitego odtworzenia „całej” Historii, ale skupia się na losach kilku osób, przede wszystkim kobiet. Jakkolwiek są one uwikłane w mniejszym lub większym stopniu w Wielką Historię, to jednak na plan pierwszy zawsze wysuwa się ich życie codzienne. Iwasiów głównymi bohaterami swojej książki nie czyni wcale ludzi – obiektywnie rzecz biorąc – najdotkliwiej przez wojnę doświadczonych – walczących na pierwszej linii frontu czy ofiary obozów koncentracyjnych, chcąc przez to pokazać, że każda z tych historii niezależnie od jej „dramatyczności” jest niepowtarzalna, a przez to warta opowiedzenia. Bohaterowie zmagają się z traumatycznymi wspomnieniami z czasów wojny, głęboko skrywanymi przed innymi, zakładając, że ich losy nie są czymś nadzwyczajnym na tle przeżyć innych i w związku z tym nie warto się nimi dzielić:

Matka powtarza: – Ciężko, ciężko. [...] Nie mówią nic też ci nowi tu spotkani, w mieście, ludzie. Każdy chodzi sam ze swoim obrazem w głowie. Lepiej ich nie pokazywać. Każdy ma własne, nie wiadomo, jaki byłby rezultat tych projekcji. Gdyby wyobrazić sobie wielki ekran, podobny do kina na wolnym powietrzu, kilka takich ekranów z wyświetlanymi symultanicznie filmami, z ich *east-european dreams*, między bombami a pracą w fabryce, urozmaiconymi dodatkami z dopiskiem *special*, doszlibyśmy prosto do piekieł. I nie jest pewne czyje piekło lepsze. Kto by w tych zawodach wygrał. Więc każdy chodzi wolno z tymi obrazami w głowie, nie wiedząc, jakie to niemożliwie fotogeniczne skarby. Być może, myśli Marysia, moje wspomnienia wypadłyby błado. W końcu nic takiego, nic innego mnie nie spotkało. Każdy tak myśli (Iwasiów 151).

Iwasiów czyni powojenny Szczecin miejscem spotkania ludzi ze wszystkich historycznych ziem Polski – Kresów, Galicji, Wielkopolski. Jedną z głównych bohaterek jest też Niemka Ulrike-Ula, rodowita szczecinianka, która zdecydowała się pozostać po wojnie w rodzinnym, a jednak – w związku ze zmianą przynależności państwowej – obcym dla niej mieście. Szczecin staje się miejscem pozbawionym Historii, w którym wszyscy czują się tak samo obco.

Przyjęcie postawy opozycyjnej wobec Wielkiej Historii wyraża się w książce Iwasiów na kilka co najmniej sposobów. Nie chodzi wyłącznie o postawienie mikrohistorii w miejscu „całościowo” przedstawianej przeszłości (w ślad za czym idzie też rezygnacja z konwencji klasycznej powieści historycznej, preferującej „zdarzeniowo-awanturniczą”, „epicką” wersję dziejów).

Niechęć do Historii to również, jak już wspomniałam, walka z oficjalnym przekazem, a także silnie zakorzenionymi w polskiej świadomości stereotypami Niemców. To również pochylenie się nad tragedią narodu niemieckiego, a zwłaszcza niemieckich kobiet.

Prawdziwą sensację stanowiło w latach dziewięćdziesiątych nowatorskie spojrzenie na problem wypędzeń, jakie zaproponował w powieści *Hanemann*, przywoływany już, Stefan Chwin. Iwasiów ujmuje ten problem jeszcze odważnie, rozdrapując kolejne, głębsze warstwy bolesnych doświadczeń wojennych. Pisana przez mężczyzn „his-toria” nie mówiła na przykład o gwałtach masowo popełnianych na niemieckich kobietach. Z właściwą sobie subtelnością i powściągliwością (pozostawiając wiele w sferze domysłów) narrator *Bambino* kreśli historię matki jednej z głównych bohaterek, stanowiącą egzemplifikację wielu podobnych losów. Na gehennę matki Ulrike złożyły się takie zdarzenia jak: pobyt w obozie dla kobiet (założonym po wkroczeniu na Zachód Rosjan), tortury (których celem miało być uzyskanie informacji na temat mężczyzn z jej rodziny: synów i męża), wreszcie, śmierć w szpitalu, w którym nie zapewniono jej należytej opieki. W oficjalnych peerelowskich przekazach nie podejmowano tego tematu, żył on jedynie jako „czarna legenda” przekazywana przez mieszkańców Szczecina, wspominających po latach obóz oraz szpital, w którym niemieckie kobiety masowo umierały na skutek niewłaściwie przeprowadzonych aborcji.

Pamięć staje się sposobem walki z oficjalną historią, ferującą jednoznaczne wyroki i przyjmującą uproszczony czarno-biały obraz świata. Ludności niemieckiej odmawiano przez długi czas moralnego prawa do upominania się o pamięć, opowiadania o własnych przeżyciach, tak, jakby były one niegodne porównywania z wojennymi historiami Polaków czy Żydów. Do porządku dziennego przechodzono nad tragedią wypędzeń, uznając ją za niewspółmierną do historii innych narodów. Dopiero w ostatnich latach można zauważyć wzmożone zainteresowanie tym tematem. Thomas Urban, dziennikarz i pisarz, potomek Niemców wysiedlonych z Wrocławia, kreśli ogrom cierpień swoich rodaków:

Do końca 1945 roku powstało na obszarze polskim łącznie z terenami nad Odrą i Nysą kilkadziesiąt obozów, niektóre z nich bez wiedzy i pozwolenia władz centralnych. Ich dokładna misja jest trudna do ustalenia, gdyż obozy były niekiedy małe i istniały krótko [...] Do ucieczki w panice przyczyniły się bardzo znacznie relacje o okrucieństwach czerwonoarmistów, które w wyolbrzymionej wersji rozpowszechniała nazistowska propaganda. Prawdopodobnie w tamtych tygodniach [1945] na obszarach na wschód od Odry i Nysy zginęło kilkadziesiąt tysięcy uciekinierów. Co najmniej 33000 utopiło się w lodowatym Bałtyku. Według szacunków historyków około połowa mieszkańców prowincji wschodnich uciekła przed Armią Czerwoną. [...] Nikt nie zna także liczby kobiet, które zostały zgwałcone, były ich setki tysięcy. Gwałty odbywały się przeważnie w bardzo brutalny sposób. Nieszczędzane były kobiety w ciąży, nieletnie, mieszkanki domów starców, siostry zakonne (141, 117).

Rehabilitację Niemców podjęto także w beletrystyce. Zajmująca się tym tematem Sylwia Jarzembowska zwróciła uwagę, że Niemcy znani w najnowszej (powstałej po 1989) literatury polskiej to postaci zdecydowanie pozytywne. Zamiast ukazywania antagonizmów między Polakami i naszymi zachodnimi sąsiadami, podkreśla się raczej „wspólnotę losów”: „Polscy przesiedleńcy na ziemię poniemieckie, jak i Niemcy pozostali po wojnie na dawnych ziemiach niemieckich czują się w nowej rzeczywistości obco, próbują oswoić się z inną kulturą. Wspólne polsko-niemieckie miejsca stają się często swoistym bohaterem literatury pogranicza” (Jarzembowska 155). Zdaniem autorki szkicu, odrzucenie dawnego obrazu Niemca (postrzeganego głównie przez pryzmat polskich doświadczeń II wojny światowej oraz okresu zaborów) możliwe stało się dopiero w ostatnim dwudziestoleciu, kiedy do głosu doszli pisarze, którzy sami wojny nie przeżyli, a więc byli w większym stopniu zdolni do obiektywnego osądu. Dla niektórych komentatorów (na przykład Krzysztofa Uniłowskiego) ten apologetyczny ton najnowszej literatury jest przede wszystkim próbą zadośćuczynienia za krzywdy, jakich Niemcy doświadczyli na Pomorzu, Śląsku czy Mazurach, jest „obiata, którą koloniści (potomkowie kolonistów) składają cieniem przeszłości, by w ten sposób odkupić własną winę, by dzięki temu obrzędowi uzyskać prawo do osiedlenia się” (cyt. za: Czerska 158).

Mówiąc o „walce” z oficjalnym dyskursem historycznym w powieści *Bambino*, nie sposób pominąć partii metatekstowych, obnażających proces konstruowania opowieści o historii, podlegającej manipulacjom, służącej często interesom władzy. Sposób konstruowania historii trafnie ilustruje fragment o młodym rosyjskim żołnierzu, zabitym przez dowódcę za niesubordynację oraz przysparzanie problemów mieszkańcom wioski, w której wojsko stacjonowało. Niejasne okoliczności śmierci nie mają znaczenia po wojnie (a nawet przeciwnie – służą sprawie), gdy pojawia się potrzeba wykreowania mitu bohaterskich żołnierzy rosyjskich, którzy polegli w obronie Polski. Wówczas to dochodzi do ekshumacji zwłok, uroczystego pogrzebu anonimowego żołnierza (namaszczonego już na bohatera), zastrzelonego za kradzież smalcu oraz domniemany gwałt:

Ważne, żeby mieć swojego bohatera. Front tędy nie szedł, cofał się, liznął obrzeże obecnej gminy, ale taki pomnik w centrum. Jasne, zawsze można go było postawić. Jednak zwłoki, to znaczy szczątki, szacowne szczątki Wani, na pewno Wani. Młodego, dzielnego żołnierza, który musiał umieć grać na harmonijce ustnej, na pewno. Bardzo młodego żołnierza, mającego dużo, dużo marzeń. Nie jakiegoś Kałmuka czy Kazacha. Najlepszy byłby martwy jasnowłosy, romantyczny żołdak, którego matka czeka i płacze, oczy wypłakuje, a on tu dzielnie, z okrzykiem „urra”, oderwany od piersi ojczyzny, od matki-ojczyzny, przychodzi do nas na pomoc, wyzwala miasteczko, wieś, potem patrzy jasnym wzrokiem na zagrodę, w której mieszka chłopiec, Janek, z dziadkiem, babunią, ciociami i wujkami, i tę zagrodę pragnie natychmiast wyzwolić. Bo matka, jego własna matka i Stalin, jego własny Stalin, chcą w nim widzieć gieroja, maładca. No i zobaczą (Iwasiów 59-60).

Narrator bezlitośnie obnaża proces tworzenia legendy, wykpiwając przy okazji „romantyczne” klisze (wyobrażenia młodego, niewinnego żołnierza, poświęcającego swe życie dla ojczyzny) jakimi posługuje się propaganda. Dekonstrukcji poddany został także wielki mit kreowany przez władzę PRL-u – mit Ziem Odzyskanych jako słusznie wracających do macierzy, niegdyś utraconych obszarów:

Możliwe, że ludzie w tym mieście, z dala od innych miejsc bardziej oczywistych, dokładniej zaznaczonych na mapach historii, nie myślą w ogóle w takich kategoriach. Wchodzą w gotowy mit, w wygodną mitologię Ziem Odzyskanych (Iwasiów 207).

Nie byłoby w tym niczego interesującego, gdyby nie fakt, że smutek wraz z kłamstwami na jego temat dostały w dziedzictwie dzieci. Przetoczony w ich krwiobieg, zamaskowany legendami o pięknie ziemi utraconej i pięknie zdobywania nowej, zatruwa kolejne pokolenia (317).

Powyższe fragmenty ze szczególną mocą odsłania siłę propagandy oraz narracji pozostającej na usługach władzy. Opowieść o ziemiach, które słusznie wróciły po wiekach do Polski nie była kontestowana nawet przez Kościół katolicki (co znacząco przyczyniło się do sukcesu peerelowskiej propagandy). Wypędzenie Niemców (wówczas nazywane repatriacją) uznawano za akt dziejowej sprawiedliwości, słuszną zamianę miejsc. Stworzenie sugestywnej wizji ziem zachodnich, jako miejsca dobrobytu, miało zachęcić mieszkańców dawnych Kresów do sprawnego i dobrowolnego przesiedlania się, odbyło się jednak z pogwałceniem prawdy historycznej.

Krytykując sposób uprawiania historii, wielokrotnie podnoszono argument, że jest ona „opowieścią” zwycięzców, uprzywilejowującą ich punkt widzenia, celowo pomijającą pewne zdarzenia bądź manipulującą „faktami”. W łonie „nowej” historii sporo uwagi zaczęto poświęcać temu, co w dyskursie zostało pominięte bądź zepchnięte na margines; stawiając również pytania o motywacje takich zabiegów oraz to, czyjemu interesowi one służą. Badanie miejsc pamięci, a także nieistotnych pozornie śladów stanowi również sposób na ustawienie się w opozycji do oficjalnej Historii. Taką właśnie „taktikę” czytania proponuje Iwasiów w *Eseju o mieście*, podkreślając, że: „miasto to także miejsca puste. Ślady zdarzeń historycznych, dramatów, żywiołów, przypadków” (5). Opisane przez Iwasiów w *Bambino* miasto jest specyficzną przestrzenią palimpsestową, którą można poznać, podejmując trud rekonstrukcji, przedzierając się przez kolejne warstwy śladów, a także zgłębiając szczątkowe wspomnienia tych, którzy pamiętają jego dawniejsze dzieje. Trudności owego procesu „czytania” miasta nie należy tłumaczyć jedynie znikomością pozostawionych śladów (podczas wojny zniszczona została duża część Szczecina). Problem polega na tym, że Historii miasta nie ma kto i komu opowiedzieć. Dawni mieszkańcy Szczecina (Niemcy) nie chcą wracać

do bolesnych wspomnień o mieście z czasów jego świetności (a co za tym idzie – bezpowrotnie utraconego lepszego życia), z drugiej strony, trudno znaleźć takich, którzy opowieścią o niemieckim Szczecinie są naprawdę zainteresowani, zwłaszcza, że propaganda peerelowska dąży do ukazania go jako „prapolskiego”.

Empatia

Kategoria empatii zajmuje bardzo ważne miejsce w literaturoznawstwie ostatnich lat, powracając w rozmaitych kontekstach, nie tylko na gruncie badań literackich i estetyki. Warto przypomnieć, że odkurzone obecnie przez zwolenników zwrotu etycznego pojęcie, wielką karierę robiło już na początku wieku poprzedniego, używane głównie w odniesieniu do sytuacji odbioru dzieła, obcowania ze sztuką (relacji między dziełem a czytelnikiem). Temu „poziomowi” empatyczności poświęciła obszerny fragment Anna Łebkowska w książce stanowiącej jedno z najnowszych ujęć interesującego mnie w tym miejscu zagadnienia. Jak wskazała badaczka, identyfikacja z dziełem przyjmować mogła różne wymiary – dochodzenia za jego pośrednictwem do „istoty bytu” bądź też utożsamiania się z „rzeczywistością świata przedstawionego”, a zwłaszcza z bohaterami (Łebkowska 191). Przez długi czas (a i dzisiaj możemy spotkać się z podobnymi sądami) pokutowało przekonanie, że literatura „pobudzająca” czytelnika do przyjęcia postawy empatii, emocjonalnego przeżywania losów bohaterów, nie przedstawia dużej wartości artystycznej. Dodatkowy sposób deprecjonowania tej kategorii stanowiło „przypisywanie” jej do obszaru literatury kobiecej.

W moich rozważaniach nieco miejsca chciałabym poświęcić zagadnieniu empatyczności narracji w powieści Iwasiów, mającemu zresztą ścisły związek ze sposobem ukazywania Historii. W początkowym fragmencie powieści można odnaleźć następujący opis:

Jak wszyscy inni, ma [Maria – jedna z bohaterek] to coś w sobie, nitki zbiegają się, geny przecinają, z kombinacji mogą wynikać różne rzeczy, a ja chcę się dowiedzieć, kim są oni, być może to właśnie moja historia, ale równie dobrze nie moja i niczyja. Pogrzać w obrazkach, przebitkach, odpadkach. Nie ma się czego trzymać, żadnego albumu, żadnego dziennika. Żadnej idei przewodniej, poza potrzebą. Opowieści raczej niezborne. Co sobie kto na swój temat wymyśli. Na temat postaci, którą jest. I życie, ot po prostu, ich albo czyjekolwiek. Przeszłe i trwające. Nic więcej nie mamy na ten temat. Ruch odśrodkowy, zachodzenie od tyłu, to samo, jednak bez widoków na tak samo (5).

Niewątpliwie mamy tu do czynienia z narratorem auktorialnym. Znamiennym dowodem jego wszechwiedzy jest wtajemniczanie czytelnika w przyszłe losy postaci, a także osadzenie się w roli kreatora świata przed-

stawionego. W powyższym fragmencie, co znamienne (a ujawni się jeszcze w innych miejscach książki), narrator wszechwiedzący traci na chwilę swą „anonimowość”, jawiąc się nie tylko jako zaangażowany kreator powieściowego świata, ale i ktoś, kto w konstruowanej opowieści upatruje szansy na poznanie historii swoich bliskich, analogicznej do opowieści snutych w książce. Znamienne jest w tym fragmencie „oddanie” głosu postaciom („Co kto sobie na swój temat wymyśli. Na temat postaci, którą jest”), by podkreślić, że to nie narrator (mimo swych nieograniczonych mocy) panuje nad nimi, ale uprzywilejowuje ich punkt widzenia. Ze wstępnych słów narratora przebiega pragnienie dopuszczenia do głosu indywidualnych przeżyć, by mogło zostać wypowiedziane to, co najgłębiej skrywane.

Narrator *Bambino* odznacza się przy tym, o czym wspominałam wcześniej, dużą powściągliwością. Zamiast rozbudowanych opisów losów bohaterów przedstawia „migawki” z ich życia, z jednej strony kondensujące (zwykle w kilku równoważnikowych konstrukcjach) najważniejsze wydarzenia ich biografii, z drugiej – pozostawiające jakiś obszar niedopowiedzenia, jak gdyby narrator wolał ujawniać mniej niż rzeczywiście wie. Najważniejsze, a jednocześnie najdramatyczniejsze dla bohatera zdarzenia są często zaledwie sygnalizowane, pozostając w sferze niedopowiedzenia. Niektóre z nich z czasem ukonkretniają się dzięki kolejnym do nich nawrotom, inne zostają do końca nieco niejasne. Swoich „uczuć” do postaci podmiot mówiący nie artykułuje jednak wprost, stosując zdecydowanie ciekawszy chwyt narracyjny. Nierzadko punkt widzenia postaci, ujawniany poprzez zastosowanie mowy pozornie zależnej, zderza się z ironicznym (wypowiedzianym *implicite*, niejako między wierszami) komentarzem narratorskim. Do rzadkości należą fragmenty, w których narracja przyjmuje ton jawnie oskarżycielski, stanowiąc jednocześnie wyraz „jawnej” solidarności z pokrzywdzonymi.

Stereotypy oraz problem przedstawiania Inności

Przyjęcie postawy empatycznej wiąże się z odrzuceniem stereotypów. Iwasiów „gra” rozmaitymi „wyobrażeniami”, umiejętnie poddając je rekonstrukcji. Stereotyp to pojęcie sytuujące się w obszarze badań różnych nauk i co się z tym wiąże dość niejednoznaczne. Moim celem nie jest w tym miejscu zajmowanie się szczegółowo przywołanym pojęciem, dla porządku jednak przypomnę definicję stereotypu, przedstawioną w *Słowniku terminów literackich*:

Stereotyp w sensie ogólnym – to skrajnie uproszczone wyobrażenie lub sformułowanie o wyrazistym ukierunkowaniu aksjologicznym; w literaturze – przedstawienie odwołujące się do powszechnych, silnie zakotwiczonych w świadomości społecznej danej grupy mniemań i wyobrażeń, nie poddawanych krytyce i uznawanych za prawdy niezbitę (522).

Choć stereotyp nie zawsze utrwała negatywny obraz osoby czy zjawiska, to – jak zauważa Łukasz Budzicz – zwykle kojarzony jest z określeniem deprecjonującym. Do posługiwania się stereotypami – jak wykazuje dalej przywołany autor – posiadamy pewne naturalne predyspozycje. Budowanie uproszczonych obrazów ułatwia nam poruszanie się w świecie, oszczędza, jak to określił, naszą „energię poznawczą”. Można się jednak zgodzić z tym, że niezależnie od tego czy stereotyp utrwała w danym przypadku pozytywny czy negatywny obraz, i tak – ze względu na uproszczenie, jakim operuje; pominięcie jednostkowych cech omawianego zjawiska, osoby – może być przedstawieniem z różnych względów krzywdzącym. Na przeciwnym względom stereotypów biegunie stawia się zwykle empatię.

Oba pojęcia wiążą się z wielokrotnie poruszonym w różnych naukach problemem sposobu mówienia o obcości. Dwie skrajnie różne postawy w podejściu do Innego ilustrują słynne Buberowskie „pary”: *Ja-On*, *Ja-To* oraz *Ja-Ty*. Istotą trzeciej relacji (przeciwstawionej dwóm pierwszym parom) stanowi „wzajemność wewnętrznego działania”, gdyż – jak argumentował filozof – „ludzie złączeni dialogicznie muszą wyraźnie być ku sobie zwrócenie”. Postawa dialogu, do której zachęcał Buber (dodajmy, że nie chodzi tu wyłącznie o dialog w znaczeniu powszechnie używanym – komunikację werbalną, ale postawę wobec Innego – człowieka, przyrody, istot duchowych) chroni przed uprzedmiotowieniem i podporządkowaniem Innego (owo uprzedmiotowienie dobrze oddane zostało poprzez użycie zaimka w trzeciej osobie) (Czaplejewicz 225).

Opisanie Obcego to problem, z którym mierzą się pisarze portretujący w literaturze inne grupy etniczne. Trudność polega na znalezieniu złotego środka, tak, by z jednej strony nie wpaść w pułapkę krzywdzących stereotypów, z drugiej zaś uniknąć obrazu zbyt wyidealizowanego. Powyższe uwagi na temat stereotypów i inności zilustruję przykładami z książki Iwasiów. Potrzeba „uczłowieczenia”, a także częściowego usprawiedliwienia Niemców widoczna jest w wielu miejscach powieści. Iwasiów przedstawia właściwie tylko jeden portret zbrodniarza wojennego (ojca Ulrike), w centrum stawiając przykłady wymykające się jednoznacznym ocenom, na ogół portrety „zwykłych” Niemców – restauratora, krawca, matki Ulrike, itd. Autorka stara się unikać łatwych uogólnień. Ciężar odpowiedzialności przenosi jednocześnie w wielu przypadkach z człowieka na Historię, w którą został uwikłany bez swojej zgody, a czasem nawet wiedzy. Pokazuje przy tym ironię Historii. To właśnie ojciec Ulrike, jedyny ukazany jednoznacznie negatywnie Niemiec, skutecznie wymknął się sprawiedliwości, wiedzie po wojnie spokojnie i dostatnie życie z nową rodziną.

Ważnym problemem poruszonym przez Iwasiów jest kwestia odpowiedzialności niemieckiego społeczeństwa, zwłaszcza kobiet, za zbrodnie hitlerowskie. Autorka kreśli obraz życia niemieckich kobiet i dziewcząt, które

głęboko wierzyły w swą misję. Nakładane na nie podczas wojny obowiązki (segregowanie odzieży zamordowanych Żydów, robienie spisów przywiezionych rzeczy, przygotowanie materiałów opatrunkowych potrzebnych na froncie) wykonywały z równym zaangażowaniem jak tradycyjne obowiązki pani domu, traktując je jako służbę ojczyźnie. Miały co prawda poczucie, że ich wkład w dobro ogółu jest nieporównanie mniejszy niż walczących na froncie mężczyzn, jednak w ten sposób łatwiej było im znosić rozłąkę, trudny czas oczekiwania i niepewność co do losu bliskich („Przywykła mama przywykła, praca bardzo dobra, w służbie ojczyźnie, nie miało się wrażeń, że podczas gdy mąż i synowie starają się jak mogą, ona tylko o siebie i poduszki się stara”, 36).

Również Ulrike, jak wiele młodych dziewcząt, była zachęcana do pracy dla ojczyzny na miarę swoich sił. Jej główne zadanie polegało na pisaniu listów służących podtrzymywaniu na duchu walczących żołnierzy. Dziewczyna głęboko wierzyła (przynajmniej na początku) w sens swojej misji, co nie oznacza, że rozumiała wszystko, co się wokół niej działo – nie wiedziała skąd pochodziły liczne transporty z odzieżą, nie rozumiała tajemniczego listu od ojca o lalce, którą musiał zostawić w getcie, bo była za mało aryjska (czy chodziło o dziecko, jakie ten miał z Żydówką?). Narrator nie pozostawia wątpliwości po czyjej stronie leży odpowiedzialność za całe zło wojny, wyrażając jednocześnie przekonanie, że kara, jaką ponoszą kobiety jest niewspółmierna do winy (o ile w ogóle o winie można tu mówić). Przedstawiając katalog „win”, które *de facto* trudno traktować jako wykroczenia, dokonuje rehabilitacji oskarżonych:

Bo matka, żona, siostra, córka jest też jakby zbrodniarką. Kobiety biorą w tym udział. Dostają paczki i listy. Słuchają opowieści o zwycięstwach. Wychodzą na ulicę podczas defilady. Machają rękami z podwyższenia korkowej podeszwy obuwia. Przygotowują lepsze posiłki na powrót syna. Gotują tym potworom zwyrodnialcom małym chłopcom. Poznany w 1923 Johannom i Klausom. [...] Rodzą tych bandytów, ludobójców, nadzorców obozów. Przechodzą razem z nimi na inną wiarę. Na wiarę w potęgę. Przystają chodzić do kościoła, mają kościół w domach. W tych schludnych, wypucowanych, pełnych dobra domach. Zapisują się do różnych sił, pomocniczych i głównych. Pilnują, żeby u Żyda nie kupować. Pocieszają tych morderców zdobywców. Idą z nimi do łóżka, do piekła, na ich urlopowach. Więc niedobrze, jeśli potem mają córki, które mogą być odpowiednio potraktowane. [...] Za bardzo nie rozumieją istoty tej winy, jednak dobrze wiedzą, że tak się dzieje (Iwasiów 40-41).

Wdrażane przez całe życie do posłuszeństwa, żyjące w społeczeństwie, w którym najwyższą wartością było wzorowe wypełnianie obowiązków (tak, by można się było pochwalić tym przed sąsiadkami) niemieckie kobiety stały się niezwykle podatne na manipulację. Po wojnie jednak nie rozpatruje się indywidualnych przypadków, znaczenie ma przede wszystkim przynależność do zbrodniczego narodu. Niekiedy spod odpowiedzialności wyłącza się dzieci (tak stało się w przypadku Ulrike), co nie oznacza, że automatycznie

zmasane zostaje z nich piętno: „Jasne, hitlerówka, ale może nie wie. One się szkoliły na hitlerówki od małego, ale może matka nie wszystko jej mówiła. Bo stara na pewno wiedziała”. (Iwasiów 42)

Sposobem walki z krzywdzącymi stereotypami stają się indywidualne doświadczenia. Szczególnie widoczne jest to w obrazie „dobrej Niemki”, który z ogromną mocą zapisał się w pamięci jednego z bohaterów:

A z wojny Janek pamięta w tym szpitalu dobrą Niemkę. [...] Przyniosła chorym placki. Rozdawała placki, przy Janku zatrzymała się na dłużej, bo był najmniejszy. Bardzo dobra Niemka, nie wiadomo kim była. Gdzie był jej ojciec? Brat? Mąż? Syn? Nikt jej o to nie pytał. Może potem, może... Może też bez pytania ktoś jej pokaże, co myśli o tych bliskich członkach rodziny, których w czasie wojny na pewno tu z nią nie ma. Na razie idzie przez sale i rozdaje jałowe placki biednym Polakom. Pracuje na to, żeby nikt nie pytał, chociaż może i ma co opowiedzieć i wcale nie chodzi jej o to, żeby nie pytać. Przeciwnie, ona się tu pokazuje i prosi, ale nikt nie ma odwagi na pytanie. Biedni Polacy nawet jakby czekali na te placki. Bez pytań. Teraz ona ma może i co opowiedzieć, może ma na zwycięskim froncie męża, ojca, wuja, stryja, brata, syna. Bo potem nic nie będzie chciała powiedzieć, kiedy ją ruski zapyta. Nie będzie wyglądała tak dostojnie, miło, nijako. Koścista, wredna, miła niemra. Zupełnie inaczej, inaczej, w chwili, gdy ruski zapyta, będzie niemra wyglądała. Myśląc o plackach, które z dobrego serca piekła i roznosiła. Z wody, mąki i niczego w środku plackach. Bo ona naprawdę dobra była, co straci ślad znaczenia, kiedy ruski o to wreszcie zapyta. Trzeba było zeżreć w domu te placki, a nie z nimi po szpitalach z polaczkami chodzić (Iwasiów 26).

Podczas pobytu w szpitalu (podobnie zresztą jak i inni chorzy) Janek wyczekiwał kobiety z niecierpliwością. Być może dla kilkuletniego dziecka „dobra”, „bardzo dobra” czy „miła” Niemka stanowi obraz na tyle osobliwy (bo krańcowo różny od wyobrażeń, jakie na temat jej rodaków posiadał), że zapisuje się szczególnie mocno w jego wspomnieniach. Dobroć Niemki podkreślona zostaje wielokrotnie. Zwłaszcza jeden z końcowych fragmentów („bo ona naprawdę dobra była”) ma ze szczególną siłą wyrazić tę trudną do zrozumienia, a może i zaakceptowania prawdę. Przywołane przykłady nie wyczerpują naturalnie problemu stereotypów zarysowanego w książce Iwasiów. W tym miejscu interesowało mnie jednak wydobycie najważniejszych kwestii, odnoszących się do relacji polsko-niemieckich.

Iwasiów ukazuje sytuację niemieckich kobiet z perspektywy ogólnoludzkiej, wznosząc się ponad narodowe uprzedzenia i walcząc z krzywdzącymi stereotypami. Jej opowieść przeciwstawia się przekazowi oficjalnemu, stanowiąc próbę empatycznego wczucia się w sytuację innych. W pracy podjęłam nie tylko problem teoretycznego opisania „herstorii”, ale i innych nurtów w obrębie „nowej” historii, pozostających z nią w ścisłej zależności. Warto zaznaczyć, że „kobieca historia” nie jest nurtem szczególnie wyraziście wyodrębniającym się spośród innych (kryterium jej wyróżnienia jest głównie tematyczne – uprzywilejowanie tematu kobiet – wiele innych cech dzieli zaś z pozostałymi nurtami). Iwasiów, mówiąc o II wojnie światowej, pomi-

ja przedstawiane na ogół „fakty”, koncentrując się wokół „kwestii kobiecej”, problemu odpowiedzialności kobiet za zbrodnie hitlerowskich Niemiec, gwałtów dokonywanych po wkroczeniu Armii Czerwonej itd. Obraz II wojny światowej to tylko niewielki „wycinek” historii ukazanej w książce Iwasiów (zarysowany w krótkich retrospekcjach) uznałam jednak, że to właśnie jemu warto poświęcić najwięcej uwagi, gdyż w nim kobieca perspektywa najpełniej doszła do głosu.

Abstract

Womanly Look at the History on the Basis of the Novel Entitled *Bambino* by Inga Iwasiów

Agnieszka Śliz

The essay explores the concept of herstory – one of the innovative approaches to literature. It discusses the definition of herstory and women’s literature, drawing attention to difficulties, which are connected with application of these concepts. The essay analyses the novel entitled *Bambino* by Inga Iwasiów. It is an example of women’s discourse about history, giving voice to “the voiceless,” emphasizing the role of women and accentuating the feminist perspective. Herstory distinguishes itself thanks to privileging women’s subject matter, particularly these topics which were not raised before by men who wrote about traditional history (their story). In her novel, Iwasiów asks a question about German women’s responsibility for felonies of the Second World War. Moreover, she presents the sufferings which affected ordinary women. Separate fragments are used to depict the construct of the narrative in a novel, the issue of empathy, stereotypes and the way of presenting otherness.

Małgorzata Parzynowska

Polska prasa kobieca przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku na przykładzie czasopisma *Bluszcz*

Na początku była Wanda

Korzenie polskiej prasy kobiecej sięgają początków dziewiętnastego wieku. Pierwszym pismem adresowanym do kobiet był tygodnik *Wanda. Tygodnik polski płci pięknej i literaturze poświęcony*, który zaczął się ukazywać w 1820 roku. Przez kolejne dekady następował intensywny rozwój czasopiśmiennictwa kobiecego. Okres lat 1820–1918 można podzielić na trzy etapy. Pierwszy z nich, przypadający na lata 1820–1860, to okres energicznego rozwoju pism literackich, w których tematyka kobieca pozostawała na drugim planie. Drugi etap, zamykający się datami 1860–1905, to okres wydawania uniwersalnych magazynów społeczno-literackich dla kobiet. Na tym właśnie etapie (1865) powstało pierwszoplanowe czasopismo owego czasu – *Bluszcz*, które pozostanie liderem prasy kobiecej aż do 1939 roku. Trzeci okres rozpoczynają burzliwe wypadki rewolucji 1905–1907. Ich wpływ na zakres swobód prasowych był szczególnie widoczny w Królestwie Polskim. Liberalizacja przepisów prasowych w Rosji była przyczynkiem do powstania wielu nowych tytułów, z których znaczna część związana była z działalnością organizacji kobiecych. W tym też okresie nastąpiły poważne zmiany w redakcjach i programach dwóch głównych periodyków wydawanych w Królestwie – *Bluszczu* i *Tygodnika Mód i Powieści*. Etap ten kończy 1918 rok, będący niezwykle istotnym nie tylko w dziejach narodu polskiego (odzyskanie niepodległości), ale także w dziejach ruchu kobiecego. Proklamacja rządu lubelskiego z 7 listopada 1918 roku, potwierdzona następnie w ordynacji wyborczej do Sejmu oraz w dekreście o radach gminnych, zamyka długoletni okres starań o równouprawnienie kobiet, które uzyskują prawa wyborcze.

Kobiety wachlarz prasowy

Na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, na rynku wydawniczym ukazywało się wiele pism kobiecych o zróżnicowanym programie. Na czoło periodyków związanych z działalnością organizacji kobiecych wysuwa się *Ster*. Pismo to wychodziło w Warszawie od 1907 roku (wcześniej od 1899 roku ukazywało się we Lwowie), początkowo jako tygodnik, a od 1912 roku jako dwutygodnik. Jego założycielką i redaktorką była działaczka ruchu feministycznego – Paulina Kuczalska-Reinschmit¹. Właśnie pod jej przewodnictwem opracowano w 1905 roku memoriał, poparty przez 4 tys. osób, w którym domagano się przyznania kobietom praw wyborczych do samorządu Królestwa. Walkę o to prowadził, założony w 1907 roku, Związek Równouprawnienia Kobiet Polskich, na czele którego stała Kuczalska-Reinschmit (nazywana niekiedy „hetmanką ruchu kobiecego”). *Ster* był czasopismem programowym Związku. Motywem przewodnim *Steru* była walka o prawa polityczne i zawodowe kobiet. Formułowało również postulaty z dziedziny wykształcenia i przygotowania kobiet do życia. Redakcja *Steru* interesowała się także życiem kobiety wiejskiej, apelując do opinii publicznej o poprawę jej losu.

Za protoplastę *Steru* można uznać, ukazujące się w latach 1902–1907, krakowskie pismo Marii Turzymy-Wiśniewskiej² – *Nowe słowo*. To ono zapoczątkowało prasową kampanię o przyznanie kobietom pełni praw publicznych, cywilnych i zawodowych. Obok sprawozdań na temat sytuacji zawodowej kobiet i manifestów programowych zamieszczano tu utwory młodopolskie. Dodatek do pisma stanowiła *Robotnica*, która w całości była poświęcona „interesom kobiet pracujących”.

Stricte politycznym czasopismem kobiecym był *Głos kobiet: pismo poświęcone organizacji kobiet pracujących*. Zostało założone w 1907 roku w Cieszynie jako dodatek do *Robotnika Śląskiego*, a następnie (od 1911) stało się dodatkiem do krakowskiego *Prawa Ludu*. Od 1913 roku *Głos* zaczął ukazywać się samodzielnie. Wydawczynią była Dora (Dorota) Kłuszyńska³, a funkcję redaktorki pełniła Anna Galasowa. Programowo *Głos kobiet* zbieżny był z zawartością wspomnianej wyżej „Robotnicy”. Hasła sprawiedliwości społecznej towarzyszyły postulatowi przyznania kobietom praw politycznych.

¹ Paulina Kuczalska-Reinschmit (1859–1921) – wybitna działaczka społeczna, feministka i publicystka.

² Maria Turzyma-Wiśniewska (1860–1922) – działaczka na rzecz praw kobiet, w tym szczególnie na rzecz dopuszczenia kobiet do edukacji uniwersyteckiej oraz praw wyborczych dla kobiet.

³ Dorota Kłuszyńska (1876–1952) – działaczka społeczna i feministka, senatorka w latach 1925–1935.

W przeciwieństwie do innych pism kobiecych, dla *Głosu Kobiet* prawo udziału w głosowaniu nie było celem samym w sobie, ale służyć miało możliwości wpływu kobiet pracujących na decyzje polityczne i ekonomiczne.

Odrębne miejsce na rynku prasowym zajmowały tytuły, które eksponowały w swoich programach wątki narodowo-patriotyczne i katolickie. Jednym z nich był ukazujący się w Warszawie w latach 1905–1906 *Świat Kobiety*, wydawany i redagowany przez Marię Karczewską. Był to pierwszy periodyk założony z inicjatywy i pod auspicjami stowarzyszenia ziemianek. Tygodnik poświęcony był wszelkim gałęziom pracy kobiecej, literaturze, sztuce i gospodarstwu. Szczególną uwagę poświęcano społecznym aspektom doktryny ziemianek, w tym postulatowi oświaty ludu, porzucenia wzajemnych uprzedzeń ziemianek i włościanek, pojednania i wspólnej pracy. W przeciwieństwie do innych pism tej orientacji, bez zastrzeżeń wspierało ono postulaty emancypacyjne.

Kolejnym pismem z tego nurtu był *Polski Łan*, który ukazywał się w Warszawie w 1907 roku. Był to „tygodnik dla kobiet poświęcony pracy społecznej oraz szerzeniu kultury narodowej”. Zastąpił *Świat Kobiety*, tym razem jednak jako nieformalny organ prasowy ziemianek. Redaktorką została Maria Rodziewiczówna⁴, jednak nad bieżącą pracą czasopisma pieczę sprawowała Julia Kisielewska.

Po niepowodzeniach *Świata Kobiecego* i *Polskiego Łanu* zaniechano wydawania tytułów skierowanych do szerokiego kręgu odbiorców. Od 1908 roku zaczyna się ukazywać *Ziemiańska* – swego rodzaju biuletyn związkowy, skierowany do członkiń stowarzyszenia. Jako redaktorka i wydawczyni figurowała ponownie Maria Rodziewiczówna. Zadaniem periodyku była publikacja sprawozdań z posiedzeń wydziałów Zjednoczonego Koła Ziemianek. Pismo przetrwało do 1919 roku. Od 1910 roku publikowano mutację o tym samym tytule, skierowaną do gospodyń wiejskich.

W latach 1909–1912 ukazywał się w Warszawie dwutygodnik *Przebudzenie*. Był on ściśle związany z Katolickim Związkiem Kobiet Polskich. Po okresie wspierania umiarkowanej emancypacji, pismo z czasem obrało konserwatywny kurs. Z kolei w Poznaniu w latach 1908–1917 wychodził tygodnik społeczno-narodowy *Głos Wielkopolanek*, wydawany przez Zygmunta Marwega. W starciu z represyjną polityką antypolską, pismo rozwijało program samoobrony narodowej. Elementarz patriotycznych powinności, kult tradycji, pielęgnowanie polskiej mowy – oto podstawowe zadania programowe pisma. Obok poważnej publicystyki zamieszczano tu również materiały poradnikowe, powieści w odcinkach i humorystyki.

⁴ Maria Rodziewiczówna (1863–1944) – pisarka, członkini Warszawskiego Towarzystwa Teozoficznego.

W 1911 roku dochodzi do wznowienia wydawania tygodnika przeznaczonego dla kobiet i rodzin polskich pt: *Kronika Rodzinna*. Jego redaktorem był ks. Marcel Godlewski. Na łamach *Kroniki* ukazywały się powieści, wiersze, artykuły o tematyce społecznej, opowiadania historyczne, artykuły o wychowaniu oraz wiadomości ze świata. Redakcja szczególne znaczenie przywiązywała do wzmacniania więzów rodzinnych.

Następną grupę czasopism kobiecych stanowiły pisma patronackie. Skierowane one były do najniższej warstwy społecznej, tj. w przypadku kobiet – do gospodyń wiejskich i służących, a po części także do rodzin robotniczych. Czasopisma te były odpowiedzią kościoła na wzrost wpływów socjalistycznych wśród robotników. Grupa odbiorców charakteryzowała się brakiem lub elementarnym wykształceniem, szczątkową kulturą czytelniczną i nierzadko problemami z narodową identyfikacją. Wymuszało to zbliżone działania redakcji i podobne cele programowe: funkcje dydaktyczne wspomagane były przez zabiegi perswazyjne, a porady praktyczne sąsiadowały ze wskazówkami wychowawczymi. Na pierwszym planie nieodmiennie pojawiały się wątki religijne.

Do pism patronackich tego czasu należały m.in: *Przyjaciel Sług* (Kraków, 1897-1918), *Niewiasta Polska* (Kraków, 1899-1903), *Przodownica: pismo dla kobiet wiejskich* (Kraków, 1899-1912), *Niewiasta: pismo chrześcijańsko-ludowe dla matek, żon i dziewcząt* (Bielsko, 1901-1914), *Pracownica Polska* (Lublin, Warszawa, 1907-1914), *Pracownica Katolicka* (Warszawa 1914-1918), *Niewiasta Katolicka* (Bratkówka, 1911-1922), *Kobieta Polska: pismo Stowarzyszeń Katolickich Kobiet i Dziewcząt Pracujących* (Kraków, 1916-1918).

W latach 1905-1918 ukazywało się na ziemiach polskich kilka tytułów, które lokowały się na marginesie głównych nurtów programowych prasy kobiecej. Możemy do nich zaliczyć takie pisma jak: *Kosmetyka: tygodnik poświęcony racjonalnej kosmetyce, estetyce ciała i perfumerii* (później *Kobieta: dwutygodnik dla kobiet, poświęcony higienie i estetyce ciała, pielęgnowaniu urody, racjonalnej kosmetyce oraz kształtowi spraw życia i potrzeb kobiety*), *Pracownica: organ Związku Towarzystw Kobiet Pracujących* (później *Gazeta dla Kobiet: dwutygodnik poświęcony sprawom kobiet pracujących*) oraz *Nauczycielka*.

Liga Kobiet w latach 1917-1918 wydawała pismo *Na Posterunku: tygodnik kobiecy poświęcony sprawom społecznym, ekonomicznym, pedagogicznym i etycznym*. Był to ostatni akord prasy kobiecej przed odzyskaniem niepodległości. Pismo łączyło funkcję biuletynu związkowego z trybuną programu równouprawnienia kobiet w niepodległym państwie.

Niewątpliwie do głównych magazynów omawianego okresu należy zaliczyć *Bluszcz* oraz *Tygodnik Mód i Powieści*. Nieco w ich cieniu pozostawała *Dobra Gospodyni: pismo tygodniowe ilustrowane dla kobiet*. Jego celem było

podnoszenie na wyższy poziom gospodarstw w mieście i na wsi. Redaktorem od 1908 roku był Kazimierz Błażejewicz. Pismo prowadziło stałe dodatki specjalne: „Nasze Kłosa” i „Mody”. W dodatku „Nasze Kłosa” zamieszczane były powieści, wiersze, artykuły o tematyce literackiej itp. Ponadto abonenci otrzymywali – w charakterze premii – książki. Było to pismo o mniejszych ambicjach programowych i zdecydowanie komercyjnym charakterze. Wprowadziło na rynek model pisma kobiecego pozbawionego publicystyki społecznej i kulturalnej, a zdominowanego przez artykuły z zakresu ogrodnictwa, mleczarstwa i przepisów kulinarnych. Skierowane było do ziemianek i gospodyń domowych, które w prasie poszukiwały porad praktycznych i doraźnych wskazówek gospodarczych.

Wyróżniającym się pismem był *Tygodnik Mód i Powieści*⁵. Redaktorem nadającym główny kierunek ideowy, był Stefan Krzywoszewski⁶. Współredaktorką i kierownikiem działu kobiecego była Lucyna Kotarbińska⁷, pisząca pod pseudonimem „Mrówka”. Napisała szereg artykułów na temat pracy zawodowej i sytuacji społecznej kobiet, higieny, mody i spraw gospodarczych. To dzięki niej pismo stało na wysokim poziomie. Na jego łamach publikowano artykuły na tematy społeczno-polityczne, wychowawcze i dotyczące ruchu kobiecego. Redakcja zamieszczała w piśmie nowele, powieści w odcinkach, felietony i aforyzmy. Ważnym elementem *Tygodnika* były porady gospodarskie, ogrodnicze i moda. Tytuł adresowany był do gospodyń domowych o konserwatywnych poglądach i gustach, którym dalekie były ambicje emancypacyjne. Najbliższy był im ideał kobiety – kapłanki domowego ogniska. W prasie poszukiwały one przede wszystkim praktycznych porad oraz doraźnej informacji. Pozbawione były przy tym głębszych ambicji intelektualnych, a mieszkaly zazwyczaj na prowincji i zajęte były sprawami domu i rodziny. Krótko mówiąc odbiorcami *Tygodnika* były kobiety pragnące zachować życiowe *status quo* (Franke 211-216).

Wieczny (jak) Bluszcz?

Najważniejszym pismem tego okresu był *Bluszcz*. W przeciwieństwie do *Tygodnika Mód i Powieści*, powstrzymywano się od krytyki działań kobiet, uznając iż pismo kobiece powinno wspierać wszelkie prace poszerzające pole aktywności kobiet. Pismo kierowano do zamożnych kręgów mieszczańskich

⁵ Czasopismo to powstało w 1862 roku pod nazwą *Tygodnik Mód i Nowości dotyczących gospodarstwa domowego*, którą w 1871 roku zmieniło na *Tygodnik Mód i Powieści*.

⁶ Stefan Krzywoszewski (1866–1950) – prozaik, dziennikarz, dramaturg.

⁷ Lucyna Kotarbińska (1858–1941) – publicystka, działaczka społeczna, autorka prac i studiów literackich.

i ziemiańskich, sprzyjających emancypacji i poszukujących informacji o bieżących wydarzeniach społecznych i kulturalnych⁸. Uchodziło za periodyk adresowany do kompetentnych i ambitnych czytelniczek, zainteresowanych doniesieniami o nowościach literackich, premierach teatralnych, wystawach malarskich oraz najnowszych paryskich i londyńskich wydarzeniach kulturalnych. Jego lektura stanowiła swoistą nobilitację, świadectwo aspiracji czytelniczych, wykraczających poza porady domowe i literaturę romansową. *Bluszcz* w 1909 roku docierał do 5 tys. odbiorców.⁹ Pismo programowo wspierało umiarkowane hasła emancypacyjne takie jak: reformę kodeksu cywilnego w zakresie zmiany przepisów dyskryminujących kobiety, dostępu kobiet do samorządu, ochronę macierzyństwa, a także wspieranie walki z alkoholizmem, prostytutką i handlem żywym towarem. Moralne i społeczne aspekty działań znajdowały się od początku działalności pisma w centrum zainteresowania redakcji. *Bluszcz* zdominował rynek prasy kobiecej na okres 70 lat (1865-1939). Z powodzeniem aspirował do roli wydawnictwa, wytyczającego kierunek rozwoju wysokonakładowej prasy kobiecej. Jego program umiarkowanych reform zyskał szeroki oddźwięk wśród czytelników.

W starożytności liście bluszczu symbolizowały boską opiekę. Prawdopodobnie stąd wywodzi się tradycja łączenia bluszczu z postacią kobiety, która wymaga troski i ochrony. Motyw bluszczu oznaczał również siłę wegetacji, trwania i ciągłości. Łączył się także z mitem wiecznego powrotu. I to raczej do tych skojarzeń odwoływali się współcześni, interpretując tytuł pisma jako zakamuflowany znak trwania i nadziei na powrót ojczyzny.

Pierwszy numer *Bluszczu* ukazał się 3 października 1865 roku jako *Pismo tygodniowe ilustrowane dla kobiet*. Jego założycielem był znany księgarz i wydawca warszawski Michał Glücksberg,¹⁰ który widząc sukces innego czasopisma przeznaczonego dla kobiet pt: *Tygodnik Mód i Nowości dotyczących gospodarstwa domowego*, postanowił podjąć próbę edycji konkurencyjnego pisma. Czasopisma te przez cały okres ukazywania się rywalizowały ze sobą i stanowiły jedno z najbardziej poczytnych tytułów na rynku prasy kobiecej. *Tygodnik Mód i Powieści* zakończył działalność w 1915 roku (trudności wydawnicze w okresie I wojny światowej).

Zgodnie z programem załączonym do podania o zezwolenie na publikację, *Bluszcz* miał zamieszczać na swoich łamach: powieści, opisy podróży, sztuki dramatyczne i tłumaczenia oraz biografie sławnych ludzi; artykuły

⁸ Roczna prenumerata *Bluszczu* kosztowała 7 rubli i 20 kopiejek i należała do najwyższych wśród czasopism kobiecych. Dla porównania prenumerata *Tygodnika Mód i Powieści* kosztowała wówczas 4 ruble rocznie.

⁹ Nakład *Tygodnika Mód i Powieści* w tym czasie wynosił 6,5 tys. przy znaczącej różnicy cen.

¹⁰ Michał Glücksberg (1838-1907) – drukarz i wydawca książek, kalendarzy i czasopism. W 1859 roku otworzył własną księgarnię nakładową w Warszawie. Wydawał głównie literaturę piękną, prace naukowe, albumy i czasopisma.

na tematy estetycznego i moralnego wychowania; wiersze; tygodniową kronikę wiadomości lokalnych i zagranicznych, dotyczących mód, wynalazków i odkryć; sprawozdania o krajowym i zagranicznym piśmiennictwie; artykuły na temat higieny; opisy mód i ubiorów z rysunkami, a także wskazówki dla gospodyń, sadoowników i kucharzy. Redakcja za cel nadrzędny stawiała program etyczny – doskonalenia moralnego kobiety poprzez artykuły na temat wychowania, życia rodzinnego i pozycji kobiety w rodzinie. Na dalszym planie umieszczano kształcenie estetyczne, rozwijanie smaku artystycznego dzięki umiejętnej selekcji tekstów literackich, a także doniesienia z zakresu sztuk pięknych. Trzeci nurt miały stanowić wykłady na temat prowadzenia gospodarstwa domowego uzupełnione przepisami kulinarnymi oraz tablicami mód i krojów sukien. Ze względów cenzuralnych *Bluszcz* pozostawał na uboczu wydarzeń politycznych. Pojedynczy numer pisma drukowanego w formacie A3 zawierał 8 stron tekstu oraz 4 strony ilustracji z zakresu mody i tablice wykrojów.

Zmiany warty

W latach 1865–1901 oficjalnym wydawcą *Bluszcza* był, wspomniany już, Glücksberg. W rzeczywistości jednak pełnił on jedynie funkcję wydawcy. Faktyczną, choć anonimową redaktorką, pozostawała przez 32 lata (1865–1896) Maria Ilnicka¹¹. Pisała artykuły o tematyce społecznej, etycznej, pedagogicznej, literackiej, a także gospodarczej. To głównie jej teksty ukształtowały oblicze programowe *Bluszcza*. Do współtwórców pisma należy również zaliczyć Stanisława Krzemińskiego¹² oraz Lucynę Ćwierczakiewiczową¹³. Redakcja pisma systematycznie zamieszczała utwory Adama Asnyka oraz Teofila Lenartowicza¹⁴. Po ustąpieniu Ilnickiej w 1896 roku, jej stanowisko zajęła znana poetka i publicystka Józefa Bąkowska, systematycznie współpracująca z piśmie od 1894 roku. Była autorką artykułów dotyczących emancypacji kobiet oraz omawiających problemy ziemiaństwa. Za jej redakcji przybyło wielu młodych współpracowników tygodnika: Leon Rygier, Zygmunt Różycki¹⁵, Witold Zalewski i inni.

Gdy wyszło na jaw, że dotychczasowy wydawca Glücksberg został zrujnowany w wyniku spekulacji finansowych, zaczęło brakować pismu kapitału

¹¹ Maria Ilnicka (1825-1897) – poetka, pisarka, tłumaczka i publicystka.

¹² Stanisław Krzemiński (1839-1912) – członek Rządu Narodowego w Powstaniu Styczniowym, historyk, krytyk literacki, publicysta.

¹³ Lucyna Ćwierczakiewiczowa (1829-1901) – autorka książek kucharskich i innych poradników traktujących o prowadzeniu gospodarstwa domowego, publicystka.

¹⁴ Teofil Lenartowicz (1822-1893) – etnograf, rzeźbiarz, konspirator i poeta romantyczny.

¹⁵ Zygmunt Różycki (1883-1930) – poeta, tworzył lirykę modernistyczną.

na rozwój (Zaleska 70). Wówczas Marian Gawalewicz¹⁶ namówił właścicieli firmy drukarskiej „Piotr Laskauer i Ska” do nabycia w 1901 roku *Bluszczu* i sam objął jego redakcję, którą sprawował w latach 1902–1905. Gawalewicz był felietonistą, krytykiem literackim i teatralnym, satyrykiem i modnym wówczas powieściopisarzem. Miał również ogromne doświadczenie w prowadzeniu czasopisma gdyż poprzednio był redaktorem poczytnego *Tygodnika Ilustrowanego*. Publikował artykuły poruszające żywotne sprawy kobiet, materiały pedagogiczne, historyczne oraz wiersze i opowiadania. W piśmie wydodrębniony został dział gospodarstwa domowego. Gawalewicz był jednym z najlepszych redaktorów *Bluszczu* w jego historii. Dzięki jego pomysłowości dziennikarskiej, tygodnik stał się jednym z najpoważniejszych pism kobiecych w Królestwie Polskim. Cały czas jednak rywalizował z *Tygodnikiem Mód i Powieści*, który w 1904 roku osiągnął nakład 7200 egzemplarzy, podczas gdy *Bluszcz* ukazywał się „jedynie” w ilości 4200 egzemplarzy (Kmieciak 154). Najbliższą współpracowniczką Gawalewicza w redakcji była Zofia Seidlerowa¹⁷, której powierzył początkowo kierownictwo literackie pisma. Jednak w związku z propozycją objęcia prowadzenia teatru w Łodzi już od połowy 1905 roku, przekazał jej faktyczne, choć jeszcze nieoficjalne, kierownictwo tygodnika („Z. Seidlerowa. Lata 1905-1918” 26-27). Był to szczególnie trudny okres kulminacji wydarzeń rewolucji 1905-1907 roku, przez który Seidlerowa przeprowadziła tygodnik bez utraty większej liczby czytelników.

W dniu 1 kwietnia 1906 roku dotychczasowy redaktor naczelny *Bluszcza* – Marian Gawalewicz oficjalnie zrezygnował z pełnionej funkcji, którą objęła Zofia Seidlerowa (Gawalewicz 157). Już w czerwcu tego samego roku *Bluszcz* wchłonął *Kobietę*, periodyk poświęcony zagadnieniom pedagogicznym („Od redakcji” 285). Od 1 października 1908 roku Seidlerowa połączyła funkcję redaktora i współwydawcy pisma (Seidlerowa 457). Oficjalnie połączyła rolę wydawcy i redaktora od początku 1910 roku, o czym pisała w liście do Elizy Orzeszkowej w następujących słowach: „*Bluszcz* do którego całym sercem przyrosłam, stał się moją wyłączną własnością. Nie uląkłszy się znacznych ofiar, spłaciłam dotychczasowego współnika, p. Laskauera i dziś sama, bezpodzielnie dźwigam ciężar pracy około pomyślności pisma.” (Franke 200). Kierowała pismem do 1918 roku.

Szczególnie trudnym okresem był czas wycofywania się wojsk rosyjskich z Królestwa Polskiego. W pierwszej połowie 1915 roku *Bluszcz*, podobnie jak inne periodyki (na przykład *Tygodnik Mód i Powieści* i *Dobra Gospodyni*) ukazywał się nieregularnie, by na numerze 29/39 z 24 lipca zawiesić edycję.

¹⁶ Marian Gawalewicz (1852-1910) – dramatopisarz, powieściopisarz, publicysta.

¹⁷ Zofia Seidlerowa z Kwiecińskich (1859-1919) – dziennikarka, pisarka, tłumaczka. Aktywna działaczka wielu stowarzyszeń kobiecych i oświatowych, a także Towarzystwa Literatów i Dziennikarzy. Współorganizatorka I Zjazdu Kobiet Polskich.

Świadectwem łączności z czytelnikami był numer jubileuszowy poświęcony pięćdziesiątej rocznicy założenia pisma. *Bluszcz* wznowiony został w styczniu 1917 roku i mimo trudności poligraficznych i kolportażowych przetrwał do końca 1918 roku. Od nowego roku miał przejść na własność „Drukarni i Księgarni św. Wojciecha”¹⁸ w Poznaniu. Spadek prenumeraty pod koniec 1918 roku doprowadził jednak do czasowego zawieszenia wydawnictwa. W sierpniu 1919 roku zmarła zaś Zofia Seidlerowa.

Bluszcz pod redakcją Seidlerowej unikał ideowych deklaracji, a w ich miejsce próbował przedstawiać programy i działalność różnych grup. W jej zamierzeniu miał pełnić rolę prasowego łącznika między zróżnicowanymi programowo ugrupowaniami kobiecymi¹⁹. Usiłowała za to przedstawiać programy i działalność różnych ugrupowań kobiecych, od stowarzyszeń katolickich po odłamy feministyczne. *Bluszcz* starał się pozostać czasopismem neutralnym, nieangażującym się w doraźne spory i polemiki. Powodzenie sprawy kobiecej uzależniano od jednoczenia wysiłków organizacji kobiecych, poczucia solidarności kobiet oraz wspólnej pracy w imię nadrzędnych celów. Zgodnie z formułą Ilnickiej, Bąkowskiej i Gawalewicza nieangażowania pisma w bieżące antagonizmy, tygodnik starał się pozostać bezstronnym obserwatorem działań organizacji kobiecych, rzetelną kroniką wydarzeń, nie stroniąc jednocześnie od inspirowania ważnych poczynań. Wspierano rozwój różnorodnych inicjatyw od zakładania spółdzielni i kooperatyw, po bezwarunkowe prawo wstępu kobiet na wyższe uczelnie. W tym okresie z czasopismem współpracowali m.in. Eliza Orzeszkowa, Stefania Podhorska-Okołów²⁰ (przyszła wieloletnia redaktor naczelna *Bluszczu*), Wiktor Gomulicki, Artur Oppman (Or-Ot)²¹, Władysław St. Reymont, Maria Rodziewiczówna oraz Kazimierz Przerwa-Tetmajer.

Sprawy kobiet i nie tylko

Bluszcz, jako czasopismo skierowane w głównej mierze do kobiet, poświęcał ich sytuacji wiele miejsca na swoich łamach. A sytuacja ta, w omawianym okresie, była wielce niezadowolająca. U jej podstaw leżały przepisy, na podstawie których kobiety nie posiadały pełnej zdolności do wykonywania

¹⁸ Oficyna wydawnicza (od 1895 roku), a następnie wydawnictwo książkowe (od 1897 roku) założone dzięki staraniom abpa Floriana Stablewskiego. Jest to najstarsza, działająca do dziś, katolicka oficyna w Polsce.

¹⁹ Pomimo takiego założenia w 1906 roku ogłoszono, iż *Bluszcz* stał się organem Związku Umysłowo Pracujących Kobiet.

²⁰ Stefania Podhorska-Okołów (1884-1962) – publicystka, tłumaczka i pisarka.

²¹ Artur Oppman (1867-1931) – poeta okresu Młodej Polski, znany również z twórczości dla dzieci.

czynności prawnych. Zgodnie z Kodeksem Cywilnym Napoleona, kobiety były uznawane za „wieczyście małoletnie”. Sankcjonował to również Kodeks Cywilny Królestwa Polskiego, według którego majątek wniesiony przez żonę należał do męża, a dochody przez nią wypracowane, stawały się również jego własnością. Kobiety nie mogły bez zgody męża uzyskać oddzielnych dokumentów tożsamości, opuszczać wyznaczonego przez niego miejsca zamieszkania ani podejmować pracy zarobkowej. Nawet ich prawa rodzicielskie były ograniczone poprzez ustanowienie instytucji rady rodzinnej. Ponadto nie posiadały praw politycznych, a także nie mogły samodzielnie występować przed sądami. *Bluszcz* wskazywał na paradoks takiej sytuacji: „Wykwitając z łona samego społeczeństwa, powiła ogromny prąd reform i pragnień swobody, zrozumiano widać, że, tak samo, jak fizycznie, ludzkość nie mogła istnieć bez związku dwóch płci, tak i społeczeństwo moralnie istnieć nie może bez ich współdziałania w dzisiejszych warunkach i nie może żyć normalnie naród, którego połowa lub większość egzystuje na prawach – dzieci!” („Kobiety wobec reform” 333). W 1908 roku podczas zjazdu zorganizowanego przez „Związek Równouprawnienia Kobiet Polskich” z okazji obchodów setnej rocznicy uchwalenia Kodeksu Cywilnego Napoleona, kodeks ten został publicznie spalony (Sikorska-Kowalska 8).

Oprócz ograniczeń natury prawnej, dużą przeszkodą w dążeniu do poprawy sytuacji kobiet stanowiły ograniczenia wynikające z panujących ówczesnie stosunków społecznych. Przykładem tego może być dostępność do oświaty. To chłopcy byli przeznaczani do nauki. Dziewczęta najczęściej kończyły edukację na tzw. wychowaniu domowym. To, w jaki sposób postrzegano „właściwe” wychowanie panien „z dobrego domu” może zilustrować poniższy fragment: „Będziesz kobietą – tak mówi rutyna wychowawcza – staraj się więc siedzieć najciszej w ciepłym kąciку, unikaj tchnienia wiatru lub promienia słońca, trzymaj się prosto, mów cichuteńko, przechadzaj się powoli, spożywaj słodczy, roń łyzy przy każdej sposobności, mdlej z przestachu na widok palnej broni – gdyż cnotą twoją ma być nieśmiałość, ozdobą – słabość i łyzy.” (Kotarbiński 161). Dziewczęta pochodzące z bogatszych rodzin mogły kontynuować naukę na pensjach, a następnie w żeńskich gimnazjach (Winiarz 15). Maturę mogły zdobyć w Królestwie Polskim jedynie eksternistycznie, w rosyjskim gimnazjum męskim (do 1905 roku), a w następnych latach – przed urzędową komisją egzaminacyjną warszawskiego okręgu szkolnego (Niklewska 180). W związku z piętzącymi się trudnościami często wyjeżdżały za granicę na przykład do Szwajcarii czy Niemiec, aby kontynuować tam naukę. Jednak uzyskane w ten sposób dyplomy nie były honorowane w Królestwie Polskim i wymagały nostryfikacji. Znaczącym w tej kwestii okazał się rok 1894, w którym po raz pierwszy kobiety zostały przyjęte na Uniwersytet Jagielloński²².

²² Były to: Stanisława Dowgiałło, Janina Kosmowska i Jadwiga Sikorska.

Kobiety z wyższym wykształceniem napotykały na utrudnienia i brak akceptacji społecznej. Robotnice czy nauczycielki zdążyły już zaistnieć w strukturze zawodowej. Jednak kobiety wykonujące inne zawody były poddawane krytyce. Prawo do pracy, w odbiorze społecznym, posiadały jedynie kobiety z niższych warstw społecznych lub takie, które do pracy zmusiła konieczność życiowa. Tradycyjny podział ról społecznych negatywnie wpływał na postrzeganie aspiracji zawodowych kobiet. Szacunkiem były otaczane jedynie takie, które wywiązywały się z nałożonych na nie obowiązków małżeńskich i macierzyńskich. Do zadań kobiety należało stanie na straży „domowego ogniska” oraz wychowywanie dzieci.

Jednak i wśród samych kobiet dochodziło do różnicy zdań w tej kwestii. Na przykład często wypowiadająca się na łamach *Bluszczu* Zofia Morawska, domagała się, tak oczywistego dla niej, pełnego równouprawnienia kobiet w sprawach zawodowych oraz sytuacji prawnej. Jej zdaniem zarobione przez kobietę pieniądze powinny być jej własnością, a nie „męża utracjusza” (Morawska 391-392). Inna autorka natomiast zauważyła, iż mężczyźni obawiali się konkurencyjności ze strony kobiet, ale nie z uwagi na posiadane przez nie kwalifikacje zawodowe, tylko wysokość otrzymywanych zarobków. Jako przykład podała berliński urząd statystyczny, który, w ramach oszczędności, zwolnił wszystkich pracujących tam mężczyzn i zatrudnił kobiety. W związku z tym felietonistka proponowała „sprawiedliwy i równomierny podział pracy” na męską i kobiecą (szkolnictwo) („Kobiety w pracy zawodowej” 337-339) – czyli tak naprawdę utrzymanie *status quo*. Jednak, bez względu na wszystko, warunki ekonomiczne i społeczne rozpoczęły proces, którego nie można było już zatrzymać.

Kobiety z dużą dozą ostrożności rozpoczynały działalność w życiu publicznym. Niezwykle pomocnymi w tej kwestii okazały się emancypantki²³, które prowadziły pracę uświadamiającą. Bardziej radykalne stanowisko zajmowały feministki. Jedną z nich, Maria Turzyma-Wiśniewska, napisała w artykule:

„Kobieta jest stworzona dla mężczyzny”. Tak nisko nie postawiono żadnego żyjącego gatunku. Żaden przyrodnik, pod grozą śmieszności, nie ośmieliłby się twierdzić, że na przykład owca stworzona jest dla barana, a jednocześnie z całą powagą udawadniać potrafili różni uczeni, że należy tamować rozwój kobiety, ponieważ może on być niebezpieczny lub niewygodny dla mężczyzny” (Turzyma 42-43).

Inna autorka pisała: „[w]ybrać jedną z dwóch dróg – albo pracować dla społeczeństwa, zasługiwać mu się, wykazywać swoje zdolności i ‘siedzieć cicho’ – czekając, aż im dadzą za to dobre sprawowanie nagrodę, albo agitować za pomocą stowarzyszeń, zebrań, odezw, etc.” („Wobec hasła równouprawnienia” 6-7).

²³ Należy przypomnieć chociażby Narcyzę Żmichowską i związane z nią Entuzjastki.

I kobiety wybrały. Zaczęły intensywnie brać udział w organizacjach społecznych, dobroczynnych, religijnych, a w późniejszym okresie również politycznych. W wyniku wydarzeń z okresu rewolucji 1905-1907 roku w Królestwie Polskim zniesiono zakaz zrzeszania się i organizowania Polaków. W tym czasie powstało wiele organizacji i stowarzyszeń zakładanych przez kobiety²⁴. Oprócz organizowania się, kobiety zaczęły wówczas mówić pełnym głosem o gnębiących ich bolączkach na łamach prasy kobiecej. Ich trybunały stały się: warszawski *Ster* Pauliny Kuczalskiej-Reinschmidt oraz krakowskie *Nowe Słowo* Marii Turzimy-Wiśniewskiej. W 1905 roku odbył się I Zjazd Kobiet Polskich (wcześniej odbywały się one nieoficjalnie) (Sikorska-Kulesza 81). Wzrosła liczba wieców, jak na przykład ten z 1907 roku, z którego relacja rozpoczynała się w następujący sposób: „Ogłoszenia zapowiadały odczyt pani Turzimy z dyskusją. Dyskusji jednak we właściwym tego słowa znaczeniu nie było, brakło bowiem oponentów. Nie słyszeliśmy z mównicy ani jednego głosu przeciw równouprawnieniu, chociaż większość mówców stanowili mężczyźni.” („Wiec w sprawie równouprawnienia kobiet” 76-77). To ciekawe, że na wiecu poświęconym równouprawnieniu kobiet „większość mówców stanowili mężczyźni”. Na innym wiecu, poświęconym reformie związku małżeńskiego, kolejny mężczyzna powiedział:

[a]dwykat Kroński mówił o małżeństwie z punktu widzenia prawnego, wskazywał niesprawiedliwość praw dzisiejszych względem kobiet i dowodził konieczności zmian ujmując je w trzy żądania: 1 – o zaprowadzenie ślubów cywilnych, 2 – o ułatwienie rozwodów, 3 – o zupełną niezależność materyjalną kobiety w małżeństwie (swoboda zarządu swoim majątkiem, swoim zarobkiem itd.) („Wiec w sprawie reformy małżeństwa” 108-109).

Kobiety domagały się w ramach równouprawnienia również praw wyborczych. W Królestwie Polskim te żądania pojawiały się w okresie rewolucji 1905–1907. Ważnym wydarzeniem związanym z tą kwestią były wystąpienia kobiet podczas listopadowego wiecu w Filharmonii Warszawskiej, w czasie których pojawiło się otwarte żądanie powszechnego i równego prawa obywatelskiego bez różnicy płci. Podczas wyborów do I Dumi Państwowej w 1906 roku bardzo intensywne działania podjął „Związek Równouprawnienia Kobiet Polskich”. Jego działaczki rozrzucały na ulicach Warszawy propagandowe ulotki²⁵, agitowały oraz złożyły petycję do Koła Polskiego w Dumie (Sierakowska 247). Działania te jednak nie przyniosły spodziewanych efektów²⁶. *Bluszcz* ubolewał nad faktem, iż Duma nie podjęła tematu praw

²⁴ Przykładem mogą być: „Zjednoczone Koło Ziemianek” założone w 1905 roku, „Związek Równouprawnienia Kobiet Polskich” założony w 1907 roku, a także „Stowarzyszenie Kobiet Polskich Pracujących w Przemysle, Handlu i Biurowości” założone w 1910 roku.

²⁵ Tytuł zawartego w nich tekstu brzmiał „O wyborcze prawa kobiet”.

²⁶ Częściowo powodem tego było przedwczesne rozwiązanie Dumy.

wyborczych dla kobiet (Reinschmidt 350-351). Kobiety zaczęły oczekiwać z nadzieją na odzyskanie niepodległości. Liczyły na to, że wówczas sytuacja na tyle ulegnie zmianie, iż ich wołanie o równouprawnienie zostanie wysłuchane (Błobaum 54). Tak też się stało. W dniu 28 listopada 1918 roku kobiety otrzymały pełnię praw wyborczych.

Autorzy artykułów zamieszczanych na łamach *Bluszczu* popierali tendencje reformatorskie w „kwestii kobiet”. Zauważali nierówne traktowanie połowy społeczeństwa tylko z uwagi na jego płeć. Spostrzegali konieczność zmiany systemu oświatowego. Wskazywali na konieczność dostrzegania zmieniającej się sytuacji społecznej i gospodarczej, w której kobiety musiały odnaleźć swoje miejsce. Zachęcali do organizowania się w stowarzyszeniach, związkach i kołach. W tekstach swych nie byli jednak tak radykalni jak autorzy pisma stricte feministycznego. Redakcja pisma prowadziła bardziej politykę oświecamiana niż „walki”.

Zakres tematyczny poruszany na łamach *Bluszczu* w latach 1906-1918 był bardzo szeroki. Od problematyki społecznej, przez kulturalną, po sprawy życia codziennego. Odbiorcami pisma byli przede wszystkim czytelnicy wywodzącego się z kręgu ziemiaństwa, inteligencji oraz mieszczaństwa. Skierowane ono było w głównej mierze do kobiet, co odzwierciedla poruszana na jego łamach tematyka. Obok artykułów dotyczących sytuacji kobiet oraz ich roli w rodzinie i społeczeństwie, następnym, często poruszonym, problemem była tematyka dziecięca. *Bluszcza* stał na stanowisku, iż dzieci są „przyszłością narodu polskiego”, dlatego bardzo poważnie podchodził do tej kwestii. Zauważał nieprawidłowości w funkcjonowaniu rodziny, co rzutowało na wychowanie dzieci. Doradzał zmianę modelu opieki nad najmłodszymi członkami społeczeństwa. Ponadto część artykułów poświęcona była sytuacji dzieci pochodzących z nizin społecznych. *Bluszcza* nawoływał do niesienia im pomocy w jak najszerszym zakresie.

Redakcja *Bluszczu* dostrzegała również trudną sytuację, w jakiej znajdowali się włościanie i robotnicy. Wydarzenia rewolucji 1905-1907 roku odbiły się szerokim echem w społeczeństwie, które zaczęło uzmysławiać sobie ciężkie położenie przedstawicieli proletariatu. Chcąc obudzić chęć niesienia pomocy najbardziej potrzebującym, autorzy artykułów niekiedy bardzo obrazowo, przedstawiali warunki życia i pracy robotników. Część tekstów poświęcona była również włościanom. Jako że było to czasopismo kobiece, olbrzymia część tekstów poruszających powyższą problematykę mówiła o sytuacji robotnic oraz włościanek i to przez ich pryzmat patrzyła na ten temat.

Oprócz społecznej, najczęściej poruszaną tematyką, była szeroko rozumiana kultura. Główne miejsce zajmowała tu literatura. Na łamach *Bluszczu* nie tylko publikowane były różne gatunki utworów literackich, ale ukazywały się też artykuły krytyczne, a także informacje o nowościach wydawniczych z kraju i ze świata. Tygodnik, uznawany za elitarny, starał się podnosić

świadomość literacką swoich czytelników. Jednak oprócz tekstów poważnych ukazywała się również beletrystyka oraz romanse. Recenzje z premier teatralnych, artykuły z „życia teatru” oraz aktualny repertuar, były kolejnymi często umieszczanymi na łamach pisma tekstami. Artykuły te charakteryzował profesjonalizm wypowiedzi oraz szczegółowość przekazu. Podobnie sytuacja wyglądała w przypadku sztuk plastycznych oraz muzyki. I tu przekazywane były informacje o wystawach, koncertach, a także relacje z podobnych wydarzeń mających miejsce za granicą.

Ważnym problemem poruszonym na łamach pisma był temat higieny oraz szeroko rozumianej oświaty zdrowotnej. Sytuacja w miastach i na wsi była zatrażająca. Bito na alarm. Zamieszczane artykuły dotyczyły różnych kwestii, od spraw związanych z higieną osobistą, przez te, dotyczące zdrowia dziecka, do problemu higieny w życiu społecznym. Publikacje miały na celu uświadomienie społeczeństwu powagi sytuacji i wskazanie sposobów jej poprawy.

Przyjemniejszymi dla czytelnika były artykuły mówiące o spędzaniu czasu wolnego. Czas ten był wysoko ceniony w ówczesnym społeczeństwie. Dlatego problematyka ta była poruszana na równi z innymi ważnymi tematami. Na przestrzeni dwunastu lat ukazywania się pisma zauważalna jest zmiana podejścia do form wypoczynku oraz aktywności ruchowej. *Bluszcz* w dużej mierze przyczynił się do tej zmiany propagując modę na wypoczynek poza miastem oraz ruch na świeżym powietrzu.

Ostatnie strony czasopisma przeznaczone były na ogłoszenia reklamowe. I w tej dziedzinie można zauważyć zmieniające się podejście do tematu. Od tekstowych jedynie anonsów w początkowej fazie, do rozbudowanych graficznie reklam w końcowym okresie. Ogłoszenia te zachęcały do zakupu artykułów i usług, które w owym czasie uznawane były za niezbędne do życia na właściwym dla czytelników poziomie. Do czasopisma dołączany był tematyczny dodatek dotyczący mody. Traktował on o najnowszych trendach w modzie, prezentował rysunki odzieży dla kobiet i dzieci, a także załączane do niego były szablony krawieckie prezentowanych ubrań. I tu w ciągu zaledwie kilkunastu lat nastąpiły ogromne zmiany, za którymi *Bluszcz* starał się nadążyć.

Tygodnik naszych (pra)babek

Niewątpliwie uprawnionym jest stwierdzenie, że wachlarz poruszanych przez *Bluszcz* tematów był wyjątkowo szeroki. Zgodnie z przestrzeganą od początku istnienia pisma zasadą, na jego łamach nie były komentowane bieżące wydarzenia polityczne (choć oczywiście są one widoczne w tle). Nie poruszał również problematyki gospodarczej *sensu stricto*. Na stronach czasopisma uważny czytelnik może obejrzeć panoramę życia ówczesnego społeczeństwa.

Bluszcz był ulubionym tygodnikiem naszych babek i może dlatego tak zapadł w pamięć wielu pokoleniom. Pomimo tego, iż jego żywot zakończył się wraz z wybuchem II wojny światowej, nadal istnieje w świadomości Polaków, a szczególnie Polek. Przykładem tego może być chociażby utworzone przez studentów Uniwersytetu Warszawskiego koło o nazwie *Bluszcz*. Studenci (nie tylko z kierunków humanistycznych) sami szyją stroje z przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku i uświetniają swoimi występami różne imprezy kulturalne. Mniej udanym przykładem jest, ukazujący się od 2008 roku, miesięcznik o tym samym tytule, który niestety oprócz nazwy, niewiele przejął z dorobku swojego antenata.

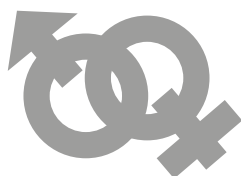
Czasopiśmiennictwo kobiece omawianego okresu pokazuje jak wiele ówczesne kobiety miały do powiedzenia, i jak różnorodnymi głosami mówiły o sobie oraz o otaczającym je świecie. Wachlarz poruszanej problematyki był bardzo szeroki i uzależniony od programu poszczególnych tytułów. Od porad związanych z prowadzeniem gospodarstwa domowego, przez wydarzenia kulturalne po problematykę społeczno-polityczną. Ważnym tematem stało się równouprawnienie kobiet, które przewijało się przez cały okres ukazywania się czasopism aż do 1918 roku. Następujące po nim dwudziestolecie międzywojenne przyniosło jedynie teoretyczną poprawę sytuacji. Rzeczywistość bowiem daleko odbiegała od szczytnej litery prawa i kolejne pokolenia felietonistek i redaktorek walczyły o wprowadzenie w życie zapisów ustaw i rozporządzeń.

Abstract

Polish Women's Press at the Turn of the 19th and the 20th Century on the Example of *The Bluszcz* Periodical

Małgorzata Parzynowska

The essay presents a brief historical background of Polish women's periodical press with special emphasis on the late 19th and early 20th centuries. The history of women's periodicals between 1820-1918 may be divided into three periods: 1820-1860 – the time of remarkable development of literary magazines, with female topics being pushed to the background; 1860-1905 when general socio-literary magazines for women were published, and 1905-1907, the period of dramatic events of the revolution, which influenced the freedom of the press, that was particularly noticeable in the Kingdom of Poland. After granting women voting rights, a wide range of women's periodicals were published. The unquestionable leader among them was *The Bluszcz*, established in 1865. It remained the leading title until 1939. Using *The Bluszcz* as an example, this essay presents issues that were raised in the women's magazines of that period, focusing on the socio-economic situation of women.



**PŁEĆ MÓWIĄCA,
CZYLI OD SŁÓW-PERFORMATYWÓW
DO ... CISZY**

Marta Lichy

„A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (...) Wszystko przez Nie się stało; a bez Niego nic się nie stało, [z tego] co się stało” (J 1,14; 3-6), czyli queer theory w walce o wolność

Niniejszy artykuł prezentuje teorię queer w kontekście performatywnie narzucanemu człowiekowi gender. Według Judith Butler, płeć jako sztuczny twór kulturowy, kreowana i narzucana jest ludziom na mocy dyskursu, w tym w znacznym stopniu wypowiedzi performatywnych (Austin 1962), a także wszelkich działalności i aktywności społeczno-kulturowych, które utrwalają kanony zachowań męskich i żeńskich. Upatrując w dyskursie nośnik władzy, Michael Foucault stwierdził, że w celu sprawowania władzy, tworzone są tożsamości, w tym płciowe, ustalane normy, a pozanormatywne zachowania są piętnowane.

Przeciwko krępującym naturę ludzką płciom kulturowym, realizowanym za pomocą stroju¹ i rozpoznawanym wzrokocentrycznie, występuje teoria queer. Postuluje ona odrzucenie jakiegokolwiek podziału na płci, nie tylko dychotomii męsko-żeńskiej, otwierając drogę do należnego szacunku i akceptacji wszystkim płciowo „niezrzeszonym”, lub „niedopasowanym”. Uznawszy normatywny gender za krzywdzące, w niniejszym artykule poruszona zostaje kwestia androgyniczności, jako doskonałego zobrazowania naturalnej płynności i nieokreśloności płci w obrębie psychiki istoty ludzkiej, niezależnej od fizjonomii. Jako zobrazowanie praktycznego zastosowania queerowego podejścia do płci wybrana została quasi-biograficzna powieść Virginii Woolf *Orlando. Biografia* i jej filmowa adaptacja w reżyserii Sally Potter.

¹ Zob. Powalska, A. „*Orlando* Virginii Woolf i *Orlando* Sally Potter”. *Krytyka feministyczna. Siostra teorii i historii literatury*. Warszawa 2000: 136-151.

Nazwany przez swoją twórczynię „freakiem”², Orlando/a jest protoplastą współczesnej osoby queer. Na jego/jej przykładzie widać, jak życie w harmonii ze swoją naturalną „płcią”, przewyciężywszy krępującą ją czarno-białe postrzeganie płciowości człowieka i ostracyzm ze strony społeczeństwa, czyni bohatera/kę szczęśliwą i spełnioną istotą: „Poczuła się „jednym ‘ja’, prawdziwym ‘ja’ (Woolf 215), „selfprzekraczającym wszystkie podziały, selfscalonym i potwierdzonym” (Powalska 147).

Performatywy i dyskurs jako narzędzie władzy

W pragmatyce języka Austin, opisanej w pracy *How to do things with words* (1962) rozróżnił performatywne i konstatywne akty mowy. Jak wskazują nadane im nazwy, performatywne akty mowy to takie, które w momencie ich wypowiedzienia nadają rzeczom, osobom lub zjawiskom nowe cechy, nowy wymiar, lub wręcz ustanawiają je od podstaw. A więc powiedzieć coś za pomocą performatywu, to stworzyć coś. Akty mowy są jedną z części składowych, stanowiących zmienne w makrostrukturze dyskursu, na podstawie których wnosić można o sposobie postrzegania świata przez ich twórcę.

Szukając tego, co łączy zasadę porządkowania dyskursu z tym, co determinuje kształt społeczeństwa, Michel Foucault w *Porządku dyskursu* (2002) podniósł kwestię silnego związku między dyskursem, a władzą:

Dyskurs z trudem da się sprowadzić do czegoś nieznaczącego; zakazy, które go dotyczą, ukazują bardzo wcześnie i szybko jego związek z pożądanym i władzą. [...] Historia nieustannie dowodzi, że dyskurs jest nie tylko czymś, co tłumaczy walki i systemy panowania, lecz również tym, dla czego i poprzez co walczymy – jest władzą, którą usiłujemy zdobyć (8).

W obliczu faktu, że dyskurs jest nośnikiem władzy, przywłaszczenie sobie dyskursu i odpowiednie używanie go zgodnie z własnym sposobem postrzegania świata, stanowi punkt wyjścia do zdobycia władzy, a co za tym idzie, forsowania własnych przekonań, a wykluczania i eliminowania cudzych, czy po prostu odmiennych (Starego 9). Zatem dokładnie w ten sposób używać można właśnie performatywów.

W *Historii seksualności* (2000) Foucault krytykuje teorię represyjności władzy, która zakłada jedynie ograniczający swobodę człowieka, charakter sprawowania władzy i wysuwa dalej idące spostrzeżenie na temat dwoistej metody, używanej przez władzę. Twierdzi on bowiem, że władza nie tylko

² Zob. Powalska, A. „Orlando Virginii Woolf i Orlando Sally Potter”. *Krytyka feministyczna. Siostra teorii i historii literatury*. Warszawa 2000: 136-151.

ogranicza jednostki wedle swojego uznania, ale by czynić to bardziej efektywnie, sama kreuje i narzuca ludziom pewne tożsamości, tak by łatwiej je negocjować i eliminować (Foucault *Historia* cyt. za: Jarymowicz). Każda zbiorowość ludzka ma swoją własną prawdę i pojęcie o tym, co prawdziwe i naturalne, co odzwierciedlone jest w jej dyskursie (Starego 10). Dlatego też Foucault uważa, że „jesteśmy poddani produkcji prawdy przez władzę i nie możemy sprawować władzy inaczej jak tylko przez produkcję prawdy. [...] Władza nigdy nie zaprzestaje swej ingerencji, swej inkwizycji, swej rejestracji prawdy.” (Foucault *Porządek* 160). I choć Freud wysunął teorię o wrodzonej w naturę człowieka biseksualności, kultywowane od lat kategorie płciowe, dzielące świat na dwa obozy, zdołały ją wyprzeć. Na szczęście aktualny świat akademicki na nowo odkrywa i próbuje freudowski przekaz.

Performatywność gender i ewolucja teorii queer

Idąc dalej tym tropem myślenia Foucaulta, można dotrzeć do centralnej kwestii niniejszego artykułu, czyli gender. Wedle performatywności gender (Butler), żadna płeć nie jest naturalna, prawdziwa, a jedynie naturalizowana za pomocą odpowiedniego dyskursu. Jarymowicz podsumuje spostrzeżenie Foucaulta słowami: „Płeć w sensie biologicznym stała się gender od samego początku, a biologia służyła jedynie naturalizowaniu podziału ról płciowych” („Queer Theory”). Performatywnością gender zajęła się również Judith Butler, której książka *Gender Trouble* jest według Jarymowicza „logicznym rozwinięciem teorii władzy i jej nośnika – dyskursu” Foucaulta („Queer Theory”). Książka ta jest początkiem teorii queer w studiach genderowych („Queer Theory”).

„Queer”, jako pojęcie, ewoluowało od pejoratywnego wyzwiska, kierowanego do osób homoseksualnych, aż do utraty przez nie homofonicznego wydźwięku w momencie „przejęcia” go przez te osoby i wkomponowania w ich własny język. Generalnie stosuje się je wobec wszelkich nieheteronormatywnych zachowań i preferencji płciowych. Początek *queer theory* przypada na lata dziewięćdziesiąte dwudziestego wieku i wiąże się z postacią amerykańskiej lesbijki i feministki zarazem – Teresy de Laurentis. Teoria ta wtedy była jedynie jedną z wielu dziedzin studiów nad osobami homoseksualnymi (*gay and lesbian studies*), jednak pręźnie rosła w siłę, zjednując sobie coraz to szersze rzesze aktywistów, aż do chwili, gdy stała się synonimem studiów nad homoseksualistami. W chwili obecnej teorii queer nie zawłaszczają ani osoby homoseksualne, ani biseksualne, bowiem sięga ona aż do ostatecznych granic pomiędzy zachowaniami i postawami na gruncie seksualnym, uznawanymi przez współczesną kulturę i społeczeństwo za normalne, a tymi wykraczającymi poza akceptowalne normy. Teoria queer jest

zatem odpowiedzią na problem ograniczoności, jaki napotkał prosty podział pomiędzy osobami homo- i heteroseksualnymi. W obrębie tej teorii znajduje się przestrzeń dla wszystkich nienormatywnych tożsamości seksualnych, jakie wyewoluowały na przestrzeni dziesięcioleci rozwoju seksualności człowieka (Jarymowicz).

Teoria queer nabrała jeszcze większego rozmachu za sprawą Butler i *Gender Trouble*, w której to ta amerykańska filozofka, feministka i lesbijka w jednej osobie przypuściła atak na jakiegokolwiek tożsamości seksualne i płciowe, uznawane za normatywne. Widać wyraźnie, że w ujęciu teorii queer według Butler żadne konkretne postawy seksualne i tożsamości płciowe nie są promowane, czy faworyzowane, za to wszelkie normatywne ich pojmowanie jest poddane surowej krytyce (Jarymowicz). Po ukazaniu się książki, *Queer Theory* awansowała do miana nowej dziedziny nauk humanistycznych, dlatego też to właśnie Butler uznawana jest za jej założycielkę. W swojej krytyce oparła się ona na focaultowskiej teorii władzy i dyskursie jako jej nośniku i teoriach takich feministek, jak Luce Irigaray, Gayle S. Rubin i Monique Wittig (Jarymowicz).

W *Gender Trouble* (1990) Butler nie zawahała się przed sięgnięciem po ostateczną krytykę wszystkich tożsamości, nie tylko tych wynikających z rozdziwisku między homo- i heteroseksualnymi kulturami, ale również tych esencjonalistycznych, które zostały sztucznie wykreowane przez ogół ruchów kontrkulturowych, a więc lesbijek, gejów, feministek (Jarymowicz). W kolejnej książce – *Bodies That Matter* (1993) – Butler jasno stwierdza, że dzielenie ludzi ze względu na ich tożsamość płciową według sztucznie ustalonych zasad, w celu zbudowania odpowiedniego wizerunku kobiety, geja, czy feministki, nie ma nic wspólnego z naturalną tożsamością tych ludzi, tworzy jedynie puste i wypaczone kategorie płciowe. Sprzyjają one prawdopodobnie propagandzie tychże ruchów, jednak z pewnością w żadnym stopniu nie przyczyniają się do lepszego zrozumienia i otwarcia się świata na odmienność płciową i seksualną.

Jednym z punktów zbieżnych w postrzeganiu płci biologicznej i kulturowej dla Butler i Foucaulta jest zwrócenie uwagi, że ta druga wchłonęła pierwszą, tak że biologia nie ma tu już specjalnego znaczenia, a jedynie odpowiednio użyta, może posłużyć umocnieniu lub naturalizowaniu gender (Foucault *Porządek*, Butler *Bodies* cyt. za: Jarymowicz). W obliczu powyższego, Butler stanowczo odrzuciła podział na dwa rodzaje płci. Dodatkowo to, co łączy oboje filozofów, to zwrócenie uwagi, że kategorie płci biologicznej i kulturowej są produktem dyskursu, niosącego władzę, a więc są ostatecznie jedynie narzędziem w ręku władzy. Jeśli więc dwa rodzaje płci są jedynie efektem uzurpowania sobie przez władzę dyskursu, który je kreuje, zatem w całej tożsamości płciowej danej nam odgórnie próżno szukać choćby namiastki prawdy i naturalności (Butler *Gender* cyt. za Jarymowicz).

Teoria queer podejmuje wyzwanie zdekonstruowania genderowej rzeczywistości, w której brakuje miejsca dla ludzi niewpisujących się w stereotypowe, normatywne kategorie tożsamości. Za Foucault, Teoria Queer widzi w nich narzędzie sprawowanie władzy, która w sposób arbitralny ustala normy tożsamości, tym samym ustanawiając wszelkie odchylenia od niej odmiennymi, innymi, gorszymi (Tomaszewicz). Co więcej, Teoria Queer poddaje w wątpliwość płć biologiczną i uznaje płć jako taką za twór kulturowy. Oznacza to, że płć nie jest czymś, co otrzymujemy na jakimkolwiek etapie rozwoju, a jedynie czymś, co w dosłownym znaczeniu zostaje nam performatywnie „narzucone” w momencie narodzin, w słowach „To chłopiec/dziewczynka!”, a co kultuwujemy na przestrzeni naszego życia, odgrywając zachowania, typowe dla danej, ukonstytuowanej przez „władzę” tożsamości (Tomaszewicz).

Obraz płciowości i jej odcieni, który wpaja nam w ten sposób społeczeństwo, jest iluzoryczny. Dlatego też teoria queer ujawnia i piętnuje odgórnie usankcjonowane normy płciowości i seksualności, zwracając uwagę na mylne opieranie ich o dwie przeciwne płcie biologiczne (Tomaszewicz). W ten sposób otwiera się przestrzeń dla wszystkich „niedopasowanych”, tak by przestali być uznawani za innych, a zyskali należne im równouprawnienie i szacunek. W szerszej perspektywie oznacza to, że teoria ta nie działa jedynie doraźnie, ale również ma szansę zbudować solidne podwaliny do nowego sposobu patrzenia na tożsamość, nie tylko w kontekście płci, również w dyskursie medialnym i akademickim.

Jednocześnie to, w czym przeciwnicy teorii upatrują jej wadę, jest przez jej zwolenników uznawane za jej wielką zaletę (Tomaszewicz). Mowa właśnie o przestrzeni, jaką oferuje teoria, w której swoje miejsce znajdzie każdy, z dowolnym zestawem cech, preferencji, czy zachowań. Dając tak wielką swobodę, teoria nie tylko zaprasza i równo traktuje wszystkich ludzi, lecz również może wydawać się wymówką przed jakimkolwiek określeniem się, zdefiniowaniem siebie ze względu na płć. Argumentem jest odrzucenie przez teorię queer jakiegokolwiek płci, nie tylko dwóch pierwotnie normatywnych, lecz wszystkich, jako sztucznych konstruktów kulturowych.

Czy człowiek musi mieć gender?

Z drugiej strony, warto zastanowić się, czy w naturze człowieka faktycznie istnieje konieczność definiowania swojej płci, a także przede wszystkim, czy nawet jeśli jest ona wyczuwalna, to z czyjej potrzeby ona wynika – jednostki, czy społeczeństwa, które jako twór kulturowy, podległy zasadom władzy, żyje wedle pewnych preskryptywnych zasad. Wydaje się, że gdyby społeczeństwo nie wywierało presji na jednostkę, aby ta określała jasno i wyraźnie

swoją płć i manifestowała ją swoim zachowaniem i wyglądem, ludzie woleliby nie precyzować tego kim są na podstawie swojej płci. Nawet bardzo szerokie spektrum opcji preferencji płciowych do wyboru zmusza nas do przypięcia sobie jakiejś etykiety, która, mimo że bliższa danej osobie, niż sztuczne i sztywne kobiecość i męskość, ciągle nie jest skrojona na miarę natury danego człowieka (Tomaszewicz). Tak więc możliwość niewybrania żadnej z płci daje człowiekowi wolność od konieczności dorównywania stereotypom i bolesnego wpasowywania się w kulturowo określone ramy zachowań, umożliwiając po prostu bycie sobą – cokolwiek to znaczy. Innymi słowy, teoria queer podlega niejako do buntu przeciwko jakimkolwiek kategoriom płciowym.

Potrzeba precyzyjnego określenia płci zdaje się leżeć po stronie społeczeństwa, a nie zainteresowanej jednostki, gdyż to społeczeństwo, czy choćby jego podgrupy czują niepokój i dyskomfort, obcując z osobą niedookreśloną, lub, co gorsza, nie dającą się ująć w jakiejkolwiek ramy. Niedomówienie w kontekście płci przez osoby postronne słusznie upatrywane jest w wyglądzie zewnętrznym, a dokładniej w braku sztandarowych atrybutów męskości, czy kobiecości. Sprowadza się to do koncepcji wzrokocentryzmu, czyli opierania sądów i przekonań na tym, co postrzegamy zmysłem wzroku. O ile wydawać by się mogło, że jest to taktyka wymagająca od nas najmniejszego wysiłku, a co za tym idzie, prawdopodobnie bardzo niesprawiedliwa i subiektywna, o tyle faktycznie dla obcych sobie osób, które nie mają szansy, potrzeby, czy choćby konieczności poznać się bliżej, jest to jedyny sposób oceny i skategoryzowania drugiego człowieka: „(...) tak jak łatwo zmienić strój, tak też łatwo da się zmienić płć. Strój bowiem kształtuje nasz pogląd na świat oraz determinuje sposób, w jaki świat spogląda na nas” (Powalska 144).

To, czego nie da się ukryć przed światem i zachować tylko do wiadomości swojej i swoich bliskich, to właśnie nasza powłoka zewnętrzna, podkreślone lub wręcz przeciwnie tuszowane, albo „dorabiane” makijażem i ubiorem cechy budowy ciała mężczyzny, lub kobiety. Prawdopodobnie stąd biorą się epitety typu „zniewieściały”, czy „chłopczyca” w odniesieniu do sposobu ubierania i poruszania się osób, które łamią normy i konwenanse: „Zakaz wywoływania wątpliwości w kwestii płci i przymusowa heteroseksualność to dwie strony tego samego medalu” (Graff 212). Dlatego też w chwili, gdy społeczeństwo nie może polegać na wzroku, gdy to, co widzimy stoi w silnym kontraście do tego, czego się spodziewamy lub co, dla własnego spokoju, życzylibyśmy sobie zobaczyć, następuje konsternacja, wkrada się niepokój, gdyż kontakt z czymś, co niewiadome i nienazwane powoduje w nas strach. Agnieszka Graff przywołuje negatywne reakcje pasażerów autobusu wobec osoby, której wygląd zewnętrzny nie był etykietką płci ani nawet jej podpowiedzią, był enigmą (212).

Mimo pojemności koncepcji „człowieka”, ludzie nie potrafią traktować się nawzajem inaczej, niż jako kobiety, albo mężczyzn, albo ewentualnie „coś”

(bo nie „ktoś”, gdyż zdaje się, że w świadomości społecznej pokutuje przekonanie, że „bycie queer” ujmuje rodzajowi ludzkiemu i nie urasta do rangi człowieczeństwa). Niemożność ustosunkowania się do kogoś, jako do kobiety, lub mężczyzny automatycznie zraza ludzi do osób „stwarzających” takie problemy. Wobec trudności z zaszufładkowaniem „osoby queer” w którejś z przegródek, w której jest nam samym albo wygodnie, albo jesteśmy w niej wychowani od samego początku, w związku z czym nie potrafimy postrzegać świata w szerszej, wolnej od tych kategorii, perspektywie, społeczeństwo zamyka niedopasowanych w jednym worku, do którego więcej się już nie zagląda. Na koniec obwinia się osoby, będące przedmiotem sporu, o taką sytuację i w ten sposób zamyka im drogę do walki o własne miejsce w społeczności.

Wracając do problemu, jaki stanowi dla społeczeństwa, a nie dla jednostki, brak jasnej i czytelnej identyfikacji niektórych osób z jedną z dychotomicznych płci, warto zwrócić uwagę na kolejną, obok performatywów, kwestię językoznawczą, tj. modalność. Pytanie, wokół którego zrodził się problem performatywności gender, a na którego niwie wyrosła teoria queer, czyli „Czy w kulturze trzeba mieć płeć?”, z perspektywy językoznawczej wymaga analizy ze względu na słowo-klucz „trzeba”. Trzeba – bo osoba zainteresowana ma potrzebę opowiedzenia się po jednej ze stron dychotomii męsko-żeńskiej, takie opowiedzenie się wyjdzie jej na dobre, sama tego chce i czuje tego wewnętrzną potrzebę, czy trzeba – bo wymaga tego społeczeństwo, dana kultura, narzucają to przyjęte obyczaje? Problem polega więc na tym, skąd pochodzi źródło tej „potrzeby”. Jeśli potrzeba wychodzi od samego zainteresowanego, wtedy nie należy jej ani lekceważyć, ani z nią walczyć. Należy ją zaspokoić, czyli się zdeklarować. Co więcej, nie powinno się próbować jej zmieniać na siłę na przeciwną, w przypadku gdy okazuje się ona obierać trudniejszą drogę, tzn. gdy psychika nie idzie w parze z fizjonomią.

Jak zauważa Butler w *Bodies That Matter* nasza mentalność jest płaszczyną, na której uwidaczniają się wartości kulturowe, nie zaś nasza biologia. Jednakowoż, jeśli nie ma w człowieku takiej potrzeby, nie powinien on mieć obowiązku, ani przymusu wybierać pomiędzy płciami. Powinien za to mieć prawo do godnego życia bez określania tej części swojej natury w ogóle, lub do dowolnego wybierania i zmieniania tejże płci wedle uznania, lub jeszcze do wykreowania swojej własnej unikalnej płci, stworzonej z elementów zaczerpniętych z jednej, czy drugiej.

Przy założeniu, że każdy człowiek ma prawo stworzyć płeć odpowiadającą jego potrzebom, a pamiętając, że nie ma dwóch identycznych osób, zwłaszcza w kontekście upodobań płciowo-seksualnych, tworzenie nieskończonej listy odmian płci, z których każda zasługiwałaby na akceptację, nie miałoby sensu. Niech płeć będzie tym, co czujemy, bez potrzeby kategoryzowania i definiowania. Płci nie trzeba mieć, nawet jeśli potrzebę taką wysuwa społeczeństwo, otoczenie, kultura, w której ramach funkcjonuje dana jednostka, gdyż

płeć jednostki lub jej brak, lub jej zhybrydyzowana forma, nie mają większego wpływu na dobrobyt ogółu, dlatego też nie należy podporządkowywać praw i swobód jednostki w tym aspekcie większemu dobru ogółu. Poza tym, społeczeństwo zaczyna się od jednostek, więc tak długo, jak potrzeby tych drugich, lub ich brak, nie stanowią realnej przeszkody dla tego pierwszego, punktem wyjścia uznane być winny potrzeby poszczególnych osób. Tak więc, jakiegokolwiek jest źródło tejże potrzeby, nie trzeba mieć płci w kulturze. Można mieć dowolną, nie tylko albo męską, albo żeńską, i równie dobrze można nie mieć żadnej. Ale nie trzeba, gdyż: „Na początku była zatem – i to zarówno w płaszczyźnie kosmicznej, jak i w płaszczyźnie antropologicznej – pełnia zawierająca w sobie wszystkie możliwości” (Eliade 138).

Oczywiście liczyć należy się z faktem, że mimo postępu cywilizacyjnego nadal na porządku dziennym są ataki werbalne i cielesne na osoby, które pozostają w kontradycji do ogólnie przyjętego porządku rzeczy, podług którego na świecie są tylko albo mężczyźni, albo kobiety, albo chłopcy, albo dziewczynki – nic pomiędzy i nic poza tym. Odnieść można wrażenie, że mentalność ludzi wydaje się uelastyczniać w kontekście płci na tyle, że coraz więcej z nas jest w stanie przyjąć do wiadomości i zaakceptować fakt, że „takie” – o nieokreślonej lub celowo zmodyfikowanej płci – osoby są na świecie i czują się dobrze z tym, kim są i nie czują się źle, z tym, kim nie są.

Definicje męskości i kobiecości poszerzają swoje ramy, media upowszechniają wizerunki osób, które oscylują na granicy płci, celowo modyfikują swój wygląd, na nowo tworząc swoją postać artystyczną. Niemniej jednak, zaskakiwać może fakt, że świat kultury zachodniej, mimo, iż bardziej „cywilizowany”, zdaje się być mniej pojemny, jeśli chodzi o różnorodność płciową, niż kultury nieprzesiąknięte zachodnim sposobem życia. Przykładem mogą być społeczności południowo-pacyficzna i północnoamerykańska – indiańska, gdzie, obok kobiet i mężczyzn, równolegle żyją osoby o mieszanej płci – berdasje (Renzetti i Curran). Niekwestionowana męska lub żeńska płeć biologiczna nie stoi na przeszkodzie, by osoby, które przejawiają zainteresowanie i upodobanie do atrybutów i zachowań płci przeciwnej, mogły jawnie i bez uszczerbku na reputacji, czy szacunku, oddać się swoim preferencjom, przyjmując cechy bardziej im odpowiadające (Renzetti i Curran, 90).

Pełna akceptacja, jaką cieszą się berdasje, każe sądzić, że plemiona, czy społeczności, żyjące bliżej natury, w których życie cywilizacja Zachodu, ze swoją tendencją do binarnych opozycji i tworzenia rzeczywistości według dualistycznych podziałów, nie ingeruje wystarczająco mocno, lepiej odczytują naturę człowieka, dają mu większą swobodę, pełniej, aczkolwiek intuicyjnie, rozumieją, że ludzie to nie tylko kobiety i mężczyźni. Z kolei ograniczona w tym względzie kultura zachodnia w obliczu narastającej liczby osób nie dających się ująć w żadne płciowe ramy, na mocy dyskursu ustanowiła, jako akceptowalne, płcie męską i żeńską, zaś wszystko poza i pomiędzy nimi ne-

gowała i eliminowała. Dopiero rozwój badań i idąca za nimi większa świadomość wypracowały teorię queer, która walczy o wolność człowieka w kontekście płciowym. Innymi słowy, równość płciowa, którą mniej cywilizowane kultury czują intuicyjnie, w kręgu kultury zachodniej jest efektem walki przeciwko utartym schematom płciowym.

Performatywne akty mowy i nie-mowy wobec gender

W językoznawstwie materiałem do analizy jest szeroko pojmowany dyskurs – nie tylko tekst pisany, czy mówiony, lecz w zasadzie każde zachowanie, którym coś komunikujemy. Jest to doskonale widoczne w obrębie performatywności gender, gdzie językoznawstwo spotyka się i kooperuje ze studiami genderowymi. W pierwszych chwilach swojego życia nowonarodzony człowiek zostaje zaklasyfikowany przez osobę odbierającą poród do jednej z płci na mocy sztandarowego wyrażenia performatywnego – „To chłopiec/dziewczynka!”. Od tego momentu płeć biologiczna dziecka sukcesywnie transferowana jest na jego płeć kulturową. Już wtedy, wedle teorii queer, następuje pogwałcenie naturalnej wolności człowieka od płci kulturowych i narzucenie zbieżnej z biologiczną. Na tym etapie zauważyć można opozycję, w jakiej stoją do siebie kultura i natura, co podniesione będzie w dalszej części artykułu. Choć na tym etapie życia człowieka, ani on/ona, ani nikt z otoczenia, nie jest w stanie ocenić, czy uproszczenie i generalizacja, że płeć biologiczna tożsama jest z kulturową, będą krzywdzące, gdy on/ona zacznie świadomie odczuwać swoją prawdziwą płeć, lub jej brak (w przypadku, gdy kompilacja preferencji danej osoby nie daje się w żaden sposób przyrównać do jakiegokolwiek „odmiany” płci, jakie do tej pory zostały skategoryzowane), takie założenie świadczy o całkowitym niezrozumieniu, czy nieznanomości ludzkiej natury i płciowości.

Na kolejnych etapach życia i w kolejnych okolicznościach, w jakich człowiek musi się odnaleźć, napotyka on/ona następne wyrażenia i zachowania dyskursywne, które utrwalają i potęgują jego/jej przynależność do danej płci:

Zasady kulturowej gry w „albo, albo”, tej, w którą gramy od dziecka, każą nam wciąż protestować, przekonywać i demonstrować, że jesteśmy tym lub tą, za kogo się podajemy. Chłopiec czy dziewczynka? (...) Heteroseksualną męskość lub kobiecość trzeba mieć wypisaną na twarzy nawet wówczas, gdy wysiada się z autobusu (Graff 218).

Jednocześnie umacniane są stereotypy, dotyczące męskości i kobiecości, z którymi człowiek zmuszany jest mierzyć się każdego dnia. Po zakwalifikowaniu dziecka do płci męskiej lub żeńskiej, niemalże na każdym kroku otoczenie tworzy wokół dziecka męski lub żeński świat. Począwszy od koloru ubrań:

Strój zmienia nasz pogląd na świat, jak również pogląd świata na nas. (...) Wiele zatem świadczy o słuszności poglądu, że to stroje noszą nas, a nie odwrotnie; choć każemy im przybrać kształt ramienia czy piersi, one kształtują nasze serca, nasze mózgi, nasze języki wedle swego upodobania. (Woolf 127).

poprzez zabawki (choć na tym polu coraz częściej daje się zauważyć liberalizację, tzn. chłopiec może bawić się lalkami, a dziewczynka samochodami i nie jest to już tabu), aż do norm i ram zachowań, jakie (nie)przystoją danej płci, kulturowa płeć dziecka kształtowana jest podług jego/jej biologicznej płci:

Mężczyzna ma dłoń swobodną, by w każdej chwili chwycić za miecz, kobieta używa swojej, by nie zsunęły się jej z ramion satyny, mężczyzna patrzy światu prosto w twarz, jakby świat też został stworzony ku jego potrzebom i urobiony ku jego upodobaniom. Kobieta zerka na świat z ukosa, pytająco, nawet podejrzliwie. Gdyby nosili te same stroje, możliwe, że i spojrzenie na świat mieliby to samo (Woolf 127).

Tym oto sposobem chłopcu nie wypada płakać ani odczuwać emocji zbyt silnie, bo to niemęskie, a dziewczynka nie powinna przeklinać i siedzieć z szeroko rozstawionymi nogami, bo tak nie zachowuje się prawdziwa kobieta. Kolejnymi przykładami, jak nasze życie podlega narzuconej płci jest przypisywanie pewnych profesji przedstawicielom wybranej płci, jak na przykład strażak, czy przedszkolanka. Zawody te nie są zamknięte dla osób płci przeciwnej, jednak wyłamanie się z utartego kanonu jest bardzo trudne i wymaga wiele determinacji i samozaparcia, gdyż udowodnić trzeba wszystkim wokół i każdego dnia, że w panu przedszkolance i pani strażaczce nie ma nic niewłaściwego. Jeśli tak istotny problem stwarza społeczeństwu zaakceptowanie mężczyzny na „kobiecy” stanowisku i kobiety na „męskim”, to osoby nieokreślające się w kategorii płci zdecydowanie pozostają na marginesie.

Ponadto dyskurs medialny, na który składają się nie tylko treści wiadomości, ale również ich forma i sposób prezentacji, ukazuje opanowanie tego środowiska przez płęć męską, gdyż to głównie mężczyźni relacjonują najważniejsze wydarzenia, lub są zagranicznymi korespondentami. Co więcej, przy okazji szczególnych wydarzeń, jak mistrzostwa Europy w piłce nożnej Euro2012, media chętnie powielają stereotypy na temat stanu wiedzy o i stosunku kobiet do tego sportu. W ten sposób kobieta zostaje zaprezentowana jako osoba, dla której niezrozumiałe jest, dlaczego dwudziestu dwóch ludzi biega po trawie za jedną piłką, albo która nie rozumie zasad spalonego, albo przynajmniej na czas meczu powinna zniknąć z pola widzenia mężczyzny (męża/partnera), a jeśli jego drużyna wygra, ujdą jej na sucho nawet cztery pary nowych, niepraktycznych butów, lub fortuna, wydana u kosmetyczki, czy fryzjera, w zamian za nieobecność podczas meczu. Natomiast na idealny męski sposób świętowania meczu składać się powinna skrzynka piwa, wyłącznie męskie grono i duży telewizor.

Również reklamy wykorzystują „idealny” męski, czy kobiecy punkt widzenia, by sprzedać swój produkt jak najlepiej. I tak w reklamie Heinekena ogromna lodówka kolegi przyprawia mężczyzn o euforię, zaś ich kobiety niemalże mdleją na widok imponującej garderoby wybranki właściciela lodówki. Przekaz jest prosty: to, co interesuje mężczyznę, jest oczywiste i normalne, to co interesuje kobietę, jest infantylne. Mimo, iż wymienione powyżej zjawiska nie są performatywnymi aktami mowy w ujęciu Austina, to w obliczu faktu, że dyskurs to nie tylko język mówiony, czy pisany, ale w zasadzie wszystkie mające znaczenie zachowania człowieka, widać wyraźnie, że na mocy tychże zachowań otrzymujemy efekt porównywalny do tego, który dają performatywy. Społeczeństwo, kreując wzór mężczyzny i kobiety wedle sztucznych wytycznych i bombardując nim ludzi na każdym kroku ich życia, zmusza nas, jako członków społeczności, dla których przynależność i akceptacja są niezmiernie istotne wg Masłowa, do porównywania się i sprostania mu.

Efektom jest człowiek „stworzony” od podstaw wedle zasady, że płeć biologiczna determinuje jego/jej dalsze wybory, preferencje, zachowania. Nie rodzimy się ani kobietami, ani mężczyznami, stajemy się nimi, egzystując w świecie, który rozumie pojęcie „człowiek”, jako albo kobietę, albo mężczyznę (de Beauvoir 1972). Tak więc dyskurs, pojmowany szeroko jako aktywność ludzka, ma moc tworzenia, lub transformowania człowieka. Istota ludzka, której płeć biologiczna nie musi być zbieżna i nierozzerwalnie związana z jakąkolwiek płcią społeczno-kulturową, pod wpływem społeczeństwa zostaje „znaturalizowana”, a właściwie „zkulturyzowana”, do przyjętej przezeń normy.

Orlando – protoplasta osoby queer

Jednym z filmów, które podejmują się zobrazowania problematyki (nie) korelacji płci biologicznej z kulturową i polemizują z zachodnim sposobem pojmowania ich jako wzajemnie się komplementujących, jest *Orlando* z 1992 roku w reżyserii Sally Potter, będący ekranizacją fantastyczno-historycznej biografii Virginii Woolf zatytułowanej *Orlando. Biografia* z 1928 roku. Tytułowy Orlando przechodzi w trakcie snu transgresję płciową z szesnastoletniego młodzieńca z dworu elżbietańskiego w trzydziestosześcioletnią poetkę z lat dwudziestych dwudziestego wieku. *Orlando* jest doskonałą ilustracją poruszanych w niniejszym artykule kwestii płciowości, gdyż bezbolesna dla Orlando (dosłownie i w przenośni) zmiana płci, nienapotykalna przychylności społeczeństwa, którego bohater/ka był/a częścią, ukazuje naturalną płynność płci, niesprowadzalnej do binarnej opozycji męsko-żeńskiej. Co więcej, Woolf nazywa swojego bohatera/kę „freak”, co znaczeniowo odpowiada „queer” (Powalska 136). Biografia obejmuje prawie czterysta lat z życia

głównego bohatera/ki, gdyż pisarka nie pozwoliła zamknąć swojej postaci, ani w ramach czasowych, ani płciowych (SparkNotes Editors).

Virginia Woolf sugeruje w swoim dziele, że natura płała ludziom figle, nie czyniąc ich idealnymi reprezentantami dwóch przeciwnych płci, lecz wyposażając każdego z osobna w unikalny zestaw cech i męskich i żeńskich, łączących się w różnych proporcjach w całość:

Wprawdzie jedna płeć jest od drugiej różna, lecz mieszają się ze sobą. W każdej ludzkiej istocie jest chwiejność między jedną płcią a drugą i często tylko strój pozwala zachować pozór męski bądź niewieści, pod spodem kryje się coś wręcz przeciwnego niż na wierzchu. Powikłań i pomyłek z tego zrodzonych doświadczył każdy (Woolf 129).

Jakże trafnie zostało przez Woolf w *Orlandzie. Biografii* użyte sformułowanie *queer tricks* (75) doskonale nawiązujące nie tylko do samej nazwy teorii queer, lecz również do jej postulatów. Ukazawszy naturalny porządek rzeczy na świecie, w którym nie istnieją dychotomiczni płcie, a istnieją ludzie: „Ani kobieta, ani mężczyzna. Połączeni w jedną postać z człowieczą twarzą” (Potter *Orlando*), zanegowany został sposób, w jaki na płeć patrzy większość społeczeństw. Usilne wpasowywanie wszystkiego i wszystkich w jedyne powszechnie uznane ramy, prowadzi jedynie do frustracji i irytacji u obu stron sporu, tj. osób „niedopasowanych” i społeczności (SparkNotes Editors).

W *Orlandzie. Biografii* widać wyraźnie, iż zmiana płci była dla bohatera/ki czymś naturalnym, tak jakby była to zmiana nic nie znacząca, nie implikująca żadnych konsekwencji dla jego/jej dalszej egzystencji:

Orlando stał się kobietą – temu nie sposób zaprzeczyć, lecz wszelkie inne przymioty Orlanda pozostawały dokładnie takie, jakie były. Zmiana płci, choć miała wpłynąć na przyszłość Orlanda, zupełnie nie wpłynęła na jego tożsamość. Twarz pozostała, jak dowodzą portrety, niemal taka sama. Jego pamięć cofała się przez wszystkie zdarzenia dawnego życia, nie napotykając żadnej przeszkody. [...] Przemiana odbyła się bezboleśnie całkowicie i nie wzbudziła w Orlandzie żadnego zadziwienia (Woolf 95).

Na oczach widza przemiana bohatera z mężczyzny w kobietę odbywa się podczas snu, gdyż był to prawdopodobnie jedyny motyw, na mocy którego Woolf mogła przeprowadzić Orlanda/ę przez granice płci i epok w bezbolesny i szybki sposób, gdyż zakłęta w swojej powieści nie tylko czas, ale i płeć, czyniąc Orlanda niezależnym od nich („Orlando – pułapka”). Orlando pozostał sobą, bez względu na aktualną płeć, gdyż jego/jej cechy są uniwersalne w kontekście płci. Przemiana ta odbija się jednak echem w środowisku Orlanda: „Bezsporne jest także, iż fortel ten przynosił jej podwójne żniwo; pomnożone zostały i rozkosze, i doświadczenia życiowe” (Woolf 151). W miłości Orlando doskonale odnajdywał się zarówno jako kobieta i mężczyzna, gdyż miłość jest instynktowna, nie uznaje sztywnych kanonów i wolna jest od stereotypów, choćby opartych na płci: „Autorytet spodni zamieniała na powab

sukien i cieszyła się na równi miłością obu płci” (Woolf 151). Scena między Orlandą, a jej kochankiem Shelmerdinem, który stwierdza, że mogliby zamienić się rolami i nadal być szczęśliwi razem w pełni oddaje odrzucenie kulturowych konstruktów gender, krępujących płciowe i seksualne zachowania człowieka (Potter).

Na przestrzeni czterystu lat, które Orlando/a przeżywa w nie mniej „cudowny” sposób, niż zmianę swojej płci, obraca się on/a w różnych wymiarach i okolicznościach (co widać w tytułach kolejnych rozdziałów: Śmierć, Miłość, Poezja, Polityka, Towarzystwo, Seks, Narodziny) i doświadcza, że społeczności akceptacja jego/jej zmiany płci nie przychodzi tak łatwo, jak jemu/jej samej. Epoki, w których odnajduje się Orlando/a, odpowiadają charakterystycznym zmianom w podejściu społeczeństwa w stosunku do kobiet, a jednocześnie są tłem rozwoju bohatera/ki jako świadomej samego/ samej siebie istoty ludzkiej, niebojącej się manifestować siebie, cokolwiek „siebie” znaczyło w danym momencie (Radkiewicz 115).

Gdy Orlando staje przed ludźmi jako kobieta, padają komentarze na temat tego, co wolno, a czego nie przystoi kobiecie, poruszona zostaje nagłą kwestia jej stanu wolnego, a także jasne staje się, że kobieta traktowana jest przedmiotowo i protekcyjnie, ze względu na jej ułomności, niespotykane oczywiście u mężczyzn:

Kobiety nie mają pragnień..., tylko fochy. A bez pragnień... ich rozmowa zupełnie nie zdoła nikogo zainteresować. „Jest rzeczą dobrze znaną – pisze S.W. że gdy brakuje im bodźca drugiej płci, kobiety nie mają sobie nic do powiedzenia. Gdy są same, nie rozmawiają, lecz się drapią” (Woolf 150).

Jako jawnie łamiąca patriarchalne zasady kobieta – w sukni, jednak chętna wypowiadać się na męskie tematy, więc ani nie „normalna” kobieta, bo zbyt wyzwolona i niezależna, a na pewno nie mężczyzna, za to ktoś z pogranicza obu płci, Orlanda została niemalże zepchnięta na margines społeczny. W świecie pełnym dychotomii i podziałów według jasnych i niepodważalnych zasad, transcendująca poprzez płci Orlanda dopiero po czterystu latach wyswobadza się z krępujących ją kanonów płciowych i piętna inności, czy niedostosowania, skąd tytuł nowego rozdziału w jej życiu – „Narodziny”, gdy bohaterka „rodzi się” na nowo, taką, jaką chce być.

W tym miejscu przytoczyć można jeszcze jeden przykład językoznawczego spojrzenia – poprzez modalność – na skrupowanie natury człowieka przez kulturę. Shelmerdine i Orlanda mówią, odpowiednio, że będąc kobietą, mogłyby nie czuć potrzeby rodzenia dzieci i, że będąc kobietą, mogłyby nie godzić się na udział w walce zbrojnej na wojnie, mówią o możliwościach, jakie w wyborze zachowań dała im natura, a nie o rzeczywistej możliwości takiego odstępstwa od przyjętej w kulturze normy, gdyż nie było na nie społecznego przyzwolenia (Potter). Jeszcze raz zatem uwidacznia się rozdźwięk

między potrzebami jednostek, wynikającymi z ich natury, a „potrzebami” społeczeństwa, ukonstytuowanymi kulturowo. Istotna rozbieżność między wymaganiami, stawianymi mężczyźnie i kobiecie, a więc kanonem męskości i kobiecości, a tym, co czuje i na co ochotę ma Orlando, czy to w skórze jednego, czy drugiego, i jego/jej podążaniem za naturą, przewija się przez całą historię jego/ jej życia i wprowadza koncepcję androgyniczności (Pilarski). W wymiarze psychicznym³ przeczy ona istnieniu dychotomii płciowej, swoją nazwę zaś czerpie z mitu o Androgyne, istocie trzeciej płci, scalającej cechy męskie i żeńskie w jedność. W swoim pierwszym – męskim wydaniu, Orlando interesuje się kobietami, następnie jako kobieta – mężczyznami.

Twórczyni Orlanda wykorzystała wspomniany wcześniej już fakt, że płeć można zmienić wraz ze strojem, by pokazać zarówno tendencję ludzkości do opierania swoich sądów na wzroku, jak również łatwość z jaką można „prześlizgiwać się” po i pomiędzy dopuszczalnymi płciami, nie dając się jednocześnie ująć w ramy żadnej z nich⁴. Ubiór staje się de facto narzędziem manifestowania płci. Co więcej, fakt, iż aktorka Tilda Swinton doskonale ukazała postaci Orlandy i Orlanda, zmieniając odpowiednio stroje, z kolei aktor Quentin Crisp wcielił się w królową Elżbietę I, uzmysławia nam, jak łatwo przeistaczać się płciowo, przy założeniu, że płeć jest jak ubranie – można ją zakładać, zmieniać, zdejmować, a także, że każdy człowiek ma w sobie potencjał płci przeciwnej. W świetle powyższego, czymże jest gender, jeśli nie sztucznym tworem, materializującym się w wyglądzie człowieka, zdaje się wskazywać Orlando. Androgyniczność zatem to ni mniej ni więcej, a płynność płciowa, wynikająca z naturalnego sprzężenia pierwiastków męskiego i żeńskiego w człowieku, czyli najbardziej naturalna forma człowieczeństwa, w pełni oddająca prawdziwy charakter płciowości istoty ludzkiej. Fakt, że znacząca liczba ludzi opowiada się jako przedstawiciele konkretnej płci nie umniejsza znaczenia możliwości balansowania i swobodnego transcendowania pomiędzy płciami, jaką promuje teoria queer, wliczając osoby „dziwne” do pojęcia „człowiek”.

Na przykładzie słów „Ziemio, jestem twoją wybranką. Weź mnie!” (Potter) wyborów życiowych Orlanda/y, takich jak odrzucenie propozycji małżeństwa (ku wielkiemu zdziwieniu absztyfikanta o wysokiej pozycji społeczno-materialnej, który nie dość, że wykazywał się – w swoim mniemaniu – wyjątkową akceptacją wobec płciowych „wybryków” Orlandy, to mógł również rozwiązać jej problem prawno-materialny), niechęć do walki w czasie wojny, czy potrzeba opatrzenia rannych wśród wrogów, widać, jak silna w bohaterze/

³ Klasyfikacja S. Bem za: E. Mandal, „Kobiecość i męskość w psychologii”. *Tożsamość społeczno-kulturowa płci*. Red. A. Barska, E. Mandal, Opole 2005.

⁴ Zob. Powalska, A. „Orlando Virginii Woolf i Orlando Sally Potter”. *Krytyka feministyczna. Siostra teorii i historii literatury*. Warszawa 2000: 136-151.

bohaterce jest płynność płci i ich niewyraźne granice. Płynność płci wynika z kolei z natury, a więc, upatrując w naturze i kulturze przeciwne podejścia do płci, Woolf i Potter są aktywistkami pro-naturalnymi i anty-kulturowymi. Orlando/a nie boi się iść pod prąd i walczyć o swoją własną płęć, lub pozostać osobą bezpłciową (w pozytywnym, queerowym tego słowa znaczeniu – tożsamą z samą sobą, a nie jakkolwiek płcią), a w pełni akceptuje i podąża za głosem natury, mimo przysparzanych sobie z tego tytułu trudności (Pilarczyk). „Niekonwencjonalne” zachowania i wygląd osób androgynicznych stoją w całkowitej opozycji do przyjętych i forsowanych norm, przypisanych określonej płci, są zarówno odpowiedzią na, jak i tworem performatywnie narzucanej płci społeczno-kulturowej.

Podsumowanie

Bohater/ka Virginii Woolf i Sally Potter swoim życiem daje świadectwo, że cenę, płaconą każdego dnia za jawne łamanie konwenansów, znacznie przewyższa wartość wygranego życia, jaką daje harmonia wnętrza człowieka z jego zewnętrzną powłoką, sumieniem i naturą. Teoria queer i androgyniczność torują drogę rodzajowi ludzkiemu ku lepszemu zrozumieniu natury płciowości człowieka, tym samym dając mu wolną rękę i oddając szacunek, należny każdemu z nas, bez ekskluzji, przynajmniej ze względu na płęć:

Wątek androgynii u Woolf nie jest więc (...) rodzajem ucieczki czy wyrazem lęku (...). Przeciwnie, to transgresja; próba przekroczenia dwoistości płci i zbudowania ruchomej tożsamości erotycznej (...) – to propozycja takiej estetyki i takiej erotyki, w której płęć będzie zmienna, zamienna, myśląca, i właśnie przez to pociągająca (Graff 216).

Finalna scena adaptacji powieści Woolf przynosi otuchę i nadzieję, gdyż sztucznie wykreowane przez społeczeństwo rozdarcie pomiędzy dwiema płciami znajduje szczęśliwy finał w człowieczeństwie Orlanda/y, który/a łącząc w sobie przeciwieństwa wedle swojej własnej receptury, jawi się nam jako spełniona i szczęśliwa istota ludzka („Orlando – pułapka”). Słusznie zauważa Przemysław Pilariski, że androgyniczność nie zawsze jest punktem wyjścia, w którym ludzie ją odczuwający rozpoczynają zmagania o własnego siebie, lecz może równie dobrze być zwieńczeniem świadomych lub nie poszukiwań i celem sama w sobie (1).

W literaturze traktującej o androgyniczności, a także poświęconej szeroko pojętym studiom queer (gdyż teoria ewoluowała do rozmiaru przedmiotu studiów, najwyraźniej odpowiadając na zapotrzebowanie dzisiejszego świata na uzupełnienie wiedzy i poszerzenie horyzontów myślowych) napotkać można stwierdzenie, że każdy człowiek szukać i znaleźć w sobie powinien boską/ boskiego Androgyne. W świecie zdominowanym przez kulturę, której

wytworem są sztuczne tożsamości płciowe, natura zepchnięta na drugi plan i sukcesywnie wygłuszana, zostaje dopuszczona do głosu dzięki teorii queer. Wszystkie ludzkie odczucia płciowe są w jej świetle równoważne i równoprawne. O pełni bycia sobą, jaką daje uwolnienie się od wszelakich kategorii płciowych, symbolicznie świadczą końcowe słowa anioła: „Ani kobieta, ani mężczyzna. / Połączeni w jedną postać z człowieczą twarzą. / Jesteś na ziemi, ja w przestworzach. / Właśnie się rodzę i umieram” (Potter *Orlando*, Somerville *Coming*, cyt. za: Helman 178). Jeśli bycie queer to dla ludzi wciąż szaleństwo, to w tym szaleństwie jest metoda!

Abstract

“The Word became flesh and made his dwelling among us (...) Through him all things were made; without him nothing was made that has been made (...)” (John 1, 14; 3-4) – Queer Theory in a Struggle for Freedom against Performatively Constituted Gender

Marta Lichy

The essay uses Queer Theory which becomes the voice of opposition towards gender constructs. The theory postulates rejecting any gender divisions whatsoever, not only the male/female dichotomy, but also paving a way for all those mismatched (queer) individuals, who should enjoy the same level of respect as the rest of society. The essay suggests that normative gender roles are harmful. Therefore the concept of androgyny is addressed as a perfect visualization of natural fluidity and indefiniteness of gender in human psyche, independent of the physical features. In order to show the practical application of queer attitude towards gender the essay refers to Virginia Wolf's *Orlando* and its film adaptation by Sally Potter. Called “freak” by his/her creator, Orlando is a protoplast of a modern queer person. In his/her life it is clearly visible how living in accordance with one's own “natural gender,” overcoming the binary way of perceiving human sexuality and defeating ostracism from the society, makes Orlando a fulfilled human being.

Julita Woźniak

Odezwiij się, a zdradzisz mi swoją płeć. Podobieństwa i różnice między stylami konwersacyjnymi kobiet i mężczyzn

Pojęcie płci

Kwestia różnic między kobietami i mężczyznami w zakresie komunikacji językowej wzbudza kontrowersje od wielu lat i wciąż nie doczekała się jednoznacznego rozstrzygnięcia. Choć badania naukowe niezbiecie wskazują, że istnieją pewne różnice między stylami komunikacyjnymi kobiet i mężczyzn, to jednak wyniki tych badań nie pozwalają na wyciągnięcie ostatecznych wniosków co do zakresu tych różnic, ich charakteru i jednoznacznej atrybucji płciowej. Należy zaznaczyć, że „płeć” jest tu rozumiana jako gender czyli płeć kulturowa, która odnosi się do psychologicznych, społecznych i kulturowych różnic między mężczyznami a kobietami. Wiąże się ona ze społecznym tworzeniem koncepcji męskości/kobiecości i nie musi być bezpośrednią pochodną płci biologicznej (Giddens 128). Badania męskiego i kobiecego stylu konwersacyjnego nie ograniczają się tylko do określania ich typowych cech, ale ukazują też psychologiczne i społeczne podłoże tych różnic, co z kolei prowadzi do pytania, w jakim stopniu różnice te uwarunkowane są genetycznie, a na ile determinowane przez środowisko społeczne.

Jak twierdzą Anne Moir i David Jessel, autorzy książki *Płeć mózgu* (1993), która zainteresowała tym zagadnieniem szerokie grono czytelników na całym świecie:

W okresie dojrzewania w pełni ujawniają się wszystkie różnice między mózgiem męskim a kobiecym – różnice w zachowaniach, emocjach, ambicjach, agresywności, umiejętnościach i zdolnościach. Stereotypizacja płciowa chłopców i dziewcząt, kobiet i mężczyzn, nad którą tyle ubolewano, pochodzi przynajmniej w tej samej mierze od nich samych co od społeczeństwa. „Ideal” nieseksistowskiego wychowania dzieci ma swoje granice (137).

Porównanie wyników wielu badań odnoszących się do różnic między „językiem kobiet” i „językiem mężczyzn”, jak również do przebiegu procesu socjalizacji, umożliwia sformułowanie ogólnych wniosków dotyczących pewnych tendencji komunikacyjnych zauważalnych w wypowiedziach kobiet i mężczyzn, a ponadto pozwala zauważyć ścisłą zależność między językiem, a innymi czynnikami kulturowymi.

Słychać różnice

Pionierskie badania dotyczące różnic konwersacyjnych między kobietami i mężczyznami przeprowadziła Robin Lakoff, która podjęła próbę sklasyfikowania cech charakterystycznych dla kobiet (Griffin 471) i jako jedna z pierwszych badaczek zwróciła uwagę na nieprawdziwość powszechnego stereotypu, według którego kobiety mówią więcej niż mężczyźni. Na podstawie badań przeprowadzonych wśród kobiet posługujących się językiem angielskim, stworzyła listę elementów, które szczególnie często pojawiały się w ich wypowiedziach. Wśród nich wymienia:

- 1) Przeprosiny (I'm sorry I don't know how to explain this better – „Przepraszam, naprawdę nie potrafię tego lepiej wytłumaczyć”).
- 2) Prośby niebezpośrednie (It's cold in here with the window opened – „Jest trochę zimno przy tym otwartym oknie”).
- 3) Pytania obcięte (That was a good movie, don't you think? – „To był dobry film. Prawda?”).
- 4) Przydawki (I sometimes think that it's rather boring going there – „Czasami myślę, że tam jest dość nudno”).
- 5) Grzeczne polecenia (Thanks for not smoking while we drive – „Dziękuję za powstrzymanie się od palenia w czasie jazdy”).
- 6) Precyzyjne określenia kolorów (That's a beautiful mauve jacket – „To bardzo piękny jasnofioletowy żakiet”).
- 7) Nieobecność wulgaryzmów i innych szorstkości werbalnych (Oh my, I left the tickets at home – „Ojej, zostawiłam bilety w domu”).
- 8) Mniej mówienia, więcej słuchania” (Griffin 470).

Na podstawie badań Lakoff wysnuła ogólny wniosek, iż cechą kobiecego stylu konwersacyjnego, która najbardziej odróżnia go od stylu męskiego, jest niepewność i skłonność do podporządkowania się dominacji zewnętrznej.

Podobną perspektywę analityczną przyjęła Deborah Tannen, według której „język kobiet” służy szukaniu i podtrzymywaniu więzi, podczas gdy mężczyźni komunikują się głównie po to, aby osiągnąć wyższy status i podtrzymać własną niezależność. W teorii stylów płci kulturowych autorka wykorzystała istniejące już wcześniej w literaturze kulturoznawczej pojęcie „genderlektu”, czyli dialektu rodzajowego przynależnego każdej płci kulturo-

wej, analogicznie do różnych dialektów, którymi posługują się ludzie pochodzący z odmiennych kręgów kulturowych (Renzetti i Curran 200). Według niej przedstawiciele dwóch płci tworzą więc odrębne kulturowo społeczności mówców, w wyniku czego konwersacja między nimi może prowadzić do wielu nieporozumień.

Kobiety są bardziej wrażliwe na metaprzekazy (informacje przekazywane w sposób niebezpośredni), gdyż właśnie takie sygnały mają decydujący wpływ na utrzymywanie relacji (Tannen *That's Not* 110-111). W przeciwieństwie do kobiet mężczyźni cenią sobie bardziej bezpośrednią komunikację i w mniejszym zakresie zauważają subtelne sygnały pozawerbalne (120). Autorka tej teorii zauważa też, że kobiety i mężczyźni w odmienny sposób wyrażają swoje zainteresowanie rozmówcą. Podczas gdy kobiety przerywają rozmowę, aby dopytać o szczegóły lub upewnić się, że dobrze zrozumiały, mężczyźni przerywają lub szybko komentują wypowiedź rozmówcy, po to, by udzielić rady, co zrobić celem rozwiązania omawianego problemu oraz uniknięcia go w przyszłości. Ponadto kobiety częściej niż mężczyźni używają wokalizmów typu „hm”, „aha”, „tak”, aby zasygnalizować swoją uwagę i zrozumienie (118). Należy jednak zauważyć, że Eckert i McConnell-Ginet stwierdzili na podstawie badań, że nie ma dowodów na tak wyraźne różnice między kobietami i mężczyznami w sposobie okazywania rozmówcy uwagi i zrozumienia (111). Ci sami badacze potwierdzają tezę Tannen, że wtrącenia do wypowiedzi rozmówcy mogą mieć znaczenie pozytywne, gdyż nie służą zmianie tematu rozmowy, ale jego wyrażeniu chęci zgłębienia tematu (Eckert i McConnell-Ginet 89).

Tannen zwraca jednak uwagę na to, jak bardzo świadomość istnienia różnic komunikacyjnych między kobietami i mężczyznami może wpływać na jakość tworzenia relacji i sposób reagowania na konflikty:

Jeżeli (...) ma się pewne pojęcie o różnicach w stylach konwersacyjnych, można się pogodzić z myślą, że istnieją pewne rozbieżności w obyczajach i założeniach dotyczących prowadzenia rozmów, okazywania zainteresowania, troski i tak dalej. Niekoniecznie zawsze trzeba właściwie rozumieć intencje partnera, lecz warto sobie uświadamiać, że gdy ktoś sprawia niekorzystne wrażenie, nie musi się to wiązać z jego intencjami (*To nie tak!* 156).

Choć teoria Tannen została skrytykowana przez Kathryn Dindia'ę za pomijanie faktu, że poza różnicami, istnieją też uderzające podobieństwa między sposobami komunikowania się kobiet i mężczyzn, to jednak książka *You Just Don't Understand* (1990) została określona przez Dindia'ę jako „najbardziej odpowiedzialny głos na rzecz hipotezy dwóch kultur” (Griffin 472). Wiele badań przeprowadzonych od czasu kiedy Lakoff, a następnie Tannen wysunęły tezy, dowiodło że wzorce różnic językowych związanych z płcią są dużo bardziej złożone i nie da się ich badać w binarnym schemacie „tylko męskie – tylko kobiece”.

Ogromne zróżnicowanie stylu w obrębie każdej płci

Interesujący kierunek badań obrała Sandra Lipsitz Bem, która analizowała rozbieżności w zakresie stylu konwersacyjnego wśród kobiet i mężczyzn w związku z przyjmowanymi przez nich rolami społecznymi (Griffin 471). Badania Bem polegały na ocenianiu siebie za pomocą kwestionariusza zawierającego propozycje określeń uznawanych za cechy „męskie” lub „kobiece”. Wyniki tych badań pokazały, że choć większość mężczyzn pasowała do tzw. męskich ról płciowych, zaś większość kobiet do żeńskich, to jednak pewna grupa przedstawicieli każdej płci opisywała się określeniami powszechnie kojarzonymi z płcią przeciwną. Ponadto w obrębie każdej płci zdarzały się osoby osiągające wysokie wyniki w obu skalach (męskiej i kobiecej), które to osoby zostały określone przez Bem jako typ „androgynus”, gdyż jej zdaniem reprezentowały „połączoną tożsamość” (471).

Do podobnych wniosków w zakresie zróżnicowanego rozkładu cech „typowych dla danej płci” w obrębie kobiet i mężczyzn doszli też inni badacze. Marina Yaguello zaprezentowała socjologiczny punkt widzenia w analizie językowych zachowań kobiet. Autorka ta w sposób schematyczny przedstawiła układ stereotypów, który można umownie określić jako styl męski lub kobiecy (Handke 143). Zestaw stereotypów dotyczących stylu męskiego opisała w następujący sposób:

- 1) używanie argot [żargonu – dopis. J.W.] i języka szorstkiego,
- 2) posługiwanie się grą słów o charakterze seksualnym,
- 3) upodobania do przekleństw i zniewag,
- 4) bogaty słownik (zakresy: technika, polityka, życie intelektualne, sport itp.),
- 5) quasi-monopol na wystąpienia publiczne,
- 6) kontrolowanie rozmów w grupach mieszanych,
- 7) wyłączność form komunikacji rytualnej i skodyfikowanej,
- 8) dyskurs autokratyczny,
- 9) znaczny stopień kreatywności (144).

Natomiast styl kobiecy – zgodnie ze stereotypami – charakteryzuje się poniższymi cechami:

- 1) puryzm,
- 2) niekreatywność,
- 3) upodobanie do hiperboli,
- 4) opanowanie zasobu językowego właściwego dla grup mniejszościowych,
- 5) niepewność w wypowiedzaniu się na tematy spoza kręgu własnej bezpośredniej aktywności,
- 6) hiperpoprawność,
- 7) niezdolność do pojęć abstrakcyjnych (144).

Powyższe charakterystyki można w dużym stopniu uznać za trafne ze względu na to, że binarna opozycja, na jakiej opiera się stereotypowy styl męski i kobiecy, koresponduje ze schematem: dominacja – podporządkowanie. Autorka zaznacza jednak, że te opisy ukazują tylko pewne przeważające tendencje w języku kobiet i mężczyzn. Nie można ich w sposób całościowy odnosić do indywidualnych osób, gdyż przy wszelkich konkretyzacjach trzeba wziąć pod uwagę czynniki takie jak: czas, przestrzeń, środowisko społeczne, stopień wykształcenia, a także kulturę grupy, w której ta jednostka funkcjonuje (144).

Dodatkową zmienną wprowadziła w badaniach Kwiryna Handke, według której w analizie odmienności zachowań językowych kobiet i mężczyzn trzeba uwzględnić różnice, jakie uwidaczniają się w komunikacji wewnętrznej (rodzinnej) oraz zewnętrznej (pozarodzinnej) (145). Autorka podkreśla, że pewne stereotypowe cechy języka danej płci mogą ujawniać się tylko w domu lub tylko w środowisku zawodowym. Przyjęcie takiej złożonej perspektywy badawczej, z uwzględnieniem wspomnianych już wcześniej czynników (czas; przestrzeń; środowisko: społeczne, kulturowe, cywilizacyjne, zawodowe; stopień wykształcenia; cechy osobnicze; sytuacje komunikacyjne) pozwala na wyciąganie trafnych wniosków co do prawdziwości lub fałszywości określonego stereotypu w odniesieniu do danej osoby. Jednak w żadnym wypadku nie można odnosić tych stereotypów do wszystkich przedstawicieli danej płci.

Handke podkreśla tezę iż zachowania językowe zarówno kobiet jak i mężczyzn wyraźnie zależą od sytuacji komunikacyjnych i na tę odmienną wpływają przede wszystkim czynniki takie, jak intelekt, psychika, funkcje biologiczne i społeczne (167). Warto jednak pamiętać, że te czynniki, jak to już zostało wspomniane, decydują o dużym zróżnicowaniu cech „typowo męskich” i „typowo kobiecych” w obrębie każdej płci. Według tej badaczki w męskich zachowaniach językowych dominuje sfera intelektu, co powoduje, że mężczyźni bardziej interesują się danymi technicznymi niż na przykład drugorzędnymi cechami estetycznymi, co z kolei przekłada się na zamiłowanie do słownictwa specjalistycznego.

W przeciwieństwie do mężczyzn, komunikacja kobiet podlega sferze psychiki, gdyż także w sferze percepcji świata i kontaktów z otoczeniem kobiety opierają się w przeważającym stopniu na wrażeniach i odczuciach. „Objawiana emocjonalność kobiet – często górująca nad logicznym i racjonalnym myśleniem i działaniem – przybiera postać pozytywną lub negatywną. Oba typom emocji odpowiadają rozmaite zachowania językowe, w których wykorzystywane są odpowiednie środki wyrazu” (168). Przykłady emocjonalnych zachowań kobiet to częste używanie form zdrobniałych i form adresatywnych typu „kochanie”, „mój słodziutki”, a także skłonności do działań słowotwórczych w obszarze imion bliskich osób i zwierząt domowych.

Handke odnosi się też do językowych zdolności kreatywnych kobiet i mężczyzn mówiąc, iż tego typu zdolności są cechą osobniczą, zależną od wielu czynników i nie jest możliwe analizowanie ich w perspektywie prostego przeciwstawiania płci. Można jednak badać różnice odnoszące się do sfer aktywności, w których indywidualne zdolności kreatywne mogą się ujawniać. Jak pokazują wyniki badań, aktywność kreatywna (w tym także językowa) mężczyzn przejawia się głównie w środowisku pracy i kręgach osobistych zainteresowań, zaś językowa kreatywność kobiet uwidacznia się w sferze domu i wiąże się z różnymi aspektami codziennej egzystencji rodziny (170). Jak podsumowuje Handke:

Nie ma (...) ostrego podziału według płci jednostkowych predyspozycji mentalno-językowych (na przykład mogą być mężczyźni o dużej skłonności do tworzenia i używania form zdrobniałych, mogą też być kobiety, które nie tworzą, a nawet rzadko używają takich form; i przeciwnie, są mężczyźni, którzy nie używają przekleństw, obscenów, wulgaryzmów, a są kobiety, które używają ich często) (181).

Do stereotypu, do którego nawiązuje Handke, zgodnie z którym kobiety mówią więcej od mężczyzn, odnoszą się także Goddard i Patterson. Według nich badania dowiodły, że to mężczyźni mówią więcej, choć zaznaczają, że może to być spowodowane szczególnymi cechami danej sytuacji, na przykład zawodowej (100). Z kolei Eckert i McConnell-Ginet przytaczają badania, z których wynika, że kobiety mówią więcej w sytuacjach nieformalnych, zaś mężczyźni – formalnych (116).

Kwestię emocjonalności poruszał też w badaniach Dariusz Galasiński, który twierdzi, że stereotyp męskości opisywanej w kategoriach pojęciowych: „silny”, „racjonalny”, czy „niewrażliwy” nie odnosi się do wszystkich mężczyzn. Według niego mężczyźni mogą być tak samo emocjonalni jak kobiety, różnią się jedynie sposobem mówienia o emocjach. Podczas gdy kobiety chętnie opowiadają o osobistych przeżyciach, mężczyźni tego unikają, a zamiast tego formułują wypowiedzi, w których mogą mówić o swoich emocjach z pewnego dystansu, na przykład przypisując je komuś innemu (45).

Argumenty popierające tezę o niewielkich różnicach konwersacyjnych między płciami przedstawiła też, wspomniana już, Kathryn Dindia, która badała wypowiedzi kobiet i mężczyzn pod względem czasu rozmowy, skłonności do otwartego mówienia o sobie i stylu radzenia sobie z konfliktami. Dindia doszła do wniosku, że różnice w zakresie wyżej wymienionych aspektów są niewielkie, zaś w podsumowaniu badań stwierdziła: „Czy naprawdę potraficie dostrzec różnicę? Jeśli powiem, że Pat mówi szybko, używa wielkich słów i podtrzymuje kontakt wzrokowy – prawdopodobieństwo, że prawidłowo zgadniecie, czy Pat jest mężczyzną, czy kobietą, nieznacznie tylko przekracza 50%” (Griffin 471 cyt. za: Tavis i Wade).

Eckert i McConnell-Ginet stwierdzili w oparciu o badania, że nie ma wyraźnych dowodów na to, że mężczyźni przerywają rozmówcy częściej niż

kobiety. Takie hipotezy są pochodną społecznej praktyki, polegającej na tym, że mężczyźni dysponują większą władzą. Badacze przestrzegają przed zbyt pochopnym wyciąganiem wniosków na temat językowych zachowań kobiet i mężczyzn odwołując się do stereotypów płciowych (84). Podobną teorię głoszą Goddard i Patterson, według których różnice konwersacyjne często odwołujące się tylko do stereotypów są wzmacniane przez przekazy medialne, a ponadto te same zachowania obserwowane u mężczyzn i kobiet są u mężczyzn akceptowane, zaś u kobiet – nie są. (93).

Angela Goddard i Lindsey Meân Patterson powołują się także na badania Dubois i Crouch, z których wynika, że mężczyźni używają pytań o potwierdzenie typu „Nieprawdaż?” (ang. *tag questions*) częściej niż kobiety, a mimo to w odbiorze społecznym nie utrwaliła się idea, że mężczyźni są mniej pewni siebie, podczas gdy te same pytania o potwierdzenie słyszane u kobiet stały się przyczynkiem do utrwalenia się takiej właśnie tezy (98). Według badań, tego typu pytania nie tylko nie świadczą o wyrażaniu podległości, ale są dowodem na to, że kobiety czują się odpowiedzialne za zachęcanie rozmówcy do swobodnej, otwartej konwersacji (99). Ponadto Eckert i McConnell-Ginet twierdzą iż pytania o potwierdzenie pełnią bardzo ważną funkcję w czasie rozmowy, gdyż zacieśniają więź między rozmówcami (160).

Warto też przytoczyć ciekawe wyniki badań Godwin, z których wynika, że kobiety mogą reprezentować styl konwersacyjny odzwierciedlający konkurencję i hierarchię w stopniu charakterystycznym dla stylu mężczyzn. W badaniach tych chłopcy szybciej niż dziewczęta ustalali hierarchię w interakcjach nastawionych na wykonanie zadania w działaniach krótkoterminowych, zaś dziewczęta wypracowywały układy hierarchiczne w zadaniach, które trwały dłużej, a co za tym idzie, wyłączały z ustalonego systemu osoby, które nie zyskały akceptacji (Eckert i McConnell, 141).

Dalsze badania także wskazywały na to, że różnice między stylami językowymi nie są aż tak duże, jak twierdzi Tannen w omawianej już teorii stylów płci kulturowych. Wynika z nich, że zarówno w odniesieniu do mężczyzn, jak i do kobiet wzory komunikacji determinowane są przez wiele czynników sytuacyjnych, m.in. płeć osoby, do której się mówi, kontekst rozmowy oraz widoczny status obydwu rozmówców (Renzetti i Curran cyt. za: Ridgeway, Smith-Lovin 201). Podobne wyniki uzyskano badając reakcję osób wysłuchujących zwierzeń swoich przyjaciół. Nie stwierdzono znaczących różnic między słuchaczami obu płci, choć był tu jeden wyjątek, tzn. kobiety okazywały zaprzyjaźnionej osobie więcej „aktywnego zrozumienia” (wyraźnie akceptowały odczucia i opinie), ale tylko jeżeli mówiący był kobietą (Renzetti i Curran cyt. za: Leaper i in. 201).

Źródła różnic

Przytoczone powyżej wyniki badań wskazywały na niewielkie różnice między kobietami i mężczyznami w aspekcie stylów konwersacyjnych, dlatego zaczęto szukać źródeł tych różnic, które – choć niewielkie – ujawniają się w pokreślonych sytuacjach społecznych.

a) Znaczenie płci kulturowej dla kształtowania się stylu konwersacyjnego

Badacze skupieni na poszukiwaniu źródeł odmienności męskiego i żeńskiego stylu konwersacyjnego zwrócili uwagę na znaczenie procesu socjalizacji, którego przebieg ma ścisły związek z płcią dziecka. Jak wskazuje Anthony Giddens: „Nasze pojmowanie tożsamości płci kulturowej oraz odpowiadających danej płci postaw i związanych z nimi skłonności kształtują się we wczesnej fazie naszego życia, tak że jako dorośli na ogół przyjmujemy je za zrozumiałe same przez się. Ale płeć nie istnieje sama przez się. To my sami (...) „konstruujemy płeć” w naszych codziennych interakcjach z innymi” (127). Socjalizacja do ról związanych z płcią to nauka tych ról za pośrednictwem interakcji zachodzących w obrębie rodziny i instytucji społecznych, jak również dzięki środkom przekazu. Dzięki temu procesowi dzieci stopniowo internalizują normy i oczekiwania społeczne przyporządkowane danej płci, co oznacza iż wszystkie te jawne i utajone przekazy mówią im, jak kobiety i mężczyźni powinni zachowywać się w danej kulturze.

Językoznawcy zwracają uwagę, że różnice między stylami konwersacyjnymi kobiet i mężczyzn mają swój początek we wczesnych etapach socjalizacji, kiedy to dorośli różnicują swoje oczekiwania wobec dziecka zależnie od jego płci, tzn. zachęcają je do zabaw „typowych dla dziewczynek” lub „typowych dla chłopców”, a także używają nieco innego języka rozmawiając z dziewczynką i innego – gdy zwracają się do chłopca. Jak wynika z badań:

[d]ziewczęta i chłopcy otrzymują subtelne, lecz odmienne rodzaje wiadomości, kiedy dorastają.

* Rodzice rozmawiają o emocjach więcej z dziewczętami niż z chłopcami.

* Matki wobec córek koncentrują uwagę na stanie emocjonalnym samym w sobie, podczas gdy wobec synów skupiają uwagę bardziej na przyczynach i skutkach stanu emocjonalnego. Na przykład, jeżeli dziewczynka upadnie i obetrze kolano, to matka pyta: „Jak bardzo boli?” Ale jeżeli chłopiec skaleczy się, to matka skupi się bardziej na działaniu niż na emocji i zapyta: „Upadłeś i uderzyłeś się?”

* Rodzice nakłaniają dziewczęta, by były nastawione prospołecznie.

* Dziewczęta otrzymują nagrody, kiedy są opiekuńcze i posłuszne, chłopcy zaś są nakłaniani do bycia niezależnymi i polegania na sobie (Morreale et. All cyt. za: Guerrero i Reiter 152-153).

Do podobnych wniosków doszli też Eckert i McConnell-Ginet, którzy także zauważają, że rodzice w inny sposób zwracają się do chłopców, a w inny do dziewczynek. Rozmawiając z dziewczynką używają większej ilości form zdrobniałych i słów opisujących emocje, zaś rozmawiając z chłopcami – więcej bezpośrednich zakazów (17). Autorzy badań konkludują: „[b]ędąc różnie traktowanymi chłopcy i dziewczęta w końcu uczą się być różni”¹ (18).

W wyniku różnych doświadczeń przeżywanych w trakcie socjalizacji dziewczęta są socjalizowane w kierunku tworzenia form interakcji opartych na współpracy i mających na celu utrzymywanie związków, zaś chłopcy – do opartych na rywalizacji, są więc bardziej asertywni i nastawieni zadaniowo. Odmienne przebiegające procesy socjalizacji wpływają nie tylko na utrwalanie się stereotypowych ról społecznych, ale i wdrażanie się do określonych wzorów używania języka. Znaczenie procesu socjalizacji dla utrwalania się określonych zachowań językowych zauważa też Deborah Tannen, której zdaniem od wczesnego dzieciństwa dzieci bawią się głównie w gronie przedstawicieli własnej płci. To z kolei powoduje, że wzajemnie utrwalają sobie nabywane w tym okresie wzorce językowe (Tannen *That's Not* 117).

b) Teoria punktu widzenia

Autorki teorii punktu widzenia – Sandra Harding i Julia T. Wood – twierdzą, że źródeł różnic między stylami konwersacyjnymi kobiet i mężczyzn należy szukać w ich odrębnych perspektywach wynikających z zajmowania różnych pozycji na drabinie społecznej. Badaczki uważają, że kobiety – podobnie jak inne uciskane mniejszości – widzą świat inaczej niż mężczyźni, którzy spoglądają na niego z pozycji przywileju i władzy (Griffin 472). Zauważają także, że aby otrzymać bardziej miarodajne wyniki badań, badacze „języka kobiet” powinni odnosić się do perspektywy społeczności homoseksualistów i lesbijek, jak również mniejszości rasowych i ludzi ubogich, dzięki którym mogliby uzyskać mniej zafałszowany obraz rzeczywistości niż ten, na jaki wskazują typowe badania akademickie, przyjmujące perspektywę grup bardziej uprzywilejowanych.

Autorki tej teorii głoszą tezę, że punkt widzenia danej osoby wpływa na jej światopogląd, co oznacza, że charakter grupy społecznej, z którą ta osoba się identyfikuje, kształtuje jej doświadczenie i wiedzę, jak również sposób, w jaki komunikuje się z innymi. Kobięcy punkt widzenia jest więc według tej teorii bardziej obiektywny niż męski. Harding i Wood zastrzegają jednak, że nie należy postrzegać kobiet jako grupy całkowicie światopoglądowo jednolitej, gdyż nie wszystkie kobiety (podobnie jak nie wszyscy mężczyźni) reprezentują jednakowy punkt widzenia. Ponadto uważają, że poza płcią

¹ Tłumaczenie autorki artykułu.

kulturową, także czynniki takie jak warunki ekonomiczne, rasa czy seksualność (dodatkowe wyznaczniki tożsamości kulturowej) mogą zarówno „wciągnąć kogoś w centrum społeczności, jak i zepchnąć na jej obrzeża” (489).

Zwolennicy teorii punktu widzenia twierdzą, że żadne badania nie dają możliwości uzyskania obiektywnej perspektywy, gdyż żadnych badań nie cechuje całkowita bezstronność, obiektywizm, brak wartościowania czy odezwanie od konkretnej sytuacji historycznej. Jediną szansę na zbliżenie się do takiej perspektywy daje obserwacja życia klas nieuprzywilejowanych, w tym właśnie kobiet.

c) Teoria zagłuszanej grupy

Analizując teorie, które próbują wyjaśnić przyczynę różnic konwersacyjnych, nie można pominąć teorii zagłuszanej (wytłumionej) grupy, opracowanej przez Cheri Kramarae. Autorka odniosła się do koncepcji zagłuszanej grupy stworzonej przez Edwina Ardenera (antropologa społecznego), który krytykował kulturowe badania etnografów za pomijanie perspektywy kobiet. Kramarae przyjmuje perspektywę feministyczną i twierdzi, iż „rozmowa między kobietami i mężczyznami jest nierówną wymianą między tymi, którzy mają władzę w społeczeństwie, a tymi którzy jej nie posiadają. [...] W publicznych sytuacjach kobiety są mniej elokwentne niż mężczyźni, ponieważ słowa naszego języka i normy ich użycia zostały wyznaczone przez mężczyzn” (Griffin 473).

Kramarae wysnuwa tezę, że mężczyźni celowo umniejszają znaczenie wypowiedzi kobiet, sugerując iż są one „niepewne i banalne”, gdyż dzięki temu utrwalają dominującą pozycję w hierarchii społecznej. Uważa kobiety za grupę zagłuszaną, gdyż to mężczyźni sprawują kontrolę nad komunikacją, a język przez nich stworzony „[u]łatwia definiowanie, deprecjonowanie i wykluczanie kobiet” (cyt. za: Thorne, Kramarae i Henley 498). Badaczka zauważa m.in., że w żartach językowych kobiety są przedstawiane jako osoby pokorne, rozemocjonowane i często używające form deminutywnych, podczas gdy rysunkowe wizerunki mężczyzn utrwalają stereotyp mężczyzny silnego, logicznego i rzeczowego.

Według Kramarae kobiety nie mają dostępu do publicznego trybu ekspresji, gdyż ten jest zdominowany przez mężczyzn. Wyjaśniając założenia swojej teorii dowodzi też, że powszechne stosowane rozróżnienie między językiem publicznym a prywatnym ułatwia badaczom wyolbrzymianie różnic między płciami poprzez przypisywanie kobietom i mężczyznom kulturowo odrębnych sfer aktywności. Jak twierdzi Kramarae: „W tę właśnie pułapkę wpada Deborah Tannen. W takim systemie kobiece słowa są często kojarzone ze sferą domową – z „małym światem” komunikacji interpersonalnej – i uznawane niejako za mniej ważne niż słowa mężczyzn, które rozbrzmiewają

w „wielkim świecie” ważnych spraw politycznych.” (499). Z kolei Tannen krytykuje Kramarae za stwierdzenie, że mężczyźni dążą do sprawowania kontroli nad kobietami, gdyż według niej choć różne style konwersacyjne mogą prowadzić do braku równowagi w stosunkach władzy, to jednak problem ten jest tylko konsekwencją „odmienności stylów” mężczyzn i kobiet (509).

Kramarae uważa, że język debaty publicznej należy wzbogacić o określenia, które umożliwiają nazwanie społecznych i zawodowych niesprawiedliwości doświadczanych przez kobiety. To jej (jak również Pauli Treichler – współautorce słownika feministycznego) zawdzięczamy takie sformułowania, jak „gwałt na randce”, „szklany sufit”, czy „praca na dwa etaty”, które weszły już na stałe do dyskursu feministycznego.

d) Różnice w statusie społecznym – dalsze badania

Na różnice w statusie społecznym kobiet i mężczyzn, omawiane w teorii zagłuszanej grupy, zwrócili też uwagę inni badacze, podkreślając że charakter komunikacji przedstawiciela danej płci odzwierciedla różnice w jego/jej doświadczeniach życiowych i zakresie władzy (Renzetti i Curran cyt. za: Henley 201). Analizy rozmów między osobami odmiennych płci wykazały m.in., że wypowiedzi mężczyzn zabierają więcej czasu niż wypowiedzi kobiet, co jest konsekwencją pewnej normy społecznej obserwowanej w sytuacjach zawodowych (na przykład spotkaniach biznesowych), zgodnie z którą mają oni więcej możliwości wyrażenia własnych opinii. Ponadto, zauważono, że w czasie konwersacji mężczyźni bardziej skutecznie forsują temat, który ich interesuje, a gdy już przemawiają, przyciągają uwagę w większym stopniu niż mówiąca kobieta (Renzetti i Curran cyt. za: McConnell-Ginet 201).

Wyraźne różnice na niekorzyść społecznej pozycji kobiet wykazały też badania interakcji między kobietami i mężczyznami na poziomie komunikacji pozawerbalnej. Mężczyźni mają skłonności do „dominacji przestrzennej”, tzn. kontrolują więcej przestrzeni niż drugi z pary rozmówców, częściej niż kobiety wkraczają w przestrzeń intymną rozmówczyni, a także zbliżają się do kobiet, przypatrują się im i dotykają. Przeciwny kierunek tego typu działań, czyli kobiet w stosunku do mężczyzn, jest bardzo rzadki. Analizy wyników tych badań wykazały też, że kobiety przejawiają często zachowania postrzegane jako przejaw nie tylko uspołecznienia ale i podległości, tzn. odwracają wzrok, gdy są obserwowane przez mężczyzn i częściej się uśmiechają niezależnie od tego, czy są w danym momencie zadowolone, czy nie (Renzetti i Curran cyt. za: Henley 201).

Powyższe wyniki badań dowodzą fałszywości wspomnianego już wcześniej stereotypu, według którego kobiety mówią więcej od mężczyzn. Zauważalne są tu jednak pewne różnice, które mają związek ze społeczną funkcją języka oznaczającą tworzenie i podtrzymywanie więzi. Jak wykazują badania,

w grupach złożonych wyłącznie z kobiet, odbywa się więcej rozmów niż w grupach jednolicie męskich. Różnie też wygląda kwestia tematyki rozmów prowadzonych w takich monopłciowych grupach. Podczas gdy mężczyźni preferują tematy związane z pracą zawodową, sportem oraz wspólnie podejmowanymi działaniami, w rozmowach kobiet częściej pojawiają się zagadnienia bardziej osobiste (Renzetti i Curran cyt. za: Bischoping 201). Poza tym kobiety w czasie rozmów w mniejszym stopniu koncentrują uwagę na sobie niż mężczyźni, rozmawiają w sposób bardziej dynamiczny oraz „wciągają do nich coraz to nowe osoby, oczekują od nich aktywnego udziału i akceptują wprowadzone przez nie tematy; wskazują też – przez skinienia głową oraz mówienie „hm” podczas wypowiedzi innych – że to, co słyszą, nie jest im obojętne” (Renzetti i Curran cyt. za: McConnell-Ginet 201). Z kolei B. Johnstone wykazała w badaniach, że mężczyźni podkreślają swoją męskość poprzez wypowiedzi, w których dominuje tematyka akcji, konkurencyjności oraz język nacechowany wulgaryzmami. Natomiast w wypowiedziach kobiet dominują według niej tematy związane z życiem rodzinnym i sprawami osobistymi.

Należy tu jednak przytoczyć badania Eckert i McConnell-Ginet, z których wynika, że kobiety i mężczyźni rozmawiają na te same tematy, różnica dotyczy tylko tego, ile czasu poświęcają danemu tematowi, co z kolei jest kwestią bardzo indywidualną (123). Warto też zaznaczyć, że przerwy pojawiające się w rozmowach kobiet mają charakter pozytywny, tzn. dają rozmówcy czas na sformułowanie wypowiedzi, dzięki czemu rozmowa przebiega w bardziej płynny sposób. Nie stanowią one formy agresji lub „wrogiego milczenia” (Renzetti i Curran cyt. za: Ridgeway, Smith-Lovin 202).

Choć do niedawna „kobięcy” styl wypowiadania się oceniany był społecznie jako nieprofesjonalny, obecnie można zauważyć pewne zmiany w zakresie negatywnego postrzegania kobiet w sytuacjach zawodowych. (imię) Berryman-Fink na podstawie badań stwierdza, że „w środowiskach zawodowych kompetencje komunikacyjne kobiet są oceniane w jednakowy sposób zarówno przez kobiety, jak i mężczyzn, niezależnie od ich statusu (bez względu na to, czy osoby te są przełożonymi, podwładnymi, czy też posiadają taką samą pozycję)” (Renzetti i Curran 202).

Do ciekawych wniosków dotyczących znaczenia różnic językowych w środowisku zawodowym doszły też Katrin Oppermann i Erika Weber analizując m.in. opinie kobiet na temat kobiecego i męskiego stylu wypowiadania się w miejscu pracy. Pytane kobiety uznały, że mężczyźni wypowiadają się:

głośno,
tonem dominującym,
agresywnie,
bardziej bezpośrednio,
prościej,
niewyczerpująco,

dłużej,
częściej przerywając,
mniej emocjonalnie,
krótszymi zdaniem,
pewniej, nawet gdy nie mają racji,
używając częściej trybu rozkazującego i oznajmującego,
w sposób tworzący hierarchię" (16).

Natomiast kobiety – zdaniem innych kobiet – mówią:

w sposób bardziej nieprzemyślany,
chaotycznie,
w sposób umożliwiający zbliżenie z rozmówcą,
pasywnie,
ostrożniej,
stosując częściej zwroty typu „być może”, „właściwie”, „proponowałabym”, odbierając sobie tym samym siłę przekonywania,
ciszej, w wyższej tonacji,
bardziej otwarcie,
uprzejmiej,
inaczej rozpoczynając rozmowę,
zwracając uwagę na różne aspekty tematu,
używając częściej trybu przypuszczającego,
nie unikając pytań zwrotnych,
szukając potwierdzenia u rozmówcy,
raczej powściągliwie,
zadając więcej pytań,
w sposób zamierzenie nieprecyzyjny,
bardziej afirmatywnie,
bez chowania się za rzeczywistością,
wyrażając się w sposób łagodniejszy, bardziej dziecinny, bardziej wyważony,
uwzględniając zarówno pozytywne, jak i negatywne aspekty problemu,
ujmując problem całościowy,
w sposób bardziej emocjonalny,
formułując swe oceny i poglądy w sposób ułatwiający innym zaprezentowanie przeciwnego stanowiska,
z większą rezerwą,
bez cienia dominacji,
w sposób pozwalający łatwiej nawiązać komunikację,
z mniejszą liczbą wtrąceń,
a poza tym są lepszymi słuchaczami (16).

Wyniki badań Oppermann i Weber podkreślają, że kobiety preferują komunikację partnerską, opartą na równouprawnieniu i wzajemnym szacunku rozmówców. Z kolei mężczyźni komunikują się stylem, „którym więcej się oznajmia niż uzasadnia, gdyż jego celem jest zwycięstwo, nie zaś kreowanie stosunków opartych na szacunku” (15). Badaczki wysuwają tezę jakoby to właśnie kobiecy styl komunikowania się, zorientowany

na współpracowników, powinien stać się językiem obowiązującym jako norma komunikacyjna na szczeblu kierowniczym.

Warto tu jeszcze przywołać opinie Deborah Cameron, która w pracy *The Myth of Mars and Venus* (2009) podkreśla wpływ schematów zachowań społecznych na męskie i kobiece zachowania językowe, jak również krytykuje niemiarodajne badania na podstawie, których głoszono tezy utrwalające stereotypowe postrzeganie kobiet i mężczyzn. Cameron zwraca uwagę, że dane na które powołują się autorzy popularnych książek utrwalających tzw. mit kobiet z Wenus i mężczyzn z Marsa, w rzeczywistości są fabrykowane dla potrzeb marketingowych, aby zyskać zainteresowanie mediów, a co za tym idzie – potencjalnych czytelników (Cameron).

Autorka odnosi się do badań pt. „The Gender Similarities Hypothesis”, opublikowanych w 2005 roku przez periodyk *American Psychologist*, z których jednoznacznie wynika, że różnice między językiem kobiet i mężczyzn są tak niewielkie, iż nie mogą stanowić podstaw do głoszenia tezy o dwóch całkowicie różnych stylach konwersacyjnych. Cameron uważa też, że poglądy typu „kobiety/mężczyźni mówią więcej” biorą się z głęboko zakorzenionych przekonań, iż pewne obszary tematyczne są „domeną kobiet”, inne zaś – „domeną mężczyzn”. Wyniki badań, które świadczą o tym, że kobiety mówią więcej w domu, wiążą się z przeświadczeniem, że jest to obszar aktywności zwyczajowo podlegający odpowiedzialności kobiet. W sytuacjach nieformalnych, w których status (zarówno formalny, jak na przykład w środowisku zawodowym, jak i tradycyjny – utrwalony społecznie) nie ma znaczenia, nie odnotowano żadnych różnic między kobietami i mężczyznami w zakresie ich udziału czasowego lub tematycznego w analizowanych konwersacjach.

Konkluzje

Podsumowując, można stwierdzić, że wyniki badań analizujących style językowe kobiet i mężczyzn wskazują na następujące fakty:

- między stylami konwersacyjnymi kobiet i mężczyzn jest więcej podobieństw niż różnic;
- zarówno u kobiet jak i u mężczyzn występuje wielka różnorodność stylów komunikacyjnych;
- język jakim posługuje się dana osoba, ma ścisły związek z jej płcią kulturową, która jest pewną wyuczona idea, wzmocniona przez wpływ innych osób, nie zaś naturalną, wrodzoną kategorią (co można odnieść do płci w rozumieniu biologicznym). Według Griffina: „Płeć [biologiczna] jest wartością daną, ale przez całe życie wypracowujemy lub negocjujemy z innymi pojęcie gender” (472);
- przyjęcie perspektywy komunikacji międzykulturowej może pomóc w szukaniu efektywnych sposobów porozumiewania się i rozwiązywania

konfliktów, nie wolno jednak zapominać o różnorodności stylów w obrębie każdej płci, co oznacza, że dana osoba może reprezentować inną „kulturę językową” niż ta, na którą wskazywałaby jej płeć biologiczna.

– w języku wyraźnie odbija się brak symetrii w społecznym usytuowaniu kobiet i mężczyzn, na co dowodem są zachowania językowe świadczące o męskiej dominacji i kobiecej podległości.

Powyższy przegląd stanowisk naukowych w kwestii różnic między językowymi zachowaniami kobiet i mężczyzn dowodzi, że jednoznaczne przypisanie pewnych cech konwersacyjnych do danej płci nie jest możliwe. Z drugiej jednak strony, istnieją pewne ogólne różnice w zakresie formułowania wypowiedzi, które można odnieść do kobiet lub mężczyzn. Różnice te przenoszą się z poziomu języka na indywidualny sposób postrzegania i rozumienia rzeczywistości, gdyż umiejętności te ściśle wiążą się z językiem i zakresem pojęć jakim dysponuje dana osoba, a co za tym idzie – z jej postawami i sposobami wartościowania. Do zrozumienia i głębszej analizy tych różnic niezbędne jest jednak umiejscowienie ich w szerszym kontekście psychologicznym i społecznym, gdyż na komunikację, która jest z założenia procesem interaktywnym, wpływa bardzo wiele czynników. Aspekt płci kulturowej należy traktować jako tylko jeden z nich i analizować go zawsze w zestawieniu z innymi czynnikami.

Abstract

Say a Word and I Will Distinguish Your Gender. Similarities and Dissimilarities Between Male and Female Conversational Practices

Julita Woźniak

The essay discusses the dissimilarity between women's and men's linguistic practices. It focuses on such issues as the domination of intellect or psyche, the division of functions and social roles played by women and men, as well as language creativity. Conversational styles are described by means of linguistic indicators of gender, analysed with reference to three aspects of language: language as a system, language style, and linguistic practices. The linguistic practice is defined here as a selection of linguistic means and the way of presenting content of a given utterance whose character is closely connected with the situational context and determines its degree of individualization. The essay presents an overview of current approaches to gender-related differences concerning linguistic practices. It also raises the question of why linguistic images of both genders are not always parallel, and what the source of different social judgment of "male" and "female" manner of depicting reality is.

Magdalena Dunaj

„Czy Jezus rozumie język migowy? Skąd go zna?”¹

W poszukiwaniu obiektu badań

Czy spotkanie z inną kulturą jest możliwe? Czy poznanie innej kultury jest możliwe? Mencwel zwraca uwagę na oscylacyjny charakter ewentualnej możliwości dodając, że: „Różne, klasyczne już teorie trafnie wskazywały bieguny tej oscylacji: *sacrum* i *profanum*, *societas* i *civitas*, *wspólnota* i *stowarzyszenie*” (Mencwel 9). Za takim rozróżnieniem kryje się jednak pewne założenie o charakterze performatywnym. Bez aktu wyznaczenia granic i nadania nazwy nie może się rozpocząć ani spotkanie ani poznawanie innej kultury. Innymi słowy, to chęć zobaczenia, usłyszenia, odkrycia konstituuje warunki ewentualnej późniejszej możliwości. To spostrzeżenie ma fundamentalne znaczenie dla tematu niniejszego artykułu: gender w wielokulturowej perspektywie Głuchoty. Pojawia się tu bowiem nie jedna (gender), ale dwie kategorie (gender, Głuchota), co do których performatywny akt wyznaczenia granic nie został jeszcze podjęty. Tak jak w konstytuującym się obecnie ujęciu transgenderowym próbie zakwestionowania ulega ostry podział rodzajowy, tak w dyskursie na temat Głuchoty następuje przesunięcie z wymiaru (nie) pełnosprawności ciała na wymiar języka. Próba odejścia od ścisłej kategoryzacji przynosi problem natury paradygmatycznej: jak zdefiniować obiekt własnych badań.

Niniejszy artykuł jest próbą opisu perspektyw możliwych do przyjęcia w tym kontekście i zwrócenia uwagi na zjawiska, które zdają się świadczyć o jednoczesnym braku uniwersalności przyjmowanych dotąd kategorii jak na przykład gender. Zwróciła na to uwagę Kimbrele Crenshaw wskazując,

¹ Tytuł jest cytatem z pracy Beaty Ziarkowskiej-Kubiak „O potrzebie zmian w metodach i programach nauczania Głuchych Polaków języka polskiego” (2011: 82).

że problem polityk tożsamości (*identity politics*) polega na ignorowaniu i dowolnym łączeniu różnic wewnątrzgrupowych (Crenshaw, 1242). Łatwo dokonać podziału na MY-ONI trudniej opisać „ONI” bez uciekania się do esencjalistycznych redukcji. Sposobem uniknięcia tej pułapki jest podejście interseksjonalne. Jak pisze Rebecca Johnson „W ramach tej teorii główne pytanie nie dotyczy tego, kim *jesteśmy*, ale tego, co *robimy*” (Johnson 10).

Co robią Głusi, żeby być Głuchymi? Analiza wybranych wątków na *Deaf.pl*, czyli „forum dyskusyjnym osób z wadą słuchu” stanowi jeden z punktów wyjścia do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, wokół jakich centrów buduje się aktywność, którą w języku polityk tożsamości nazwać trzeba aktywnością Głuchych. Z drugiej strony przegląd dostępnych danych statystycznych dotyczących osób z wadą słuchu wskaże na trudności opisowe generowane przez ujęcie głuchoty w perspektywie niepełnosprawności zarówno w modelu medycznym, jak i społecznym. To niedopasowanie do modelu niepełnosprawności widoczne jest w wielu dyskusjach z udziałem Głuchych na przykład dotyczących edukacji specjalnej (Barnes i Mercer 57). Performatywnie podkreślane niedopasowanie do modelu opisującego ludzi chorych rozbudza potrzebę pozytywnego zdefiniowania doświadczanego poczucia wspólnoty. A zatem. Co to znaczy Głuchota? Jakie strategie umożliwiają przynależność do wspólnoty Głuchych? Jakie miejsce w konstruowaniu Głuchoty zajmuje kategoria gender?

Gdzie są Głusi?

Według danych GUS („Stan zdrowia” 257) w Polsce jest 696,5 tys. osób niepełnosprawnych z powodu chorób i uszkodzeń narządu słuchu. W tej liczbie 313 tys. to mężczyźni a 383,5 tys. to kobiety. Analiza danych GUS pozwala wskazać pewne prawidłowości. Liczba osób z uszkodzeniami narządu słuchu rośnie wraz z wiekiem: w przedziale 15-19 lat jest ich 4,2 tys. (1,7 tys. – mężczyzn i 2,5 tys. kobiet), w przedziale 20-29 lat liczba ta rośnie do 17 tys. (9,7 tys. mężczyzn i 7,3 tys. kobiet), znacząco wzrasta w przedziale 50-59 lat – 83,9 tys. (46, 5 tys. mężczyzn i 37, 4 tys. kobiet) aby w przedziale 70 i więcej lat osiągnąć liczbę 429,4 tys. (165,9 tys. mężczyzn i 263,6 tys. kobiet). Przed 70-tką to mężczyźni częściej niż kobiety cierpią wskutek uszkodzeń narządów słuchu. A jednak to za mało. Tych kilka liczb prawie nie odpowiada na pytanie, kim są Głusi i nie tłumaczy wielu zagadnień z Głuchymi związanych. Na przykład istnienie specjalnych potrzeb edukacyjnych.

Na ich trop w kontekście osób głuchych lub niedosłyszących natrafić można w dokumencie GUS *Oświata i wychowanie 2010/2011*. W roku szkolnym 2010/2011 w specjalnych ośrodkach szkolno wychowawczych uczęszczało 1170 uczniów głuchych i 594 uczniów słabosłyszących. W specjalnych

szkołach podstawowych uczęszczało 499 uczniów niesłyszących i 306 słabosłyszących, w gimnazjach specjalnych odpowiednio 380 i 327, w specjalnych zasadniczych szkołach zawodowych 324 i 154, w specjalnych liceach ogólnokształcących 100 i 124, w specjalnych liceach profilowanych 196 i 74 a w specjalnych technikach 231 i 146. Uczniów „ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi” mamy też w szkołach masowych: w podstawówkach: 168 niesłyszących i 2947 słabosłyszących, w gimnazjach: 108 niesłyszących i 1731 słabosłyszących, w zasadniczych szkołach zawodowych odpowiednio: 7 i 111, w liceach ogólnokształcących: 75 i 495, w liceach profilowanych 7 i 61, a w technikach 24 i 295.

Co teraz wiadomo? Osoby z wadą słuchu mogą się uczyć w szkołach specjalnych albo w szkołach masowych i można wyróżnić dwie grupy: osoby głuche i słabosłyszące. Nadal jednak niczego nie wiemy na temat przyczyn tego rozróżnienia. W innym miejscu wspomnianego już dokumentu poświęconego stanowi zdrowia Polaków („Stan zdrowia” 265) można uzyskać informacje dotyczące używania aparatu słuchowego i słyszenia rozmowy z kilku osobami w populacji osób zdefiniowanych jako niesprawne (w sensie biologicznym i/lub prawnym). Użytkowników aparatów jest 385,3 tys. (ale już nie wiemy, jak te dane rozkładają się w podziale na płeć). Pierwsze spostrzeżenie to takie, że swój wadliwy narząd słuchu wspomaga zaledwie 55% osób spośród całej populacji Polaków z uszkodzonym słuchem.

Ciekawe jest jednak coś innego, mianowicie zaprojektowanie możliwości odpowiedzi na pytanie: „Czy używa Pan/Pani aparatu słuchowego?”. W tym samym wyszczególnieniu obok odpowiedzi „Tak”, „Nie” oraz „Brak odpowiedzi” znalazła się także kategoria „osoba głucha lub prawie niesłysząca”. Dlaczego alternatywą dla możliwości korzystania z aparatu słuchowego jest głuchota? Co takiego zmusza do wyodrębnienia dodatkowej kategorii będącej wskazaniem na pewną grupę? Co więcej, jeśli zwrócić uwagę na zróżnicowanie tej grupy pod względem wieku to wydawać by się mogło, że głuchota jest zmienną nieciągłą. O ile w omawianej kategorii ogółem znalazło się 46,3 tys. osób, to w przedziale wiekowym 15-19 lat nie ma żadnej osoby, w przedziale wiekowym 20-29 lat jest 300 osób, w przedziale 30-39 lat już 3,6 tys. osób, w przedziale 40-49 lat znowu nie ma ani jednej osoby, a następnie w przedziale 50-59 lat jest 6,2 tys. osób, w przedziale 60-69 lat jest 6,9 tys. osób, w przedziale 70-79 lat jest 9,5 tys. osób, zaś w przedziale 80 i więcej już 19,9 tys. osób. Dlaczego tak? Osoby w wieku 15-19 lat i 40-49 lat po prostu noszą albo nie noszą aparatów i nie są głuche? Skąd z 300 osób w przedziale 20-29 lat jest potem 3,6 tys. osób w przedziale 30-39 lat?

Dane, o których mowa znajdują się w tablicy pt. „Osoby niesprawne w wieku 15 lat i więcej według sprawności niektórych narządów”. Pytanie zatem dotyczące używania aparatu słuchowego ma pokazać, ile osób wspomaga swój niesprawny narząd słuchu. Z jakichś jednak przyczyn wskazano

grupe, która ma niesprawny narząd słuchu i nietrudno jest powiedzieć czy go wspomaga czy też nie. Jeśli w założeniu autorów badania sprawność narządu mierzona miała być stopniem „zaaparatowania”, to potrzeba wyróżnienia wspomnianej grupy mogłaby świadczyć o tym, że nie używają aparatów, ale jednak mają niesprawny narząd słuchu. Ale trudno utrzymać to uzasadnienie skoro z wcześniejszych danych wiadomo, że i tak nie wszystkie osoby z uszkodzonym narządem słuchu używają aparatów.

Kim zatem jest ta wyróżniona grupa? Czyżby statystyki GUS wskazywały na użytkowników języka migowego? Skąd takie przypuszczenie? Wynika ono z pewnej niespójności.

W przypadku innych danych w tym samym dokumencie GUS, wskazują one na istnienie osób niepełnosprawnych z uwagi na narząd słuchu w każdej grupie wiekowej. Dlaczego zatem tutaj głuchych nie ma aż w 2 grupach wiekowych? Warto zastanowić się, jak przebiega badanie. Ankieter przychodzi do wylosowanego gospodarstwa domowego i zadaje pytania. Ponieważ mieszka w kraju, w którym urzędowym językiem jest język polski – pytania są zadawane w języku polskim. Języku mówionym. Kto zatem udziela odpowiedzi w imieniu osób, które nie posługują się językiem polskim, czy są to rodzice? Brak kategorii głuchych w przedziale wiekowym 15-19 lat odzwierciedlałby zatem, albo opinie, albo pragnienia rodziców co do możliwości zrehabilitowania własnego dziecka, nie zaś fakt głuchoty. Jeśli chodzi o grupę osób w wieku 40-49 lat, to wyjaśnieniem może z kolei być brak rodziców. Samodzielne gospodarstwa domowe Głuchych z konieczności nie mogły stać się przedmiotem badania ponieważ komunikacja z ankieterem nie była możliwa.

Na podstawie danych statystycznych niemożliwe staje się stworzenie definicji tego, kim jest Głuchy. Dane statystyczne nie mówią niczego o doświadczeniach bycia Głuchym, ani też nie wskazują wprost na najważniejszy aspekt mówienia o Głuchych w perspektywie innej niż medyczna – na fakt istnienie języka migowego.

Jestem Głucha czy Mam problemy ze słuchem?

W wątku „Ludziska! Tutaj możecie się przedstawić! x:D” założonym 8 lutego 2009 roku na forum *Deaf.pl* jest 211 odpowiedzi i 48281 wyświetleń (stan na 6 kwietnia 2012 roku). Można wyróżnić trzy główne kategorie, przy pomocy których prezentują się użytkownicy forum: znajomość języka migowego, pochodzenie z rodziny słyszącej lub niesłyszącej, rodzaj ukończonej szkoły (dla głuchych albo masowa). W przeważającej większości wypowiedzi w tym wątku uczestnicy bezpośrednio wskazują na swój status związany z głuchotą. Poniżej przytoczę dwa bardzo charakterystyczne przykłady takich deklaracji.

Jestem Olka, urodziłam się i wychowałam w Warszawie, w rodzinie mieszanej (mama słyszy, tata nie x:) Od urodzenia **jestem głucha**, posługuję się migowym i słabo mówię (choć niektórzy mówią, że w miarę wyraźnie). Średnio, a czasem słabo odczytuję mowę z ust. (**Forum internetowe Deaf.pl**)

Mieszkam w okolicach Bielska-Białej, mam słyszącą rodzinę... tylko ja jedna **mam problemy ze słuchem**. Niedosłuch mam niby stwierdzony od urodzenia, teraz głuchota postępuje, ale mam dobrze wykształtowaną mowę, porozumiewam się werbalnie... Mam dwa aparaciki słuchowe, z ust niestety czytać za dobrze nie umiem, języka migowego nie znam (ale mam zamiar się nauczyć) (*Forum internetowe Deaf.pl*)

Przedstawione dwa sposoby wprowadzania tematu głuchoty można uznać za paradygmatyczne dla tego wątku, ale też dla całego forum. Jedna grupa osób określa się zaczynając od czasownika: „jestem” i dalej występują różne warianty: głuchy, niedosłyszający, słyszący. Druga grupa osób wypowiada się w kategoriach posiadania używając czasownika „mam”: niedosłuch, wadę słuchu. Wariantem tego drugiego sposobu jest przedstawianie się w kategoriach funkcjonalnych w odniesieniu do własnej możliwości słyszenia bądź nie na przykład „nie słyszę od urodzenia”. Znaczenia różnicy między tymi dwoma sposobami przedstawiania się można poszukiwać w katalogu znaczeń czasowników „być” i „mieć”. Byłaby to różnica między istnieniem, trwaniem, przynależnością a posiadaniem i dysponowaniem jak również pewnym przymusem (w znaczeniu: mieć coś do zrobienia). Znaczenie tej różnicy sięga dalej jeszcze wskazując na dwie odmienne perspektywy – dwa centra.

Głuche Centrum (Padden i Humphries 39-55) wyznacza perspektywę przynależności do społeczności Głuchych, która nie jest zapośredniczona w posiadaniu „czegoś”. Kiedy Erich Fromm zwrócił uwagę, że „w wyniku szeregu przemian XVIII w. kapitalizm radykalnie odmienił swą postać: zachowania ekonomicznie oddzielone zostały od etyki i wartości ludzkich” (43), nie docenił w pełni zawłaszczającego gestu myślenia w kategoriach posiadania. Formuła posiadania znalazła swoje aksjologiczne umocowanie: posiadanie jest lepsze od nieposiadania. W tak zbudowanych ramach funkcjonuje pojęcie głuchoty jako inności polegającej na NIEsłyszeniu czyli nie posiadaniu umiejętności słyszenia. W odróżnieniu jednak od pozornie podobnych niemożliwości tj. NIEwidzenia, NIEchodzenia, NIEchwytania czy NIEjedzenia – NIEsłyszenie ma wyjątkowy charakter. Wyjątkowość ta ma swoje źródła w fonocentrycznej metafizyce opresji (Bauman, „Audism”). Jak twierdzi Jacques Derrida:

Można już zatem odgadnąć, że fonocentryzm łączy się z dziejowym określeniem sensu bycia w ogóle jako obecności oraz z wszelkimi przyporządkowanymi mu określeniami, które podlegają tej formie ogólnej i organizują w niej własny system i własne dziejowe powiązanie (obecność rzeczy wobec spojrzenia jako eidos, obecność jako substancja/

istota/istnienie (ousia), obecność czasowa jako punkt (stigma) teraźniejszości czy chwili (nun), obecność dla siebie cogito, świadomość, subiektywność, współ-obecność innego i mnie, intersubiektywność jako intencjonalny fenomen ego, itd.) (32).

Całkowita inność głuchych to inność ludzi bez głosu. Jeśli przyjąć uwagi Derridy to w perspektywie fonocentrycznej, która jest perspektywą słyszących, ludzie bez głosu nie mają możliwości istnienia. Obecność może zostać zapewniona tylko i wyłącznie przez głos. W perspektywie fonicznej obecności zapoznaniu ulega jednak pewien istotny szczegół. Mowa nie jest tożsama z językiem (Wiśniewska 149). Ale język od czasów Arystotelesa jest wiązany z rozumem i myśleniem. W sytuacji całkowitej dominacji fonetycznej koncepcji języka, tj. połączeniu języka z mową werbalną, konsekwencją braku możliwości mówienia stał się brak możliwości myślenia. Nic dziwnego zatem, że kulturotwórczym ośrodkiem w przypadku osób Głuchych stała się walka o uznanie języka migowego.

We wskazanych przez Paddy'ego Ladda głównych tezach Głuchego dyskursu dominują te dotyczące języka migowego:

- język migowy jest darem społeczności Głuchych, w którym wyrazić można wszystko, czego wyrazić się nie da w języku mówionym
- specyfika języka migowego polega też na tym, że może on być stosowany ponadnarodowo, czego nie można powiedzieć o językach mówionych
- tym samym Głusi stają się prototypowymi obywatelami świata
- niemigający słyszący są osobami upośledzonymi z uwagi na miganie
- język migowy jest ofiarowany słyszącym, jako dar i jeśli przyjmą ten dar to ich życie stanie się pełniejsze i bogatsze (111).

Warto zadać sobie w tym miejscu pytania: „Kim są Głusi?” i „Czym jest Głuchota?”. W perspektywie osób słyszących, głuchota jest zawsze opisywana w kategoriach ubytku, choroby, straty, czy też uszkodzenia. W tym kontekście mówi się o stopniu utraty słuchu, o etiologii głuchoty, o lokalizacji uszkodzenia słuchu. Klasyfikacja audioterapeutyczna wskazuje na moment wystąpienia głuchoty w kontekście procesów związanych z rozwojem języka. Mówi się też o konsekwencjach występowania głuchoty w wymiarze społecznym, psychologicznym czy organicznym. Znamienne jest to, że we wszystkich tego typu opisach umiejętność myślenia jest przedstawiana jako nierozdzielnie związana z mową.

Dalsze kategoryzacje dotyczą zawsze stopnia wyrehabilitowania słuchu i mowy. Innymi słowy ocena sukcesu życiowego jednostki przebiega po linii odzyskiwania słuchu i nabywania zdolności mowy. W Głuchej perspektywie głuchota nie jest z konieczności związana ze stratą, ale raczej z pewnym specyficznym darem, jest opisywana w kategoriach pozytywnych. Tym co stanowi przedmiot starań i trosk w Głuchej perspektywie jest odzyskiwanie prawa do istnienia. Tak jak w cytowanym poniżej Dekalogu Głuchego Polaka:

1. Jam jest Głucha Istota, która Cię wyswobodziła z czystego oralizmu i spod ucisku.
2. Nie będziesz miał innych języków prócz PJM w przestrzeni i polskiego w piśmie. Nie będziesz kreślił niczego palcem na rękach i nie będziesz kaleczył PJM, albowiem jam jest Głucha Istota pełna troski i miłości.
3. Nie będziesz brał moich języków i kultur nadaremno. Mój świat jest cenny. Nie będziesz go używał niefrasobliwie lub dając fałszywą nadzieję.
4. Nie będziesz zniekształcał historii i kultury Głuchych. Pamiętaj o PZG i IPJM. Będziesz zwolniony ze swych codziennych zmagających, aby święcić dni ważne dla Głuchych.
5. Czcij ojca swego i matkę swoją, głuche autorytety i słyszających sprzymierzeńców.
6. Nie zabijaj ducha i kultury społeczności Głuchych.
7. Bądź wytrwały. Musisz chodzić twardo po ziemi i nie dać się zbywać.
8. Nie kradnij języków i kultur innych Głuchych i nie dawaj fałszywego świadectwa przeciw prawdziwemu dobru społeczności Głuchych.
9. Nie patrz z zazdrością. Nie dawaj fałszywego świadectwa o czynach Głuchych i ich słyszających sprzymierzeńców.
10. Nie pożądam owoców pracy innych Głuchych i nie niszczyć tego, co do Głuchych należy.

(Forum internetowe Deaf.pl)

Dlaczego faceci bezrobotni nie interesują kobiet?

Na forum *Deaf.pl* pojawił się wątek „Dlaczego faceci bezrobotni nie interesują kobiet?”. Jednak głównym tematem, który dyskutowano na tym wątku były pieniądze, a nie cechy kobiet lub mężczyzn. Stereotypowy na pierwszy rzut oka ciąg myślowy: mężczyzna – kobieta – dziecko – pieniądze, został osadzony w doświadczeniu życia codziennego. Zarabianie pieniędzy nie jest tu jednoznacznie przypisane mężczyźnie jako cecha męskości. Zarabianie jest ujęte w kategoriach potrzeby praktycznej popartej argumentami natury matematycznej tj. wyliczeniami kosztów utrzymania dziecka. Kwestia zdobywania pieniędzy wywołała wątek poszukiwania pracy a raczej trudności z jej zdobyciem. Warto przyjrzeć się bliżej dwóm poniższym wypowiedziom:

Owszem, facet, który z własnego wyboru żyje na „wiecznym bezrobociu” jest pasożytem. I są też faceci, którzy żyją na wiecznym bezrobociu, bo zwyczajnie żaden pracodawca nie chce zatrudnić g/Głuchego czy słabosłyszającego pracownika – jeśli mówimy o panach g/Głuchych, implantowanych czy słabosłyszających. Według mnie właśnie panowie Głusi i głusi mają większe problemy ze znalezieniem pracy aniżeli panowie z niepełnosprawnością ruchową czy jakąś tam inną. Przeważnie harują na czarno i za psie pieniądze. Ale harują.

mawhy, nie ma chętnych wśród „Nas”? chętni są, kiedyś byłem u pracodawcy co zatrudnia przy pracach interwencyjnych no chociażby sprzątanie ulic, zieleni itp a dlaczego tam poszedłem?...bo dużo zatrudnili z orzeczeniem aż wstyd ze takich zatrudniają bo z tego wynika że jesteśmy „gorsi marginalnie” gdyż m in mają orzeczenie z powodu alkoholizmu i chorób po alkoholu. Wic tam poszedłem. I jaki z tego wniosek?? że owszem

zatrudniamy ale nikogo z wadą słuchu...wiec sie pytam dlaczego nie „My”....przecież mamy ręce nogi i oczy sprawne....Odp m in tej kobiety byla taka a co będzie jak pana samochód przejedzie albo w nocy spadnie śnieg i nagle będzie do pana telefon i pan nie usłyszy? Tak maja z góry ustalone. Szkoda gadać ile można nerwów sie „najeść”. A mało tego w Gdyni powstał taki bar Promyček, było o tym głośno jakiś czas temu w telewizji lokalnej...chwalili sie za zatrudnili większość z orzeczeniem...ale o dziwo żadnego nie ma tam z wadą słuchu. Mają z różnymi chorobami jak schizofrenia, alkoholizm czy wada wzroku albo jakieś inn psychicznie. Nawet dzwoniłem i pisałem odp oczywiście negatywna.” (Forum internetowe *Deaf.pl*).

Przytoczone wypowiedzi są znamienne z kilku co najmniej powodów. Po pierwsze zdziwienie, że w perspektywie osób słyszących Głusi są umieszczani w tej samej kategorii co niepełnosprawni. Co więcej, Głusi są umieszczani na jeszcze większym marginesie niż schizofrenia czy alkoholizm. Sformułowanie o byciu „marginalnie gorszym” wskazuje na charakterystyczne przesunięcie aksjologiczne. Wymiar dobry-zły przebiega oto po osi „blisko”- „daleko” a nie „górze”- „dół” albo „dużo”- „mało”. To już nie tylko obserwacja dyskryminacyjnych praktyk, ale stwierdzenie o nieomal odmienności rodzajowej. Głuchota stawia „dalej”, czyli „czyni gorszym” nawet niż choroba albo powszechnie nieakceptowane postawy społeczne.

Po drugie kwestia różnicy perspektyw. W przytaczanej historii z pracodawcą pojawiają się logiczne uzasadnienia odmowy przyjęcia do pracy odwołujące się do pewnych obiektywnie występujących stanów. Ale sformułowanie „Tak mają z góry ustalone” ową obiektywność i logiczność przekreśla. „Nie mogę” oznacza raczej „nie jestem w stanie” niż „nie mam zezwolenia”. „Nie jestem w stanie” odsyła z kolei do wcześniej ustanowionego porządku, który możliwość łączy z obecnością a obecność z dźwiękiem. W przypadku głuchej perspektywy możliwość też jest związana z obecnością ale obecność związana jest z obrazem.

Po trzecie kwestia wolności wyboru. W obu wypowiedziach pojawiły się sformułowania wskazujące na konieczność różnicowania oceny zachowania czy sytuacji, które zaistniały „z własnego wyboru” od tych, których przyczyna leży gdzieś poza. W mówieniu o Głuchych na rynku pracy szczególnie dobitnie podkreślone zostały sytuacje, na które wpływ mają przyczyny zewnętrzne. Konsekwencją tego rozróżnienia jest płynność kategorii Głuchoty, której istnienie rozważane być musi zawsze w perspektywie czegoś innego.

O performatywnej niestabilności mówi Judith Butler w kontekście płci: „Skoro atrybuty i akty związane z kulturową płcią, owe najróżniejsze sposoby, za pomocą których ciało manifestuje bądź wytwarza kulturowe znaczenia, mają charakter performatywny, to nie istnieje żadna uprzednia wobec nich tożsamość, która mogłaby być owych aktów i atrybutów miarą” (253). Tym, co w danym momencie przymusza do performatywnego samookreślenia, jest wedle Butler pewna konfiguracja sił. Dlatego nie można wskazać ani opisać

jednej nadrzędnej kategorii, którą da się przyporządkować wielu jednostkom. W perspektywie Głuchoty kategoria gender traci swoją moc koniecznej performatywności ma rzecz kategorii głuchoty. Obecność kategorii Głuchoty w obrębie jednego dyskursu wyklucza istnienie innych kategorii. Nie oznacza to jednak, że ta moc performatywna stanowi pewną niezbywalną cechę Głuchoty. Performatywność ma charakter historyczny: wraz ze zmianą w obrębie danej społeczności zmienia się siła danej kategorii. Takie przesunięcia obserwować można w amerykańskim dyskursie Głuchoty gdzie na znaczeniu zyskują właśnie kategorie gender, rasy czy orientacji seksualnej (Bauman, „Open Your Eyes” 219-273).

Głucha Szwaczka, Głuchy Stolarz

O niewidoczności danej grupy osób świadczy ilość wiedzy wyprodukowanej na jej temat. W przypadku Głuchych w Polsce zdecydowanie brakuje badań socjologicznych, które mogłyby w jakiś sposób przybliżyć obraz tej grupy. To stwierdzenie o charakterze deskryptywnym ma poważne konsekwencje, które zawrzeć można w pytaniach: „Czy coś w ogóle wiemy o Głuchych?” i „Skąd wiemy to, co wiemy o Głuchych?”

Poniższe dane pochodzą z bazy Polskiego Związku Głuchych Oddział Łódzki, który zrzesza osoby głuche i niedosłyszające z terenu województwa łódzkiego. Nie mają one w żadnym razie charakteru danych statystycznych, ale ich przytoczenie wydaje się zasadne z uwagi na pewne bardzo wyraźne prawidłowości. Dane dotyczą osób niesłyszących (138K i 195M) w wieku aktywności zawodowej tj. 18-59 dla kobiet i 18-64 dla mężczyzn. W tej grupie aż 57% kobiet jest z wykształcenia szwaczkami, dalsze 17% to krawcowe, kolejne 9% to dziewiarki i tkaczki. W przypadku mężczyzn 41% to stolarze, 11% ślusarze, 5% tapicerzy. Dla większej ilości osób niesłyszących (250K i 330M) można wskazać dane dotyczące poziomu wykształcenia. Spośród tej grupy wykształcenia podstawowe ma 24,8% kobiet i 32,42% mężczyzn, wykształcenia zawodowe posiada 63,20% kobiet i 59,09% mężczyzn, wykształcenia średnie posiada 8,4% kobiet i 6,97% mężczyzn, policealne odpowiednio – 1,2% i 0,91% a wyższym wykształceniem legitymuje się 0,8% kobiet i 0,61% mężczyzn.

Na koniec przedstawię dane pochodzące z raportu końcowego *Badania wpływu kierunku i poziomu wykształcenia na aktywność zawodową osób niepełnosprawnych z 2009 roku*. Spośród pracujących osób niesłyszących 13% pracuje na stanowisku szwaczki lub krawcowej, 11% na stanowisku ślusarza lub blacharza, 8% na stanowisku elektryka lub pomocy elektryka, 14% osób pracowało jako pracownicy przy pracach prostych (sprzątanie, pakowanie), 10% osób jako pracownik biurowy, 7% jako sprzedawcy, 8% jako kucharze i 15% jako ekonomiści. Badanie nie uwzględniało podziału danych na płeć.

Sharon Barnartt, analizując sytuację głuchych mężczyzn i kobiet na rynku pracy w USA wskazywała na podobną sytuację w latach siedemdziesiątych. Gender była wtedy bardzo silną determinantą w podziale pracy. Prototypową pracą dla mężczyzn była praca w fabryce lub na poczcie, zaś dla kobiet praca w fabryce odzieży (66). Wraz z przemianami strukturalnymi, musiała zmienić się też sytuacja pracujących kobiet i mężczyzn. Według Barnartt, zwiększenie dostępu do edukacji popchnęło głuche i słabosłyszące kobiety do prac w sferach umysłowych tradycyjnie przypisywanych kobietom. W przypadku mężczyzn takie przesunięcie jednak nie nastąpiło. Postęp edukacyjny nie był wystarczający, żeby głusi i słabosłyszący mężczyźni mogli wejść do tradycyjnie męskich zawodów w sferze prawa, medycyny, biznesu czy nauki (Barnartt, 71). Badaczka konkluduje swoje rozważania taką refleksją, że to właśnie gender jest podstawową determinantą pozycji społecznej (73). Wypada jednak nie zgodzić się z taką interpretacją.

W Głuchej perspektywie, którą zaobserwować można w Polsce, genderowy podział na rynku pracy pozostaje niezauważony. Pytania stawiane przez osoby Głuche dotyczą nie tego, kto jaką ma pracę i ile zarabia, ale raczej tego, czy i w jakich okolicznościach osoba Głucha w ogóle może mieć pracę. Narracja kulturowa i pokoleniowa powstała w sytuacji, w której przeważająca część populacji pracowała lub pracuje w jednym tylko typie zawodów wytworzyła z jednej strony wyobrażenie o Głuchym, który jest bierny. Takie stwierdzenia pojawiają się w różnych wypowiedziach w wątku „Problemy pracy Głuchych i nie tylko Głuchych” założonym 3 czerwca 2010 roku na forum *Deaf.pl* przez użytkownika *Paulos*:

Paulos: Dlaczego Głusi są tak bierni wobec wolnemu rynkowi pracy???

Pafcio_wawa: Wprawdzie racją jest, że osoby Głuche są biernie, za szybko się poddają, nie walczą do końca...

beatrix: A właśnie, kto przystosował niektórych głuchych do biernego stylu życia??

bronzeeeyes: Prawda jest jednak bolesna. Nie oszukujmy się, są tacy którzy są leniwi i się boja przeciwstawiać się przeszkodom.

Z drugiej strony jednak, w tym i innych wątkach poświęconych pracy na forum *Deaf.pl* tematem, który dominuje, jest konieczność własnej aktywności i odwagi do walki z trudnościami. Wraz ze zmianami strukturalnymi w zatrudnieniu i erą wolnego rynku pojawiła się luka między zachowaniami prozatrudnieniowymi kiedyś i obecnie. Kulturowa narracja budowana przez młodych Głuchych nie dotyczy jednak ani kwestii wykształcenia, ani wieku, ani płci. Tym co niezmiennie jest podkreślane to aktywna postawa. W przytaczanym już wcześniej wątku „Dlaczego faceci bezrobotni nie interesują kobiet?” użytkownik *beatrix* stworzyła wokół aktywności opozycję Polak-człowiek:

Bezrobotny Polak czasem jest jak wkurwiający wrzód na tyłku!! Wiec nic dziwnego, że doskwiera samotność! Bezrobotny Polak najczęściej czeka na telefon od znajomych i to z ofertą pracy od zaraz. Bezrobotny Polak, zamiast wziąć w garść to zatruwa życie innym swoim marudzeniem, a chwali liberalną partię (śmiech na sali)..Bezrobotny Polak wołałby kopać dołki pod kimś i dostać to krzesło wygodne niż biec do urzędu i szukać pracy. Bezrobotny Polak odkłada wszystko na później, jak oferta jest za 1500zł to wołałby za 2000zł, a jak jest 2000zł to wołałby za 3 tys. i tak w kółko, koło się toczy, a odsetki rosną...Bezrobotny Polak jak zostanie wywalony to unosi się jemu duma, honor i woli załatwić pięścią..Bezrobotny Polak wołałby dostać ofertę z kupą kasy i z minimalną liczbą obowiązków..Bezrobotny Polak na obczyźnie ćpun i gość dworca Victoria Station Bezrobotny człowiek, stara się żyć optymistycznie, szuka oferty na własną rękę. Bezrobotny człowiek, szanuje swoich przyjaciół, słucha ich rad, potrafi przyjąć z pokorą. Bezrobotny człowiek, jak odchodzi z pracy to zna bardzo dobrze kodeks pracy i walczy o swoje w sądach. Bezrobotny człowiek zgodzi się na wszystko i przyjmie ofertę byle pracować a nie nudzić. Bezrobotny człowiek, wie, że trzeba znowu zacząć od zera. Bezrobotny człowiek, na obczyźnie ma szansę na lepszą przyszłość.” (Forum internetowe Deaf.pl).

Polak to jest ktoś, kto przejawia bierną, roszczeniową postawę, nie potrafi zadbać o siebie ani o swoich bliskich a w efekcie stacza się na margines społeczeństwa. Przeciwnieństwo dla niego stanowi człowiek, który nawet w obliczu trudności jest aktywny i zaradny, potrafi wykorzystać nadarzające się okazję i posiada mądrość niezbędną do osiągnięcia życiowego sukcesu. Głucha osoba stoi zatem przed wyborem: być Polakiem albo człowiekiem. Richard Clark Eckert proponuje poszerzenie koncepcji etniczności w kontekście osób Głuchych: bardziej niż wspólne terytorium mamy tu do czynienia ze wspólnym językiem czy pochodzeniem (Eckert 324-327). Mające charakter aksjologiczny rozróżnienie na Polaka i człowieka jest właśnie przykładem tak szeroko rozumianego Głuchego etnos. Polskość utożsamia tutaj cechy negatywne, jest czymś lokalnym co ma ograniczający charakter. Osoba Głucha może pozostać na etapie polskości i nie rozwijać się albo podjąć wyzwanie aby stać się człowiekiem. Znowu zatem nie pojawia się wątek płci kulturowej. Przypisywane na osi genderowej cechy aktywności i bierności zostają w kulturowej narracji Głuchych przypisane do kategorii samorozwoju. Bycie biernym jest wyborem, a nie czymś koniecznym.

Intuicje użytkowników forum *Deaf.pl* zbieżne są z konkluzjami przytaczanego już wcześniej raportu z badania, którego celem było sprawdzenie wpływu poziomu wykształcenia na aktywność zawodową osób niepełnosprawnych. Autorzy raportu wskazali na pewną metodologiczną trudność polegającą na niemożności jednoznacznego stwierdzenia wpływu wykształcenia na aktywność zawodową:

Innymi słowy za chęcią do nauki i gotowością do pracy stoi często ten sam zestaw predyspozycji i kompetencji osobowych, a sam fakt przechodzenia przez kolejne szczeble edukacji, tylko w niewielkim stopniu je rozwija. Z drugiej natomiast strony, mówiąc o wpływie wykształcenia na aktywność zawodową nie można zapominać również o tym, iż to

nie sam fakt uczęszczania do szkoły buduje pro-aktywne postawy na rynku pracy, lecz przyswajane w procesie kształcenia treści oraz nabywane umiejętności i kompetencje (*Badania wpływu* 167).

Spleciony z medycznym dyskursem głuchoty wątek pedagogiczny upatruje sukcesów jednostki w zdobyciu umiejętności mówienia. Dla Głuchych jest to jednoznaczne z atakiem i wiąże się z koniecznością obrony jak w wątku „Artykuł Jadwigi Cieszyńskiej” założonym przez użytkownika *FasOlkaa* 9 czerwca 2009 roku. Doświadczenie logopedycznej rehabilitacji jest doświadczeniem biernego powtarzania grup wyrazów niegwarantującym sukcesu ani szczęścia w dorosłym życiu. W imieniu nieznających języka polskiego Głuchych wystąpił we wspomnianym wątku użytkownik *bartosz*:

Sam fakt, że o Głuchym, który po polsku pisze niegramatycznie pisze Pani w ten sposób, wiele mówi o Pani sposobie myślenia. Pisze Pani, że ten artykuł nie jest o nas. Czy w takim razie uważa Pani, że w porządku jest, jeśli się pisze artykuły na temat osób, które nie mogą same takiego artykułu przeczytać i potwierdzić albo zaprzeczyć podanym w nim tezom? Jak Pani myśli, kto może się wypowiedzieć na zawarte w nim tematy? Kto może potwierdzić lub zaprzeczyć zawartym w nim tezom? Kto ma największe do tego prawo? Artykuł nie jest o nas – OK. To kto ma się wypowiedzieć? (Forum internetowe *Deaf.pl*).

W wypowiedzi użytkownika *bartosz* odkryty zostaje inny jeszcze wymiar postulatu aktywności. Zarzutem kierowanym pod adresem autorki krytykowanego artykułu jest nieweryfikowalność jej tez z uwagi na niedostępność formy wypowiedzi. Bycie jedynie i wyłącznie biernym podmiotem obserwacji i rozważań innych jest doświadczeniem wielu Głuchych osób posługujących się językiem migowym. Bierność ani aktywność nie mają płci bo dotyczą innego wymiaru funkcjonowania jednostki.

Konstruowanie Głuchoty

Głuche Centrum w sposób zasadniczy zmienia perspektywę. Przyglądając się wypowiedziom dotyczącym pracy na forum *Deaf.pl* można zobaczyć jak dalekim transformacjom i rekonfiguracjom podlegają fakty i dane w perspektywie Słyszących uznawane niezmiennie za obiektywne. Naturalność języka migowego jest równoznaczna z koniecznością jego istnienia (Ladd 110), a kategoria Głuchoty wykracza poza terytorialną przynależność narodową. W tej perspektywie, której centrum stanowi język migowy, inaczej niż w perspektywie Słyszących przebiegają osie aksjologiczne.

To, co w kulturze Słyszących wydaje się być nierozzerwalnie związane z kategorią gender w Głuchej perspektywie może przynależeć do zupełnie innego wymiaru. Rozróżnienie rodzajowe dotyczy tutaj nie płci, lecz Głuchoty jako czynnika różnicującego. Różnica jest totalna i nieprzetłumaczalna.

W niemożności podejmowania oporu totalna inność Głuchoty uruchamia nieustannie mechanizmy władzy. Głuchota jest permanentnym oporem wobec Prawdy/Logosu. Paradoksalnie zatem performatywne rozgrywanie Głuchoty jest sposobem na wymknięcie się spod hegemonicznego noża dyskursów o niepełnosprawności zarówno w aspekcie medycznym, jak i społecznym. W obu tych rodzajach dyskursu dominuje esencjalistyczna tendencja do opisywania jednostki przez pryzmat jednej cechy – w tym konkretnym przypadku cechy niesłyszenia, braku możliwości odbierania dźwięków. Niesie to za sobą nie tylko negatywny sposób opisu jednostki, w której charakterystykę wpisana jest permanentna NIEMOŻLIWOŚĆ, ale także skrajny redukcjonizm. Performatywne odgrywanie Głuchoty uruchamia proces upływniania kategorii przy jednoczesnym nieustannym wywoływaniu jej z niebytu. Głuchota jest tutaj procesem przepisywania w kategoriach pozytywnych z jednoczesnym przesuwaniem punktów odniesienia. Czy ten projekt może się udać? Jeden z moderatorów forum *Deaf.pl*, użytkownik *grino* posługuje się takim oto podpisem:

Język migowy jest, w rękach jego mistrzów, językiem pięknym i pełnym ekspresji; to język, dla którego, ani natura, ani sztuka nie znalazły substytutu umożliwiającego głuchym kontakt między sobą. Tak długo jak na naszej planecie będzie choć dwoje niesłyszących, którzy będą się porozumiewać, język migowy będzie istniał. J. Schuyler Long.

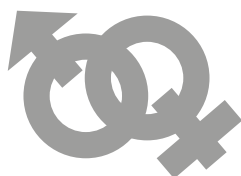
Konstruowanie Głuchoty w Głuchej perspektywie trwać będzie zatem tak długo jak długo trwać będzie język migowy.

Abstract

“Does Jesus understand sign language? How does he know it?”

Magdalena Dunaj

The essay explores performative and intersectional theories to discuss sociological data on Polish deaf people as well as on the discourse of Polish deaf people's internet forum. It addresses the issue of being deaf in Poland and tries to define deaf people's gender in a multicultural perspective. The essay intends to support a critical attitude to universal category like gender. Sociological data from Central Statistical Office reveal uncertain position of deafness in Polish public discourse. From this official point of view there are no deaf people as specific ethnic or cultural group using a sign language. There are people with hearing problems who need special medical equipment and methods of education. Analyzing discourse on unemployment of the deaf in Poland, this essay examines how deaf people construct positive cultural category of deafness in contrast to prevailing medical and social paradigm: deafness as disability and disease. Performing deafness is much more intense and useful for Polish deaf people than performing other identity categories e.g. gender.



**PŁEĆ OGLĄDANA,
CZYLI EKSPERYMENTY
Z WŁASNYM CIAŁEM
I JEGO WIZERUNKAMI**

Tamara Skalska

Jestem widziana i widzę, że jestem widziana. Orlan – potwór, bogini, cyborg.

„...mężczyźni działają a kobiety objawiają się. Mężczyźni patrzą na kobiety. Kobiety patrzą na siebie, będąc przedmiotem oglądu. [...] Obserwujący kobietę w niej samej jest rodzaju męskiego, natomiast to, co obserwowane – rodzaju żeńskiego. Kobieta przekształca w ten sposób samą siebie w obiekt, a zwłaszcza w obiekt widzenia: widok.”

John Berger

„Przestrzeń spojrzenia nie jest przestrzenią Newtona, przestrzenią absolutną, ale przestrzenią Minkowskiego, przestrzenią relatywną.”

Paul Virilio

W dobie programów, a nawet oddzielnych kanałów telewizyjnych, prezentujących ‘cudowne’ przemiany dokonywane dzięki operacjom plastycznym, gdzie na popkulturowym panteonie celebrowane są żywe lalki Barbie¹ praktyka artystyczna francuskiej performerki Orlan wydaje się jak najbardziej ‘naturalną’ konsekwencją naszej epoki. Czyniąc ze skalpela pędzel, z własnego ciała – płótno, a z operacji – spektakl, Orlan podejmuje temat kategorii piękna przede wszystkim w odniesieniu do kobiecego ciała, nie tylko w kontekście stabloidyzowanej współczesnej ikonofilii, ale reprezentacji konstruowanych w ramach całej historii sztuki Zachodu. Proklamacja ‘carnal art’ i rozpoczęcie projektu ‘Reinkarnacje świętej Orlan’ to nie tylko działania ar-

¹ Poroku Jackson, Cindy. Strona prywatna. © 2012 Cindy Jackson Limited [1 IV 2012] <<http://www.cindyjackson.com>> – celebrytka, autorytet w kwestii operacji plastycznych, poddała się 52 operacjom plastycznym, aby wyglądać jak lalka Barbie.

tystyczne, to również manifest biopolityczny, to sztuka konceptualna włączająca się w dyskurs filozoficzny dotyczący opozycji podmiot-przedmiot, estetyczne bluźnierstwo relatywizujące kategorię piękna, przenicowujące rejestr zachwyty i wzniosłości w lęk i obrzydzenie, wchodzące pod skórę (sic!) reprezentacji. To działanie feministyczne dekonstruujące zachodni wzrokocentryzm, transgresyjne działanie artystki – bogini, potwora i cyborga.

Sztuka Orlan, nawet wśród osób wykształconych czy zaangażowanych w feministyczny dyskurs, spotyka się z kompletnym odrzuceniem, ostracyzmem, negacją i stygmatyzacją. Jednocześnie zewsząd jesteśmy atakowani obrazami przemocy, rozpadu ciała, jego transformacji i eksploatacji będących „chlebem powszednim” pop-kultury. Skąd ta reakcja? Czy dlatego, że amalgamat wizerunków piękna cywilizacji Zachodu staje się na naszych oczach potworem? Czy jest to kwestia konwencji, w której dostarczane są nam komunikaty o ciele? Czy upodmiotowienie przedmiotu spojrzenia, chociażby poprzez pozostawanie przytomnym podczas własnej operacji jest naruszeniem jakiejś ‘normy’, koncepcji spójności tożsamości? Czy sposoby widzenia, szczególnie kobiecego, ciała są wciąż przezroczyste, zarówno w wymiarze kulturowym jak i indywidualnym? Czy projektowanie i świadome przekształcanie własnego ciała niemieszczące się we współczesnym standardzie ‘ideału’ i ‘piękna’ jest bluźnierstwem? Jeśli tak, to przeciw komu/czemu? Bogu? Pięknu? Naturze? Czy sztuka Orlan to ‘abject’ kultury, coś, co musi pozostać na jej pograniczach, coś co paradoksalnie utrzymuje sacrum ciała pozostając w binarnej opozycji do piękna i czystości? Czemu intelektualne „rzucanie mięsem” w sztuce się nie udaje?

Grzech pierworodny

Zmysł wzroku w kulturze Zachodu, także za sprawą pisma alfabetycznego, jest zmysłem dominującym i normatywnym. W horyzoncie znaczącego spojrzenia pozostaje jednak najczęściej jedynie zantropomorfizowana perspektywa podmiotu patrzącego, brak natomiast reprezentacji i języka z perspektywy przedmiotu spojrzenia. Pomimo tego, jak trafnie zauważa Berger, że wzajemność właściwa naturze widzenia jest najbardziej elementarną matrycą doświadczania świata wokół, jego re-reprezentacje wskazują na tendencje do jego uprzedmiotowienia:

Wkrótce po nabyciu umiejętności widzenia uświadamiamy sobie, że my również możemy się stać przedmiotem widzenia. Oko drugiego człowieka spotyka się z naszym własnym, definitywnie upewniając nas, że jesteśmy częścią widzialnego świata. [...] Wzajemność właściwa naturze widzenia jest bardziej fundamentalna od wzajemności cechującej rozmowę. Rozmowa zaś stanowi często próbę werbalizacji tego faktu, próbę wyjaśnienia

– metaforycznie lub dosłownie – jak „ty widzisz rzeczy” oraz próbę odkrycia, jak „on widzi rzeczy” (Berger 9).

Zwrot piktorialny byłby tym, który zdominował w kategoriach kuhnowskiego paradygmatu dyskurs akademicki przełomu wieków. Jak ujmuję to sam autor pojęcia William Mitchell:

Zwrotowi obrazowemu sensu nie nadaje fakt, że posiadamy jakąś ogromną liczbę reprezentacji wizualnych, dyktujących warunki dla teorii kulturowej, lecz to, że na szerokim polu przedsięwzięć naukowych obrazy tworzą punkt szczególnego tarcia i dyskomfortu. [...] Ujmując rzecz najprościej, w tym, co najczęściej charakteryzowane jest jako wiek „spektaklu” (Debord), „inwigilacji” (Foucault) i wszechobecnego obrazotwórstwa, nadal nie wiemy, czym są obrazy, jaka jest ich relacja wobec języka, jak działają na widzów i świat, jak rozumieć ich historie i co z nimi zacząć (6).

Nicholas Mirzoeff zastanawiając się nad istotą fenomenu kultury wizualnej, stwierdza że „ostatecznie to podmiotowość jest tym, o co chodzi w kulturze wizualnej” (258). Próbuje nadać jej jakiś kształt pisze dalej „przez podmiot wizualny rozumiem osobę, które jest zarówno konstytuowana jako czynny nośnik wzroku (niezależnie od jego lub jej biologicznej zdolności widzenia), jak i rezultat pewnych serii różnych kategorii wizualnej podmiotowości, słynne *cogito ergo sum* zmienia się więc w „Jestem widziany i widzę, że jestem widziany” (Mirzoeff 258-59).

To „rozdwojenie jaźni” nowoczesnego podmiotu kultury wizualnej, rozszczepienie na widzenie i bycie widzianym można porównać do sytuacji więźnia benthamowskiego panoptikonu. W zbiorze esejów *Re-vision* zostaje postawiona teza, iż kobiety poprzez rozmaite mechanizmy kultury funkcjonują w tej indukowanej schizofrenii spojrzenia już od wieków (Doane, Melencamp, Williams cyt. za: Friedberg 62). Ślady takiego rozpoznania można odnaleźć już w „Księdze Rodzaju” w opisie grzechu pierworodnego:

Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią, a on zjadł. A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nady; spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski [...]. Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: „Gdzie jesteś?”. On odpowiedział: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi i ukryłem się”. Rzekł Bóg: „Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego Ci zakazałem jeść?”. Mężczyzna odpowiedział: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie dała mi owoc i zjadłem” [...] Do niewiasty powiedział: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierować swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz, 3, 6-16).

Zarówno patrzenie jak i nagość związane są tutaj z konsumpcją. Figura zakazanego owocu ustanawia pewien porządek świata, którego reguły,

póki się im podporządkowujemy, pozostają przezroczyste. Interesującym jest fakt, że tę nieświadomość uznajemy kulturowo za ideał szczęścia, za raj. Złamanie reguły to rozpoznanie: „A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali”. Świadomość wiąże się jednak z cierpieniem, zasłonięciem i gniewem bożym. Co ciekawe, jest to jedna z nielicznych kanonicznych opowieści, w której protagonistką jest kobieta. To ona spostrzega drzewo, które „ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy” (czy w takim razie ona świadomość spojrzenia nosiła w sobie już wcześniej?), ona pierwsza go spożywa, a następnie częstuje męża. To ona również przede wszystkim ponosi karę, a jest nią jej cielesność, która przynosi jej ból: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci”. Co więcej, mężczyzna ma prawo winić kobietę za usunięcie z raju, to ona go skusiła, to ona zerwała zasłonę przezroczystości nagiego ciała, to ona poczęstowała go zakazanym owocem. Bóg uprawomocnia ten porządek rzeczy słowami: „ku twemu mężowi będziesz kierować swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”. Oto księga Genesis kultury Zachodu, gdzie świadomość, że „jestem widziana/y i widzę, że jestem widziana/y” to grzech pierworodny.

Każdy obraz ucieleśnia jakiś sposób widzenia

Podobną tezę stawia John Berger w cyklu programów dla BBC oraz wydanej na ich podstawie książce *Sposoby widzenia* (1972) na co wskazuje cytaty będący mottem niniejszego artykułu. Berger śledząc przedstawienia kobiecego ciała w sztuce skupia się głównie na europejskim malarstwie olejnym. Badacz stwierdza, że co najmniej od siedemnastego wieku obrazy przedstawiające nagość kobiet reprezentowały zarówno przynależność kobiety jak i jej obrazu do właściciela. Całe malarstwo olejne postrenansansowej Europy ocenia jako manifestację stanu posiadania. Jednym z najbardziej kontrowersyjnych stwierdzeń Bergera jest to, które przeciwstawia rozumienie realistycznego malarstwa zachodniego przedstawiającego obraz jako okno na świat takiemu, które krystalizuje się w metaforze sejfów w ścianie, w którym zdeponowane jest to, co widzialne (109).

Według niego realistyczne, taktylne malarstwo olejne, przedstawiające rzeczy tak, że niemalże można ich dotknąć, a następnie kolorowa fotografia i reklama kadrujące przedstawiany świat „w zasięgu ręki” nie tyle reprezentują jakąś teraźniejszość, rzeczywistość, prawdę, co pożądanie pewnego stanu rzeczy, stanu posiadania rzeczy przedstawionych na obrazie/fotografii/ekranie. Zasada ta funkcjonuje również, a może przede wszystkim, w odniesieniu do przedstawień kobiecego ciała. Za taki stan rzeczy odpowiedzialna jest z pewnością renesansowa perspektywa centralna, która organizuje świat

przedstawiony na obrazie „wyprojektowując” idealnego obserwatora i konstruując jego spojrzenie oraz pozycję wobec przedstawionego świata. Już źródłostów pojęcia perspektywa (wł. *prospettiva*) oznacza „widzieć przez” – to sposób rozpoznania, że zarówno obiekt (oglądany świat) jak i podmiot (widz) są związani i ustosunkowani wobec siebie poprzez konstrukcję obrazu/przedstawienia. Wysoce mimetyczny charakter malarstwa realistycznego i reklamy czyni jednak perspektywę jak i sam akt patrzenia zupełnie przezroczystymi.

Dla Mitchella, ojca chrzestnego zwrotu piktorialnego, przezwyciężenie tego „naturalnego nastawienia” jest kluczowe dla wypracowania koncepcji studiów wizualnych jako płaszczyzny dla politycznej i etycznej krytyki kultury. Widzenie i obrazy wizualne zwykle wiązane są z automatyzmem, przeźroczystością i naturalnością, a przecież też są konstrukcjami symbolicznymi, trzeba się ich nauczyć jak języka, „są systemem kodów rozsnuwającym ideologiczną zasłonę między nami i realnym światem” (Mitchell, 281). W zachodniej kulturze świat przedstawiony na obrazie/scenie/w kadrze jest światem z punktu widzenia pewnego skonstruowanego odbiorcy, którego oko jest punktem „zaniku nieskończoności”, „okiem boga”.² Widz w tym świecie przedstawionym nie uczestniczy, jest poza nim, jest jedynie świadkiem przedstawionych wydarzeń.³ Każdy obraz stosujący perspektywę centralną proponował widzowi rolę jedyne, niepowtarzalnego centrum świata.

Kolejnym z argumentów, których używa Berger na potwierdzenie swej tezy, iż kobieta w sztukach piktorialnych Zachodu przedstawiana była (i jest) jako przedmiot posiadania, a nie podmiot, jest obserwacja, iż niemalże

² Erwin Panofsky i John White dowodzą, że w antycznej Grecji istniała już koncepcja perspektywy centralnej (analiza pism Vitruwiusa). W czasach Arystotelesa zarówno w teatrze jak i malarstwie istniała świadomość jak kształtować spektakl wizualny wobec punktu widzenia widza. To właśnie ta świadomość stała się podstawą mimetycznych teorii narracji w obrębie sztuk wizualnych (Bordwell David, *Narration in the fiction film*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1985: 3-16; White John., *The Birth and Rebirth of Pictorial Space*, New York: Harper and Row, 1972). Teatry w postrenesansowej Europie budowano jak najdokładniej hołdując zasadom perspektywy centralnej tak, że punkt zbieżny znajdował w dokładnym miejscu – centralnym siedzeniu przeznaczonym dla władcy, czy też później innego „sponsora” – księcia, bądź też kardynała. Każdy inny punkt widzenia był więc w jakiś sposób zniekształcony, ‘najgłębiej’ i najbardziej ‘proporcjonalnie’ widział świat przedstawiony najwyższej sytuowany członek społeczności. Teatr barokowy nie rozpatrywał już tylko perspektywy centralnej, choć nadal stosował się do geometrii punktów zbieżnych respektując przy tym segregację klasową widowni. Scena respektująca prawa perspektywy z obrazem jako scenografią, ramą i wykalkulowanym punktem widzenia publiczności zdominowała teatr zachodu od drugiej połowy dwunastego wieku do wczesnych lat wieku dwudziestego.

³ Nieco inaczej jest w perspektywie „orientalnej” rozwiniętej na Wschodzie, która umieszczała widza w centrum obrazu/powierzchni, która go otaczała. Malarze północnej Europy zwłaszcza po dziełach Dürera – poprawiają perspektywę i wrażenie głębi, stosują bardziej szerokie kąty widzenia.

wszystkie postrenesansowe akty kobiece to przedstawiania frontalne. Ich protagonistą jest tak naprawdę ich właściciel – pożąający mężczyzna, chcący osiąść kobietę. Ponadto na tego typu obrazach istnieją wskazówki, iż przedstawiona kobieta świadoma jest faktu, że ktoś na nią patrzy, co więcej dobrowolnie poddaje się temu spojrzeniu. Najbardziej ostentacyjną oznaką jest wzrok utkwiony w wyprojektowanym przez perspektywę zbieżną odbiorcy oraz eksponujące upozowanie ciała, tak, aby było ono jak najlepiej dla niego widoczne. W innych konfiguracjach kobieta na obrazie зерka w lustro podwajając niejako zarówno sytuację patrzenia jak i bycia oglądanym, co w pewnym sensie można uznać za autozwrótny komentarz w rozważanym kontekście. Berger komentuje, że lustro w tradycji malarstwa olejnego używane było w czysto symbolicznym rejestrze jako znak próżności kobiety. Pomimo, iż to wyraz hipokryzji, a właściwie przede wszystkim dlatego, można go interpretować jako metakomentarz do portretów i aktów kobiet, ich oglądania i podglądania. Zdaniem badacza: „Prawdziwa funkcja lustra polegała na czymś innym. Miało ono sprawić, by kobieta – sama dla siebie, stając się widokiem – przyzwalała na traktowanie siebie przez widza przede wszystkim jako widoku” (50). Malowano kobietę nago, by na nią patrzeć, umieszczano lustro w jej dłoni, by kpić z jej próżności, ale to właśnie jej nagość malowano (bo malowali mężczyźni) dla własnej przyjemności. Często w konwencji aktu kobieta jest podglądana z ukrycia, bądź postać (męska) znajdująca się na obrazie wprost na nią patrzy.

Istnieją obrazy, które łączą wszystkie te chwyt, reprezentatywny w tej kwestii jest chociażby, jak wskazuje Berger, motyw Zuzanny (na przykład *Zuzanna i starcy*, Jacopto Tintoretto, ok. 1550 cyt. za: Berger 50). Badacz, próbując pokazać jak długa jest owa ‘historia spojrzenia’ i jak przezroczyste są ‘sposoby widzenia’, kolejno analizuje płótna mistrzów: Rubensa *Sąd Parysa*, 1639 (matryca współczesnych konkursów piękności); Felixa Trutat, *Śpiącą bachantkę*, 1824-1848; Hansa Memlinga środkowy panel *Próżności ziemskiej i wiecznego zbawienia*, 1485; Petera Lely *Nell Gwynneand i księżę St. Albans*, 1675; Agnola Bronzinoa *Alegorię z Wenus i Kupidynem (Zwycięstwo Czasu nad Miłością)*, 1540-45; Jean-Auguste-Dominique’a Ingres’a *Wielką odaliskę lub Odaliska (La Grande Odalisque, Odalisque)* – obraz olejny z 1814; Hansa von Aachena *Bachud, Ceres i Amor*, 1552-1615; *Les Oreades*, William Bouguereau, 1825-1905 (gdzie nagie kobiety stają się naraz masą i spektaklem), czy wreszcie drzeworyt wykonany przez Albrechta Dürera w 1525 roku przedstawiający artystę malującego leżącą kobietę poprzez geometryczną kratownicę.

Mitchell próbując „pokazać widzenie” przywołuje lacanowską teorię organizacji pola skopicznego – konstelację przecinających się nici z obrazem-ekranem w jej centrum, której modelem staje się dziecięca zabawa rozpostarte między dwiema dłońmi nitki – dłonie – podmiot i przedmiot, obser-

wowany- obserwujący, oko i spojrzenie – pomiędzy nimi owa rzecz, ekran, medium, kratownica.

Lacanowska sieć rozpiętych nici intersubiektywnego widzenia naocznie nam wyjaśnia dlaczego przedmioty i obrazy „patrzą zwrótnie” na nas: dlaczego „eidolon” wykazuje tendencję do stania się idolem, który zwrótnie do nas przemawia, wydaje rozkazy i żąda ofiar; dlaczego „rozmnażany” obraz przedmiotu okazuje się tak skuteczny dla propagandy, tak płodny w reprodukowaniu nieskończonej kopii samego siebie. Ponadto ta sieć pozwala nam dostrzec, że widzenie nigdy nie jest ulica jednokierunkową, ale zwielokrotnionym przenikaniem, obfitującym w dialektyczne obrazy (Mitchell 290).

Spojrzenie panoptyczne przywoływane jest w teoriach feministycznych dla podkreślenia jednostronnej władzy spojrzenia, skutkiem czego kobiety, zgodnie z opinią krytyków, internalizują voyerystyczny ogląd i subiektywnie stają się „obiektami spojrzenia”. Taki „ekran” ustanawia pomiędzy rozpiętymi niemi kolejno przywoływanych przykładów re-prezentacji przez Bergera. To dlatego według niego kobieta nie może uczynić nic, co nie budowałoby jej postawy. Manifestuje ją w gestach, głosie, opiniach, wyrażeniach, strojach, wybranej scenerii, guście. Kobieta znajduje się pod nieustanną samoobserwacją, stale towarzyszy jej własny obraz – uczy się jednocześnie wykonywania czynności i obserwowania siebie podczas wykonywanych czynności. Należy nauczyć się ‘być kobietą’, a ‘kobiecość’ to cecha, którą się stopniuje. Wymiary, na których się ją umieszcza to atrakcyjność, seksowność, ponętność, uwodzicielski, tajemniczy sposób bycia. Trudno jednak określić czy ‘kobiecość’ to wypadkowa, czy asymptota tych funkcji. Czy w ogóle istnieje jakiś wzór, który może ją opisać. Już od dzieciństwa nakłania się dziewczynki do badawczej samoobserwacji: „zobacz jak się umorusałaś”, „tak nie wypada”, „zachowuj się”, „zobacz jak na ciebie patrzę”, „dziewczynce tak nie przystoi”, a chłopak, jak to mężczyzna, musi się wyszaleć, „chłopak musi się wybiegać”, „dobrze synu, mężczyzna musi postawić na swoim”, „nie daj się, nie bądź maminsynkiem”. Stereotypy zapisane w językowych formułkach wypowiedzianych bezwiednie, w powielanych reprezentacjach, w przezroczystych „sposobach widzenia”, tak jak konwencje stanowią automatyczne tryby odbioru i tak jak konwencje, mając ich świadomość, możemy je łamać.

Raz, dwa, trzy... baba jaga patrzy

Inne spojrzenie – spojrzenie Innego, kontrapunktowe dla panoptycznego układu proponuje Ann Friedberg, zastanawiając się nad rejestrami modernistycznego spojrzenia w tekście „Mobilne i wirtualne spojrzenie w nowoczesności: flâneur/flâneuse”. Obok tożsamości voeyera, spojrzenia z ukrycia, spojrzenia pożądlivego oraz statusu bycia przedmiotem spojrzenia,

więźniem panoptikonu proponuje ona tożsamość *flâneur/flâneuse* oraz rejestr spojrzenia niezaangażowanego, spojrzenia mobilnego, możliwego, bezstronnego, chaotycznego, przypadkowego. To właśnie na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku pojawia się dla kobiet możliwość „niezobowiązującego” zaistnienia w przestrzeni publicznej. Wcześniej, jeśli kobieta pojawiała się sama (nie w towarzystwie mężczyzny) w przestrzeni miejskiej, uznawana była za ulicznicę, za towar lub przedmiot do skonsumowania.

Tożsamość kobiet istniała w binarności męskiego spojrzenia *femme honnete* (godna szacunku mężatka) lub *fille publique* (kobieta publiczna). *Flâneuse* po raz pierwszy mu się wymyka, a jednocześnie nie czyni tego „po kryjomu”. To domy handlowe oraz parki rozrywki stały się przestrzeniami, gdzie kobiety samotnie mogły gubić się w tłumie, gdzie same wybierały drogę i przyjemność. Friedberg zwraca jednak uwagę, że dziewiętnastowieczne teorie percepcji nie podejmowały kwestii seksualności, obserwator nie był ‘genderowo uprofilowany’ (tzn. reprezentował matrycowo męską optykę, 96). Najistotniejszym staje się tu tryb widzialności, a nie generowane tożsamości. Taki sposób widzenia, który nie ustanawia stosunków podległości i władzy, który jest w ciągłym ruchu, rozproszeniu, który zmienia perspektywy, kąty widzenia, jest wynikiem chwili, złudzenia, które generuje płynne formy podmiotowości.

Powiązanie „kobiecości” w kulturze z innym, obcym, pozostawienie „kobiecości” poza genderową opozycją, heterogeniczność niestabilnych tożsamości proponuje w eseju „Betwen Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist conforntations with science” Nina Lykke (13-29). Autorka przywołuje figury potwora, bogini i cyborga jako te, które odsłaniają dyskursywne szczeliny między tym, co uniwersalnie ludzkie (istotnym jest fakt, że w ang. słowo ‘man’ oznacza zarówno człowieka jak i mężczyznę, stąd opozycja z ‘woman’) a nie-ludzkie. Według niej gender pozycjonuje kobiety po „ludzkiej stronie wielkiego podziału” (18), a może ta pozycja kobiet z szarej strefy, których tożsamość jest z pogranicza, prefiguratywna wobec binarnej opozycji, odsłania więcej, może zamiast potwierdzać podział, warto go podważyć. Płeć to porządek natury, a więc świata nie urządanego, nieskonstruowanego przez człowieka i w tym sensie nie-ludzkiego. Gender to konstrukcja kulturowa, a więc czysto ludzka. Na hybrydyczne interpretacje jakby zabrakło miejsca w dyskursie.

Postaci chaosu, heterogeniczne niestabilne tożsamości z pogranicza, nie mieszczą się w trybie widzenia zachodniego panoptikonu. Kultura „odwraca” od nich wzrok, gdyż zaburzają porządek rzeczy, wprowadzają entropię, pomieszanie, dezorientację, chaos i nieład, pogmatwanie, bezład i dezorganizację, rozstrój i anarchię. Rozmywają granicę pomiędzy dobrem a złem, swoim i obcym, ludzkim i nieludzkim, życiem i śmiercią. Potwory to od wieków obcy, zaprzeczenie normalności i stabilności o dewiacyjnym charakterze.

Jednym z ciekawszych „żeńskich” potworów w kulturze związanych ze spojrzeniem jest Meduza-Gorgona. Mit o Meduzie ulegał ewolucji. Z początku Meduza była jednym z bóstw przedolimpijskich, potworem zrodzonym z bóstw archaicznych. W późniejszych wersjach Meduza miała być piękną dziewczyną, która ośmieliła się rywalizować z urodą Ateny o względy Posejdona. Według niektórych wersji, Posejdon uwiódł Gorgonę, według innych, zgwałcił ją w świątyni Ateny. W odwecie Atena zamieniła więc Meduzę (i jej siostry, Steno i Euriale) w okropnego potwora z węzami zamiast włosów i szponami u dłoni. Jej w i d o k był tak przerażający, że zamieniał tego, kto na nią spojrzał, w kamień. Jej spojrzenie literalnie zabijało, spojrzeć na nią znaczyło zajrzeć śmierci w oczy. Widok Meduzy to widok rzeczywistości własnego unicestwienia, trauma związana z zamarciem, znieruchomieniem, stuporem, rozpadem „ja”. Meduza została zabita przez Perseusza, który otrzymał od Ateny tarczę-lustro, dzięki której odciął jej głowę, a z krwi z rozciętej szyi Gorgony narodził się Pegaz. Być może najbardziej heroicznym czynem nie było samo ścięcie głowy potwora, ale spojrzenie w jego odbicie, ujrzenie obrazu i przeżycie. Nawet ścięta głowa kobiety-potwora zachowała zdolność zamieniania martwym spojrzeniem w kamień, wokół czego narodziły się kolejne mity i legendy. Oddzielną płaszczyznę stanowi historia przedstawień obrazu Meduzy, która bierze swój początek od tarczy Perseusza. Jej odbicie można odnaleźć we freudowskiej interpretacji-reinkarnacji lęku kastracyjnego, czy też kracauerowskiej teorii filmu po Zagładzie⁴. Jednak nawet ten obraz uległ neutralizacji w pop-kulturze i występuje na przykład jako logo firmy Versace-potwór-gadżet. Meduza została również zaimplementowana jako znak kobiecego buntu. Na okładce pierwszego wydania *Women: A Journal of Liberation* z 1978 roku pojawia się właśnie jej obraz z redaktorską notką, że wizerunek Gorgony może stanowić mapę, przewodnika kobiet „poprzez ich lęki, głębię ich gniewu, aż do źródeł kobiecej mocy” (Wilk 217-218).

W eseju Lykke metafora potwora służy jako reprezentacja pogranicznego fenomenu interdyscyplinarności, a raczej szarej strefy pomiędzy naukami

⁴ Siegfried Kracauer swojej *Teorii Filmu* nadał podtytuł: *Wyzwolenie materialnej rzeczywistości* (ang. *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality*). Jak argumentuje Tomasz Majewski w tekście „Zobaczyć Gorgonę: Siegfried Krakauer i teoria filmu po Zagładzie” (359-375) to ślad pierwszej koncepcji teoretycznej Kracauera z początku lat 40, którą można odczytać w świetle odnalezionych notatników marsylskich z lat 1940-41 oraz umieszczonego pod koniec książki podrozdziału „Głowa Meduzy” (323-324), a którą sam teoretyk ujmuje w słowach „Ze wszystkich istniejących mediów tylko kino stawia lustro przed naturą. Dlatego oczekujemy, że odzwierciedlą się w nim zdarzenia, które zmieniłyby nas w kamień, gdybyśmy się z nimi zetknęli w prawdziwym życiu” (323). W tym sensie ekran kinowy staje się gorgoneionem, próbą przedstawienia, czy też ‘ostatnim schronieniem’ tego co nas oślepia i odbiera nam zdolność widzenia, a tym samym sprzeciwem wobec stanowiska mówiącego o nieprzedstawialności Zagłady.

ścistymi (*non-human*) i humanistycznymi (*humanistic*). Potwory nie są ani do końca ludzkie, ani nie-ludzkie i ten stan według autorki można zaimplementować wobec tradycyjnej dychotomizacji nauk. Zgodnie z jej opinią może być to wkład feministycznej krytyki wobec akademickiego dyskursu, przekształcenie dyscyplinarności w hybrydyczność (13-29). Jako egzemplifikację tego stanu rzeczy autorka przywołuje Frankenstein z powieści Mary Shelley (1986) jako mit potwora nowoczesnej nauki igrającej z życiem oraz integralnością ludzkiego ciała (16).

Powieść Shelley koncentruje się wokół owej granicy między tym, co ludzkie i nie-ludzkie. To oczy potwora zdają się wyrażać ową pograniczność, niedefiniowalność, rozprężenie kategorii. To główny symbol „potworności” u Shelley. Lykke znaczną część eseju poświęca rozważaniom, dlaczego oczy potwora uzyskują tak doniosłe znaczenie i zajmują tyle miejsca w powieści. Kulturowo to oczy uznaje się za zwierciadło duszy, mają reprezentować istotę człowieczeństwa, coś co odróżnia go od zwierzęcia, metafizykę i samoświadomość istnienia. Gdyby potwór w jakimś wymiarze był człowiekiem, to jego oczy odbijałyby jego ludzką świadomość. Jednak oczy potwora nie są prawdziwie i czysto ludzkie, to są oczy pogranicza: „Jego oczy, jeśli można je nazwać oczami, skupiły się na mnie” mówi przerażony Victor Frankenstein, kiedy potwór spogląda na niego tuż po swoim ‘narodzeniu’” (Shelley cyt. za: Lykke 16).

Bardziej współczesnym i stricte popkulturowym powiązaniem potworności i kobiecości jest seria filmów *Obcy* (*Obcy – 8. pasażer „Nostromo”*, reż. R. Scott, 1979; *Obcy-decydujące starcie*, reż. J. Cameron, 1986; *Obcy 3* reż. D. Fincher, 1992; *Obcy: Przebudzenie*, reż. Jean-Pierre Jeunet, 1997). Elen Ripley, ostatnia która ocaleje w starciu z Obcym oraz ta, która stanie się matką Innego, to macierzyńskie i monstrialne w kobiecie: „Kiedy obcy albo inny zawładnie twoją najbardziej prywatną przestrzenią – wnętrzem ciała – chwieją się podstawy podmiotowości” (Doane cyt. za: Ćwikiel 302). Obcy to „biologicznie perfekcyjny twór”, ucieleśnienie rozrodczej siły kobiety, koszmar fallicznej matki, pierwotny lęk przed kobietą seksualnością (Bundtzen cyt. za: Ćwikiel 303).

W opozycji do potwora znajduje się figura bogini-matki w antycznych mitologiach związana ze statusem świata jako chaosu jeszcze nieuformowanego. Tu „kobiecość” występuje jako entropia, siła twórcza i rozrodcza. „Wielka Macierz”, „Bogini Matka” to źródło wszelkiego życia, uosabiające płodność i macierzyństwo. Chtoniczne stwórczynie stanowią w wielu mitologiach początek wszelkiego istnienia. Zwykle ich imię staje się synonimem samej Ziemi. Przykładem może być Tiamat – babilońska bogini pierwotnego chaosu i słonych wód morskich. Była potworem uosabiającym słoną wodę, pierwiastkiem żeńskim kształtującego się wszechświata. Odbyla stosunek miłosny z Apsu – oceanem słodkowodnym, w wyniku czego urodziło się

wiele młodych bóstw. Po śmierci jej ciało przecięte na pół stało się niebem i ziemią. Ikonograficznie przedstawiana jest jako potwór, lub smok będący uosobieniem pierwotnego chaosu, który musi zostać przenicowany w uporządkowany kosmos.

Bardziej znaną w kulturze Zachodu boginią jest Gaja, w mitologii greckiej Matka-Ziemia, która również wyłoniła się z Chaosu. Stanowi uosobienie płodności i macierzyństwa. Z Gai wyłonili się bogowie: Uranos (Niebo) i Pontos (Morze). Wraz z Pontosem Gaja spłodziła bóstwa morskie, z Uranosem – plemię tytanów, cyklopów i gigantów. Pomogła swojemu synowi Kronosowi zawładnąć światem, a Rei, swojej córce i małżonce Kronosa doradziła, jak uratować Zeusa przed ojcem, który pożerał swoje dzieci. Kult Gai, żywicielki całej natury, był szeroko praktykowany w Grecji. Egipska koncepcja kosmosu bazuje na Maat – pojęciu prawdy, prawa i wiecznego porządku. Jego personifikacją jest bogini ze strusim piórem na głowie. Maat jest pod stałą presją chaosu, dlatego wszyscy ludzie muszą ją wspierać, współpracując i koegzystując w pokoju, a faraonowie muszą utrzymać świat w równowadze. Wszystkie postaci żeńskich bogini wskazują na to co w świecie jest niestabilne, nieidentyczne, nieznanne, niebezpieczne, nieokiełznane, chtoniczne i chaotyczne.

Jeśli wirtualną rzeczywistość uznać za rodzaj mitologii naszych czasów (Ćwikiel 116), to cyborgi stanowią współczesny panteon. Groteskowe postindustrialne graniczne figury poddające w wątpliwość granice pomiędzy człowieczeństwem, organicznością a maszyną i nieożywionym. Hybrydy maszyn i człowieka, ciała i technologii. Cyborgi zaludniają świat SF jak i świat realny, gdyż postęp medycyny zmienia ludzkie ciało umożliwiając przeżycie dzięki maszynom. Jak ujmuje to Bukatman: „Wirtualna rzeczywistość stała się prawdziwym ucieleśnieniem (*embodiment*) postmodernistycznego odcieleśnienia (*disembodiment*)” (cyt. za: Ćwikiel 116).

Płeć cyborga przywołuje raczej sposób reprodukcji paproci bądź bezkręgowców, choć nie ma dla niej matrycy w naturalnym porządku (Haraway 191). Cyborgi stają się dla Donny Haraway nową mapą, matrycą społecznej i cielesnej rzeczywistości: „W końcu XX wieku, w naszych czasach, w naszych mitycznych czasach, wszyscy jesteśmy chimerami, teoretycznymi i sfabrykowanymi hybrydami maszyn i organizmów, w skrócie – cyborgami. Cyborg to nasza ontologia, tworzy naszą politykę” (191). Wizja Haraway, jak sama deklaruje, to utopia świata bez gender, a więc może i świata bez genesis, bez początku i bez końca. Cyborg jest poza historią zbawienia i poza edypalnym kompleksem (192), cyborg to postać świata postgenderowego. Haraway wskazuje na SF jako obszar (inter)penetracji granic między nami a innymi (Ćwikiel 297): „koncepcja cyborga staje się figuracją dla interakcji między ludzkim/żeńskim a technologicznym” (Haraway cyt. za Ćwikiel 299).

Wiążąc potwora z cyborgiem i boginią powróćmy do wspomnianego popkulturowego przykładu. Ostateczny pojedynek między matką-królową

Obcych, a Ellen Ripley wygrywa pani porucznik. Zwycięża jednak „bardziej jako cyborg niż kobieta – zabija Obcego, rozumianego tutaj jako biologiczna matka, przeto reprezentuje kobietę „wy-Obco-waną [Alien-ated] ze swego ciała... i feminizm w służbie technologii górującej nad naturą” (Bundtzen cyt. za: Ćwikiel 304). W części czwartej *Obcy – Przebudzenie* (*Alien Resurrection*, reż. Jean-Pierre Jeunet, 1997) porucznik Ellen Ripley, nr służbowy 36706 jest klonem, „ustanowiona jako obszar krzyżowania, przenikania, niestabilności” (Ćwikiel 305). Tutaj nie ma już rozdziału między ludzkim, a monstrualnym, oba łączy się w kobiecym obcym. Ripley-klon (parafraza ang. replay – powtórzenie) zwiedza własną „macicę” – laboratorium osobliwości, gdzie umieszczone są nieudane efekty jej klonowania: konstruowanie cielesności, replikowanie potworności, rozproszenie tożsamości.

Dziecięca zabawa – gra w „raz, dwa trzy, Baba Jaga patrzy” to ślad spojrzenia Gorgony-Meduzy. Jedno dziecko stoi tyłem, a reszta ustawia się za jego plecami na linii startu. Wygrywa ten, kto dotrze do Baby Jagi pierwszy. To jednak nie prędkość się liczy, a refleks, a przede wszystkim umiejętność zniechęcenia, znana w świecie zwierząt strategia „udawania trupa”. Tylko udając martwego można wygrać. Jeśli Baba Jaga zauważy najmniejszy ruch, uczestnik musi zacząć swój bieg od początku. Pozycjonowana katalepsja, śmiertelna mimikra. Raz, dwa, trzy, kobieta-potwór patrzy!

Orlan – potwór, bogini, cyborg

Orlan często nazywana jest pierwszą wiedźmą sztuki nowoczesnej. Francuska performerka i artystka multimedialna, czyniąc swoje ciało *objet d'art*, inkorporuje równocześnie figurę potwora, bogini i cyborga. Balansując na granicy tego, co ludzkie i nie-ludzkie, piękne i obrzydliwe, bluźniercze i święte, żywe i martwe, uważnie przygląda się obrazom kobiet w historii sztuki kultury Zachodu. Nie jest to spojrzenie bierne, lecz transformujące – spojrzenie transgresyjne, spojrzenie kontrowersyjne, które przyciąga wzrok. Artystka deklaruje, że dla niej sztuka to opór, to rewolucja:

[sztuka] musi kwestionować nasze uprzedzenia, zakłócać nasze myśli, jest poza normami, poza prawem, przeciwko mieszczańskiemu porządkowi, nie jest po to by nas ukołysać, poprawiać komfort, powtarzać to, co już wiemy. Musi ryzykować, musi podjąć ryzyko odrzucenia. Jest zboczeńcem i projektem społecznym samym w sobie. Sztuka może, sztuka musi zmieniać świat: to jej racja bytu (Knafo 142).

Orlan rozpoczęła karierę artystyczną w wieku piętnastu lat, zmieniając imię na przydomek. Popularność zdobywa od lat siedemdziesiątych serią performance w różny sposób dotyczących kobiecego ciała. W 1990 roku rozpoczyna projekt, który przyniósł jej największą popularność „Reinkar-

nacje Świętej Orlan" („Reincarnations of Saint Orlan"). Jej płótnem staje się jej własne ciało, ramami społeczne sposoby widzenia (kobiecego) ciała. Tak jak rozcina płótno wchodząc w głąb ciała, tak rozsadza owe ramy dosłownie obdzierając kategorię piękna ze skóry. Projekt polega na serii operacji plastycznych zaprojektowanych tak, aby uczynić z jej twarzy zbiór wizerunków uznawanych w kolejnych wiekach i epokach za ideały kobiecego piękna tworzone przez artystów – mężczyzn. Jest to również (ironiczny) metakomentarz do istnienia standardów i katalogów „piękna", których matrycami stają się współcześni celebrities. Orlan wpisuje tę praktykę w całą historię sztuki Zachodu, gdyż jej twarz po zakończeniu projektu będzie składać z brody Venus Botichellego, nosa Psyche Jean-Léon Gérôme, ust Europy Francois Boucher'a, oczu Diany, obrazu pochodzącego z szesnastowiecznej francuskiej szkoły Fontainebleu oraz czoła Mony Lisy Leonarda Da Vinci.

Orlan wybiera owe wizerunki nie tylko ze względu na to, że w swoim czasie reprezentowały one kanon kobiecej urody, ale również ze względu na fakt, iż wszystkie zostały stworzone przez mężczyzn i określają pozycję kobiety w świecie czy to mitów, czy sztuki, czy wreszcie – w świecie społecznym. Istotne również były dla niej indywidualne cechy sportretowanych postaci, które w większości są mitycznymi boginiami: Diana, bogini łowów i płodności, pierwotnie bogini wszelkiego życia, posiadająca cechy archaicznych bogów, która zaprzysięgła nigdy nie wiązać się z mężczyzną; Europa, najpiękniejsza kobieta, o której istnieje kilka różnych mitycznych historii, ale wszystkie skupiają się na jej uprowadzeniu, gdzie męski bóg decyduje o jej losie, a być może siłą „bierze w posiadanie"; Psyche bogini miłości i ucieleśnienie duszy, ukochana Erosa; Wenus, bogini miłości, piękna, seksu i płodności, utożsamiana później z grecką Afrodytą, jej imię po łacińsku oznacza seksualne pożądanie, a ona sama jest symbolem uwodzicielskiego kobiecego czaru. I wreszcie Mona Lisa – najbardziej znany, najczęściej oglądany i parodiowany portret kobiecy, kwintesencja androgynicznego piękna, jako jedna z najpiękniejszych kobiet w historii sztuki uważana jest jednocześnie za autoportret samego artysty (Knafo 147).

Orlan, aby uniknąć supozycji, że próbuje osiągnąć ideał piękna, postanowiła również zaimplantować sobie silikonowe rogi na skroniach. Te „nie-ludzkie" wybrzuszenia, przyrównywane do dionizyjskich „rogów" czynią jej wizerunek co najmniej groteskowym, a sama artystka nazywa je wulkanami, których erupcja skierowana jest przeciwko dominującej ideologii (Knafo 147). Orlan, stając się amalgamatem wizerunków piękna cywilizacji Zachodu, staje się jednocześnie „potworem", gdyż piękno, jak widać na przykładzie jej praktyki, nie sumuje się, jest bardzo wąskim rejestrem ograniczonym kategorycznym murem męskiego spojrzenia, jest coraz szybciej dewaluującą się walutą.

Orlan, wzorem awangard i sztuki zaangażowanej, proklamuje manifestem nowy prąd, czy też rodzaj sztuki – „*Carnal Art*”⁵ (sztukę cielesną). Artystka definiuje *Carnal Art* jako kontynuację tradycji autoportretu w klasycznym sensie, ale tworzonego za pomocą nowego narzędzia-technologii. Sztuka ta balansuje pomiędzy defiguracją i refiguracją. Ciało staje się „zmodyfikowanym *ready-made*”. *Carnal Art* różni się od *Body Art* tym, iż nie ustanawia bólu jako doświadczenia odkupiającego, kompensacyjnego, czy też źródła oczyszczenia. *Carnal Art* nie skupia się na efektach operacji plastycznych, ale na samym procesie operacji, spektaklu i dyskursie dotyczącym modyfikowania ciała, które stały się przedmiotem publicznej debaty. *Carnal Art* nie czerpie z dziedzictwa Tradycji Chrześcijańskiej, odrzuca tradycję cierpienia i męczeństwa – *Carnal Art*, zgodnie z deklaracją artystki, nie jest samookaleczeniem. *Carnal Art* przekształca ciało w język jako rewers biblijnej idei, że to słowo ciałem się stało, to ciało tworzy słowo.

Artystka opisuje nowe doświadczenia podmiotowości jako obserwacji własnego rozciągniętego ciała bez bólu – „mogę zobaczyć się, aż po własne trzewia” – nowy rejestr spojrzenia, tryb widzialności. *Carnal Art* nie jest przeciwko medycynie estetycznej, operacjom plastycznym, ale przeciwko standardom idealnego piękna, które je zdominowały przede wszystkim w odniesieniu do kobiecego, ale również męskiego ciała. *Carnal Art* musi być feministyczna, to jest według performerki niezbędne. *Carnal Art* angażuje się nie tylko w operacje plastyczne, ale również w rozwój medycyny i biologii zastanawiając się nad statusem ciała i podejmując problemy etyczne. *Carnal Art* kocha parodię i barok, groteskę i przesadę. Sztuka ta sprzeciwia się konwencjom, które ograniczają ludzkie ciała i sztukę. *Carnal Art* jest antyformalistyczna i nonkonformistyczna.

O feministycznym charakterze transgresyjnej sztuki Orlan może świadczyć wpisanie jej działań w szerszy kontekst jej twórczości. Już realizacje z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku odwołują się do reprezentacji kobiecego ciała w kulturze jako fundatora zachodniego wrokoocentryzmu: 1964 – fotografia zatytułowana „Orlan Gives Birth to Loved Self”, na której naga Orlan „rodzi” androgenicznego manekina, dodatkowo artystka pozuje na białych prześcieradłach stanowiących jej „wyprawkę”; 1964-66 – seria fotografii „*Vintages*”, gdzie Orlan pozuje nago, a negatywy zostają zniszczone, tak że odbitki stają się jedynymi artefaktami; 1977 – performance, który wywołał skandal na międzynarodowym festiwalu sztuki w Paryżu FIAC – „*The Artist Kiss*” – zdjęcie nagiego torsu Orlan obrócone zostaje w automat na monety, kiedy wrzucona moneta dosięga pochwy „uży-

⁵ Manifest dostępny jest w całości na stronie artystki <<http://www.orlan.net/texts/>> [1 IV 2012] w języku angielskim. Kolejny akapit przedstawia skrótowe tłumaczenie przedstawionych w nim postulatów.

kownik” zostaje nagrodzony pocałunkiem artystki, która stoi na piedestale za automatem.

Do zmienionego imienia Orlan w 1971 roku dodaje przydomek „święta” i rozpoczyna przygodę z ikonografią barokową.⁶ Okres ten, to czas najbardziej znanych i krytykowanych z punktu widzenia sztuki religijnej akcji Orlan, kiedy powstają fotografie i performance bazujące na postaciach barokowych świętych, w rozwianych szatach, z odsłoniętą jedną piersią, które szybko stały się znakiem rozpoznawczym artystki (Krawczyk). W pracy z 1983 roku, gdzie Orlan imituje Świętą Teresę Berniniego, ubrana w szaty wykonane z najnowocześniejszych materiałów. Użyty zostaje również ekran, który artystka umieszcza u swoich stóp. Na ekranie prezentowani byli chorzy psychicznie, w pozach znanych z błagalnych postaci kierujących swe prośby do Maryi. Wykorzystanie nowych mediów stało się stałym elementem performance Orlan, a ich rola w projekcie „Reincarnation of Saint Orlan” jest bardzo istotna. Podczas operacji performerka pozostaje przytomna, a sama operacja, stając się misternie wyreżyserowanym spektaklem, jest rejestrowana, a od 1993 i operacji zatytułowanej „Wszechobecność” („Omnipresence”, 21 XI 1993) również „na żywo” transmitowana.⁷ Spektakle-operacje odbywają się w zaaranżowanej, symbolicznej scenografii, na którą składają się, poza sprzętem medycznym, między innymi powiększone fragmenty dzieł lub postaci, z których obrazów pochodzą rysy dla nowej twarzy, a artystka jak i chirurdzy ubrani są w specjalnie na tę okazję zaprojektowane kostiumy (na przykład Paco Rabanne’a). Całość stylizowana jest na akt rytualny z towarzyszeniem tańca i muzyki, recytacji, bądź też bardziej medialnych konwencji reportażu związanego z wszechobecnością mediów. Wszystkie etapy spektaklu są filmowane z najdrobniejszymi szczegółami, wydawane na kasetach wideo, a następnie wystawiane na sprzedaż. Powstają również stylizowane

⁶ Już we wczesnym okresie twórczości Orlan wykorzystywała również ikonografię wytworzoną w obrębie malarstwa zachodniego (*Venus Edourda Maneta* i Velasqueza – seria *tableaux vivants*, *Śniadanie na trawie* Maneta – odwróciła rolę ubranych i nagich postaci, fotografowała się w pozie *Odaliski* Ingresa, domalowywała włosy łonowe oryginalnemu płótnu *Gwałtu na Antiopie*, protestując w ten sposób przeciwko dekoracyjności, przedmiotowości ciała kobiet (Lovelace 19).

⁷ Rzadko wspomniany jest fakt, iż Orlan świadomie inkorporuje również w obręb performance związanych z projektem „Reincarnation of Saint Orlan” biopolityczny jak i metafizyczny kontekst statusu życia i śmierci. Decydując się na znieczulenie miejscowe zamiast ogólnego, decyduje się na znieczulenie zewnątrzoponowe, co związane jest z punkcją rdzenia kręgowego. Z każdą kolejną operacją wzrasta ryzyko paraliżu lub śmierci w związku z prawdopodobieństwem nietrafienia igłą w odpowiedni punkt rdzenia kręgowego (Rose, 83-86). Sam fakt przejścia kontroli w wysoce ‘opresyjnym’ środowisku sali operacyjnej, komentowania i transmisji owego wydarzenia w czasie rzeczywistym pod częściowym znieczuleniem to eksperyment, który wprowadza nowy kontekst transcendencji biotechnologicznej i wirtualnej.

fotografie, tak jak po trzeciej operacji, gdzie Orlan występuje jako narzeczona Frankenstein („Official Portrait with a Bride of Frankenstein Wig”, 1990), czy też serie fotografii dokumentujących proces rekonwalescencji pooperacyjnej wraz ze swego rodzaju relikwiami, które Orlan tworzy z pozostałych po operacji fragmentów skóry czy zebranej do pojemników krwi. Czyniąc siebie obiektem handlu, artystka zyskuje fundusze na kolejne operacje.

Operacje są nie tylko transmitowane i relacjonowane przez Orlan, będącą zarówno przedmiotem operacji i przedmiotem spojrzenia. Artystka pozostaje w interakcji odpowiadając w trakcie operacji-performancu na zadawane przez publiczność pytania poprzez faks, telefon bądź e-mail. Pozostaje podmiotem, sacrum nie jest rozerwane z profanum, widziane, jest też oglądającym, reagującym, komentującym, wirtualne pozostaje związane z realnym, cielesne z mentalnym, przedmiot z podmiotem, obraz ze swoją referencją, reprezentacja ze świadomością jej kreowania, piękne z obrzydliwym i odpychającym, potwór z boginią, to co kobiece, z tym, co ma władzę nad swoim ciałem i jego reprezentacją. Cyborg nie kobieta, bo przecież, ile może znieść człowiek. Cyborg w jej twórczości nie jest jednak tylko figurą metaforyczną, ale jak najbardziej dosłowną. Jak ujmuje to Kluszczyński: „Projekt Orlan... rozpościera się bowiem między ciałem realnym, biologicznym, a ciałem wirtualnym, między naturą, a technosferą, między skomercjalizowaną kulturą patriarchalną a cyberfeminizmem” (194). Z jednej strony wirtualna omnipotencja i transcendencja w cyberprzestrzeni podczas biotechnologicznej ingerencji w ciało, z drugiej projekt przekształcenia twarzy wygenerowany dzięki technikom komputerowym⁸, a skierowany przeciwko biologicznemu determinizmowi, genetycznemu zaprogramowaniu. Jeden z ostatnich artystycznych tournée po Anglii nie bez przyczyny więc zatytułowany był „To Moje Ciało, To Mój Software” („This Is My Body, This Is My Software.”)

W dokumentalnym filmie Iary Lee *Syntetyczne Rozkosze* (*Synthetic Pleasures*, 1995, 85 min) Orlan otwarcie deklaruje, że jej sztuka jest wymierzona przeciwko naturze i idei Boga, bezwzględności reprezentacji opartych o kod DNA. W wieku, w którym możliwym stało się klonowanie, inżynieria gene-

⁸ To techniki grafiki komputerowej posłużyły do zaprojektowania nowej twarzy Orlan poprzez zszytywanie wspomnianych wybranych wizerunków-przedstawieli i dopasowanie ich do rysów twarzy artystki. Jest to jeden z aspektów, dla których Kluszczyński byłby skłonny rozpatrywać jej działania na obszarze postbiologicznym (192-193). Orlan również proces obróbki graficznej, komputerowej symulacji obrazu twarzy czyni przedmiotem swojej sztuki („Self-hybridization In-Between”, 1994; „Self-Hybridation Entre-deux”, 1994; „Self-Hybridizations Pre-Columbian”, 1998; „Self-Hybridation Pré-Colombiennes”, 1998; „Self-Hybridizations African”, 2000-2003; „Self-Hybridations Africaines”, 2000-2003; „Self-Hybridizations American-Indian” 2005-2008; „Self-Hybridations Indiennes-Américaines”, 2005-2008; Zob. <http://www.orlan.net/works/photo/> [1 IV 2012], ustanawiając dla swojego ciała nową wirtualną ontologię.

tyczna czy nanomedycyna, potrzebna jest – zdaniem artystki – sztuka, która przygotuje nas mentalnie na nowe biotechnologiczne doświadczenia. Sztuka posthumanizmu (Asma) czy sztuka ery postbiologicznej (Kluszczyński) to efekt fuzji bio- i technosfery już nie tylko w obrębie ludzkiej umysłowości i komunikacji, ale także cielesności i materialności:

Sztuka wirtualnego ciała kieruje nas ku przyszłości, mówi o teraźniejszości i fizyczności w tej właśnie szczególnej perspektywie, kwestionując zarazem biologiczne granice cielesności i więzy statycznej tożsamości. [...] Ciało nie jest bytem podlegającym jedynie naturalnym procesom biologicznym, lecz może być także obiektem zabiegów przetwarzających jego formę, kształtujących jego właściwości, transcendujących jego „naturalne przeznaczenie” w drodze ku realizowanej wizji (Kluszczyński 189, 195).

Technologia to kolejny stopień ewolucji, na którą powinniśmy być gotowi, to ona, jak twierdził Freud (cyt. za: Asma 5) jest naszym sposobem na stanie się protetycznymi bogami.

Sztuka Orlan nie jest sztuką zachwyty, sztuką kontemplacji, sztuką wzniosłości czy dla przyjemności. Jest sztuką wstrętu, sztuką odrzuconego, sztuką zaburzonego (Surmacz-Dobrowolska). Artystka tak określa swoje ikonofilskie credo: „Tworzę obrazy, które niemal oślepiają. Moja sztuka mieści się pomiędzy szaleństwem widzialności a niemożliwością widzenia” (Knafo 145). Tę sytuację najlepiej ujmuje kategoria wprowadzona przez Julię Kristevę w „Potędze obrzydzenia. Eseju o „wstręcie” – *abject*, czyli to, co wstrętne, co zaburza tożsamość, system, ład, co nie przestrzega granic, miejsc, zasad, co jest odrzucone, upadłe. W języku francuskim to opozycja *l'abject-l'objet* ustanawia pole semantyczne tej kategorii, przez niektórych tłumaczona (tłum. Falski patrz: Kristeva 7) na polski jako gra słów **wymiot** – **podmiot** (podkreślenie aut.). *Abject* czyli to, co już odrzucone, nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem – jest czymś pomiędzy; jego natura jest nieokreślona i nieuporządkowana, dlatego też staje się wstrętne oraz niebezpieczne. Jedyna przyjemność z nim związana to ta, że to, co wstrętne, istnieje i pozostaje jako wstrętne – wstręt stanowi granice, granice podmiotu, choć ta granica jest nieustannie zagrożona (15). Twórcy *abject art* interesują się wskazanym już w psychoanalizie etapem wyłaniania się podmiotu, w którym następuje rozpoznanie i odrzucenie (*abjection*) tego, co nieczyste, plugawe, wszystkiego, co podmiot musi odrzucić, by stabilizować własną tożsamość. Po tym puryfikacyjnym tożsamościowym katharsis „w miejscu ciała-podmiotu chaotycznego zjawia się ciało-podmiot zorganizowane, cywilizowane, społeczne, wchodząc tym samym w utworzone dychotomie: prywatne – publiczne, indywidualne – społeczne, naturalne – kulturowe itd.” (Surmacz-Dobrowolska).

Orlan – potwór, bogini, cyborg – hetera, wiedźma, hybryda – kobieta, człowiek, *abject*. Gorgona, od której odwraca się wzrok, bo narusza to,

co święte, to, co piękne, to przez co rozumiemy „ja”. W zmediatyzowanym „podłączonym” świecie, to skóra stała się jedną z ostatnich naturalnych granic rozpadającego się na obrazy, posty i bity podmiotu. Choć naciągana, obstrzykiwana botoksem poprawiana *photoshopem* jest tym, co odgranicza to, co jest nami, a co nie, wewnątrz i zewnątrz. Co zrobić z człowiekiem który pozostaje „sobą” z rozciętą skórą, który odsłania swoje ciało na zewnątrz i się temu przygląda, który zaprasza nas by się temu przyglądać, by wciąż z nim rozmawiać. Co zrobić z kobietą, która nie dba o współczesny standard piękna, która nie boi się odsłonić wiedząc, że nie spotka się ani z pożądaniem ani z akceptacją. Zdaniem Kristevy:

Tym, dzięki komu wy-miot istnieje, jest ten, kto został wyrzucony, kto (się) umieszcza, oddziela (się), sytuuje (się), a więc błędzi, zamiast się rozpoznawać, pragnąć, należeć bądź odrzucać. [...] Twórca obszarów, języków, dzieł, wyrzucony nie przestaje wyznaczać swojego świata, którego płynne granice – płynne, ponieważ tworzone przez nie-przedmiot, przez wy-miot – cały czas kwestionują jego stabilność i zmuszają do rozpoczynania na nowo (13-14).

Wyrzucona i oddzielona Orlan walczy o to, aby rozmywać granicę, szuka hetero-genicznych i hybrydycznych rejestrów spojrzenia. To sugerowana przez Virillo wojna obrazów, która choć odbywa się na innym „froncie”, potwierdza jego diagnozę, iż „obraz stanie się amunicją bardziej skuteczną niż ta, którą właściwie miał odzwierciedlać” (51). Ci, którzy zauważają, co dzieje się pod lśniącą i naciągniętą skórą reprezentacji piękna, być może nie będą zbawieni, gdyż jak celnie komentuje Kristeva: „jaki wstręt, takie sacrum” (21). Redaktorzy *Art on the edge* ostrzegają: „Uwaga! Reinkarnacja świętej! Strzeżcie się! Zdobycie świętości jest często krwawym interesem” (Surmacz-Dobrowolska). Należy jednak pamiętać, iż „różne postacie katharsis tworzą historię religii i kończą się na sztuce, tej katharsis *par excellence*, poniżej i poza religią” (Kristeva 21-22), a „spektakl nie jest zbiorem obrazów, ale społecznym stosunkiem między ludźmi, nawiązywanym za pośrednictwem obrazów” (Debord cyt. za: Friedberg 62-63).

Abstract**I Am Seen and I See that I Am Seen. Orlan – the Monster, the Goddess, the Cyborg***Tamara Skalska*

The essay explores various responses to artistic practices of Orlan's, a French artist, performer and art historian. It puts emphasis on the project entitled "Reincarnations of Saint Orlan" and her manifesto of carnal art as an example of feminist criticism of Western construct of the viewing subject, the male gaze, and the voyeur. The argument carried out by John Berger in *Ways of seeing*, together with the assumptions of the pictorial turn, set the analytic foreground for this paper. Further discussion over identity politics, biopolitics, aesthetics of conceptual and post-humanism art provokes fundamental questions concerning overall rejection of Orlan's artistic performances and postulates, both among popular culture and academic community. Referring to figures of monsters, goddesses and cyborgs derived from the culture iconic space e.g. petrifying image of Gorgon Medusa, Frankenstein, or the protagonist of *Alien* cinematic series, the essay seeks ways to enable broader and more engaging debate around Orlan's carnal art.

Bartosz Kałużny

Spektakl ciał – erotyzacja medialnych wizerunków mężczyzn w świetle interseksjonalności

W niniejszym eseju chciałbym zaproponować użycie teorii interseksjonalnej w rozważaniach nad erotyzacją męskiego ciała w przekazach reklamowych. Interseksjonalność pozwala na wykazanie zmian, jakie zachodzą w konstruowaniu zabarwionych erotycznie wizerunków, kiedy weźmie się pod uwagę czynniki takie jak rasa, klasa czy orientacja seksualna. Poniższe refleksje nie są w żadnym przypadku metodycznym case study, a jedynie próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy interseksjonalność odnajduje się w tego typu analizie, oraz czy zastosowanie jej ma w takim kontekście sens. Erotyzacja wizerunków mężczyzn w reklamach w świetle interseksjonalności charakteryzuje się dynamiką tworzonej tożsamości oraz zanikiem jednoznacznych wyznaczników ich tworzenia. Do takiego charakteru rozważania przyczyniać się będą z pewnością następujące trzy czynniki.

Pierwszym z nich jest teoria interseksjonalna per se. Poruszyła ona niezwykle istotny problem złożoności sposobu, w jaki tworzą się tożsamości społeczne i ujawniła ich wielowarstwowość. Umożliwiła analizę wykazującą, w jaki sposób poszczególne determinanty, takie jak rasa, klasa czy wiek korelują ze sobą i wzajemnie oddziałują w procesie konstruowania i dekonstruowania opresji lub wykluczenia. Interseksjonalność wskazała na potrzebę analizy gender w bardziej kompleksowy sposób i przy uwzględnieniu szerszego spektrum czynników społecznych i kulturowych.

Dynamice przeprowadzonej analizy sprzyja z pewnością zmieniające się pojęcie męskości. Utrata jednoznaczności oraz zachwianie hegemonicznej, binarnej i rytualnie tworzonej męskości otworzyły drogę do redefinicji tożsamości oraz pełniejszego wyrażania siebie jako istotny ludzkiej, a nie tylko w ramach męskiego, esencjalistycznego gender. W pewien sposób nawiązuje to do nienowej koncepcji androgynii, która jednak w zależności od wielu determinantów społecznych realizowana jest na różne sposoby.

Ostatnim czynnikiem jest szybko rozwijająca się reklama, selektywnie korzystająca z różnych aspektów męskości. Potencjał komercyjny odkryty wraz z mnożeniem się dostępnych modeli męskiej tożsamości przyczynił się do zmiany spojrzenia na męskie ciało i mężczyzn w ogóle. Z uwagi na fakt, że pełniące funkcję preskryptywną reklamy często wykorzystują symbole hegemoniczne w pseudoprogresywnym kontekście, są one pełne sprzeczności co czyni je idealnym materiałem do analizy stosunków władzy i hierarchii wpisanych w ciało.

Kategoryzowanie męskości

Określone tożsamości mężczyzn i ich składowe w przeważającym stopniu zakodowane są w formie konceptów w umysłach zarówno odbiorców jak i samych nadawców komunikatów reklamowych. Koncepty te w miarę ekspozycji na perswazję i manipulację podlegają modyfikacjom. Sposobem na odniesienie tekstów wizualnych do społecznego i kulturowego rozumienia poszczególnych kodów (Ball i Smith 31) i konceptów może być analiza semiotyczna. Mówi się wtedy o zjawisku reprezentacji, czyli „tworzenia znaczenia poprzez język” (Hall 16), tj. opisanie lub przedstawienie czegoś w celu przywołania określonego konceptu w umyśle. Dekodowanie znaczenia polega zatem na połączeniu tego co odbiorca widzi z określonym wzorcem znajdującym się w jego umyśle. Wzorec ten przypisuje danej kategorii pewne znaczenia i atrybuty. Przykładowo – widząc zdjęcie mężczyzny, łączy się ten obraz z kategorią mężczyzny i w przypadku męskości hegemonicznej, lokuje się go w sferze zawodowej, nie zaś domowej, osadza w dziedzinie intelektu, a nie emocji, oraz przypisuje agresję i dominację, a nie uległość.

Reklama doświadczana jest zarówno na poziomie intersubiektywnym, czyli wspólnym dla wielu ludzi jak i stricte subiektywnym – co rodzi pewien dysonans. Jak pisze Bogunia-Borowska (17) „rzeczy istnieją w takiej formie, w jakiej doświadczane są przez ludzi”, zatem indywidualne doświadczenie w znaczącym stopniu determinuje sposób odbioru i negocjację danego znaczenia. Interpretacja, warunkowana przez szerokie spektrum czynników, powoduje, że dany obraz (w tym ten reklamowy) nie jest „chaosem plam barwnych na płótnie” (Znaniński 24). Odbiorca uwikłany w makro- i mikrośrodowiskowe uwarunkowania (Silverstone 174) współtworzy znaczenie komunikatu i nie jest pasywny, z czego wynika pluralizm odczytów (Livingstone 195). Reklama w swojej (jednej z wielu) definicji korzysta z akceptowalnego kodu komunikacyjnego, jest jednak jawnie subiektywna, przekazuje informacje wybiórczo oraz kładzie nacisk na niektóre cechy produktu czy usługi (Banaszkiewicz-Zygmunt 185), a tym samym uwypukla pewne aspekty tożsamości, pomijając inne.

Reklama w kontekście przypisywania określonych atrybutów kategorii męskości jest kluczowym determinantem. Od lat dwudziestych dwudziestego wieku ludzie (a nie wyłącznie produkty, jak to miało miejsce wcześniej) zaczęli pojawiać się w przekazach reklamowych. Zarówno mężczyźni, jak i kobiety zawsze odzwierciedlali określone relacje społeczne i hierarchie (Jhally 78). Nowoczesna reklama w procesie konstruowania męskich tożsamości czerpie w sposób selektywny i instrumentalny z pojęć takich jak: równość rasowa, poczucie przynależności klasowej i inne.

Problematyzacja zagadnienia rozpoczyna się nie tyle w momencie, w którym zauważalne są różnice w atrybutach przypisywanych mężczyznom, lecz w chwili gdy rozbieżności te dają się w pewien sposób usystematyzować, wzięwszy pod uwagę osie takie jak rasa czy klasa. Koncepty w umysłach nie operują w próżni, a ich miejsce częstokroć definiowane jest w odniesieniu do innych konceptów (Hall 17). Znaczenia jakie przypisujemy poszczególnym kategoriom zależą od ich lokalizacji w całym systemie (Barnum i Zajicek 108). Zjawisko to można w sposób szczególny odnieść do erotyzacji wizerunków oraz sposobu reprezentacji ciała męskiego w zależności od rasy, klasy czy wieku, które nie są jedynie wskaźnikami demograficznymi, lecz żywymi doświadczeniami (Mosco 262).

Zasadniczo męskość jako kategoria gender, czyli zestaw ustaleń, według których społeczeństwo zamienia męską płć biologiczną w społeczną tożsamość męskości (Rubin 159), w swojej nowoczesnej formie pozostawało w opozycji do kobiecości. Obie płcie społeczne były konstrukcjami, które podtrzymywały strukturę patriarchalną (Dolan 1). Ta charakterystyczna dla kultury zachodniej polaryzacja nie była jednak tak silna przed osiemnastym wiekiem. Connel zauważa (68), że do tego czasu utrzymywało się przekonanie jakoby kobiety były raczej niekompletną i gorszą wersją mężczyzny aniżeli jego odpowiednikiem położonym na przeciwległym biegunie (w tym przypadku słowo „odpowiednik” nie do końca oddaje sens, gdyż kobietom z reguły przypisywano cechy i skłonności odmienne lecz mniej cenione w kontekście patriarchalnym). Dychotomicznym rozważaniom sprzyjała również oświeceniowa wiara w możliwość prowadzenia absolutnie obiektywnych badań i umiłowanie klasyfikowania oraz przypisywania powstałym w ten sposób grupom pewnych stałych cech (Mosse 15). Connell (46) słusznie uważa, że w zakresie płci kulturowej nauka zastąpiła wtedy przekonania religijne i mityczne.

Badania nad mężczyznami i kobietami oparte na socjobiologii z czasem doprowadziły do powstania różnorodnych koncepcji na temat wrodzonych cech lub skłonności, które mniej lub bardziej bezpośrednio przekładać się miały na zdolności i miejsce w hierarchii społecznej. Efektem tego był esencjalizm rodzajowy (kind essentialism), który deprecjonował społeczny i kulturowy

wpływ na kształtowanie ludzkich doświadczeń i umiejętności (Witt 30)¹. Esencjaliści „redukowali determinowane kulturowo i historycznie mity i praktyki do uniwersalnych prawd biologicznych bądź psychologicznych, ignorując uwarunkowania społeczne które je wytworzyły” (Coltrane 45).

Pogląd głoszący, że hierarchie, relacje oraz zjawiska mogą zostać przełożone ze świata biologicznego wprost do realiów społecznych (Truchlińska 10) skutkuje binarnością, która jest istotna nie tylko w przypadku podziału między kobietami i mężczyznami lecz zakłada również pewną wewnętrzną spójność kategorii mężczyzny. Wszyscy zatem mężczyźni powinni być skłonni do współzawodnictwa, odważni, agresywni i dominujący co automatycznie miałyby się przekładać na ich kontrolę nad uległymi, troskliwymi, pasywnymi, zależnymi, emocjonalnymi i skłonnyymi do poświęceń kobietami (wyliczenie za: Yuracko 3).

Kolejnym czynnikiem mającym znaczący wpływ na ukształtowanie się nowoczesnego ideału męskości był fakt, że powstawał on wraz z rodzącym się kapitalizmem. Podział na pragmatycznego mężczyznę i reprezentacyjną kobietę przypisaną do sfery domowej wzmocnił się w dziewiętnastym wieku wraz z pojawieniem się klasy średniej oraz podziału prac (Bordo 202). Męska dominacja została jednak przedefiniowana z uwagi na warunki rozwijającego się kapitalizmu. Mężczyźni częściej byli zatrudnieni niż pracowali na własny rachunek, ich wolny czas zależał od zwierzchnika, a wpływ na dominację w sferze domowej został ograniczony przez pojawiający się interwencjonizm państwa (hooks 94). Mężczyzna-żywieliel definiowany był jako naturalnie skłonny do ciągłych wyzwań, samowystarczalny, podejmujący ryzyko, dominujący, agresywny, odważny i nie okazujący emocji (patrz: Goldberg 1980).

Weryfikował on swoją męskość na różne sposoby – pośród nich wyróżnić należy potrójne zaprzeczenie – mężczyzna nie był kobiecy, nie był dziecinny i nie był gejem (Badinter 13). W podobnym tonie pisze Weeks (190) wskazując na to, że do osiągnięcia męskości potrzebne jest systematyczne odrzucanie wszystkiego co mogłoby stanowić zagrożenie, w tym kobiecości i homoseksualizmu. Ponownie zatem napotykamy na problem homogeniczności mężczyzn jako grupy. Parafrazując Ann Jones moglibyśmy zatem spytać: „Co z różnicami na tle rasy czy klasy... jak to możliwe, że jeden libidalny głos może przemawiać za wszystkich mężczyzn?” (4)². Teoretycy feministyczni oraz badacze men's studies w ostatnich latach zaczęli mówić raczej o męskościach aniżeli o męskości w liczbie pojedynczej (Katz 134). Uwzględniają oni zatem złożoność owej kategorii biorąc pod uwagę różnorodne determinanty społeczne warunkujące męskość. Zasadniczo można wyróżnić dominującą-hegemoniczną męskość oraz męskości podporządkowane (134).

¹ Tłumaczenie autora artykułu.

² Tłumaczenie autora artykułu.

Sam termin męskości hegemonicznej ukuty został przez Connell (74) i odnosi się do wzorca męskości, która dominuje w zakresie siły politycznej, stosunków produkcji i normatywności seksualnej. Jest on zmienny w czasie i przestrzeni, i podlega ciągłej renegotjacji, niemniej jednak w kontekście po-oświeceniowej kultury zachodniej można odnieść go zasadniczo do białych, heteroseksualnych mężczyzn z klasy średniej (Connell opiera swoją teorię na hegemonii kulturowej Gramsciego; więcej patrz: Gramsci 145).

Jak wskazują Wetherell i Edley (3) teoria Connell zakłada, że mężczyźni definiują się w odniesieniu do męskości dominującej i:

- a) podążają jej śladem (współtworząc męskość hegemoniczną),
- b) czerpią korzyści ze swojej dominującej pozycji lecz łączą to z cechami niehegemonicznymi (w badaniu przeprowadzonym przez Wetherell i Edley (28) do grupy tej, zwanej „współwinnymi” (*complicit masculinity*), można by zaliczyć mężczyzn którzy zdecydowanie odcinali się od koncepcji macho, jednakowoż wciąż odwoływali się na przykład do „męskiej” racjonalności)
- c) z pewnego powodu (na przykład przynależności do danej rasy lub bycia niepełnosprawnym) nie spełniają wymogów męskości hegemonicznej lecz w innych aspektach starają się za nią podążać (tworzą oni męskość zmarginalizowaną <*marginalized masculinity*>)
- d) są opozycją dla męskości hegemonicznej i Connell klasyfikuje ich jako męskości podporządkowane (*subordinated masculinities*);

Samoidentyfikacja mężczyzn w kulturze zachodniej oparta była zatem na polaryzacji i dychotomii. Wymagała ona ciągłego potwierdzania za pomocą symboli i rytuałów (Keen 27-28, Dąsal 91-100), co pozwalało na utrzymywanie arbitralnej hierarchii gender (Wasilewski 361). Jednak wraz z postępującą emancypacją kobiet, przestrzeń dla definicji męskości jako nie-kobiecości traciła powoli rację bytu. Stereotypy stanowiące podstawę negacyjnego sposobu identyfikacji męskiej (Dziekanowska 59) zaczęły upadać. Co więcej, wraz ze wzrastającą niezależnością finansową i zawodową kobiet, to właśnie ciało męskie zaczęło odgrywać coraz istotniejszą rolę. Tak jak uprzednio reklama skutecznie wykorzystwała poszerzoną tożsamość kobiet, na przykład jako konsumentek wkraczających na rynek pracy, tak samo wykorzystwała poszerzoną tożsamość mężczyzn, jako konsumentów zainteresowanych swoim ciałem i jego wyglądem.

Sprzyjało temu postępujące od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku odpolitycznienie, odideologizowanie oraz odbiologizowanie płci (Cieniuch 68). Pomimo głosów wskazujących na silną korelację pomiędzy aspektem biologicznym i społecznym (patrz: Moir i Jessel 1991) przytaczane przez Szczepaniak (29) przykłady niekonfrontacyjnej, niekonkurencyjnej i nie-agresywnej męskości obecnej w Polinezji i Malezji stają się przyczynkiem do refleksji nad tym jak dalece płeć kulturowa uwarunkowana jest biologicznie. W podobnym tonie pisze Keen (28) na temat mężczyzn na Tahiti,

charakteryzujących się delikatnością, wyrozumiałością oraz mniejszą skłonnością do konfliktów. Uniwersalność męskości podważa również badająca afrykańskie plemiona Draper (1975). Ta relatywność gender oraz płynność kategoryzacji znalazła swoje odzwierciedlenie w erotyzacji wizerunków męskich jednakże nie sposób pisać o tym zjawisku jako o wewnętrznie jednorodnym fenomenie.

Wspomniane wyżej procesy odpolitycznienia, odideologizowania oraz odbiologizowania przełożyły się bezpośrednio na zmianę spojrzenia na ciało męskie i jego seksualizacji. Pisząc o tych zjawiskach, należy zadać sobie jednak pytanie, jak rozumieć pojęcie erotyzacji, w jaki sposób można ją mierzyć, oraz czy jest ona faktycznie zjawiskiem ostatnich dekad.

Erotyzacja kultury

O ile początki ekspresji wizualnej dotyczącej nagości i witalności mężczyzn sięgają w zasadzie tak daleko jak historia rodzaju ludzkiego, a artefakty odkopane w Pompejach, malowidła starożytnych Rzymian i Greków świadczą o bujnym życiu seksualnym ludzi podówczas, o tyle dzieła te nie posiadały ładunku erotycznego w rozumieniu współczesnym. Ówczesne rysunki i rzeźby wyrażały podziw dla piękna ludzkiego ciała, jego harmonii i miały raczej charakter artystyczny, symboliczny (fallocentryczny) lub dokumentacyjny, a nagość była częścią życia publicznego (McNair 103). Od czasu pojawienia się kapitalizmu reprezentacja gender stała się zdecydowanie jednostronna – to erotycznie nacechowane kobiece ciało było oglądane przez mężczyznę (Oswald i Ourahmoune 2). Wciąż jednak reprezentacje takie nie były produkowane na skale masową. Nawet upowszechnienie druku i skandalizująca później literatura de Sade’a było ograniczone w odbiorze z uwagi na wysoki poziom analfabetyzmu (McNair 81).

Dopiero wynalezienie fotografii w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku (McNair 82) pozwoliło (szczególnie po wynalezieniu dagerotypu) na stosunkowo tanią, wielokrotną reprodukcję obrazów w krótkim czasie i masową ich konsumpcję. Od tego czasu rozwój technologii sprawiał, że erotyczne wizerunki były coraz bardziej dostępne. Media masowe dwudziestego wieku spowodowały, że nagość stała się wszechobecna, zaś seksualność jawnie dyskutowana. Zjawisko to, zbiegłszy się z ruchami społecznymi lat sześćdziesiątych, przybierało na sile, a wartości hedonistyczne, w tym gloryfikowana przyjemność seksualna, stały się podstawowymi atrybutami reklamowymi produktów i usług (McNair 85). Spadające koszty konsumpcji materiałów dotarły do punktu przełomowego w momencie pojawienia się Internetu, gdyż z punktu widzenia konsumenta, stały się one praktycznie zerowe.

W kontekście erotyzacji istotny jest również fakt, w jaki sposób seksualizowane treści przenikały do kultury popularnej, w tym reklamy. Z uwagi na fakt, że nie jest to głównym przedmiotem eseju, należałoby wymienić najważniejsze zjawiska: przejście treści erotycznych do debaty publicznej oraz opracowania naukowe traktujące na temat erotyki i ciała. Ponadto, istotną rolę odegrały filmy, w których pokazywane sceny erotyczne były coraz śmielsze (wciąż jednak proponowana w nich nagość męska była w kontekście humorystycznym lub innym nieerotycznym), przenikanie się sztuki i erotyki (czy wręcz porno) w fotografii (uprawianej przez twórców takich jak Helmut Newton czy Robert Mapplethorpe [Bordo 72]), traktowanie nagości jako tematu tekstów nieerotycznych (takich jak filmy dokumentalne o striptizerkach i striptizerach) oraz erotyka w wydaniu softcore w magazynach typu „Playboy”. Fakt, że tematyka ta zyskiwała na popularności spowodował, iż następowała generalna liberalizacja obyczajowa, erotyzował się dyskurs publiczny (który na przykład otwarcie nawiązywał do casusu Clintona i Levinsky), natomiast erotyka została sprowadzona do roli kolejnego produktu, czy raczej atrybutu skutecznie promującego towary i usługi. Tendencja ta wzrastała z uwagi na kapitalizm kulturowy, czyli zjawisko, w którym źródła dochodu do coraz większego stopnia powiązane są z informacją, wizerunkiem i z danymi. Wizerunki ucieleśniały pewne wartości i idee, które wykraczały poza wymierną wartość ekonomiczną danego produktu (McNair 90-120).

Erotyzację można postrzegać dwojako. Po pierwsze ilościowo – jako rosnącą liczbę reklam wykorzystujących elementy męskiej nagości, aluzji seksualnych czy jednoznacznych erotycznych przedstawień, nie pozostających w ścisłym związku logicznym z oferowanym produktem (badania takie można przeprowadzać, mierząc liczbę reklam erotyzowanych na tle reklam męskich w ogóle, w kontekście danego produktu czy w odniesieniu do reklam erotyzujących wizerunki kobiece itp.). Drugą metodą jest pomiar jakościowy, czyli skoncentrowanie się raczej na elementach konstytuujących erotyzowane wizerunki męskie i analizowaniu tychże. Na potrzeby interseksjonalności drugie ujęcie wydaje się bardziej akuratne.

Hatton i Trautner (261-265), którzy sugerują powyższy podział, przedstawiają również kilka atrybutów erotyzacji. Pośród nich znajdują się stopniowalne: ubiór/nagość, dotyk (dotykanie siebie lub innych oraz bycie dotykany), poza (powiązana lub nie z aktywnością seksualną), usta (zamknięte, rozchylone, czy też uśmiech), koncentracja obrazu na klatce piersiowej/pośladkach/sferze intymnej, tekst (nawiązujący lub nie do sfery seksualnej), prezentowanie tylko twarzy lub pełnej sylwetki, akt seksualny (na przykład przedstawienie modeli podczas pocałunków, leżących nago), odgrywanie ról seksualnych (na przykład nawiązanie do relacji sado-masochistycznej). Niezależnie jednak od przyjętego sposobu analizy należy zwrócić uwagę na to, że erotyzacja męskich wizerunków w reklamie powiązana jest ściśle

z uwarunkowaniami tak kulturowymi jak i rynkowymi oraz miejscem ciała w tychże systemach. Intersekcjonalność pozwala na szersze spojrzenie na to, wobec jakich męskości, i w jaki sposób przebiega zmiana powiązana z feminizacją męskiego ciała oraz sposobów jego przedstawiania (Elliott i Elliott 4). Męskie ciało i nagość stały się prominentnym aspektem współczesnych tekstów reklamowych i nośnikiem znaczeń, wartości oraz relacji siły. Nie każda męskość jednak posiada tożsame atrybuty.

Męska nagość w reklamie

Zasadniczo ponowoczesny dyskurs zachodni (powiązany ze wspomnianym wcześniej potrójnym zaprzeczeniem) przyniósł rodzaj homofobii. Początkowo przemycana do reklam męska nagość potrzebowała heteroseksualnego uzasadnienia, czyli kobiety dla której mężczyzna dba o swoje ciało i w kontekście relacji, z którą pojawia się nagi lub półnagi (Bordo 185). Zabieg ten miał oddalić zarzuty o domniemanym homoseksualizmie reprezentowanych (Barnum i Zajicek 111). Dopiero ostatnie dekady kultury konsumenckiej utorowały drogę do pełniejszego komercyjnego wykorzystania męskich ciał (Bordo 180), mimo tego, że badania empiryczne przeprowadzane na mężczyznach w połowie lat dziewięćdziesiątych wciąż wykazywały antypatię wobec męskiej nagości, a negatywne reakcje mężczyzn na prezentowane materiały miały postawić ich poza wszelkimi podejrzeniami o homoseksualizm (Elliott i Elliot 6) i potwierdzić panującą heteronormatywność (czyli takie społeczne ujęcie seksualności, w którym orientacje nie-heteroseksualne są deprecjonowane czy odrzucane (Cohen 2008:28).

Niemniej jednak Calvin Klein odkrył na nowo atrakcyjność męskiej nagości i zaoferował ją szerokiemu audytorium w specyficznej formie. Wybrał szczupłe, wyrzeźbione ciała, uprzednio powiązane z kulturą gejów, użył ich do reklam dżinsów i bielizny (Bordo 181)³. Mężczyzna w slipach nie był już dłużej kimś w trakcie ubierania się. Jego ciało zostało wystawione na widok publiczny i skazane na oceniające spojrzenie widza. Stało się ono zarazem jakościowo mierzalnym atrybutem. Tym samym cielesna wolność mężczyzny została skradziona (173). Ponadto, mężczyźni pojawiający się w reklamach Kleina zaadoptowali w swoich wizerunkach dawną kobiecość – apatyczny sposób pozowania, spuszczone wzrok czy wygięcie ciała w kształt litery „S”.

³ Warto odnotować również sytuację odwrotną, która doprowadziła do wymieszania się symbolicznych atrybutów wizualnych mężczyzn homo- i heteroseksualnych czyli faktu, że geje, którzy stawali się coraz bardziej widoczni w sferze publicznej, używali symboli męskości hegemonicznej czy też macho i pozbawiali w ten sposób mężczyzn hetero możliwości odróżnienia się (Dyer 191).

Klein zburzył w ten sposób binaryzm reprezentacji ciał (Oswald i Ourahmoune 2). Elementy uległości, takie jak np. wsparcie się (*the lean*), mieszają się z elementami typu *face-off*, czyli wzrokiem utkwionym w widzu, mającym świadczyć o pewności siebie modela (Bordo 188). Według skali badań przeprowadzonych przez Elliott i Elliott (2005) poniższe wizerunki te kwalifikowałyby się do kategorii *sexualized* i *hipersexualized*, czyli bardziej i najbardziej rozerotyzowanych.

Niezależnie jednak od dozy uwagi, jaką poświęca męskiemu ciału reklama oraz od tego, do jakiego stopnia zostało ono „sfeminizowane”, uprzedmiotowione i poddane fragmentacji, pod względem rasy i klasy, ciało posiada różne znaczenia. Jak wskazują Hirschman i Thompson (475) odbiorcy w swoim odbiorze uwarunkowani są zarówno indywidualnymi doświadczeniami, jak i wiedzą determinowaną przez swoją rasę, etniczność czy klasę społeczną. Wspomniana nowoczesna homofobia nie występuje w tożsamej formie we wszystkich męskościach. W reklamach Kleina mężczyzna nie jest już dłużym inicjatorem, aktywną i działającą stroną (Bordo 54), jest on wystawiony na widok zarówno kobiet jak i mężczyzn (co z perspektywy heteroseksualnej „feminizuje” mężczyznę, gdyż oglądany przez mężczyznę homoseksualnego redukuje się w tej relacji do dawnej roli kobiecej co, jak wskazuje Bordo (51) jest nieco paradoksalne). Jednak brak deprecjacji wobec mężczyzn homoseksualnych, o ile są oni stroną aktywną (*activo*), w kulturach latynoskich, szczególnie w Ameryce łańskiejskiej może zmienić odbiór komunikatu (Carrier 7).

Rasa, klasa a ciało męskie

Znaczenie męskiego ciała jest również inne w aspekcie rasowym i klasowym. Nagie ciało zostało pozornie zostało pozbawione symboli prestiżu oraz statusu (Dyer 1997:263). Wydawać by się mogło, że mężczyzna pozostawiony ze swoim ostatnim, niezbywalnym bastionem męskości, czyli cielesnością (Goldberg 90, Melosik 23), stał się bardziej neutralny pod względem rasy i klasy. Zarówno jednak po stronie reprezentacji jak i odbioru istnieją czynniki warunkujące zróżnicowanie ciał męskich w reklamie. Te same cechy mogą posiadać inne znaczenie przykładowo w przypadku mężczyzn białych i czarnych z różnych klas (Seiter 1995:100).

Męskość agresywna – typu Arnold Schwarzenegger, Sylvester Stallone i Bruce Willis pojawiła się w odpowiedzi na zwiększoną niestabilność białej klasy pracującej oraz średniej z uwagi na ekspansję kobiet oraz męskich mniejszości (na przykład rasowych, etnicznych) na rynku pracy, a także w życiu społecznym (Katz 134), i była „esencją celebrowania białej, mitycznej, niezniszczalnej i odwiecznej męskiej władzy” (Melosik 143). Mięśnie są wskaźnikiem odróżniającym nie tylko kobiety od mężczyzn, lecz również mężczyzn

między sobą. Wydawać by się mogło, że to biała klasa pracująca przykłada wagę do muskularnego ciała. Musi ona konkurować z czarnymi ciałami, które są „naturalnie” lepiej wyrzeźbione i bardziej wytrzymałe. Biała klasa średnia miałaby wobec tego być ponad i wyróżniać się intelektem i usposobieniem (czyli podług oświeceniowego dualizmu – przypisaniem do umysłu, a nie cielesności, jak pisze Cooper 880), nawet w przypadku posiadania „gorszego” ciała aniżeli te należące do Afroamerykanów (Dyer 263). Co więcej, przy założeniu, że białe ciała mają „naturalnie” mniej atletyczną budowę, moment w którym osiągają poziom porównywalny z ciałami czarnymi jest dowodem metodycznego dyscyplinowania ciała, silnej woli i wiedzy na temat jego rozwijania (270).

Reklama korzystając selektywnie z wybranych społecznych tożsamości zmienia ten układ. Na gruncie amerykańskim połączenie purytańskiej etyki pracy i społeczeństwa konsumenckiego zaowocowało paradoksalnym połączeniem w postaci amalgamatu zdyscyplinowanego ascetyzmu i narcystycznego hedonizmu (Dutton 17). Atletyczne i szczupłe ciało stało się domeną również wyższych warstw społecznych, zarówno poprzez symbolizowanie wytrwałości, dyscypliny i kontroli (Bordo 220-221), posiadania wolnego czasu i środków przeznaczanych na dbanie o ciało i prowadzenia zdrowego trybu życia (Dyer 268), jak również dość powierzchownych nawiązań do spuścizny antycznego dziedzictwa i kultu ciała (264). Przy tym ostatnim należy zwrócić uwagę, że dziedzictwo to charakteryzowane jest jako domena rasy białej.

W ten sposób atletyczne ciało męskie przestało być wyznacznikiem męskości jedynie dla klasy pracującej, która ma ograniczony dostęp do innych instrumentów władzy i potwierdzenia męskości (takich jak siła ekonomiczna czy autorytet nadawany przez zajmowane stanowisko pracy) (Katz 135). Należy zatem zauważyć, że to samo ciało, mimo swojej popularności wśród danej klasy, posiada zupełnie inne znaczenia. Mięśnie pierwotnie przypisywane „naturalności” i znajdujące swoje symboliczne przedstawienie pod postacią czarnych mężczyzn, klasy robotników czy niewolników, obecnie zostały „ucywilizowane” i świadczą o silnej woli i zdolności kontrolowania siebie oraz innych (Bordo 55).

Ponowoczesne zainteresowanie ciałem oraz męski narcyzm można konceptualizować również w inny sposób w perspektywie klasowej. Męski splendor w reklamach zazwyczaj odnosi się do zamożnych mężczyzn, którzy definiują siebie bardziej w rozumieniu klasy społecznej aniżeli gender, co nawiązuje w pewien sposób do dawnej arystokratycznej przynależności. To właśnie tam najpierw klasa, a dopiero później gender determinowały posiadaną władzę (Bordo 201-204). Dzisiejsze reklamy wydają się informować, że klasa wyższa, niezależnie od płci, musi prezentować się w określony sposób i że kategorie stosowane potocznie wobec mężczyzn nie znajdują tam uzasadnienia.

Podobną drogę jak atletyczna sylwetka przeszła męska opalenizna. Przypisywana ona jest ekskluzywnie rasie białej. W szczycie swojej popularności (lecz nawet i teraz – pomimo kampanii na rzecz walki z rakiem skóry) opalenizna symbolizowała zamożność (możliwość podróżowania w egzotyczne miejsca lub płacenia za sztuczną opaleniznę), wolny czas oraz zdrowy styl życia (Dyer 268). Dzięki odpowiedniemu ukontekstowaniu, opalenizna przestała być kojarzona z warstwą chłopską i pracą fizyczną na powietrzu. Nieco inny trend odnaleźć możemy obecnie w świecie wysokiej mody, gdzie bardzo jasna, niemalże przezroczysta karnacja jest w cenie – wciąż jest to jednak kolor biały.

W poszukiwaniu ponowoczesnego mężczyzny

Wyłaniająca się z tych przemysłów kwestia przynależności do wspólnoty, to zjawisko niezwykle istotne dla ponowoczesnych mężczyzn, poszukujących samoidentyfikacji wobec społecznego zagubienia, niestabilności i nietrwałości swojego gender. To istotne, gdyż status mężczyzny jako określonego odbiorcy komunikatu reklamowego determinuje ich sposób postrzegania siebie jako obywateli i członków społeczeństwa (Livinstone 197). Ponowoczesna, większa swoboda, z jaką można konstruować męską tożsamość prowadzi do próby trwalszego samookreślenia (Pomiński cyt. za Maffesoli 1996: 76). Reklama zapewnia takie możliwości poprzez wyposażanie swoich produktów i usług w atrybuty definiujące męskość(i) w dość selektywny sposób.

Ta swoista dyskryminacja w reklamie wydaje się częścią kultury konsumpcyjnej (Barnum i Zajicek 126). W ujęciu Foucault znosi ona pewne rodzaje męskości poprzez przypisywanie im nieprawdziwości (Hall 48). Z drugiej strony, reklama włącza pewne męskości poprzez trzebież (*thinning*), czyli wielokrotne powtarzanie zredukowanej informacji w celu podtrzymania odpowiedniej wersji męskości (Knudsen 67-68) i działa jako dyscyplina w samokontrolującym się społeczeństwie (Foucault 218-229). Wynika to z faktu, że reklama w systemie kapitalistycznym działa w sposób podobny do polityki w ustroju demokratycznym – posiada funkcję deskryptywną (opisującą rzeczywistość) i preskryptywną, czyli ustanawiającą normy i standardy.

Określone rodzaje męskości wyposażane są zatem w specyficzne atrybuty z uwagi na ich komercyjną nośność, podczas gdy inne konfiguracje są negowane lub obrazowane jako mało atrakcyjne. Przekaz reklamowy jest tym ważniejszy, że ludzie tworzoną przez niego hiperrealność w dużej mierze postrzegają jako rzeczywistość i odbierają ją za pomocą wzorców i narzędzi używanych do poznania świata (Reeves i Nass 18-25). Z czasem określone połączenia kategorii, takie jak rasa biała (neutralna rasa) lub heteroseksualność (neutralna seksualność) stają się zinternalizowane i niewidoczne. Seiter (100) wskazuje,

że nie-biali znaczeni są jako inni pomimo, że to zróżnicowanie fizyczne białych ludzi jest ogromne. Dzięki temu łatwo można zauważyć obecność nie-białych w reklamie, natomiast ciężiej dostrzec ich brak. Mniejszości wciąż postrzegane są jako homogeniczne, podczas kiedy istotnych rozróżnień dokonuje się w ramach rasy białej (na przykład narodowości).

Wnioski te potwierdza analiza intersekcyjna kampanii marki Diesel przeprowadzona przez Barnum i Zajicek. Pokazała ona, że równość rasowa pomiędzy różnymi męskosciami zostaje osiągnięta za pomocą ekstraktownia męczyzn z kontekstu. Według autorów badania, Diesel nadał swojej kampanii tożsamość buntu i sprzeciwu za pomocą zrównania wszystkich markerów tożsamości i pozostawienie nie-białych bezkulturowymi (106).

Jak zauważa Bordo (192) ciała czarnych mężczyzn widzianych przez pryzmat białej „cywilizowanej” męskości wielokrotnie przedstawiane są w sposób stereotypowy (nie bez znaczenia jest również kwestia kontroli nad mediami i posiadania środków niezbędnych do ich działania (patrz: Chomsky and Herman 2002, Kellner 1995)). Częstsze i pewniejsze siebie *face-offs* korespondują z białym zachodnim myśleniem na temat czarnej męskości: dzikości, nieograniczonej wytrzymałości i nieposkromionej seksualności (hooks 34). Czarna męskość, stereotypowo przypisywana do sfery natury, w mediach jest hiperseksualizowana (Bordo 72). Przyczyną takiego postrzegania może być stereotyp czarnych mężczyzn, którzy nie potrafią sprostać białym supremacyjnym ideałom (w które zostali automatycznie wpisani) w efekcie czego potwierdzenie ich męskości znajduje ujście w kompensacji za pomocą agresji i seksualnej obsesji (hooks 82). Dolan (13) słusznie podkreśla, że identyfikowanie się przez nie-białych z reprezentacjami ujętymi w zdominowanych przez biały punkt widzenia narracjami stawia mniejszości w masochistycznych pozycjach. Jak pisze Cooper (857): „zły czarny mężczyzna” to ten zwierzęcy i zdemoralizowany, podczas gdy „dobry czarny mężczyzna” to ten, który powiela białe wzorce męskości.

W kontekście męskości w reklamie można zauważyć znaczną ilość paradoksów. Po pierwsze męska muskulatura i sylwetka użyta w reklamach nie jest już czymś „danym” – jest ona zbudowana. Stanowi to zatem dekonstrukcję tradycyjnej dychotomii: kobieta – cielesność, mężczyzna – intelekt (Moore 3). Należy jednak zauważyć, że skrajny przypadek ciał męskich w reklamie, czyli zawodowi kulturysty, opiera się w pewien sposób o esencjonalizm. Schulze (9) zwraca uwagę na fakt, że kulturystki posądzane są o nie-bycie kobietami. Należałoby w tym momencie poczynić pewne rozróżnienie – o ile kulturysty mogą być postrzegani jako hipermęscy (z uwagi na fakt, że to środki farmakologiczne oparte na testosteronie umożliwiają im przekraczanie granic ludzkiej cielesności), o tyle ciężko mówić o kulturystkach, że są hiperkobiecy (nie przyjmują one bowiem środków farmakologicznych opartych na żeńskich hormonach, gdyż efekt byłby odwrotny do zamierzonego).

Pewną sprzeczność niesie również sposób, w jaki sfeminizowane wartości symboliczne przemycane są do świata mężczyzn. Męska świadomość posiadania ciała i przypisanie jego wyglądowi ważnej roli otworzyły ogromne spektrum możliwości wyposażania produktów w różnorodne atrybuty odnoszące się do męskiej fizyczności i nagości. Zadbane i szczupłe ciało zostało połączone nie tylko ze zdrowym stylem życia, lecz również z szansą na sukces w biznesie i w relacjach z kobietami. Fizys ponowoczesnego mężczyzny jest nośnikiem informacji, odbiciem młodości i energii, a jego naturalne wady są w najwyższym stopniu modyfikowalne i możliwe do zniesienia (Schulze 14). Uprzednio kobiece praktyki dbania o cielesność oraz gotowość do bycia ocenianym jako przedmiot seksualny zostały przemycane do męskiego świata za pomocą rytualnych nośników użytkowości i praktyczności (Bordo 195). Zabiegi te są widoczne głównie w odniesieniu do klasy średniej. Krem do twarzy zamienia się w balsam po goleniu, który umożliwia skuteczne negocjacje (196).

Części „niemęskich” praktyk przedstawianych w przekazach reklamodawcy nadają równowagę w postaci dawnych hegemonicznych symboli. Do próżności i przesadnej elegancji dokooptowana jest przemoc w stylu Jamesa Bonda (Bordo 206). Symboliczna dekonstrukcja męskości poprzez „feminizację” jej elementów osadzona jest mimo wszystko w fallocentrycznym dyskursie. Kobiety z reklamy Reeboka są twarde i „zmaskulinizowane”, ale mężczyźni nie są „miękczy” gdyż w tym kontekście ich „kobiecość” wydawałaby się degradacyjna (Bordo 55), stąd reklama unika takich ujęć.

Produkty i usługi, mimo swojej pozornie większej egalitarności, często króć wykorzystują zatem motywy nawiązujące do męskości hegemonicznej tj. do cech takich jak siła, zdecydowanie, czy chęć konkurowania. Atrybuty te używane są selektywnie jako elementy wiążące z „naturalną” agresją i biologiczną dominacją produkty zarówno tradycyjnie męskie (nadając im jeszcze bardziej męską rangę), jak i kobiece (czyniąc je w ten sposób męskimi). Co istotne, również elitarne produkty targetowane do klasy wyższej są maskulinizowane za pomocą metaforycznych nawiązań do muskulatury, siły oraz agresji (Katz 139), czego doskonałym przykładem mogą być luksusowe modele aut.

Ponowoczesne pojęcie płynności oraz zmienności podmiotu wykorzystywane przez reklamę sugeruje, że poprzez zakup odpowiednich produktów lub skorzystanie z określonych usług możemy „dowolnie” konstruować siebie (Heywood 169). W momencie upadku wielkich narracji, na których męskość się opierała, pewne dobra i usługi pozwalają zdefiniować tę tożsamość na nowo (173). Obietnice i wartości oferowane wraz z produktem lub usługą (Jhally 79) pozwalają na obranie azymutu, a modele ukazywani w kulturowym kontekście, kształtują wizerunek męskiego gender (Goffman 1979:40).

Rozwijający się konsumpcjonizm i treści przekazywane przez sprzężoną z nim reklamę komercyjną pozornie wydają się przyczyniać do wyzwolenia mężczyzn z ram tradycyjnych paradygmatów męskiej tożsamości.

Tabu próżności czy homofobii z pewnością do takich zagadnień należą. Paradoksalnie jednak wystawienie ciała męskiego na oceniający wzrok innych narzuca kierat samodyscypliny i prowadzi do ekstremalnych przypadków, takich jak zaburzenia żywienia czy bigoreksja. Formy przedstawień o zabarwieniu erotycznym, które można zaobserwować w modzie i reklamie, oskarża się o rozpowszechnianie zniekształconych i szkodliwych wizerunków męskich (McNair 21).

Melosik (58-68) podkreśla również inne zagadnienie z pogranicza ciała, a mianowicie jego możliwą niedyspozycję – na przykład w przypadku problemów z potencją. To rozwiązuje w pewien sposób „męskie” nieprzykładanie wagi do zdrowia i oddziałuje pozytywnie. Jednakże równie sprzeczną odpowiedzią na niedyspozycję ciała jest jego medykalizacja i funkcja pełniona przykładowo przez Viagrę, dzięki której męczyzna może potwierdzać swoją łózkową dominację i być zawsze dyspozycyjny.

W ramach uwolnienia od męskiego gender, reklama, a w szczególności ta skoncentrowana wobec przemysłu modowego, proponuje zupełne zatarcie granic międzygenderowych, czyli androgynię. Ponownie, jest to dość paradoksalne zjawisko w obrębie konstruowania płci kulturowej przez konsumpcjonizm – z jednej strony reklamodawcy wykorzystują naturalną ludzką inklinację do różnicowania i dywersyfikują w zasadzie tożsame produkty, takie jak dietetyczne napoje czy żele pod prysznic podług genderowej dwubiegowości. Z drugiej strony, tendencja ku uniseksualizacji za pomocą ubrań czy perfum nie dotyczy wszystkich męskości w taki sam sposób.

Androgynia, czyli forma ucieczki od represyjnych struktur gender, definiowana jest jako „połączenie cech tradycyjnie postrzeganych jako kobiece i męskie” (źródło: Internet 1). W rozumieniu społecznym (a nie medycznym, gdzie androgynia zwana jest również pseudohermafrodytyzmem) osobę androgyniczną charakteryzuje genderowa ambiwalencja w zakresie zachowań psychologicznych i społecznych. Człowiek taki definiuje siebie przede wszystkim jako istotę ludzką, która dąży do pełnego doświadczenia. Androgynia również wykorzystywana jest przez reklamę w sposób selektywny.

Reprezentowana jest w większości przez rasę białą (czasami również przez Azjatów, którzy w zachodniej białej kulturze stereotypowo postrzegani są jako mniej męscy niż na przykład Afroamerykanie, <Barnum i Zajick 119>) i reprezentowani są jako ascetyczni kastraci, definiowani w kategoriach sztywniaka/„mózga” (wimp/egghead) lub też w kontekście mistrzów wschodnich sztuk walk (Fung 7). Tak ujęta ambiwalencja genderowa jest zatem ponownie – dla części mężczyzn wyzwalająca, dla innych zaś ograniczająca. Modele tacy jak: Andrej Pejic, **Marcel Castenmiller** czy David Chiang prezentują zarówno męskie jak i kobiece kolekcje i definiowani są przez swoje piękno jako ludzie, nie zaś jako mężczyźni. Promocja androgynii w ramach określonej rasy wyłącza z tego pojęcia mężczyzn niereprezentowanych lub niedoreprezentowanych.

Niezauważany przez długi czas problem złożoności męskiej tożsamości staje się wobec wszystkich wspomnianych powyżej zagadnień sprawą kluczową. W jaki sposób wobec erotycznego przedstawienia androgynicznego ciała samookreślać będzie się Amerykanin pochodzenia hinduskiego, mając na uwadze pozycję hidżry w Indiach? Jakie będzie doświadczenie męskości dla Meksykanina, który z jednej strony zakorzeniony może być w kulcie macho, z drugiej zaś homoseksualizm w ujęciu activo nie neguje męskości? Czy czarny mężczyzna, którego męskość i stosunek do ciała są współkształtowane przez małżeństwo z natywną kobietą amerykańską i wpływy bardziej matriarchalnych czy egalitarnych kultur plemiennych (hooks 91), przyjmie określoną postawę wobec czarnego dzikiego, dominującego i hiperseksualnego ciała? Czy reklamowe atletyczne ciało przejdzie przez dalsze etapy bycia znaczonego w inny sposób dla klasy pracującej i wyższej?

Użycie intersekcyjności?

Michael Jordan niegdyś spytany o napięcie, jakie istnieje pomiędzy jego „męską” fascynacją sportem, a „kobiecy” zainteresowaniem modą, odparł, że zamiłowanie do mody pozwala mu uniknąć bycia stygmatyzowanym jako sportowiec (Bordo 213). Ten pozornie daleki przykład uchwytuje sens intersekcyjności. Przedstawia bowiem sytuację, w której jedna kategoria, przypisana do specyficznego podmiotu wyłącza inną kategorię. W intersekcyjności nie chodzi zatem wyłącznie o różnorodność odbioru danego fenomenu czy problemu ustosunkowania się do niego z uwagi na zmienne dynamicznie tworzące tożsamość, lecz o zmiany zachodzące na osiach rasy, etniczności, klasy czy wieku, które powodują wzajemne wzmocnienia, wyłączenia czy zupełnie nowe doświadczenia (Barnum i Zajicek 110) w ramach kategorii męskości. Oleksy (3) nawiązuje do sytuacji opisanej na blogu Body Impolitic przez czarnoskórą Tarę, co znakomicie ilustruje użycie intersekcyjności.

Tara podczas korzystania z komunikacji miejskiej była stygmatyzowana potrójnie – jako kobieta, jako czarnoskóra i jako otyła. W pewnym momencie jej życia, kiedy pojawiły się pierwsze widoczne oznaki starzenia, Tara bez stracenia funta wagi przestała być otyła. Ludzie, którzy wcześniej patrzyli na nią z pogardą i wyrażali dezaprobatę wobec jej problemów z wsiadaniem do autobusu, nagle zaczęli ustępować jej miejsca i siadać obok bez problemu. Zmieniające się wartości na osi wieku spowodowały, że w tym kontekście Tara przestała być stygmatyzowana jako otyła z uwagi na społeczne przyzwolenie nadwagi u ludzi starszych. Zagadnienie to dotyczy zarówno samoidentyfikacji, jak i sposobu w jaki odbiera nas otoczenie.

Kwestia podniesiona przez intersekcyjność dotyczy zatem wzajemnie zazębiających się kategorii gender, rasy, etniczności, klasy, (nie)sprawności

i innych. McCall (1771) definiuje interseksjonalność jako „zależności pomiędzy wieloma wymiarami i modalnościami społecznych relacji i sposobów formowania podmiotowości”. Teoria ta podkreśla, że niemożliwe jest rzetelne badanie kategorii takiej jak na przykład męskość poprzez jedną tylko oś społeczną (tj. gender) z uwagi na kompleksową naturę takiej kategorii oraz silne jej kształtowanie przez zmienne rasy, klasy, wieku czy przynależności etnicznej. W wyniku korelacji dwóch kategorii opresji, takich jak rasa (nie-biała) i orientacja seksualna (nie-heteroseksualna) suma stygmatyzacji i jej doświadczanie może być sprzężone i wzajemnie ząbujące się, czego nie wykazują analizy jednoosiowe (Cooper 867). Ponadto, tożsamości ludzkie są zawsze ukontekstowane, permanentnie produkowane i redefiniowane przez historię, społeczeństwo i kulturę (Barnum i Zajicek 111). Zakładając zatem, że nie istnieje człowiek żyjący całkowicie poza złożonymi relacjami społecznymi (Cuadraz i Uttal 173), wydaje się niezwykle istotne, aby badanie dotyczące mężczyzn i erotyzacji ich wizerunków przeprowadzać z uwzględnieniem zmiennych determinujących zarówno odbiór przekazu jak i konstruowanie wizerunków przez twórców reklamy.

McCall (1777) proponuje trzy teoretyczne podejścia mogące stanowić narzędzia metodologiczne: ujęcie antykategoryczne, intrakategoryczne oraz interkategoryczne. Pierwsze z nich odrzuca w ogóle pojęcia takie jak rasa, klasa czy przynależność etniczna i sugeruje, że konstrukty te istnieją jedynie na płaszczyźnie języka i nie znajdują żadnego odbicia w empirycznej rzeczywistości. Podejście to wskazuje zatem na zupełnie arbitralną naturę kategoryzacji (Barnum i Zajicek 112), która leży u podłoża dyskryminowania pewnych grup.

Drugie ujęcie, intrakategoryczne, koncentruje się na tym, w jaki sposób poszczególne osie (na przykład rasa, klasa) wpływają na siebie i modyfikują znaczenia nadawane i doświadczane przez daną tożsamość społeczną (Knudsen 2007 w nawiązaniu do Lykke 2005). Podejście to skupia się na grupach znajdujących się na styku specyficznych osi przez co ich doświadczenie może być symplifikowane, tak jak zjawisko przemocy wobec czarnoskórych kobiet (McCall 1774).

Ostatnie podejście, interkategoryczne, koncentruje się na zmieniających się relacjach pomiędzy różnymi grupami na skutek przemian na osiach tożsamości (Knudsen 66). Interkategoryczność może służyć jako metoda komparatywna badająca różnice w produkowaniu i doświadczaniu tożsamości przez większą ilość grup (McCall 1783). Przykładowo, dla Barnum i Zajicek, narzędzie to posłużyło do analizy relacji pomiędzy grupami mężczyzn i kobiet o różnych rasach i orientacjach seksualnych.

Interseksjonalność może zatem pomóc w dekonstrukcji hegemonicznej męskości, w spojrzeniu innym niż przez pryzmat białej supremacji i zasadniczo w głębszym zbadaniu kategorii męskości. Wydaje się, że perspektywa

intersekcjonalna zajmuje szczególnie istotne miejsce w badaniach respondentów. Indywidualne doświadczenia mężczyzn różnych klas, ras czy etniczności wyrażone podczas badania w formie pogłębionego wywiadu może ukazać wiele aspektów męskiej tożsamości, które były niezauważane wcześniej. Możliwe, że wykażą one również to, co Cooper (867) nazywa subordynacją kompensacyjną, tj. sytuację, w której jednostki kompensują swoją stygmatyzowaną pozycję znajdując w swojej tożsamości intersekcje, która stawiają ich w tradycyjnej hierarchii wyżej od innych (na przykład czarny heteroseksualny mężczyzna klasy wyższej, stygmatyzowany przez białego mężczyznę stawia siebie wyżej wobec czarnego homoseksualnego mężczyzny klasy niższej lub czarnej kobiety). Różne sposoby odczytania dominujących narracji i opór wobec uprzywilejowanego konstruowania znaczeń, jak i wobec akademickich interpretacji (Livingstone 194), skutkowałyby dalszą problematyzacją zagadnienia ciała męskiego i jego interpretacji.

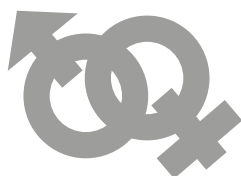
Analiza treści przeprowadzonych audience analysis w kontekście teorii kulturowych i medialnych pozwoliłaby na osadzenie indywidualnych doświadczeń w skali makro. Intersekcjonalne badanie Bilge (2009) wykazało, że procesy samoidentyfikacji są niezwykle złożone i silnie zakorzenione we wzajemnie oddziałujących na siebie osiach tożsamości. Odpowiadając zatem na pytanie, postawione na początku mojego eseju, należałoby przychylić się do stwierdzenia, że intersekcjonalność jak najbardziej odnalazłaby swoje miejsce w analizie erotyzacji męskiego ciała, zakładającej włączenie respondentów. Poza wkładem akademickim, badanie takie mogłoby stanowić również przyczynek do refleksji na temat sposobów konstruowania przekazu i ich skuteczności po stronie kreatywnych, zajmujących się tworzeniem reklam.

Abstract

The Spectacle of Bodies – Erotization of Male Images in the Media from the Intersectional Perspective

Bartosz Kałużny

The essay proposes an application of intersectional theory to the examination of eroticized male bodies in advertising. Intersectionality allows to indicate modifications which take place when factors such as race, class, age or sexual orientation correlate and affect construction of body images. Erotization of male bodies analyzed through intersectional lenses is characterized by internal dynamics, overlapping social identities and questionability of determinants which constitute them. The analysis allows for exclusions or reinforcements that take place in the case of intersections of gender, race, class, age or sexual orientation. It demonstrates how these axes inform each other and how they work while constructing and deconstructing cultural phenomena: racism, sexism or homophobia. Modifications of hegemonic, ritual and binary masculinity gave way to the redefinition of men's identities and fuller self-expression of men as human beings not only in terms of essentialist male gender. Intensively developing advertising industry discovered commercial potential related with available multiple masculine identities.



**PŁEĆ WYKLUCZONA,
CZYLI „NIECH BĘDZIE PRZEKLĘTY/A”**

Lidia Mielczarek

Polska mitologia aborcyjna

„...co dla kilku poważnych panów jest kwestią kontrowersji prawniczej, jest dla innych nieraz kwestią życia i śmierci...”

(Boy-Żeleński 70)

„...moralność to coś, co zmienia się i musi zmieniać ciągle [...] Dzisiejszy bunt jest jutrzejszym prawem; dzisiejsze bluźnierstwo – jutrzejszym komunalem”

(Boy-Żeleński 11)

Tytułem wstępu

Słowem wyjaśnienia winnego Czytelnikowi; zawarte niżej rozważania nie są zaprojektowane jak argumentacja mająca przekonać Go do zajęcia zdecydowanego stanowiska za lub przeciw obowiązującemu prawu antyaborcyjnemu i (bez)zasadności dopuszczanych literą prawa powodów usunięcia ciąży, jakkolwiek bez wątpienia tworzone są z własnego, a co za tym idzie, nieuchronnie subiektywnego punktu widzenia, na które pozwalam sobie z uwagi na nierównowagę sił w sporze o aborcję, w którym bardzo dobrze zabezpieczone są interesy dziecka nienarodzonego, a kuleje wciąż, i to zarówno w wymiarze prawnym, jak i społecznym, troska o problemy kobiet. Nie bez znaczenia pozostaje też siła aparatu oporu wobec potrzeby egzekwowania praw kobiet i uwikłanie zjawiska w skomplikowane relacje konstruktów kobiecości i męskości w społeczeństwie. Celem, o którym marzę, jest wprowadzenie Czytelnika w problematykę społecznych skutków funkcjonowania

ustawy antyaborcyjnej w Polsce, poprzez próbę zaakcentowania stanu faktycznego i pozostawienie odbiorcy informacji ze świadomością wielowymiarowości problemu aborcji, pogłębionej zrozumieniem potrzeby akcentowania podmiotowości – nie przedmiotowości – kobiet, predestynowanych biologicznie do tak ważnej społecznie roli, jaką jest nie macierzyństwo jako takie, ale macierzyństwo świadome. Roli – nie obowiązku, co więcej roli społecznej, w której winna być wspierana prawnie i emocjonalnie.

Ostatnie, należne Czytelnikowi, wyjaśnienie dotyczy semantyki tekstu – wymiennego używania określeń „płód”, „dziecko nienarodzone” albo „życie poczęte”, jako celowego zabiegu, bynajmniej nie będącego dowodem niezdecydowania w opowiedzeniu się po którejś ze stron sporu, a raczej próbą zmniejszenia stopnia „upolitycznienia” określeń, które potęgują i tak wystarczająco emocjonalny ton sporu. Co za tym idzie, celem tekstu jest abstrahowanie od problematyki rozstrzygnięć co do statusu nienarodzonego dziecka, na rzecz problematyzacji zagadnienia spoczywającego na kobietach moralnego obowiązku poświęcenia własnego dobra dla innych i, w konsekwencji zadaniu sobie pytania, czy i do jak daleko idących poświęceń powinno się nakłaniać przy użyciu narzędzi prawnych.¹

Linie frontu

Mitów o aborcji w przeciągu obowiązywania ostatniej ustawy regulującej warunki przeprowadzania aborcji w Polsce, urosło aż nazbyt wiele. Mity te (z nielicznymi wyjątkami) nie są wtłaczane do podręczników, nie stanowią też części programów nauczania, mimo to, każde dziecko poprzez proces socjalizacji i wychowania w szkole, w domu lub wśród kolegów spotyka się z ich treścią, która, niczym uniwersalne związki frazeologiczne i przysłowia, wchodzi coraz mocniej do kanonu wiedzy ogólnej, cytowanej i przywoływanej w mass mediach, domach, kościołach i wieczornych dziennikach. Jednym z podstawowych założeń owych przypowieści – jedynie ważnych prawd, jest punkt ciężkości sporu o aborcję, skupiający się wokół człowieczeństwa płodu, czy

¹ Jak zauważa Tomasz Pietrzykowski (80), odpowiedzi na powyższe pytanie bardzo obrazowo udzieliła już amerykańska filozof prawa Judith Jarvis Thomson, porównując sytuację kobiety i noszonego dziecka do chorego na rzadką chorobę człowieka, którego uzdrowić mogłoby jedynie dotknięcie czoła Harrisona Forda. Czy w takiej sytuacji na Harrisonie Fordzie spoczywałby moralny albo – co więcej – również prawny obowiązek pokonania Atlantyku i odnalezienia chorego? Z kolei krytyk sztuki Keith Gilbert Chesterton mówi, iż „moralne poczucie odpowiedzialności przyznaje pierwszeństwo temu, co znane i konkretne kosztem nieznanego i abstrakcyjnego” (cyt. za: Korolczuk i Czarnacka „A jak aborcja, B jak biopolityka”). W myśl powyższego wywodu, lobbujący na rzecz bezwzględnego zakazu aborcji stawiają abstrakcję wyżej od istot z krwi i kości, wśród których żyjemy.

też dziecka nienarodzonego. Jednak ten układ nie obraca się wokół jednego Słońca – galaktyka mitów, prawd i przesądów ma ich znacznie więcej. Jednym z tych słońc – centralnych zagadnień sporu o aborcję, jest również kobieta, zarówno ta, która aborcji dokonała, jak również taka, która posiada dzieci albo myśli dopiero o ich posiadaniu, słowem kobieta, jako jedna z dwóch płci społeczno-kulturowych. A skoro zostało już powiedziane, że to, co „[o]sobiste jest polityczne”², nie będzie nadużyciem stwierdzenie, iż spór o aborcję jest mocno upolityczniony, zabarwiony ideologicznie, religijnie i ekonomicznie.

Myliłby się ten, kto uważa, że kobieta, której reprodukcją się rozporządza, ma w tym sporze prawo do dyskusji – kobieta, paradoksalnie, tak samo jak nienarodzone dziecko, niejednokrotnie nie posiada prawa do mówienia o swoich potrzebach i problemach, mimo, że jej seksualność podlega ciągłej kontroli i ocenie. Bezlitośnie odstawia to leżące u podstaw zjawiska aborcji przyczyny dyskryminowania kobiet chcących prawa do legalnego usunięcia ciąży, które osadzone są w procesie socjalizacji i płciowo zabarwionych stereotypach, przekładając się w dalszej kolejności na politykę reprodukcyjną. Nader często okazuje się, że prawa kobiet, edukacja seksualna młodzieży i ułatwienia w świadomym planowaniu rodziny, są tylko pobocznymi zagadnieniami aborcji, poruszonymi głównie na marginesie wyrażanego przez doktrynę Kościoła katolickiego zdania na jej temat, zamiast stanowić główny nurt dyskusji.

Kolejnym mitem są historie rodem z kronik policyjnych, o polskich przestępczyniach aborcyjnych, będące co jakiś czas ulubionym tematem rozkrzyczanych nagłówek z pierwszych stron gazet.³ Wszystkim, którym wydaje się, że czasy polskiego państwa podziemnego skończyły się wraz z wojenno-komunistyczną zawieruchą należyne jest wyjaśnienie. Abstrahując zupełnie od porównań i wartościowania rzeczonych rodzajów państw podziemnych, wspomnieć należy o istnieniu w Polsce dobrze działającej aparatury nielegalnych aborcji, zaczynającej się od zakamuflowanych ogłoszeń w gazetach, prowadzącej przez łatwo dostępne środki wczesnoporonne, aż do prywatnych gabinetów lekarskich. Państwo polskie, w sporze dotyczącym tak delikatnej materii, jak wybór między złem i złem, brutalnie staje po stronie jedynej, w swoim mniemaniu, uprawnionej do głosu jednostki, zaprzeczając uznaniu, że każda decyzja, którą mogłoby podjąć w sprawie aborcji jest decyzją złą. Konsekwencje społeczne ponoszą kobiety – wytykane palcem przez prawo, sprowadzone do roli pospolitych przestępczyń, osób, których problemów

² Ang. „The personal is political” – tytuł eseju autorstwa amerykańskiej feministki Carol Hanisch, z 1969 roku, będący jednym z podstawowych haseł feminizmu drugiej fali (30 IV, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Carol_Hanisch>).

³ Wanda Nowicka „Kobiety stały się przestępcami” <<http://www.przegląd-tygodnik.pl/pl/artykul/kobiety-staly-sie-przestepcami>>.

nie chce się rozwiązywać, a którym brutalnie wskazuje się podrzędne miejsce w kolejce do egzekwowania praw. Państwo, poprzez literę prawa, tj. ustawę o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, rozciąga na „każdą istotę ludzką, od chwili poczęcia” (Habberko 32) prawną ochronę życia, a w przypadku usunięcia ciąży, bardzo lekko przychodzi mu przechylenie szali winy na stronę kobiety. Tymczasem, jak uważano już na początku lat dziewięćdziesiątych, w trakcie pierwszych debat nad karalnością przerywania ciąży (dr Joelle Brunerie cyt. za: Danek i Titkow 97), państwo jest zawsze współwinne aborcji – statystyki nie mówią tak na prawdę o grzeszących, niesubordynowanych Polkach, które sięgają po gazetę w poszukiwaniu ogłoszeń wywołania miesiączki – mówią o jakości polityki reprodukcyjnej, społecznej i medycznej państwa, jednoznacznie wskazując współwinnym istnienia podziemia aborcyjnego. Chodzi tu o współwinnym nie z powodu delegalizowania praktyk aborcyjnych, a w wyniku świadomych praktyk zaniechania rzetelnego kształtowania programów nauczania, przekazów medialnych i dostępu do antykoncepcji, które to praktyki wpływają na pogłębianie lub przynajmniej utrzymanie gorszej pozycji kobiet w reprodukcji.

Mitem jest jeden z koronnych argumentów obrońców praw życia (z Kościołem katolickim na czele), powołujących się na obronę praw jednostki, rozumiejących definicję jednostki bardzo wybiórczo. Postulat ochrony życia nienarodzonych, nieznosnie kłóci się z prawem jednostki – kobiety, do stanowienia o sobie; kobiety – jednostki, wtłoczonej w rolę zakładniczki narodu, której cielesność zrównuje się z zasobem, do którego prawo rości sobie państwo, Kościół i społeczeństwo. Powszechne są w środowiskach katolickich głosy uznające aborcję za problem wychowawczy i godny podjęcia w trakcie katechezy (Stepulak 121), jednak czy edukacja seksualna i świadomość konieczności korzystania z przysługujących każdemu praw reprodukcyjnych nie powinny być również ważnym elementem wszystkich wymiarów socjalizacji człowieka, a więc, jak już się słowo rzekło (121), również i katechezy?

Wymagałoby to sprowadzenia języka dyskusji do poziomu praw kobiet w procesie decydowania o granicach samo poświęceń, których Kościół od nich oczekuje, ale które nie dość zadowalająco ceni. Zamiast tego woli monitorować dane typu „prowadzenie” się dziewcząt przed ślubem, które mają skłonić współwyznawców do oddania się pogłębionej katechezie⁴ (106). W społeczeństwie polskim wciąż pokutuje mityczna konstrukcja macierzyństwa, która nie chce „odkleić” się od kobiet, mimo, iż realnie zyskały w procesie transformacji ustrojowej nowe uprawnienia. Kobieta buntuje się przeciw

⁴ Z danych zebranych w latach 1984–1985 oraz 1994–1995 wśród narzeczonych (grupa 125 par), uczęszczających przed ślubem na tzw. nauki przedmałżeńskie wynika, iż liczba narzeczonych będących dziewczętami zmniejszyła się z 20,2% do 13,5%, wzrostowi zaś uległa liczba ciężarnych narzeczonych, z 9,6% do 30,2% (Stepulak 106).

społecznym oczekiwaniom co do dalszego jej oddawania się w dbaniu o ciepło rodzinne, chcąc realizować wreszcie również swoje jednostkowe aspiracje i marzenia. W dyskusji nad jej płodnością powinno pojawiać się więcej głosów pokroju feminizmu umiarkowanego, odczarowującego etos zawsze wspianego macierzyństwa, z którego kobieta nie musi w każdej sytuacji heroicznie się wywiązywać (Wejbert-Wąsiewicz 51).

Wreszcie nader często mitem okazuje się też ustawowe prawo do przerwania ciąży w przypadkach prawnie dopuszczonych⁵. Ogólnokrajowe poruszenie z 2008 roku, towarzyszące sprawie 14-letniej dziewczynki, która chciała usunąć ciążę, za zgodą swojej matki („Zgwałcona 14-latką nie mogła usunąć ciąży”), pokazuje jak wąska jest furka zostawiona przez ustawodawcę dla kobiet nie chcących urodzić, a przede wszystkim jak wiele osób w Polsce gotowych jest ją zatrzaskać i przytrzymywać siłą swoich słów i, jak pokażało życie, także mięśni⁶.

Medal zawsze ma dwie strony

Fakt prawny, zapoczątkowany orzeczeniem Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 roku, stwierdzającym prawo nienarodzonego dziecka do ograniczenia swobody matki „w możliwościach korzystania z przysługujących jej praw i wolności” (Trybunał Konstytucyjny cyt. za: Haberko 369), bynajmniej nie stawia kobiet w centrum zainteresowania sporu o aborcję, chyba, że chodzi o ciężar jego konsekwencji, jednak nie o takie centralne miejsce chodziłoby rzecznikom ruchu na rzecz wolnego wyboru⁷. Tymczasem, jak pokazuje przesłanie pojawiające się wcale nie rzadko i nie z przypadku (Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny; Godlewska i Solik; Danek i Titkow), kluczem do rozwiązania problemu, a przynajmniej wzbudzenia poczucia lepszego zrozumienia wyszydzanych i potępianych przez zwolenników ruchu pro-life kobiet dopuszczających się aborcji, jest uświadomienie krzywd i prześladowań, na które narażane są one w wyniku praktyk usuwania ciąży. Chodzi tu przede

⁵ Art. 4a Ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży wskazuje na 3 takie przypadki; stwierdzone zagrożenie dla życia i zdrowia matki, stwierdzone duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu lub nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu oraz uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego („Tekst ustawy antyaborcyjnej”).

⁶ Dziewczynka została poddana represjom kalibru, który mógłby złamać również dojrzałą emocjonalnie kobietę – książd opublikował jej dane personalne w Internecie, łącznie z datą i adresem szpitala, w którym miało dojść do przerwania ciąży, organizując w szpitalu manifestację działaczy organizacji broniącej życia, która towarzyszyła dziewczynce krok w krok („Prawo ciąży”).

⁷ Prawną konsekwencją wspomnianego orzeczenia Trybunału była wykreślenie z dniem 23 grudnia 1997 roku, zapisu zezwalającego na usunięcie ciąży z powodów społecznych.

wszystkim o świadomość faktu, iż kobiety, które nie chcą mieć dziecka, nie będą go mieć, niezależnie od tego, jaką politykę w tym zakresie prowadzi państwo. Bez wsparcia w zakresie lepszej opieki medycznej i socjalnej, rzetelnego wychowania do życia w rodzinie i świadomej, długofalowej polityki nastawionej na eliminację stereotypów towarzyszących roli kobiet w społeczeństwie, obowiązująca ustawa antyaborcyjnych, której restrykcyjnością Polska może pochwalić się na arenie europejskiej, jest dla kobiet bezzasadna.

Obecne działania na rzecz poprawy sytuacji kobiet zachodzących w niechcianą ciążę, od początku istnienia ustawy, czyli od 1993 roku, są co najmniej niewystarczające, żeby nie powiedzieć, iż tkwią w martwym punkcie. Mimo tego, że zagadnienie aborcji na stałe zagościło w umysłach polityków i ich doradców marketingowych, umiejętnie wyłapujących nastroje społeczne, żonglujących swoim zdaniem w temacie, nierzadko nie starając się zrozumieć istoty problemu i nie interesując się niczym więcej, niż rzucaniem lotnych politycznie i społecznie osobistych deklaracji poparcia na rzecz zmian i wprowadzenia do ustawy powiewu jakiegokolwiek kompromisu między środowiskami ruchów *pro-life* i *pro-choice*. Doprawdy trudno pojąć jaki cel mógł przyświecać ustawodawcy, umieszczającemu w ustawie nieobowiązujący już od 2007 roku, zapis obligatoryjnej konsultacji kobiety chcącej poddać się aborcji w wyniku ciężkiej sytuacji życiowej, z lekarzem, innym, niż tym, dokonującym zabiegu. Przedmiotem takiej konsultacji, jak zaplanował ustawodawca, obok zbadania sytuacji kobiety i poinformowaniu jej o medycznych aspektach przerwania ciąży, miało być również uświadomienie jej na temat metod i środków antykoncepcyjnych. Niewybredny żart? Niekoniecznie – ów niefortunny zapis dobrze obrazował niefrasobliwość podejścia w kierunku większego rozpoznania problemów społecznych kobiet w niechcianej ciąży.

Punktem wyjścia wszelkich działań demokratycznego państwa powinny być zawsze konstytucyjne prawa i wolności obywateli. Nasuwa to konieczność zrozumienia sytuacji konfliktu wartości dwóch jednostek, pogłębionej rzetelną analizą problemu, prowadzącą do możliwie kompromisowego rozwiązania. Jak podpowiada logika, rola państwa nie może kończyć się na ustanowieniu restrykcyjnego prawa, bez poparcia go polityką monitoringu, nie tyle jego przestrzegania, co społecznych skutków jego istnienia, które nad wszelką miarę powinny być łagodzone. Ale, żeby łagodzić, trzeba przyznać, że problem istnieje. W 2010 roku Komitet Praw Człowieka ONZ upominał rząd polski w sprawie konieczności rzetelnego monitorowania społecznych i zdrowotnych skutków restrykcyjnej ustawy antyaborcyjnej, które uznał za niezadowalające⁸ („ONZ upomina Polskę”). Należałoby zwrócić uwa-

⁸ Komitet Praw Człowieka monitorował stan przestrzegania postanowień ustawy antyaborcyjnej w Polsce przy okazji przeglądu przestrzegania Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, którego Polska, jako członek ONZ, jest stroną i na której spoczywa obowiązek złożenia

gę na fakt, że Ministerstwo Zdrowia nie posiada informacji na temat rzeczywistej liczby dokonywanych przez Polki nielegalnych aborcji, poza danymi na temat zidentyfikowanych i ściganych prawem przypadków! Art. 9 ustawy antyaborcyjnej zobowiązuje do monitorowania jej skutków, jednak sam fakt sporządzania sprawozdania co roku przez Ministra Zdrowia w imieniu Rady Ministrów (na którą to praktykę powołuje się rząd w odpowiedzi na zarzuty organizacji pozarządowych o pozostawienie kobiet samym sobie), bez przeprowadzenia rzetelnych badań, nie zadośćuczyni mu wystarczająco („Prawa reprodukcyjne w Polsce” 99).

Rządowa świadomość dokonywania corocznie ok. 10.000 nielegalnych zabiegów, w porównaniu do liczb podawanych w raportach organizacji pozarządowych, jawi się jak niewiedza ignoranta (98). Jak podaje Ewelina Wejbert-Wąsiewicz (87), według raportu Newsweeka z 2006 roku, wystarczy 2,5 tys. zł, żeby wyjechać na Białoruś na zabieg. Interesujących danych dostarczyło również zorganizowane w 2010 roku obywatelskie wysłuchanie w sejmie, poświęcone turystyce aborcyjnej Polek („Polskie aborcje w klinikach całej Europy”), z którego wynika, iż według szacunków organizacji pozarządowych nawet 80-200 tys. polskich kobiet dokonuje rocznie aborcji. Jak dalej wskazuje wspomniany wcześniej raport nt. praw reprodukcyjnych w Polsce, będący rezultatem monitoringu przestrzegania prawa reprodukcyjnego w Polsce, przeprowadzanego przez Federację na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny, bardzo niska liczba legalnych aborcji nie jest dowodem na posiadanie dobrej ustawy, ograniczającej w zarodku nielegalne praktyki aborcyjne, a raczej świadectwem porażki w dziedzinie prowadzonej polityki reprodukcyjnej – niska liczba legalnych zabiegów powinna alarmować o wielkości podziemia aborcyjnego.

Polak potrafi

Czy takiej opieki prawnej życzyłyby sobie kobiety w Polsce? Jak wskazuje raport na temat praw reprodukcyjnych z 2007 roku, restrykcyjna ustawa antyaborcyjna nie jest jedynym problemem, kolejnym, może i nawet większym, jest nadgorliwe jej przestrzeganie, które składa się na atmosferę braku zrozumienia dla kobiet, walczących o prawo do legalnego usunięcia ciąży („Prawa reprodukcyjne w Polsce”). Podając za profesorem prawa Eleonorą Zielińską („Prawa reprodukcyjne w Polsce”), w polskim prawie nie występuje pojęcie „praw reprodukcyjnych”, a jedynie korelaty znaczeniowe, odnajdywane w ustawach dotyczących na przykład planowania rodziny,

raz na 4 lata raportu w sprawie realizacji Paktu. Rekomendacje Komitetu zostały wystawione na podstawie skonfrontowania rządowego raportu, z kontrraportami organizacji pozarządowych oraz przesłuchaniami delegatów rządowych w siedzibie Komitetu („ONZ upomina Polskę”).

aborcji, macierzyństwa. Właściwie dobrze obrazuje to stosunek instytucji publicznych do zagadnienia aborcji – nie ma spójnej polityki dbania o funkcje rozrodcze obywateli, są jedynie cząstkowe zapewnienia przestrzegania ich praw do rozmnażania się i opieki medycznej, zakazu aborcji na życzenie. Brak jakichkolwiek alternatyw, w postaci rzetelnej edukacji seksualnej lub łatwo dostępnej antykoncepcji.

Polska na mocy ratyfikowanych konwencji praw człowieka, jest zobowiązana do przestrzegania praw kobiet, jako grupy szczególnie narażonej na skutki ustawy antyaborcyjnej, jak również do zapobiegania skutkom surowej ustawy. Przeciętny Polak, w wyniku ignorowania przez instytucje publiczne problemów społecznych związanych z funkcją rozrodczą, potencjalnie zaostrzył swoje zdanie na temat możliwości wprowadzenia aborcji „na życzenie”, z 22% opowiadających się „za” w 1991 roku, do 12% w 2007 roku⁹ (Wejbert-Wąsiewicz 96). Powyższe znajduje przerażająco wierne odbicie w codziennej, polskiej rzeczywistości. Istnieje wiele świadectw krzywd kobiet i ich rodzin, obnażających wadliwą konstrukcję ustawy oraz brak dobrej woli do jej egzekwowania. Są to przykłady, pod którymi kobiety najczęściej podpisują się tylko imieniem lub inicjałami – jak przestępcy – mity o polskich kryminalistkach mają się doskonale¹⁰.

W 2003 roku nie było chyba osoby, która nie słyszała o statku Lange-nort, który pływał w ramach projektu zorganizowanego przez holenderską organizację „Kobiety na Falach”, odwiedzając kraje, w których obowiązuje zakaz aborcji przy powoływaniu się na trudną sytuację życiową, po to aby na wodach eksterytorialnych, tj. 12 mil morskich od lądu, umożliwić kobietom w trudnej sytuacji, poddanie się zabiegowi, zgodnie z prawem kraju, do którego należy jednostka pływająca. Spektakl, który miał miejsce w Polsce, w związku z wizytą Langenorta, dał kolejny dowód na to, że niestety to życie zawsze pisze najbardziej okrutne scenariusze. Można nie zgadzać się z działalnością organizacji „Kobiety na Fali”, ale powinien obowiązywać pewien poziom dyskusji. Tymczasem agresja towarzysząca rejsom na wody eksterytorialne, z Polkami na pokładzie; obrzucanie jajkami i czerwoną farbą¹¹, rewizje

⁹ Autorka opiera swoje analizy o raporty CBOS-u, związane z tematyką aborcyjną, przeprowadzane począwszy od lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku. Ciekawe, że przeciwną tendencję zdają się ukazywać obrońcy życia; Urszula Dudziak, na podstawie przeprowadzonych przez siebie badań, wśród młodzieży licealnej, dotyczących akceptacji zakazu aborcji, wskazuje, iż spada akceptacja dla zakazu zabiegów – z 54% w 2000 roku, do 21% w 2007 roku (Stepulak 106).

¹⁰ Poroku Izabela Desperak „Czemu służy ustawowy zakaz przerwania ciąży” <http://www.federa.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=69:czemu-suy-ustawowy-zakaz-przerwania-ciay&catid=21:podrzedne>.

¹¹ Zdjęcie oblanej czerwoną farbą kobiety witającej wpływający do portu we Władysławowie statek zostało opublikowane w *New York Times* (Nowicka 17).

osobiste kobiet, które wracały z rejsu, piętrzenie nieuzasadnionych trudności prawnych, przysparzają o gęsią skórę. Zdawać by się mogło, iż sprawa Langenorta była niczym papierek lakmusowy, obnażający poziom nienawiści obecny wśród obrońców życia nienarodzonych dzieci. Zasmucająca jest tendencja do żonglowania mocnymi i nieuprawnionymi porównaniami, również przez hierarchów Kościoła, jak porównanie aborcji przez ówczesnego prymasa Józefa Glempa do terroryzmu (Nowicka 14-30) lub argumentacja ks. Tadeusza Ślipko, przekonującego o rzeczywistych pobudkach zwolenników aborcji, którzy „torują drogę dla ludzkiego egoizmu i nieujarzmionego seksu” (119). Czy w dyskusji sięgającej poziomu populistycznych manipulacji może być mowa o trzeźwym, przemyślanym spojrzeniu na całość problemu, obejmującym sytuację wszystkich jego ofiar; kobiet i nienarodzonych dzieci?

Znamienne są słowa prof. Magdaleny Środy: „[a]borcję w Polsce łatwiej jest zrobić, niż o niej mówić”, wypowiadającej się w artykule pod tożsamym tytułem („Aborcję w Polsce łatwiej jest zrobić, niż o niej mówić”). Oczywiście mowa o aborcjach nielegalnych. W sprawie Alicji Tysiąc, która wystąpiła do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka¹² przeciwko Państwu polskiemu, które uniemożliwiło jej dokonanie aborcji mimo pewności znacznego pogorszenia wady wzroku po kolejnym porodzie, wytknięto Polsce, iż nie stworzyła żadnego skutecznego mechanizmu pozwalającego stwierdzić fakt zaistnienia legalnych przesłanek do przerwania ciąży. Niestety jest to kolejne narzędzie represji, które przygotowano dla kobiet wających się decydować o losie tego „dobra społecznego”, jakim jest jej własna macica.

Bożenie K. odmówiono aborcji w szpitalu, z powodu wykrycia u dziecka zespołu Downa, mimo uzyskania konsultacji i pisemnej zgody innego lekarza (notabene konsultanta regionalnego w dziedzinie położnictwa i ginekologii), piętrzone przed nią listę dalszych niezbędnych dokumentów i ekspertyz, aż wreszcie krajowy konsultant ds. położnictwa i ginekologii stwierdził, iż dalece nierozstrzygalne jest stwierdzenie czy zespół Downa odpowiada ustawowemu kryterium „ciężkiego i nieodwracalnego uszkodzenia”. Środowisko medyczne skompromitowało się jeszcze bardziej, podważając w swoim uzasadnieniu odmowy zabiegu kompetencje lekarza stwierdzającego wystąpienie mutacji genetycznej, stwierdzając konieczność potwierdzenia wyniku badania przez dwóch innych lekarzy. Nierzadkie są również przypadki piętrzenia trudności w przeprowadzeniu legalnej aborcji w przypadkach, gdy matka jest nosicielką wirusa HIV (Godlewska i Solik 17-52). Zastanawiające czy zwolennikom ruchu na rzecz życia naprawdę chodzi o doprowadzanie do sytuacji, takich jak opisywana w 2005 roku przez *Gazetę Wyborczą* historia 25-letniej kobiety w ciąży, chorującej na wrzodziejące zapalenie

¹² Zob. „Prawa reprodukcyjne w Polsce” <http://www.federa.org.pl/dokumenty_pdf/kampanie/Raportpoproakupdf>.

jelita grubego. Lekarze odmawiali badania, ze względu na jego inwazyjność dla dziecka i możliwość poronienia, w rezultacie zmarła i matka i dziecko („Troska o płód kosztem życia matki”). Jeśli nienarodzonemu odmawia się prawa do życia to lepiej, żeby matka też umarła? Powyższym historiom wtórują świadectwa kobiet, narażonych na trudności i straty emocjonalne w trakcie korzystania z usług służby zdrowia i próby uzyskania recepty na legalne przeciwie tabletki antykoncepcyjne (Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny 12, 20). Niedawno media obiegił kuriozalny pomysł promowany przez Stowarzyszenie Farmaceutów Katolickich Polski, dotyczący stworzenia dla tej grupy zawodowej prawnej możliwości powoływania się na klauzulę sumienia przy odmowie sprzedaży środków antykoncepcyjnych i wczesnoporonnych („Kłótnia u Lisa: czy katolik może sprzedawać środki antykoncepcyjne?”).

Wobec powyższego nie dziwi dlaczego od lat sukcesywnie maleje liczba legalnych aborcji. Według danych ze sprawozdania Rady Ministrów z realizacji ustawy antyaborcyjnej jasno wynika, iż z nielicznymi wyjątkami,¹³ sukcesywnie maleje liczba zabiegów dokonywana w wyniku zaistnienia dopuszczanych ustawą powodów; z 211 aborcji w 1998 roku w związku z zagrożeniem zdrowia i życia, do 32 w 2008 roku oraz 53 aborcji w 1998 roku, w związku z gwałtem, do 0 w 2008 roku (Wejbert-Wąsiewicz 86).

Nie Ty będziesz decydować

Dlaczego tak ciężko jest przebić mur ignorancji zwolenników delegalizacji aborcji wobec polskich kobiet? Mity są wciąż silne, naznaczone piętnem wiedzy powszechnej, udzielającej się ogółowi społeczeństwa niepostrzeżenie, w wymiarze codziennych i powszechnie przekazywanych stereotypów dotyczących społecznych ról płci. Szczególnie mocno zakorzenione w umysłach postkomunistycznej, katolickiej, skrzywdzonej przez historię Polski, która szczególnie umiłowała martyrologię, szkoda, że w procesie demokratyzacji i redefinicji ról społecznych, krzyż kładzie się głównie na barki kobiet.

Trudno nie zgodzić się z Natalie Angier piszącej, iż debata o aborcji, jest tylko częścią większej wojny, o kobiecą macicę, „podczas której otwarcie stawia się pytanie o to, kto rządzi macicą, kobieta czy płód – lub jego pełnomocnik, na przykład Kościół lub państwo” (103). I jak to zwykle na wojnie bywa, najmniej do powiedzenia w polityczno-doktrynalnym sporze mają ofiary cywilne. Taką cywilną ofiarą jest kobieta i, dla jednych abstrakcyjne, dla drugich zupełnie realne dziecko, wsparte literą prawa i praktyki – tego

¹³ Związanymi m.in. z obowiązywaniem w 1997 roku art. 4a pkt 1 ust. 4 ustawy, zezwalającego na aborcję z przyczyn społecznych.

wstrętne go usus, które czyni z nienarodzonego pokrzywdzonego „lepszej” kategorii. Nie będzie przesadą stwierdzenie, iż Kościół katolicki w Polsce jest stroną dolewającą morze oliwy do ognia dyskusji. Co ciekawe, jak zauważa Renata Dziurdzikowska, dopiero papież Pius IX w 1869 roku dał początek żelaznej doktrynie wiążącej początek życia ludzkiego z momentem poczęcia, tymczasem św. Augustyn pisał, że „[n]ie jest dzieciobójczynią ta, która sprówdza poronienie, zanim dusza wstąpi w ciało” (cyt. za: Dziurdzikowska 39). Nie jest też tajemnicą, że dzieci w zasadzie aż do osiemnastego wieku, czyli momentu wejścia „mody” na małżeństwa z miłości, traktowano przeważnie jak kapryśną i grzeszną, podobną zwierzęciu i wymagającą tresury istotę (Wejbert-Wąsiewicz 46).

W okresie transformacji ustrojowej Polski doszło do starego jak świat wszystkich młodych demokracji, spektaklu „przeciągania liny” między władzą sakralną, a polityczną. Kościół broniąc niezawisłości swojej doktryny naruszał jednocześnie suwerenność władzy politycznej, próbując wywierać wpływ na działania stanowiące w zakresie polityki reprodukcyjnej, odczuwalnej na poziomie życia codziennego. Dostrzegalna zdaje się być w tych manewrach pewna niekonsekwencja; brak zaufania Kościoła dla swoich wyznawców, którzy mogliby nie odnaleźć się w realiach postępującej sekularyzacji życia, a zasłyszane w niedzielę i święto kazanie mogłoby niewystarczająco zapaść im w pamięć, dlatego na wszelki wypadek lepiej było usystematyzować ich wiedzę, zaczynając od poniedziałku i wizyty u lekarza/w szkole/w pracy.

Tymczasem okazuje się, że tak ostrożne podejście jest niepotrzebnie, bo ludność nauczanie Kościoła co do statusu poczętego dziecka zna, jednak nie przeszkadza to tej samej ludności w częściowej akceptacji aborcji na zasadach „mniejszego zła” (Hainen i Matuchniak-Krasuska 146). Świetnie podsumowuje problemy Kościoła, uzurpującego sobie ważną rolę w każdej dziedzinie życia społecznego wolnej Polski – Adam Michnik, twierdząc że komunizm przyzwyczaił Kościół do bycia w opozycji, podczas gdy w nowej, demokratycznej rzeczywistości trzeba pielęgnować sztukę odnajdywania kompromisów (cyt. za: Heinen i Matuchniak-Krasuska 50).

Niemalą rolę w wywindowaniu wpływu Kościoła na obyczajowość miała historia, stygmatyzująca jego przedstawicieli. Zajmowanie przez nich pozycji prześladowanych przez władze komunistyczne i współcierpiących z resztą kraju, doprowadziło do zatarcia w umysłach Polaków różnic między sferą religii i polityki, a co za tym idzie – zmaterializowania ducha wolnej Polski w symbolice cierpiącego razem z nimi Kościoła. Nie do przecenienia była rola etosu Matki-Polki, będącej ostoją rodziny, pielęgnującej i poświęcającej się dla ostatniego bastionu polskości, jakim była rodzina.

Historia przesądziła też o skojarzeniu prawa do aborcji z komunizmem. Zmiana ustrojowa nie skłoniła hierarchów kościelnych do redefiniowania

pozycji społecznych, a raczej do podtrzymywania różnic płci w podobnych wymiarach, co sprzed okresu transformacji, czyli konsekwentnemu wyznaczaniu kobiecie roli jednostki poświęcającej się dla słabszego (w doktrynie Kościoła odpowiedź na pytanie, która ze stron sporu o aborcję jest tym słabszym, nie znosi dyskusji). Elżbieta Korolczuk i Agata Czarnacka („A jak aborcja, b jak biopolityka”) dokonują dekonstrukcji jednego z podstawowych zarzutów hierarchów kościelnych wobec kobiet, tj. praktyką zrównywania ich ze zwolennikami eugeniki, pogardzającymi słabą jednostką praktyką, której nie poprzedza żadna próba konstatacji złożonego problemu położenia kobiet. Poza tym Kościół robi to samo, co krytykuje u innych – poświęca jednostkę – kobietę dla dobra ogółu. Pozostaje przynajmniej życzyć nam wszystkim aby instytucja Kościoła, wzorem swojego wielkiego przedstawiciela, papieża Jana Pawła II, potrafiła wypowiadać się spokojnym i rzeczowym tonem, unikając języka nadużyć, takich jak porównywanie praktyk aborcyjnych do polityki eksterminacji stosowanej przez Hitlera.¹⁴

Manipulacje okołoaborcyjne

Wszelkie złe skutki aborcji, tak szeroko opisywane zarówno w kontekście dziecka, jak i matki, nie powinny być nie cierpiącym żadnych kontrargumentów orężem przeciwko zwolennikom świadomego decydowania o swojej prokreacji, bezapelacyjnie zamykającym dyskusję w obecnym kształcie. Powinny wciąż na nowo skłaniać do jej wznowienia i przeniesienia punktu ciężkości do momentu sprzed zajścia w ciążę, celem zbadania społecznych przyczyn negowania przez kobietę swojego odmiennego stanu. Być może nie posiadała ona odpowiedniej wiedzy na temat skutecznej antykoncepcji lub padła ofiarą stereotypowego przeświadczenia, iż dbałość o zabezpieczenie leży zawsze po jej stronie. Być może nie udzielono jej w przeszłości rzetelnej pomocy lekarskiej i położniczej w trakcie porodu i porodu albo ugina się pod odpowiedzialnością za wychowanie swojego potomstwa, bo przecież z rzadka tylko może liczyć na płacę równą mężczyznom albo na powrót po urlopie macierzyńskim na tak samo, jak przed urlopem, opłacane stanowisko.

Marzeniem chyba wszystkich rzeczników przestrzegania praw człowieka w Polsce, rozumianych również jako prawa kobiet, jest taki poziom dyskusji i wymiany argumentów między zwolennikami cywilizacji śmierci i cywilizacji życia, który nie będzie oscylował wokół odsądzania od czci i wiary ko-

¹⁴ Podobnej argumentacji używano w trakcie obrad sejmowej komisji polityki społecznej i zdrowia w 1988 roku, na której dokonano oceny funkcjonowania ustawy z 1956 roku, dopuszczającej przerywanie ciąży ze względów społecznych (Heinen i Matuchniak-Krasuska 94-95).

biet, których egoizm góruje nad nienaruszalnym prawem każdego człowieka do życia od chwili poczęcia, do śmierci. Tak liczne w literaturze dramatyczne świadectwa kobiet, które przeszły aborcję, pokazują, iż zło towarzyszące aborcji jest wielowymiarowe, a niezawinionym i niemającym głosu w tym sporze jest w równym stopniu nienarodzone dziecko, co jego matka.

Centralne argumenty w sporze o aborcję, dotyczące respektowania prawa do życia, zgodności sumienia z uniwersalnymi prawdami moralnymi, prawa do integralności własnego ciała, są na wskroś względne i mogą być podejmowane na obronę każdej ze stron. Można przerzucać się przykładami z literatury zagadnienia, przytaczając dobitne określenia aborcji, dla przykładu zwolennicy ruchu *pro-life*, jak Beata Parysiewicz (Stepulak 125), podkreślają naganne w ich mniemaniu praktyki zastępowania aborcji określeniem „zabieg”, podczas gdy jedynym uprawnionym powinno być „zabójstwo” – którego użycie jest przecież takim samym „narzędziem manipulacji”, jak to, które krytykują. Jak słusznie zauważają Jacquelin Heinen i Anna Matuchniak-Krasuska (98), prawdą jest, że obie strony sporu świadomie unikają terminów neutralnych, popełniając grzech manipulacji nazwami, w celu przesunięcia punktu ciężkości w odpowiednią z ich punktu widzenia stronę. Jedni wolą mówić o „płodzie”, inni o „dziecku poczętym”. Manipulacja semantyczna to iście koronkowa robota – określenie „ciąża”, które etymologicznie wiąże się z trudem, zastępuje się „stanem błogosławionym” – ciężar gatunkowy podobnych zabiegów semantycznych to temat na oddzielne opracowanie.

Z punktu widzenia niniejszego tekstu, istotne jest podkreślenie, że nie ma w sporze o aborcję jedynej ważnej prawdy, mimo to od lat ma on charakter zero-jedynkowy, zamiast przebiegać raczej w tonacjach szarości. Dostrzeżę to wiele mądrych kobiet, m.in. Jaworska, która mówi o sprzeciwie wobec operowaniu skrajnościami; albo „zbrodnią” i to „makabryczną” albo z kolei „zwykłym zabiegem” (Dziurdzikowska 39). Jak wynika z psychologicznego doświadczenia Jaworskiej, każda kobieta może reagować w zupełnie odmienny sposób po aborcji; jedne mogą ułożyć sobie szczęśliwe życie, zapominając o niej¹⁵, inne są nękanie wyrzutami sumienia przez całe życie, jeszcze inne, które zdecydowały się urodzić, cierpią z powodu poświęceń; utraty pracy, rezygnacji ze studiów, marzeń, oddania dziecka do adopcji albo przelewania na nie swoich frustracji, za brak odwagi i oddania do adopcji. Porównanie kobiety do przestępcy (na przykład Hitlera, terrorysty) jest ogromnym

¹⁵ Względność argumentów używanych w dyskusji uwidacznia się również w dwojakim podejściu do kwestii występowania syndromu poaborcyjnego (ang. PAS – Post Abortion Syndrome). Przeciwnicy aborcji dowodzą samoistnego, nienarzuconego presją społeczną pojawienia się cierpienia psychicznego i fizycznego po zabiegu (Stepulak 184; Augustyniak 21-28; Katzwinkel 11-38), podczas gdy niektóre kobiety przekonują, że nierzadko aborcja przyniosła im „tylko” lub „aż” ulgę, bez wyrzutów sumienia, bólu lub strachu do wyznania przed sobą popełnionych czynów (Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny 23).

nadużyciem i okrucieństwem ze strony decydentów i komentatorów, skierowanym w kierunku wytknięcia złego „prowadzenia się” kobiecej macicy – aborcja często jest wynikiem rozpacz i niemocy wyjścia z trudnej sytuacji, tymczasem pejoratywnie nacechowane określenie „morderca” wiąże się z wyobrażeniem człowieka nie posiadającego skrupułów i zabijającego z błahych pobudek (37).

Jestem za, a nawet przeciw

Należałoby zastanowić się nad stanowiskiem wspólnym dla wielu zwolenników ruchu proaborcyjnego w Polsce, a mianowicie fałszywemu złudzeniu solidaryzowania się z kobietami, które dokonały aborcji – wspomina o nim jedna z bohaterek głośnego filmu dokumentalnego Claudii Snochowskiej-Gonzalez i Anny Zdrojewskiej pt. *Podziemne państwo kobiet* (2009). Również zwolennikom aborcji zdarza się wypowiadać przy użyciu języka wyższości, spojrzenia z wysoka, na „niewrażliwe” kobiety, zdolne do dokonania zabiegu. A przecież my, jesteśmy na tyle odpowiedzialne, że nigdy nie posunęłybyśmy się do podobnego czynu. Ten sposób argumentowania jest tym bardziej nieuzasadniony, iż nosi znamiona pogardy, społecznej postawy, tym gorzej, jeśli prezentowanej przez kobiety, czyli członkinie należące do tej samej, opresjonowanej społecznie grupy, będąc równocześnie jeszcze jednym dowodem na względność racji krążących wokół sporu o przerywanie ciąży.

Odpowiedź na pytanie czy jesteś za aborcją, czy nie, czy dokonałabyś jej sama czy nie, nie jest końcem dyskusji, a zaledwie jej początkiem. Dysputa nie powinna być prowadzona w kategoriach namysłu nad statusem embrionu, moralnością i problemem niezgodności codziennej, religijnej praktyki Polaków z deklarowanym w sondażach poparciem dla doktryny Kościoła. Próba wyjścia z impasu powinno być rzetelne, społeczne przedyskutowanie ogromu poświęceń, do których nakłania się kobiety, a obrońcy życia nie powinni oczekiwać, że przyklasną one jedynej, wskazywanej im przez Kościół roli ofiary, której nieraz domaga się życie w walce o dobro moralne (Ślipko 69).

Odpowiedź na pytanie o aborcję można będzie uzyskać – o ile w ogóle jest to możliwe, w sprawie, w której bardzo trudno być „letnim”, czasem niepostrzeżenie lądując w przeciwległych okopach na linii frontu – dopiero po zdefiniowaniu sposobu myślenia wielu decydentów i komentatorów, roszcujących sobie prawo do jednej, słusznej prawdy na temat kobiecej płodności. Współczesne realia to opcje bez wyjścia, zawsze z powodu niezadowolającej polityki reprodukcyjnej państwa, rzutującej na ogół społeczeństwa, zawłaszczającego płodność kobiet dla potrzeb ekonomicznych i zabezpieczenia przyszłości narodu, zastraszanych dodatkowo przez odwoływanie się

do religii i wyższych pobudek uniwersalnych norm etycznych. Państwa, oczekującego tylko dodatniego przyrostu naturalnego i nie dającego nic w zamian.

Co pozostaje? Ani aborcja, ani antykoncepcja, ani adopcja, ani wychowanie dziecka na przekór trudnościom materialnym – więcej odpowiedzi do zakreslenia nie oferujemy. Matnia? Tak, jak życie wielu kobiet, które już musiały lub dopiero będą musiały podejmować decyzje co do swojej przyszłości, uwikłanych w społeczne oczekiwania zadośćuczynienia ich biologicznie narzuconej, ale i społecznej predestynacji. Niezwykle ważną rolę powinny odgrywać organizacje pozarządowe przejęte losem kobiet, których zresztą w Polsce nie brakuje, pora jednak aby ich głos w dyskusji nie był niczym wołanie Dawida stojącego u stóp Goliata, a stał się bardziej słyszalnym na poziomie władzy i świadomości przeciętnego Polaka. Dopóki instytucje publiczne będą posiadać wrażenie, że sprzeciw wobec aborcji przyniesie im pewne zwycięstwo w wyborach, dopóty niewielkie nadzieje na zmianę. Jest jeszcze jedno „ale”, o którym pisze też Stanisław Obirek (Snochowska-Gonzalez 52), a mianowicie konieczność zmniejszenia się politycznych wpływów Kościoła katolickiego, uznającego w socjologiczno-filozoficzno-prawnym sporze o aborcję jedynie argument swojej doktrynalnej prawdy. Chyba, że wcześniej prezenterzy pseudomoralnych postaw wysypujących się z ekranu telewizora i czołówek gazet uprzedzą wszystkich i sami zechcą dostrzec prawdziwe źródło problemu.

Abstract

Polish Mythology of Abortion

Lidia Mielczarek

The essay discusses some problems of social effects of the anti-abortion law in Poland, trying to emphasize their multidimensionality, stressing the issue of women's subjectivity. The complex problem of abortion is mentioned as a single voice in a broader Polish discussion on biopolitics, using gender and feminist criticism perspective, with the aim of moving the centre of gravity towards the reasons of traditional education and the role of the Polish mother myth. The main issues pertain to: difficulties of having an abortion even due to legitimate reasons; weakness/unwillingness of the state and the Catholic Church to act as defenders of women's; burdening women with stereotypes and forcing them to bear the blame of having an abortion; reducing women who had an abortion to the role of common criminals. The essay suggests a necessity of recognizing the problems of women as actors and conducting a substantial discussion, neither ideologically nor politically motivated.

Paulina Królikowska

Cios poniżej pasa: Dyskurs homofobii na przykładzie reakcji polskich internautów na pierwsze wystąpienie posła Roberta Biedronia w Sejmie RP

Wstęp: homofobia w Polsce, a LGBTQ w polityce

Wiele polskich środowisk LGBTQ zareagowało entuzjastycznie na informację o zdobyciu mandatów poselskich przez Roberta Biedronia i Annę Grodzką, którzy w zeszłorocznych wyborach parlamentarnych startowali do Sejmu RP z list Ruchu Poparcia Palikota. Zgodnie z danymi opublikowanymi przez KPW, Biedroń uzyskał 16.919 głosów (3,73%), a Grodzka 19.451 głosów (3,84%), co sprawiło, że pierwszy raz w historii polskiego sejmu w jego ławach oficjalnie zasiedli „poseł-homoseksualista” („Poseł BIEDROŃ”) i posłanka-transseksualistka. Fakt ten wzbudził szczególne zainteresowanie mediów w Polsce i zagranicą, a o Biedroniu i Grodzkiej usłyszeli odbiorcy tak popularnych mediów, jak BBC, *The Daily Telegraph*, *The Guardian*, czy *The Daily Mail*. Za sprawą Internetu informacja ta spotkała się również z szerokim odzewem użytkowników WWW, począwszy od popularnego komika Pereza Hiltona, który na swoim kontrowersyjnym blogu opisał historię Grodzkiej (Hilton), a skończywszy na zagranicznych środowiskach LGBTQ, które gratulowały Biedroniowi sukcesu w wyborach i chwaliły Polskę – kraj uchodzący za granicą za konserwatywny – za otwartość na zmiany i tolerancyjność.

W tym miejscu pojawia się pierwszy kontrast, a mianowicie różnica w odbiorze wygranej Grodzkiej i Biedronia w wyborach przez media zagraniczne i polskie. O ile w przypadku mediów niepolskojęzycznych artykuły koncentrowały się na pozytywnych komentarzach zarówno pod adresem dwojga nowych posłów na Sejm RP, jak i polskich wyborców, o tyle polskie media kładły nacisk na orientację homoseksualną Biedronia i transseksualizm Grodzkiej,

co przez polskie środowiska LGBTQ zostało odebrane, jako krzywdzące i ugruntowujące postawy homofobiczne. Oto jeden z komentarzy użytkowników portalu innastrona.pl, zamieszczony pod artykułem o wynikach wyborów parlamentarnych z 9 października 2011:

Ludzie walczcie o to, aby w mediach mówili po prostu posłanka Anna Grodzka, poseł Robert Biedroń bez zwracania uwagi na orientację... Przecież to jest dyskryminacja, ocenianie ludzi przez orientację a nie to, co reprezentują, czego chcą dokonać. Te sprawy powinno się eksponować w mediach a nie to czy ktoś jest homo czy trans. Poczytajcie portale, gazet – zobaczcie, co się wyprawia, całe dojsie do sejmu Grodzkiej i Biedronia nic nie zmienia przez takie stawianie sprawy (...) („Jesteśmy w Sejmie!”).

Podobną opinię wyraża wielu innych członków środowisk LGBTQ, czy to poprzez komentarze pod tekstami na temat Biedronia lub Grodzkiej, czy to na blogach lub portalach poświęconych tego typu ruchom.

Niestety, w tym miejscu pojawia się drugi kontrast, a mianowicie różnica w postawach anonimowych odbiorców treści, czyli użytkowników Internetu, którzy zamieszczają komentarze pod artykułami o Biedroniu i Grodzkiej. Jest to różnica oczywista – odsetek komentarzy pozytywnych jest rażąco większy w przypadku źródeł związanych z tematyką LGBTQ niż w przypadku nieprofilowanych tematycznie źródeł, takich jak *Gazeta Wyborcza*, czy *YouTube*, gdzie liczba negatywnych komentarzy skierowanych do Biedronia i Grodzkiej zazwyczaj stanowi większość wszystkich opinii zamieszczonych pod danym tekstem lub materiałem multimedialnym.

Zarówno ta, jak i poprzednia różnica wiążą się z trzecim kontrastem, o którym chciałabym wspomnieć, zanim omówię dyskurs homofobii na przykładzie reakcji polskich internautów na debiut posła Biedronia na sejmowej mównicy. Trzecim kontrastem jest różnica pomiędzy wspomnianą wcześniej, przychylną reakcją mediów zagranicznych na wybór Grodzkiej i Biedronia na posłów RP, a faktyczną skalą zjawiska homofobii w Polsce, która to skala jest widoczna nie tylko w przypadku tak skrajnie homofobicznych reakcji, jak atak Młodzieży Wszechpolskiej i pseudokibiców na Marsz Tolerancji w Krakowie, czy też podobnych, zeszłorocznych zamieszek podczas warszawskich obchodów Święta Niepodległości, ale również, jeśli nie przede wszystkim, w komentarzach pod wszelkimi wzmiankami, artykułami lub innego typu materiałami związanymi tematycznie z posłem Biedroniem, posłanką Grodzką lub z ogólną problematyką LGBTQ, dostępnymi w najpopularniejszych w Polsce serwisach informacyjnych i/lub społecznościowych.

Zjawisko homofobii w Polsce wielokrotnie spotykało się krytyką ze strony opinii międzynarodowej. W 2006 roku Parlament Europejski przyjął rezolucję, w której wyrażał zaniepokojenie z powodu sytuacji homoseksualistów w Polsce (Pszczółkowska), a organizacja Human Rights Watch w edycji 2010 rocznego raportu o prawach człowieka na świecie, tworzonego w oparciu

o analizę sytuacji w 90 krajach świata zwróciła uwagę na fatalną sytuację środowisk LGBT w Polsce oraz na ich rażącą dyskryminację również ze strony liderów politycznych (409) i chociaż raport HRW z 2011 roku był mniej krytyczny, dyskryminację gejów, lesbijek, biseksualistów i transseksualistów ponownie uznano za znaczący problem polskiego życia społecznego i politycznego (430).

Skala problemu znajduje również odzwierciedlenie w liczbie opracowań zjawiska homofobii (Sypniewski i Warkocki 2004, Czarnecki 2009), publikowanych w Polsce. Według tychże, do czynników intensyfikujących nieuzasadniony lęk i niechęć wobec homoseksualizmu oraz osób homoseksualnych, biseksualnych i transseksualnych, które oparte są na uprzedzeniach podobnych do rasizmu, ksenofobii, antysemityzmu i seksizmu,¹ zalicza się mowę nienawiści, która upowszechniła się w Polsce po 1989 roku. We wprowadzeniu do raportu o tym samym tytule Biedroń zwraca uwagę na to, że w PRL-u udawano, że geje i lesbijki nie istnieją, a temat homoseksualizmu przywoływano wyłącznie w odniesieniu do pandemii HIV/AIDS (Kurpios 9). W rezultacie, gdy pod koniec lat osiemdziesiątych przeprowadzono badania opinii publicznej, okazało się, że dla ponad 30% respondentów homoseksualność jest „poważnym problemem” i ich zdaniem wywiera negatywny wpływ na społeczeństwo, wzmagając zagrożenie przestępczością i powodując demoralizację dzieci i młodzieży (9). Ponadto, ponad 60% respondentów odpowiedziało, że czuje „wstręt i odrazę” do osób homoseksualnych, a ponad 50% z nich również „pogardę” (9).

Późniejsze, stopniowe ugruntowywanie się postaw homofobicznych w polskim społeczeństwie Biedroń przypisuje wpływowi polskich polityków, szczególnie tych prawicowych, którzy przez pierwsze lata po transgresji systemowej z 1989 roku zyskiwali znaczące poparcie polityczne dzięki atakom na gejów i lesbijki, a także wpływowi Kościoła katolickiego, który do dziś uznaje homoseksualizm za problem „budzący niepokój moralny” (*Some Considerations*) i wspiera organizacje potępiające kontakty homoseksualne i propagujące terapie konwersyjne, takie jak *Courage* w Stanach Zjednoczonych oraz *Odważa* w Polsce. Cytując Ostolskiego (2005), Biedroń zauważa, że w homofobia zaczęła pełnić te same funkcje, co antysemityzm:

Przed wojną to Żydzi byli grupą, która umożliwiała Polakom polityczną artykulację lęku przed modernizacją. W polskiej kulturze lęk przed modernizacją przybiera – co najmniej od połowy XIX wieku – postać lęku o „polską rodzinę”. W wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego” Maria Janion przypomniała pogląd księdza Hieronima Kajsiewicza, że Żydzi (frankiści) zostają prawnikami, aby „pracować nad sprawą rozwodów: zaczęli przeprowadzać rozwody i zniszczyli naród polski”. Jako prawnicy Żydzi przeprowadzali rozwody,

¹ Zgodnie z definicją pojęcia „homofobia”, zawartą w „Rezolucji Parlamentu Europejskiego w sprawie homofobii w Europie P6_TA-PROV(2006)0018, punkt A. Środa, 18 I 2006, Strasburg.

jako lekarze – robili skrobanki, jako politycy – wspierają małżeństwa homoseksualne, a wszystko tylko po to, żeby zniszczyć polską rodzinę, czyli naród polski... Lęk przed nowoczesnością i obsesyjne przywiązanie do fantazmatu zagrożonej „polskiej rodziny” są właściwą przyczyną przypisywania Żydom i gejom takich, a nie innych właściwości. Ten lęk domaga się wskazania „elementu rozkładowego”; kiedyś tę rolę odgrywali Żydzi, dziś w coraz większym stopniu geje. Tym, co łączy te dwie grupy, jest ich miejsce w zdominowanej przez endecki nacjonalizm konstrukcji polskiej tożsamości. Struktura narodowego habitusu domaga się wrogów. Wrogowie są znajdowani.

Począwszy od wczesnych lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku po dziś dzień osoby o orientacji homoseksualnej zajmują w polskiej świadomości zbiorowej miejsce Żydów i nie tylko przypisuje się im tę samą winę za upadek wartości wspomnianej „polskiej rodziny”, ale mówi się o nich i do nich w równie wrogi sposób.

Piszząc w 2009 roku wprowadzenie do raportu o homofobicznej mowie nienawiści i przypisując popularyzację zjawiska homofobii w Polsce politykom, Biedroń prawdopodobnie nie spodziewał się, że dwa lata później stanie z wieloma z nich twarzą w twarz na sejmowej mównicy i wejdzie w rolę, której do tej pory nie odegrał jeszcze żaden polski gej.

Startując w wyborach Biedroń był z pewnością świadom kontrowersji narastających wokół jego kandydatury oraz skali postaw homofobicznych, manifestowanych przez jego przeciwników lub zachowujących anonimowość, wrogo nastawionych użytkowników Internetu. Jak wspomina w wywiadzie dla portalu Onet.pl, nie spodziewał się jednak, że jego sejmowy debiut na mównicy spowoduje wybuch śmiechu większości polityków obecnych na sali plenarnej, w tym Premiera RP Donalda Tuska i Prezesa Prawa i Sprawiedliwości Jarosława Kaczyńskiego (Biedroń „Rechoł”). Ów śmiech polityków wywołało jedno ze sformułowań, których na mównicy użył poseł Biedroń, a mianowicie sformułowania „cios poniżej pasa”, które jego zdaniem wywołało nieprawidłowe, dwuznaczne skojarzenia w związku z jego orientacją seksualną i doprowadziło do salwy śmiechu w sejmowych ławach. W tym samym wywiadzie Biedroń wyraził również nadzieję, że premier Tusk, pomimo reakcji nieprzystającej „premierowi dużego demokratycznego kraju w środku Europy”, nie jest homofobem.

Bez wątpienia postawy homofobiczne przejawia wielu internautów, którzy umieścili swoje komentarze pod wspomnianym wystąpieniem Biedronia w sejmie z 9 listopada 2011 roku, dostępnym w popularnym serwisie społecznościowym *YouTube*². Zamieszczono je tam tego samego dnia i do 5 marca 2012 roku film doczekał się 119 565 odsłon i 967 komentarzy. W kolejnej części artykułu chciałabym omówić ich treść oraz sposób, w jaki zostały pogrupo-

² Wystąpienie i komentarze zebrane do analizy dyskursu homofobii na potrzeby niniejszego artykułu są dostępne pod adresem: <http://www.youtube.com/watch?v=zFljIKlKNQ8>.

wane względem uprzedzeń, stereotypów i kategoryzacji, które odzwierciedlają jako przykłady dyskursu homofobii – homofobicznej mowy nienawiści.

Homofobia po polsku: kakao i gaz

Do analizy wzięto 938 z 967 komentarzy. 29 komentarzy zostało zgłoszonych do administratorów *YouTube* jako obraźliwe i następnie usuniętych z widoku ogólnego. Treści o charakterze homofobicznym, obecne w publikowanych przez użytkowników opiniach wyszczególniano w oparciu o:

- słowa i zwroty powszechnie uznawane za obraźliwe, których używano w celu przypisania określonych cech posłowi Biedroniowi lub ogółem osobom o orientacji homoseksualnej, a także takie wulgarne zwroty, jak „pedał”, „lesba”, „ciota” itp., będące popularnymi w języku potocznym określeniami homoseksualistów,

- odwołania do źródeł religijnych i/lub historycznych promujących heteronormatywizm, czyli takich, których przytoczona treść miała za zadanie przedstawić orientację heteroseksualną w sposób pozytywny w opozycji do negatywnie konceptualizowanej orientacji homoseksualnej,

- porównania do Żydów, holocaustu, nazizmu, faszyzmu, antysemityzmu.

W oparciu o wyżej wymienione parametry spośród 968 komentarzy wyszczególniono 325, które można jasno skategoryzować jako przykłady dyskursu homofobii. Jest to ok. 35% wszystkich komentarzy, które znalazły się pod wspomnianym debiutem sejmowym posła Biedronia. Co ciekawe, zaledwie 96 spośród 938 analizowanych komentarzy, czyli ok. 10,2%, miało wręcz przeciwną treść – wyrażając poparcie, szacunek, tolerancję dla posła Biedronia i osób o orientacji homoseksualnej ogółem lub wprost piętnując orientację heteroseksualną i szeroko pojętą heteronormatywność. Pozostałe 517 komentarzy nie zawierało żadnych (ani pozytywnych, ani negatywnych) odwołań do homoseksualizmu; można je za to sklasyfikować jako przykład bardzo powszechnego wśród aktywnie komentujących użytkowników Internetu zjawiska odchodzenia od głównego tematu/komentowanego wątku na rzecz dyskusji o ogólnie rozumianych przekonaniach politycznych lub intensywnej wymiany zdań pomiędzy dwoma lub więcej konkretnymi użytkownikami na inne tematy o charakterze ogólnym, które to dyskusje/wymiany zdań mają jedną cechę wspólną z komentarzami o charakterze homofobicznym: wrogość, choć tym razem ukierunkowaną na danego użytkownika, jego opinie, grupę polityczną/wyznaniową, której poglądy popiera. W rezultacie większość z 517 komentarzy nie związanych w żaden sposób ze zjawiskiem homofobii stanowi interesujący przykład innego popularnego na całym świecie zjawiska *cyberbullyingu* (Kowalski i Limber 2008), czyli agresji werbalnej i niewerbalnej oraz internetowych kłótni pomiędzy użytkownikami.

Oba wspomniane problemy są stałym elementem funkcjonowania forów i list dyskusyjnych za sprawą pozornej anonimowości użytkowników biorących w nich udział, co daje im większe poczucie wolności w wyrażaniu opinii i osądów niż komunikacja bezpośrednia i nieanonimowa. Internet stał się bardzo istotną przestrzenią komunikacji, w której można zauważyć wpływ, jaki agresja i kłótnie obserwowane w mediach wywierają na potoczne zachowania językowe użytkowników (Kłoch 2010). Podobny wpływ wywiera na nich ich środowisko, czyli rodzina i znajomi oraz wykształcenie – zdaniem członków społeczności LGBTQ większość homofobów pochodzi z tzw. nizin społecznych, czyli rodzin patologicznych, biednych, słabo wykształconych, lub posiadających przekonania (skrajnie) prawicowe. Nie udało mi się jednak znaleźć dokładnych danych, które jasno i obiektywnie definiowałyby profil typowego homofoba.

Niemniej jednak, w oparciu o postawy homofobiczne prezentowane przez użytkowników serwisu *YouTube* w analizowanych na potrzeby tego artykułu komentarzach, można wywnioskować, że w przypadku wielu z nich homofobia wynika z braku wiedzy na temat homoseksualizmu oraz bezkrytycznego powielania stereotypowych opinii na temat homoseksualizmu, obowiązujących w środowisku wychowania/otoczeniu danego użytkownika. Profesor Magdalena Środa w tekście „Homofob polski” (2006) wyszczególnia pięć podtypów homofobii, które jej zdaniem pokutują w polskim społeczeństwie od lat. Skupię się na nich poniżej, omawiając poszczególne grupy tematyczne komentarzy o charakterze homofonicznym, zidentyfikowane w oparciu o analizę komentarzy zamieszczonych pod opublikowanym na *YouTube* pierwszym sejmowym wystąpieniem posła Roberta Biedronia.

Za pomocą środków językowych służących do identyfikacji treści homofobicznych w zgromadzonych komentarzach, które przedstawiłam powyżej, 325 komentarzy zawierających takie treści zostało podzielone na 5 grup tematycznych. Każda z tych grup zostanie omówiona oddzielnie, a wybrane przykłady ilustrujące daną grupę tematyczną zostały dla porządku ponumerowane. W przykładach zachowano oryginalną pisownię komentarzy, z wyjątkiem niektórych wulgaryzmów.

Homoseksualizm jako uprzedmiotowienie, zezwierzęcenie, temat do żartów i kpin

Jest to pierwsza z grup tematycznych, w jakie można pogrupować komentarze zawierające treści homofobiczne, zamieszczone pod filmem wideo z sejmowym debiutem posła Biedronia. Grupa tych komentarzy jest bardzo szeroka i zróżnicowana, ale wyróżnia się na tle pozostałych wyjątkowo dużą liczbą wulgarnych epitetów kierowanych (na przykład „pedał”, „ciota” itp.)

homoseksualistów oraz odzieraniem ich wzajemnych relacji z emocjonalności na rzecz cielesności i seksualności, sprowadzonych do poziomu czynności fizjologicznych (przykład 1) lub motywowanych popędami/instynktami, a więc typowych dla zwierząt. Tego typu wykluczanie myślenia racjonalnego i wolności wyboru/decyzji prowadzi do depersonalizacji homoseksualistów w oczach komentujących i czyni atakowanie ich jeszcze łatwiejszym – szczególnie, gdy chodzi o te zwierzęta, których widok wywołuje obrzydzenie, na przykład karaluchy (przykład 7). Pokutuje tu odwieczna prawda głosząca, że to ludzie górują nad zwierzętami, ponieważ są od nich silniejsi i mądrzejsi (przykład 10, w którym Biedroń został nazwany „osłem”). Szerokie spektrum podobnych postaw jest również widoczne w przykładach (2), (3), (6) i (9):

(1) cztery jaja przy jednej dupie? Dupa służy do sr***a a nie do ru*****a. Biedroń czy Śmieszek – który ma kut**a w k**e? Sory. Pozostawcie orientację homo w domu. Większość stanowi normę więc spier***ć do nory PEDAŁY J****E. o lesbijkach niech panie się wypowiedzą. (użytkownik *hosusto*)

(2) tak ten pedał ich rozśmieszył, że mu zaczęli klaskać a powinni ch**a zabić za sam pysk (użytkownik *OnlyDopeStuffHere*)

(3) – co ma wspólnego kanarek i pedał?

– ?

– osr**y drażek:))) (użytkownik *traff25*)

(4) Szok, jacy ludzie mają nami rządzić, cioty, trans... co jeszcze? Nie moi władzarze, nie głosowałem, nie uznaję, brzydzę się (użytkownik *barteckstreet1991*)

(5) -Biedroń, – co?? -KAKAO!!!!!! (użytkownik *Thrasher93100*)

(6) Zostawcie PEDAŁA!!! Sam zdechnie!! (użytkownik *euordance1990*)

(7) Pedały to zaprzeczenie ludzkosci i atak na małżeństwo, normalosc, zdrowe zycie ludzi! Nie dziw sie reakcjom ludzkim, jak karalucha widzisz to normalnie sie obrzydzasz i reagujesz na to. To samo z wypaczcencem paradującym jak modelka, z krzywa lapa, i piskliwym glosikiem. Ludzi to brzydzi! (użytkownik *LuKe10559*)

(8) mógłby zostać prezydentem. a jego boj pierwszą damą. (użytkownik *JimPatriotPL*)

(9) W tym sejmie same pedały i trans kur*y.... już nie mogli wybrać jakiś atrakcyjnych lesbijek? (użytkownik *Pawellus*)

(10) Co do filmiku. Daje plusa ze względu ze ten osioł będzie dobrym klaunem w sejmie. Tylko szkoda ze za 10 patoli na miesiąc.+ poniżej pasa. (użytkownik *Akorg123*)

(11) otworzmy sieć supermarketów „Biedroń” ze sloganem reklamowym „codziennie nisko pasa!” (użytkownik *JimPatriotPL*)

(12) >pedał >człowiek wybierz jedno (użytkownik *TheWhitefight88*)

Przykłady (3), (5), (8), (10) i (11) ilustrują jeszcze innych zabieg w ramach mowy nienawiści, a mianowicie drwinę i żarty, których efekt jest podobny do osiąganego poprzez uprzedmiotowienie i zezwierzęcenie homoseksualizmu – odarcie z szacunku, wywołanie odrazy i obrzydzenia, ośmieszenie. Wiele komentarzy wchodzących w tę grupę tematyczną można by również zaliczyć do przykładów postrzegania homofobii jako choroby lub zagrożenia dla wartości rodzinnych, które przybliżyć w kolejnych sekcjach tego artykułu. Przykład 7 dobrze ilustruje takie nagromadzenie treści homofobicznych, tym bardziej biorąc pod uwagę fakt, że jego autor, użytkownik *LuKe10559*, był jednym z najaktywniejszych, jeśli nie najbardziej aktywnym komentatorem pierwszego wystąpienia posła Biedronia. Kilka wpisów jego autorstwa omówię przy okazji przykładów przedstawiania homoseksualizmu jako choroby oraz „złamania Prawa Bożego”.

Homoseksualizm jako „nowy antysemityzm”

Zgodnie z wcześniej przytoczonym fragmentem tekstu Ostolskiego, homofobia pełni w świadomości zbiorowej podobną funkcję do antysemityzmu, co jest również widoczne w komentarzach niektórych użytkowników serwisu *YouTube*, którzy zamieścili swoje opinie pod wspomnianym materiałem z sejmiku. W przypadku ich komentarzy homoseksualiści stawiani są na równi z Żydami, a więc sprowadzani do postaci „problemu”, z którym należy uporać się tymi samymi metodami, jakie stosowali naziści w czasach II wojny światowej:

(13) geje do gazu!!!! (użytkownik *jackos1908*)

(14) pedałów do pieca z tym pajacem biedroniem co jest z antify na czele;) (użytkownik *vvarmia88*)

(15) jestem deklarowanym hetero i gówno mnie obchodzi że on jest kurwa homo.może nim być, ale niech speirdała z tym swoim je***m deklarowaniem że jest gejem. do pieca takiego skur****a (użytkownik *xxHooYxx*)

(16) Dumny jestem, że moi przodkowie takich wszarzy jak Biedroń puszczali kominem w atmosferę!!!! Jego i innych pedziów czas też nadchodzi!!!! (użytkownik *gruppenfuhrer-wolf*)

(17) To był zmasowany atak pedalskiej żydo-komuny;/ (użytkownik *Panzerkoff*)

(18) Kocham mydło z pedałów i lesbij. Jest lepsze od szarego jelenia!!! (użytkownik *patriotander*).

„Do gazu”, „do pieca”, „mydło z pedałów i lesbij”, czyli zwroty użyte w przykładach (13) – (16) oraz (18), są dobrym przykładem na to, co Środa

nazywa „homofobią prokuratorską”, bazującą na doświadczeniach „żydofo-bów”, odczuwających lęk przed homoseksualistami jako grupą stwarzającą zagrożenie, brudną, inną, zakłamaną i chytrą. Jednocześnie, jak zauważa Środa, homofob-prokurator „[p]rzenikliwie wiąże wszystko ze wszystkim, nie podejrzewając nawet, że równie łatwo powiązać jego homofobię z paranoją i barbarzyństwem” (akapit 20.), a komentarze zamieszczone powyżej są zaledwie kilkoma przykładami tego zjawiska. Metaforyka i symbolika holocaustu obecna w tego typu komentarzach posłużyła również za źródło porównań dla kolejnej grupy tematów, pozwalających dać upust wrogości wobec osób o orientacji homoseksualnej, czyli do kwestii zagrożenia dla wartości „polskiej rodziny” – obie grupy tematyczne komentarzy skutkują przedstawianiem homoseksualistów tak, jak niegdyś Żydów i mają podobny wydźwięk ksenofobiczno-nacjonalistyczny. Zanim jednak je omówię, chciałabym skupić się na konceptualizowaniu homoseksualizmu jako choroby psychicznej, ponieważ do tej grupy komentarzy można było zaliczyć porównywalnie dużo analizowanych opinii, co w przypadku „nowego” antysemityzmu.

Homoseksualizm jako choroba psychiczna

Ten typ homofobii Środa nazywa „homofobią naturalistyczną” (akapit 13.), która zakłada *nienormalność/nienaturalność* orientacji seksualnej i ogółu zachowań homoseksualisty. Homoseksualizm przedstawiony jako choroba psychiczna jest stawiany na równi z dewiacją (25), nieuleczalnym schorzeniem psychicznym (25), zaburzeniem (23), a nawet „wadą mózgu” (24), które zdaniem autorów komentarzy muszą podlegać leczeniu (22) – w przeciwnym razie istnieje ryzyko ich rozprzestrzenienia się (24). Tak, jak w przypadku poprzedniej grupy komentarzy, zdaniem wielu autorów wpisów najlepszym rozwiązaniem jest śmierć, a więc wytępienie niezrozumiałego dla nich wirusa homoseksualizmu, toczącego społeczeństwo, w którym żyją. Wzmianki o zwiększonej zachorowalności na raka odbytu (przykład 20) lub HIV/AIDS stają się wtedy jedynie dodatkowymi argumentami za takim rozwiązaniem:

(19) Mysle, ze gejow nie traktuje gorzej, lecz normalni ludzie patrza na takich z politowaniem, gdyz jest to choroba, nie mam zamiaru nikogo obrazac, lecz prosze zwrocic uwage na kleptomana, czy piromana, oni tez mowia, ze sa normalni. (użytkownik *jozef545*)

(20) ciekawe co będzie mówił Biedroń gdy zachoruje na raka odbytu (czego mu nie życzę, ale fakty są niezaprzeczalne – geje chorują 17 razy częściej na raka odbytu niż hetero). edukacja seksualna jest konieczna – trzeba mówić otwarcie o tym, że stosunki homoseksualne powodują raka odbytu. (użytkownik *antek250000*)

(21) zamknij piz*e pedziu z ta homofobia, bo wymysliliscie sobie debilny text, który nic nie znaczy, a uzywacie go tylko, bo nie macie jak odbic pileczke Heterykom. Ja mieszkam

na zachodzie – tu ciemne strefy, kibice itd zabijają pedałow – o tym mozesz przeczytać w każdej gazecie, gej został zabity przez kogos tam albo dom homoseksualisty został spalony przez kogos tam. Tak więc nigdzie was nie lubią, to dowodzi że coś z wami nie tak – a nawiasem mieszkam w Holandii;).Wypier***j pedale (użytkownik *ILoveSummerParadise*)

(22) (...) Homoseksualistów należy leczyć, a nie przyznawać im prawa i wprowadzać do życia publicznego. (użytkownik *Onslaught44*)

(23) Sęk w tym, że homoseksualizm jest zaburzeniem seksualnym. W nosie mam, co sobie w danym momencie pisze na jego temat Światowa Organizacja Zdrowia – homoseksualizm jest zaburzeniem czynności prokreacyjnych. PS: Ja nie twierdzę, że homoseksualiści są źli. (użytkownik *batwingwashere*)

(24) Nie mieszaj pojęć chłopcze. Homoseksualista to ktoś z wadą w mózgu, która powoduje, że osoba ta ma popęd seksualny do tej samej płci zamiast (zgodnie z naturą) do płci przeciwnej. Natomiast gej, to zboczenie. Inaczej – PROPAGATOR ZBOCZENIA. Homoseksualistom powinno się pomagać, gejów powinno się wieszać. Ot taka różnica. (użytkownik *powerplaym*)

(25) UWAGA UWAGA UWAGA!! PEDAŁ TO ZDEPRAWOWANA, WYŁUZDANA BEZWSTYD-NA CHORA JEDNOSTKA KTÓRA ZAMIAST W SEJMIE POWINNA BYĆ W SZPITALU PSYCHIATRYCZNYM!! TO PALIKOT TEN DEWANT WPROWADZIŁ PEDAŁA DO SEJMU!! PEDAŁ W POLSKIM RZĄDZIE TO UPADEK MORALNOŚCI, KULTURY I DOBREGO SMAKU TO POWOLNY UPADEK PAŃSTWA POLSKIEGO!! PROSZE UPRZEJMIE O LAPKE NA TAK ŻEBY W PRZYSZŁOŚCI UNIKAĆ TAKICH INCYDENTÓW JAK CHORY DEWANT U WŁADZY!!! (użytkownik *superszatyna*).

Tego typu konceptualizacje w oczywisty sposób pozwalają na budowanie heteronormatywnego obrazu rzeczywistości w oparciu o binarne opozycje – skoro „pedał” jest nienormalny i chory, to „heteryk” jest normalny i zdrowy. Skoro homoseksualizm jest przejawem niekontrolowanego zaburzenia, to jego krytyka i wyparcie przez osoby o orientacji heteroseksualnej jest jasnym przejawem zdrowego rozsądku i instynktu samozachowawczego. Symbolika choroby i zdrowia pozwala na dowolnie szafowanie uogólnieniami na temat tego, co jest dobre i co złe, co moralne, a czego nie przystoi, nie wspominając już o wyrywkowym traktowaniu wyników badań przeprowadzanych przez ekspertów. Według klasyfikacji Środy, jest to także przykład „homofobii moralizatorskiej”, której potencjał jest równie szeroko eksploatowany w dwóch kolejnych grupach tematycznych komentarzy zamieszczonych pod wystąpieniem posła Biedronia. Tam gdzie argumentem jest wiara i/lub rodzina, tam każde z negatywnych stwierdzeń na temat orientacji homoseksualnej staje się zasadą etyczną oraz wyznacznikiem (nie)odpowiednio skonstruowanej moralności – szczególnie gdy homoseksualiści są stawiani na równi z na przykład: piromanami, kleptomanami, nekrofilami, zoofilami, koprofilami.

Homoseksualizm jako „złamanie Prawa Bożego”

Za sprawą użytkownika *LuKe10559* jest to prawdopodobnie najbardziej barwna grupa komentarzy, które można do dziś przeczytać pod wystąpieniem posła Biedronia w serwisie *YouTube*. Oprócz wspomnianego powyżej potencjału moralizatorskiego, przykłady ilustrujące ten sposób postrzegania homofobii można również sklasyfikować jako „homofobię estetyczną”, która zdaniem Środy ma równie częste powiązania z wartościami katolickimi, co homofobia moralizatorska.

Ten typ treści homofobicznych objawia się częstymi odwołaniami do chrześcijaństwa i Pisma Świętego jako jedynych i niepodważalnych źródeł prawa i porządku moralnego i choć w wielu przypadkach cytaty są traktowane dość swobodnie i interpretowane wedle uznania autora danego wpisu, to doskonale wpisują się w kanon konserwatywnych (a więc „dobrych”/„odpowiednich”) wartości, którym według komentujących sprzeniewierzyli się homoseksualiści. Przykłady (26) – (30) obfitują w tego typu zabiegi: osoby o orientacji nieheteroseksualnej są wymieniane jednym tchem wraz ze wszelkim złem wcielonym: „diabłem”, „rozpustnikami”, „mordercami” i „opętanymi”. Nawołuje się do ich potępienia, spycha na margines społeczny niczym sodomitów do dziewiątego kręgu piekieł, a jedyne, co może ich zbawić, to egzorcyzm, błaganie o oczyszczenie z grzechu, a następnie nawrócenie na drogę związków heteroseksualnych, czyli jedynych, jakie przewiduje Prawo Boże:

(26) To nie o to chodzi! Śmiech nic nie da. Poczytaj o sodomitach w biblii. Bog nie kaze palic pedalow ale im glosic. pierwszym pedalem byl diabel, jak sie odwrocil od Boga, i on jest ojcem homo. „Albo czy nie wiecie, że niesprawiedliwi Królestwa Bożego nie odziedziczą? Nie łudźcie się. Ani wszetecznicy, ani bałwochwalcy ani cudzołożnicy, ani rozpustnicy, ani mężołożnicy, ani złodzieje, ani chciwcy, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdierycy Królestwa Bożego nie odziedziczą.” (użytkownik *LuKe10559*)

(27) nie mowiac juz o Biblii, slowie Bozym. Otworz atlas medyczny i zobacz ze Bog stworzyl kobiete, by mezczyzna mogl sie laczyć z nia. Pedaly to kłamstwo, zycie w zaprzeczeniu i nienormalnosci. Bog zakazal jesc pewien typ zwierzat, bo sa jak glonojad który oczyszcza wode z odchodow. Stad jak jesz swianiaka, badz owoce morza to jesz takze kupy, brud i inne rzeczy ktore te zwierzeta zjadly! Jak lubisz to nie ma problemu. (użytkownik *LuKe10559*)

(28) Tylko Biblia pokazuje twój prawdziwy stan. Nie marnuj życia na byciu odmiencem, matka płacze po nocach, bo ma syna wypaczenca który żyje jak nienormalny! Nie marnuj życia na zbocencow, Jezus ci wybaczy, uwolni od demonow i bedziesz mogl miec zycie wieczne, normalna zone i dzieci. I pojedziesz do nieba. Homo idzie do piekla bo wypacza to co Bog stworzyl. Diabel to homo i cie urobil na jego podobienstwo, a nie musi tak byc! Pieklo pelne zbokow, ciot, mordercow. (użytkownik *LuKe10559*)

(29) Prawda to nie nienawisc. Bog stworzył Adama i Ewe, bo gdyby były dwa zboczenie, to dziś nie było by ludzkości. Proste? Na tyle rozumiesz? Masz demona i on cie tłamsi i daje fałszywe myśli. Basnie perwersji i ich „wolność” to promowanie zła, grzechu. To tak jak zoofil chce „praw” do gwałcenia psa, tak pedofil chce „gwałcić” dzieci a satanista chce je zjadać. Tyle twojej „wolności”. Oddaj mamie sukienkę i wołaj do Jezusa o wybaczenie! (użytkownik *LuKe10559*)

(30) Bog dzisiaj mówi, poprzez Słowo, oraz glosem Ducha Świętego. Ale najpierw potrzebujesz się nawrócić. Jesteś lobbyista pedałów, przesmiewca, czy pedałem? Jak znasz angielski wbij „deliverance from homosexuality” i zobacz jak wywalają demony gejowe, może twój też wyjdzie i otworzą ci się oczy? Bog może i do ciebie przemówić. (użytkownik *LuKe10559*).

W powyższych przykładach „rzuca się w oczy” również pewien związek przyczynowo-skutkowy, który ich autor buduje pomiędzy planem Stworzenia, a przyszłością świata – „Bog stworzył Adama i Ewe, bo gdyby były dwa zboczenie, to dziś nie było by ludzkości” lub „otworz atlas medyczny i zobacz że Bog stworzył kobiety, by mężczyzna mógł się łączyć z nią” to zaledwie dwa przypadki spośród bardzo wielu tego typu stwierdzeń użytkownika *LuKe1055*. W tym argumente wtórowało mu kilku innych aktywnie komentujących, i choć w żadnym atlasie medycznym ani nie jest napisane, że „Bóg stworzył kobietę”, ani że stworzył ją po to „by mężczyzna mógł [sic!] łączyć się z nią”, to ów argument prokreacji przedstawiany jest jako dowód na zasadność hetero normatywnego planu, jaki Bóg przewidział dla ludzkości. Nosi to również znamiona „homofobii demograficznej”, która według Środy przejawia się lękiem o zmniejszenie populacji wskutek „roztrwonienia dodatkowych plemników” (akapit 5.) przez homoseksualistów, które to plemniki powinny być używane zgodnie ze swoim przeznaczeniem, czyli z rozmnażaniem, ale nie w sposób dowolny. Legalizacja związków osób tej samej płci, adopcja lub inna forma zakładania rodziny przez osoby o orientacji homoseksualnej jest traktowana jako niedopuszczalna, a ostatnia, piąta grupa komentarzy, którą omówię poniżej, doskonale obrazuje zarówno „homofobię demograficzną”, jak i pozostałe typy polskiej homofobii omawiane przez Środę.

Homoseksualizm jako zagrożenie dla wartości „polskiej rodziny”

Szereg opinii stojących za postrzeganiem homoseksualizmu jako zagrożenia dla wartości wyznawanych w ramach etosu „polskiej rodziny” pokrywa się tymi sposobami postrzegania homoseksualistów, które omówiłam przy okazji sekcji poświęconej „nowemu” antysemityzmowi – homoseksualizm, tak jak semityzm, prowadzi do zepsucia moralnego i upadku wartości. Oprócz tego, zdaniem komentujących, jest patologią zagrażającą na co

dzień bezpieczeństwu i zdrowiu „polskich dzieci” – nie tylko jako „pedofilia”, z którą stawiany jest na równi, ale także jako zły wzór relacji rodzinnych. Wszystkie przykłady przytoczone w tej sekcji zasadzają się na takich konceptualizacjach, ale, aby dodatkowo zdywersyfikować potencjał swoich racji i zintensyfikować poczucie zagrożenia „polskiej rodziny”, autorzy komentarzy sięgają również do argumentów natury ekonomicznej, biologicznych, psychologicznej i moralnej:

(31) chociażby wasze homo-organizacje sa finansowane m.in. z moich podatkow, chociażby to, ze w telewizji publicznej (finansowanej tez m.in. z moich podatkow) widac regularnie przedstawicielei waszych organizacji prawo do malzenstwa dla gejow? chyba sobie jaja robiszmalzenstwo ma pewne przywileje ze strony panstwa bo malzenstwo rodzi i wychowuje dzieci geje z gejami dzieci miec nie moga wiec slub im nie przysluguje a tak pozatym gdzie was tak przesladuja i dyskryminuja? (użytkownik *dawidjoseph05*)

(32) To NIE jest normalne. Z punktu widzenia fizycznej budowy człowieka stosunek ma na celu przedłużenie gatunku – automatycznie jest to nienaturalne i JUŻ. Rodzina/para/ związek to NIE jest dwóch facetów. (użytkownik *radio777*)

(33) Czytaj ze zrozumieniem dziecinko, nie chodzi mi o to żeby ich wybijać czy krzywdzić, jedyne co mnie wkur*ia, to to, że chcą adoptować dzieci, co jest nienaturalne w taki sam sposób jak dać do adopcji dzieci rodzinie patologicznej. Nie uważam aby homo ani patologia mogła przekazać jakieś wartości. Po za tym tylko stwierdziłem, że skoro ich gł. argumentem za byciem gejem jest to, iż wśród zwierząt są stosunki homo,- to niech przestaną walczyć o adopcję dzieci bo jest to ninaturalne. (użytkownik *veiorc*)

(34) pedał to nie człowiek to wadliwa odmiana małpy, a dla takich nie ma miejsca w społeczeństwie!!!! Nasze dzieci mają mieć normalne warunki do życia, a nie patrząc na pedała w sejmie, zaznaczam pedała, bo geje to są na lazurowym wybrzeżu, a to jest pedał i zapewne jeszcze bierny!!!! (użytkownik *gruppenfuhrerwolf*)

(35) Co homoseksualista może wiedzieć o edukacji seksualnej? widocznie nie został odpowiednio wyedukowany, a teraz otwiera szeroko usta i nogi.. i wiadomo. Co mają prawa człowieka do aborcji, chyba brak tych praw. (użytkownik *komatante*)

(36) (...) Czemu oddawac dzieci w lapy pedała, który im swoje diably przekaze. (użytkownik *LuKe10559*)

(37) musimy jednak myslec tez o psychice dziecka kiedy dowie sie ze ma 2 tatusiow;) (użytkownik *kristof80able*).

Wobec powyższego, „polska rodzina” stoi w obliczu totalnego zagrożenia wszystkich swoich wartości. Argumenty homofobii moralistycznej, naturalistycznej, demograficznej i prokuratorowskiej mieszają się ze sobą nawzajem, a chęć prokreacji/adopcji, przejawiana przez homoseksualistów jest postrzegana jako dodatkowy dowód na ich „zboczenie” i perwersyjne fantazje posiadania dziecka wyłącznie po to, aby je molestować lub „zarazić” homoseksualizmem.

Innym ciekawym przykładem zagrożenia już nie tyle dla „polskiej rodziny”, co dla całej „polskości” jest (38):

(38) Co się w tym kraju dzieje... Orzeł pewnie niedługo będzie czarny, zamiast korony będzie miał turban, z ogonem podskubanym do gołego kupra, a w szponach wibrator (użytkownik *MrColoman*).

W tym przypadku zagrożenie ze strony homoseksualistów jest przedstawiane, jako sięgające samych szczytów polskiej państwowości – sejmowego sufitu, czyli miejsca, pod którym wisi godło państwowe. W rezultacie patriotyzm, rodzina i wiara przedstawiane są jako domeny heteroseksualistów, co sprawia, że powstaje szereg skojarzeń: żaden homoseksualista nie wyznaje żadnych wartości vs każdy [sic!] heteroseksualista jest rodzinnym i bogobojnym patriotą, mniejszość homoseksualna stwarza rosnące zagrożenie, któremu większość heteroseksualna nie jest w stanie zaradzić, a jakakolwiek „tolerancja” (nieistotne, czy rasowa, wyznaniowa, czy seksualna) jest złem, bo może doprowadzić do całkowitego upadku nie tylko tradycyjnych wartości, ale i samego państwa.

Podsumowanie

Dyskurs polskiej homofobii, analizowany na przykładzie wypowiedzi użytkowników *YouTube*, komentujących pierwsze sejmowe wystąpienie posła Roberta Biedronia jest bardzo intensywnym i barwnym przejawem mowy nienawiści, która dzięki Internetowi zyskała kolejne medium. Anonimowość tego medium, nawet jeśli pozorna, wydaje się zachęcać wielu użytkowników do niczym niepohamowanego wyrażania opinii krytycznych w sposób krzywdzący, pełen uprzedzeń, często bardzo wulgarny. Taki stan rzeczy tym bardziej uzasadnia starania organizacji pozarządowych, wspierających społeczności LGBTQ, zmierzające w kierunku wprowadzenia zmian w kodeksie karnym i rozszerzenia jego zapisów dotyczących nawoływania do nienawiści, gróźb karalnych, przemocy słownej i znieważania o grupę osób dyskryminowanych z uwagi na tożsamość płciową lub orientację seksualną. Wspominana wcześniej rezolucja Parlamentu Europejskiego o przeciwdziałaniu homofobii zwraca uwagę na rolę Internetu w szerzeniu mowy nienawiści, ale nie jest tożsama z wprowadzeniem penalizacji treści homofobicznych w nim głoszonych – zakłada jedynie konieczność przeciwdziałania takiej dyskryminacji.

Prawdopodobnie dopóki jedynym sposobem, aby obraźliwy wpis szybko zniknął na przykład z *YouTube* będzie uzyskanie przez niego wystarczającej liczby „Głosów na nie”, dopóty dyskurs polskiej homofobii będzie dominował w ogólnodostępnych serwisach społecznościowych, portalach informacyjnych i świadomości zbiorowej. Zarówno w Internecie, jak i „w realu”, czyli

na ulicach polskich miast, homoseksualiści, biseksualiści i transseksualiści stanowią mniejszość – trudno im się bronić nie tylko na żywo, ale również wirtualnie. W przypadku przychylnych Biedroniowi komentarzy, ich autorzy każdorazowo spotykali się ze skomasowanym atakiem ze strony heteronormatywnej większości, rezygnując częstokroć z dalszej dyskusji lub usuwając swoje wcześniejsze posty, gdy jeden lub drugi użytkownik o poglądach homofobicznych odgrażał się „najazdem na chatę” i „naprostowaniem homosia”.

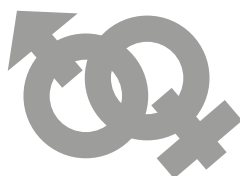
Z drugiej strony, w wypowiedziach niektórych zwolenników Biedronia lub osób otwarcie deklarujących we wpisach swój homoseksualizm pojawiały się poglądy świadczące o zgoła innym zjawisku, a mianowicie „heterofobii”, co dodatkowo zaogniało konflikt między komentującymi. Zjawisko to również zasługuje na uwagę, tym bardziej, że wyszukiwarka Google po wpisaniu hasła „heterofobia” wskazuje blisko 119 tysięcy rezultatów. Czy jest to odpowiedź na homofobię, czy też termin propagandowy używany przez homofobów po to, aby dodatkowo zdyskredytować osoby ze społeczności LGBTQ? Nie wiadomo, ponieważ dotychczas nie powstały żadne opracowania naukowe na ten temat.

Abstract

Low blow: Homophobic Discourses of the Polish Internauts in Reaction to the First Speech by MP Robert Biedron in the Polish Parliament

Paulina Królikowska

The essay addresses the phenomenon of homophobia in Poland and analyses discriminatory discourses on non-heterosexuals on the basis of the reactions of the Polish Internet users to the first speech by MP Robert Biedron, the first openly homosexual member of the Polish Parliament. The speech was delivered on November 9, 2011 and its recording was published and commented on in one of the popular social networking services. The comments reflect the types of Polish cultural attitudes, prejudices and stereotypes towards hetero- and homosexuality, manifested from the viewpoint of a hetero-normative community. A brief qualitative-quantitative analysis of this user-created content has enabled the author to group the above mentioned cultural attitudes, prejudices, stereotypes and categories thematically, and to briefly discuss their wider socio-cultural effects, one of which is the dissemination of homophobic attitudes in Poland.



**PŁEĆ DOMINUJĄCA
I PODPORZĄDKOWANA,
CZYLI KTO JEST U STERU WŁADZY**

Anna Pesta

Kobiety i władza we wczesnym Bizancjum

Fenomen kulturowy female basileia

Kobiety władczynie, traktowane były przez wieki niezwykle lakonicznie przez historyków. Na ich temat posiadamy niewspółmiernie mniej informacji niż o sprawujących władzę mężczyznach. Kronikarze pozostawiali zazwyczaj skromne zapisy dotyczące dokonań kobiet, dlatego, by poddać analizie zasięg ich władzy, musimy niemalże wyłuskiwać z przekazów źródłowych interesujące nas informacje. Nie oznacza to jednakże, że władza w rękach płci pięknej była zjawiskiem rzadkim.

W okresie późnego antyku pojawiło się wiele wybitnych kobiet, które grały szczególne role w społeczeństwie bizantyńskim. Ich aktywność przejawiała się na wielu płaszczyznach. Niektóre z nich brały czynny udział w panowaniu nad imperium, inne koordynowały prace budowlane w stolicy, jeszcze inne stały na straży czystości dogmatów wiary, były również takie, które swój głos wyrażały tworząc poezję, lub stając się patronkami artystów. Ta szeroka działalność kobiet była spowodowana między innymi zmianami, jakie nastąpiły w ich sytuacji prawnej. W drugim wieku w cesarstwie rzymskim rozpowszechniła się forma małżeństwa bez władzy męża nad żoną. Nadto kobietom nadano osobowość prawną, co było istotne dla tych, które wykonywały zawody (Ciechomska 35). Niezależność od męskich członków rodziny m.in. niezależność majątkowa otworzyły przed kobietami nowe możliwości.

Sytuacja cesarzowych była jeszcze dogodniejsza, przede wszystkim ze względu na otrzymywane przez nie staranne wykształcenie i dostęp do władzy. Mimo tego, że kobiety nie mogły panować całkiem samodzielnie, zdarzało się jednak, że jako żony, matki czy siostry cesarzy, dzięki swym

wpływow, często sprawowały rzeczywistą władzę w imperium. Silna osobowość, pewność siebie, wykształcenie i często słaby mężczyzna u boku, doprowadziły do pojawienia się na przełomie czwartego i piątego wieku fenomenu *female basileia*. Terminem tym Kenneth Holm określa zjawisko dominacji kobiet w państwie, które pojawiło się wraz z dynastią teodozjańską (*Theodosian Emperess* 3).

Począwszy od panowania Teodozjusza Wielkiego (379 roku), a skończywszy na śmierci Teodozjusza II Młodszego (455 roku), kobiety były stale obecne nie tylko na cesarskim dworze lecz także w cesarskiej polityce i magistraturze. Wcześniej Rzymianie raczej nie dopuszczali płci pięknej do urzędów ani tym bardziej do pełnienia funkcji senatorskich. Jeśli się to zdarzyło, to było niezwykle rzadkie i uważano to wówczas za niezgodne z prawem i oburzające (Holm *Theodosian Emperess* 29-30). W późnym antyku niechętnie również przyznawano kobietom cesarską godność augusty, zazwyczaj otrzymywały ją żony cesarzy – podczas panowania 26 cesarzy (w latach 324-527) tylko trzynaście kobiet otrzymało tytuł augusty, w tym dziewięć to żony imperatorów, reszta to ich matki lub siostry (McCoromick 694). Podczas panowania dynastii teodozjańskiej kobiety otrzymywały nie tylko cesarski tytuł augusty, ale co istotniejsze, idącą za nim realną władzę. Tak było w przypadku Eudoksji, żony cesarza Arkadiusza, Pulcherii, siostry cesarza Teodozjusza II czy jego żony – Atenais Eudocji.

Przypadek Pulcherii

Szczególną władzę posiadała Pulcheria, nie tylko ze względu na to, że jej wpływy były najrozsleglejsze, lecz również dlatego, że jej pozycja była skutkiem jej zasług i charakteru, nie zaś zamążpójścia i wydania na świat zdrowego potomstwa. Urodziła się 19 stycznia 399 roku w Konstantynopolu (*Chronicon* 564). Jej matką była córka frankijskiego arystokraty, wspomniana już Eudoksja, kobieta władcza i dynamiczna, która wywarła duży wpływ na rządy swojego męża i ojca Pulcherii, cesarza Arkadiusza. Proklamowana przez niego augustą w roku 400, zmarła przedwcześnie w 404 roku (*Prosopography* 410). Oprócz Teodozjusza, Pulcheria, która była najstarszym dzieckiem pary cesarskiej, miała jeszcze dwie siostry Arkadię i Marynę (Sozomen IX 1, Theophanes 81).

Pulcheria już w wieku kilkunastu lat zdobyła wyjątkową pozycję na dworze. Mianowicie podjęła decyzję o złożeniu ślubów czystości i namówiła do podobnego czynu swoje siostry (Sozomen IX 1). To postanowienie miało wynikać nie tylko z pobudek czysto religijnych, lecz także z politycznej kalkulacji. Pulcheria, namawiając do podobnego czynu swoje siostry, nie chciała wprowadzać do pałacu innego mężczyzny, zapobiegając tym samym poten-

cialnym konfliktom czy uzurpacjom. Zdawała sobie sprawę z tego, że potencjalny małżonek wprowadziłby do pałacu krewnych, co zapewne doprowadziłoby do rywalizacji o względy cesarza, którymi nie chciała się dzielić (Holum, *Theodosian Emperess* 94). Stworzenie takiej strategii wydaje się zaskakujące jak na osobę, która wciąż jeszcze była dzieckiem.

Z drugiej strony Pulcheria tym posunięciem, odmówiła sobie i swoim siostrzom dostępu do władzy, jaką kobieta z dynastii cesarskiej mogła zdobyć przez poczęcie potomstwa, a tym samym przedłużenie dynastii (Holum, *Theodosian Emperess* 93, 97)¹. Istnieje również możliwość, że decyzja kilkunastoletniej siostry Teodozjusza była pozbawiona jakichkolwiek kalkulacji i wynikała tylko z pobudek religijnych. Możliwe, że wpływ na powzięcie takiego postanowienia miał duchowy doradca sióstr Teodozjusza, którym był w owym czasie biskup Konstantynopola – Attyk². Nie bez znaczenia był również fakt, że dorastająca Pulcheria była pod wpływem chrześcijańskich nauczycieli i pastorów m.in. wspomnianego patriarchy (Brittain 237-239, Teetgen 45). Wydaje się, że to ich nauka ukształtowała jej pogląd na rolę mężczyzny i kobiety i podejście do małżeńskiego życia. Jak zaznacza Holum, ówczesni ojcowie kościoła nisko patrzyli na rodzinę, powołując się na fragment z Ewangelii św. Łukasza (*Family Life* 287): „Jeśli ktoś przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr (...), nie może być moim uczniem” (Łk 14, 26). Potwierdzały to również słowa Jana Chryzostoma, który głosił, że życie w małżeństwie jest trudne i wymaga wielu poświęceń, a małżeńskie relacje służą jedynie po to, by zahamować rozwiązłość wśród tych, którzy są zbyt słabi by utrzymać celibat (Chryzostom 2002). Nadto Attyk, wielokrotnie w swych kazaniach przedstawiał wszelkie możliwe korzyści, jakie miały płynąć z zachowania dziewictwa. W jednej ze swych homilii zwrócił uwagę, że przez udoskonalanie siebie we wierze, każda dziewica może począć Syna Boga, mistycznie wewnątrz siebie, tak jak Dziewica Maryja poczęła Chrystusa. „(...) i wy także kobiety, wy, które zostałyście odnowione w Chrystusie, które odrzuciłyście każdą plamę grzechu i wzięłyście udział w błogosławieniu Najświętszej Maryi: wy także możecie Go utrzymać w łonie wiary, (...) Bo nawet Błogosławiona Dziewica Maryja na początku otworzyła siebie przez wiarę i dopóki nie uczyniła swego ciała wartego Królestwa, nie otrzymała Króla wszechświata do swojego łona” (Briere 181).³

Bardzo możliwe, że Pulcheria była obecna przy wygłaszaniu podobnych poglądów. Być może te słowa w dużej mierze adresowane były właśnie

¹ Często dzięki urodzeniu dzieci, kobiety z rodziny cesarskiej otrzymywały tytuł augusty, na przykład cesarzowa Eudocja, żona Teodozjusza II (*Chronicon Paschale* 580).

² Attyk (*Atticus*), pochodził z Armenii, w latach 406-425 biskup Konstantynopola. Sojusznik Cyryla z Aleksandrii w walce z nestorianizmem (Kahzdan, 1991: 230).

³ Tłumaczenie autorki artykułu.

do niej. W każdym razie, w 416 roku Attyk skierował do Pulcherii i jej siostr traktat *O wierze i dziewictwie*, który był pochwałą powziętej przez nie decyzji (Marcellinus Comes 416, Bury 214). Nie poznamy prawdziwych motywów, jakimi kierowała się przyszła cesarzowa podejmując trud życia w celibacie. Niemniej jednak władza i pozycja, którą zdobyła, m.in. dzięki ślubom czystości była faktyczna.

Na przełomie 412/413 roku z dworu usunięty miał zostać prepozyt świętej sypialni Antioch, po to, by Pulcheria mogła przejąć kontrolę nad wychowaniem brata i wydarzeniami w imperium (Theophanes 83). To wydarzenie zbiegło się także ze zniknięciem ze sceny politycznej prefekta Artemiusza, który przejął regencję nad Teodozjuszem i tym samym prowadził politykę imperium (Bury 212). Ostatni raz prefekt poświadczony był przy wykonywaniu obowiązków w *Kodeksie Teodozjusza* 18 kwietnia 414 roku (*Codex Theodosianus* 9.40.22). Najbardziej wiarygodnym wyjaśnieniem jego zniknięcia ze źródeł, jest śmierć lub ustąpienie ze stanowiska np. ze względu na chorobę (Stein 275). Niewykluczone, że ów moment wykorzystała Pulcheria, by wkroczyć na arenę polityczną.

4 lipca 414 roku Teodozjusz mianował swoją najstarszą siostrę augustą. Parę miesięcy później – 30 grudnia, popiersia Pulcherii, jej brata Teodozjusza oraz cesarza zachodniorzymskiego Honoriusza, stanęły w konstantynopolitańskim senacie (*Chronicon* 571). Mennice cesarskie zaczęły wówczas wybijać monety z wizerunkiem augusty, podobne do tych przedstawiających jej matkę. Na awersie widniał wizerunek Pulcherii koronowanej przez boską rękę (Grierson i Mays 152, Brubaker, Cobler 579). Przyjęcie tytułu augusty, było ogromnym wyróżnieniem, do którego aspirowały zarówno matki, żony, jak i siostry cesarzy (Teetgen 81). Od tego czasu Pulcheria zyskała świętą władzę cesarską (*basileía*).

Augusta, by poszerzyć wpływy, potrzebowała zaufanych i oddanych doradców. Jednym z nich stał się Aurelian, który – jak się powszechnie uważa – był następcą Artemiusza (*Chronicon* 571). Tymczasem pomiędzy majem a grudniem 414 r. prefektem Wschodu był Monaksjusz.⁴ Krótkotrwałość jego prefektury może świadczyć o tym, że nie udało mu się zdobyć przychylności Pulcherii (Cameron, Long, Sherry 402). Po paru miesiącach miał zostać zwolniony z obowiązków przez cesarza i jego najstarszą siostrę (Haas 302).

Aurelian zastąpił Monaksjusza w grudniu i jego pierwszym, odnotowanym czynem jako prefekta było ofiarowanie złotych popiersi Pulcherii, Honoriusza i Teodozjusza II w senacie (*Chronicon* 571). Prefekt zapewne pragnął zyskać przychylność nowej wschodzącej gwiazdy na cesarskim firmamencie, jaką niewątpliwie była siostra cesarza. Sprawił, że Pulcherię potraktowano na równi z panującymi cesarzami. Prawdopodobnie bez wsparcia ze strony

⁴ Monaksjusz wcześniej pełnił funkcję prefekta miasta (408-409) (Honoré 102).

cesarskich urzędników, a przede wszystkim współpracy z Aurelianem, auguście trudniej byłoby skutecznie działać (Cameron, Long, Sherry 402).

Od czasu proklamowania Pulcherii augustą, jej wpływ na rządy w cesarstwie stale wzrastał. W przekazach źródłowych znajdziemy rozbieżne opinie na temat zdolności w zarządzaniu imperium przez cesarzową. Sozomen, który zawsze pochlebnie wyrażał się o auguście i tym razem rozpływał się nad jej zasługami (Sozomen IX 1). Na temat aktywności Pulcherii wzmiankował również Teofanes, według którego augusta, „doskonale zarządzała imperium” (Theophanes 81).⁵ Niemniej jednak nie wszyscy podzielali uznanie dla cesarzowej. Wrogi jej Jan z Nikiu⁶, piszący w siódmym wieku, oskarżał ją o arogancję. Autor *Kroniki świata* twierdził, że Pulcheria miała śmiałość, by stanąć bez wstydu w senacie i skrytykować nieudolność Teodozjusza w administrowaniu imperium. Augusta jest przez niego opisana jako chciwa i niegodziwa osoba, wykorzystująca swoją pozycję do osiągnięcia konkretnych profitów. Jan zarzucił jej nawet korupcję i fałszywą pobożność (John of Nikiu 29-33). Rozbieżności w ocenie Pulcherii mogą wynikać z prezentowanych przez historyków postaw religijnych. Jan z Nikiu był biskupem Kościoła koptyjskiego i być może z tego wynikała jego wrogość w stosunku do cesarzowej, która stała na straży ortodoksji (James 18). Jakkolwiek Pulcheria radziła sobie, zarządzając cesarstwem wschodniorzymskim, nie da się ukryć, że jej wpływy były rozległe a władza w jej rękach rzeczywista.

Cesarzowa prowadziła również bardzo zdecydowaną politykę zarówno wobec pogan i Żydów. Prawdopodobnie z jej inicjatywy w październiku 415 roku, cesarz skierował na ręce Aureliana ustawę, zabraniającą wznoszenia nowych synagog z nakazem zburzenia tych istniejących (*Codex Theodosianus* 16.8.22). W grudniu 416 roku, ustawowo zabroniono pełnienia funkcji publicznych poganom (*Codex Theodosianus* 16.10.21). Status miejscowych Żydów podczas trwania kadencji Aureliana, uległ degradacji, a naczelny rabin, którym był wówczas Gamaliel VI, został pozbawiony honorowego tytułu prefekta, nadanego mu przez Teodozjusza I i większości uprawnień sądowych (Stein 276, Haas 302). Od tego czasu Żydzi podlegali trybunałom rzymskim (Seaver 71). Złagodzenie antyżydowskiego i antypogańskiego kursu polityki cesarza i jego siostry, przyszło wraz z pojawieniem się na dworze Atenais Eudocji, która 7 czerwca 421 roku poślubiła Teodozjusza II (*Chronicon* 578).⁷ W 423 roku cesarz skierował do ówczesnego prefekta szereg praw, które zmniejszyły dotkliwość represji (*Codex Theodosianus* 16.8.26, 16.10.23, 16.10.24).⁸

⁵ Tłumaczenie autorki artykułu.

⁶ Jan z Nikiu, egipski biskup i kronikarz żyjący w siódmym wieku, autor *Kroniki Świata* (Troppeau 779).

⁷ Kiedy Eudocja pojawiła się na dworze, przejęła wpływy Pulcherii, która wówczas wycofała się na peryferie miasta do pałacu w Hebdomonie (Holum, *Theodosian Emperess* 131).

⁸ Funkcję prefekta pełnił wówczas wuj Eudocji, Asklepiodot.

Pulcherii przypisuje się również udział w rozpoczęciu wojny z Persją, gdzie doszło do prześladowania chrześcijan (Marcelinus Comes 420, Theophanes 83). Konflikt zakończył się w 422 zwycięstwem Rzymian (Sokrates VII 18 20, Marcelinus Comes 421-422). Na zaangażowanie augusty w wojnę wskazywać mają monety wybite z okazji zwycięstwa nad Persją. Na ich rewersie, jak zaznacza Holum, znajduje się bowiem wizerunek Pulcherii trzymającej długi krzyż, symbolizujący wygraną (*Pulcheria's Crusade AD 421-22 and the Ideology of Imperial Victory* 157, 172, tego nie ma w pracach cytowanych przy Holumie). Solidy z wizerunkiem cesarzowej wydane w latach 420-422, były takie same, jak te z podobizną jej brata Teodozjusza i cesarza Honoriusza, stylem nawiązując do monet bitych z okazji sukcesów militarnych. Augusta, trzymająca krzyż jest odczytywana jako triumfatorka, która miała swój udział w zwycięstwie (Grierson i Mays 152).

Cesarzowa wiązana jest również z przyjazdem do Konstantynopola w 420 roku relikwii w postaci prawej ręki św. Szczepana pierwszego męczennika. Wjazd świętych szczątków do stolicy ukazuje relief z kości słoniowej, który zachował się do dziś. Przedstawia on niską kobietę trzymającą krzyż, którą miała być Pulcheria. Postać, która ma ją przedstawiać, skupia na sobie uwagę reszty. Miało to oznaczać, że cesarzowa była uznawana za główną inicjatorkę i patronkę przyjazdu tych relikwii, oraz fundatorkę kościoła, w którym szczątki zostały złożone (Holum i Vikan 122). Scena przedstawiona na reliefie odzwierciedla opis znajdujący się w kronice Teofanesa, który wyeksponował rolę Pulcherii w tym wzniosłym wydarzeniu, jakim miał być wjazd relikwii (Holum i Vikan 127). Sam relief natomiast, miał być boczną częścią relikwiarza (Maguire 58).

Podczas panowania Teodozjusza II, do stolicy przybyły również szczątki czterdziestu męczenników z Sebasty, których odnalezienie miało być możliwe dzięki cesarzowej (Sozomen IX 2).⁹ Wydarzenie to spisał Sozomen, który zapewniał, że brał czynny udział w owych uroczystościach (Sozomen IX 2). Z jego relacji wynika, że augusta odegrała pierwszoplanową rolę, nie tylko w odnalezieniu relikwii, ale również w zorganizowaniu nabożeństwa przeniesienia ich do świątyni. Nadto w 415 roku do Konstantynopola trafiły szczątki Józefa syna Jakuba i Zachariasza ojca Jana Czciela (*Chronicon* 572). W stolicy znalazły się również relikwie św. Wawrzyńca, diakona i męczennika oraz proroka Izajasza. Po 431 roku nad Bosforem miały pojawić się najważniejsze ze świętych szczątków – relikwie maryjne, które złożono w świątyniach wzniesionych z inicjatywy Pulcherii i poświęconych Chrystusowej Matce (Peltomaa 142). Pulcheria zapewne chciała być postrzegana jako opiekunka szczątków świętych, gdyż wydarzenia związane z nimi niewątpliwie podnosiły jej prestiż.

⁹ Odnalezienie relikwii czterdziestu męczenników miało miejsce prawdopodobnie w czasie gdy biskupem Konstantynopola był Proklos (Holum, *Theodosian Emperess* 137).

Działalność budowlana była kolejną ważną sferą aktywności augusty. W *Historii* Sozomena znajdziemy informację o jej fundacjach na rzecz kościoła i ubogich. „Boga czciła z wielką bojaźnią, i dlatego zbyt wiele czasu by zajęło wyliczanie, gdzie i ile wzniosła kościołów, hojnie je wyposażając; ile wybudowała przytułków dla biednych i pielgrzymów” (Sozomen IX 1). Z inicjatywy Pulcherii i dzięki jej dotacjom powstało wiele kościołów, m.in. świątynia pod wezwaniem św. Wawrzyńca (Marcelinus Comes 439). Rozpoczęła również budowę kościoła proroka Izajasza i kaplicę św. Szczepana, w której w 421 roku spoczęły szczątki owego świętego (James 150). W tej materii współpracował z Pulcherią prefekt Aurelian, który wznosił kościół w miejscu, gdzie odkryto relikwie męczennika Szczepana (Haas 302). Holum uważa, że augusta miała swój udział również w budowie trzech świątyń poświęconych Dziewicy Maryi: kościoła w Blachernach, Bogurodzicy Chalkoprateia i Hodegetria, w którym umieścić miała ikonę z wizerunkiem Matki Bożej, przysłaną z Jerozolimy przez jej bratową – Eudocję (*Theodosian Empresses* 142).¹⁰ Były to duże obiekty sakralne dostępne dla ogółu społeczeństwa, zupełnie inne niż kaplica poświęcona św. Szczepanowi, która znajdowała się w obrębie jej pałacu. Było to ważny krok na drodze w budowaniu tożsamości miasta strzeżonego przez Boga i Dziewicę Maryję, która miała być opiekunką nie tylko cesarskiej rodziny, ale wszystkich mieszkańców Konstantynopola (Connor 59). Większość wzniesionych przez augustę świątyń znajdowała się na terenie jej pałacu lub w bliskiej odległości od niego. Pulcheria była bogatą kobietą, obszar jej posiadłości zajmujący ¼ stolicy był tak wielki, że zaczęto go nazywać od jej imienia (Limberis 48).

Nieprzypadkowo augusta ufundowała budowę aż trzech kościołów poświęconych Dziewicy Maryi. Podejmując decyzję o zachowaniu czystości, podporządkowała swoje życie właśnie kultowi Najświętszej Matki (Vasilakē 145). W jednej ze swych homilii, biskup Attyk zaznaczył, że przez Maryję wszystkie kobiety są błogosławione (Brière 180). Pulcheria w ciągu całego swojego życia starała się rozpowszechniać ten pogląd, przyczyniając się do spopularyzowania kultu Matki Najświętszej (Limberis 48-52). Holum zaznacza, że jej zamiarem było prawdopodobnie również zwrócenie uwagi na godności kobiety i podniesienie jej statusu (*Theodosian Empresses* 141). Poprzez zachowanie dziewictwa, augusta rezygnowała z tradycyjnych korzyści jakie niesie za sobą macierzyństwo, ale dzięki temu, zgodnie z tym, co głosił Attyk, mogła począć Syna Boga, mistycznie wewnątrz siebie. Przykład Maryi Dziewicy stał się dla niej paradygmatem (141). Pobożność cesarzowej, a przede wszystkim stopień, w jakim poświęciła swoje życie kultowi

¹⁰ Inny pogląd, zob. L. Peltomaa, s.76. Uważa, że z inicjatywy Pulcherii powstał tylko kościół w Blachernach.

maryjnemu były unikatowe. Wpływ na jej postawę miał mieć również biskup Proklos. Podczas jego kadencji wzrósł autorytet augusty, jako tej strzegącej ortodoksji (McVey 459). Patriarcha podkreślał w swoich kazaniach rolę Maryi jako nowej Ewy, która miała zdjąć brzemię odpowiedzialności za grzech pierworodny, spoczywające na kobietach. Pulcheria, jak głosił Proklos, miała być przykładem kobiety odkupionej, wolnej od tej skazy (Constans 141, McVey 459).

Wysoka pozycja augusty, którą osiągnęła m.in. przez ofiarowanie czystości Bogu, spowodowała, że była postrzegana przez mężczyzn jako dorównująca im w mądrości. Jej portret wisiał nad ołtarzem w kościele Mądrości Bożej, a jej szata służyła jako pokrycie stołu ofiarnego. Nadto w czasie Wielkiej Nocy Pulcheria przyjmowała Komunię w gronie kapłanów razem ze swoim bratem, a w każdą sobotę gościła biskupa stolicy na obiedzie w pałacu (Fasler 33). Uzyskała tym samym dostęp do ceremonii kościelnych zarezerwowanych wyłącznie dla mężczyzn.

Sytuacja zmieniła się kiedy w 428 roku patriarchą Konstantynopola został Nestoriusz (Marcelinus Comes 428). Holum pisze, że spór pomiędzy augustą, a nowym biskupem Konstantynopola rozpoczął się już w pierwszych dniach urzędowania nowego patriarchy (*Theodosian Emperresses* 153).¹¹ Kontrowersje wywołały słowa biskupa dotyczące *Theotokos*. Patriarcha bowiem uznał, że Maryi nie należy nazywać Bogarodzą, lecz Rodzicielką Chrystusa, gdyż w jego opinii niemożliwe było, by Bóg był zrodzony przez człowieka. Ten pogląd ostro zaatakował Cyryl z Aleksandrii (od 412 roku pełnił godność biskupa Aleksandrii), który wysłał do Nestoriusza list, krytykujący jego teorię. Patriarcha stolicy nie zastosował się ani do apelu Cyryla ani do wezwań biskupa Rzymu, którym wówczas był Celestyn (Ewagriusz I 2). Teodozjusz zdecydował się powierzyć rozwiązanie owego sporu, soborowi zwołanemu do Efezu (Sokrates VII 34).

Pulcheria stanowczo stanęła po stronie Cyryla, ponieważ ataki na *Theotokos* traktowała, jako osobistą zniewagę (Limberis 54). Patriarcha podjął działania mające na celu obniżenie prestiżu cesarzowej, twierdząc, że złamała złożone przez siebie śluby. Miał oskarżyć Pulcherię o nieprzyzwoite relacje z wieloma mężczyznami. Biskup chciał zniszczyć wizerunek augusty, która uważała siebie za „oblubienicę Chrystusa”, w swoim dziele, które znane jest jako *Księga Heraklidesa* tak wyraził się o Pulcherii: *Przeciwko mnie masz za sobą kobietę skłoną do wywoływania sporów, księżniczkę, dziewicę, która walczyła ze mną, gdyż nie zostałem przekonany, zgodnie z jej żądaniem, bym porównał kobietę skażoną przez mężczyznę do oblubienicy Chrystusa* (Nestorius 96-97).¹²

¹¹ Datuje owo wydarzenie na dzień 15 kwietnia 428 roku.

¹² Tłumaczenie autorki artykułu.

Nadto patriarcha miał zniszczyć portret Pulcherii, znajdujący się w świątyni i usunąć jej szatę, która służyła jako nakrycie stołu na ołtarzu podczas Komunii (Lettre à Cosme 278). Uważał, jak podaje Holum, że cesarzowa, która rozpowszechniała kult Maryjny, głosząc, że jest w stanie dać życie Bogu, nie powinna stawiać się na równi z cesarzem (*Theodosian Empresses* 154).¹³ Prawdopodobnie Nestoriusz sugerował, że Pulcheria uprawiała własną, niezależną od biskupa Konstantynopola politykę religijną, twierdząc, że dane jej było poznać prawdziwą naturę Chrystusa, dzięki temu, że poświęciła swoje dziewictwo Bogu (Cooper 31). Wydaje się, że biskup zdawał sobie sprawę z wpływów, jakimi cieszyła się Pulcheria, dlatego robił wszystko, by podważyć jej autorytet.

Teodozjusz zwołał sobór na Zielone Świątki 431 roku do Efezu. Chciał bowiem, przywrócić Kościołowi jedność, którą zakłócił spór wokół *Theotokos* (Sokrates VII 34). Według relacji Sokratesa, Nestoriusz miał odwołać swoje racje, przyznając Maryi tytuł Bogarodzica. Nie uchroniło to go jednak przed surowym wyrokiem soboru, zgodnie z którym pozbawiono go urzędu biskupiego i zesłano na wygnanie (Sokrates VII 34). Mimo tego, że cesarz początkowo sprzyjał biskupowi Konstantynopola, uznał decyzję soboru i usunął Nestoriusza ze stanowiska (Bralewski, „Postawa” 41).¹⁴ Pulcheria, która broniła *Theotokos*, by potwierdzić godność kobiet i ich funkcje w historii zbawienia, triumfowała, gdyż po Efezie kult Maryjny się rozszerzył (Ranft 90, Limberis 61). Zwycięstwo *Theotokos* w Efezie, ponownie wzmocniło jej pozycję na dworze.

Gdy w 434 roku po wygnaniu Nestoriusza, nowym patriarchą został Proklos, Pulcheria częściowo odzyskała swoje wpływy. Sprzyjała temu polityka prowadzona przez nowego biskupa, który miał wzorować się na Attyku (Constas 348). Od jego śmierci Proklos miał stać się wiernym sojusznikiem Pulcherii. Był współinicjatorem lokalnego kultu Maryi Panny, który starała się szerzyć w stolicy cesarzowa (Peltomaa 62).

Sytuacja na dworze uległa zmianie, w momencie pojawienia się na arenie politycznej Chryzafiusza¹⁵. Eunuch, który zdobył zaufanie cesarza, starał się odsunąć od wpływów siostrę Teodozjusza. Teofanes informował, że w wyniku intrygi, w którą eunuch wciągnął Eudocję, Pulcheria, miała przyjąć godność diakonissy i usunąć się do klasztoru. Dzięki temu, że została uprzedzona odpowiednio wcześniej o tym spisku przez Proklosa, dobrowolnie opuściła

¹³ Zob. także, K. Cooper, s. 31. Uważa, że Nestoriuszowi zależało bardziej na odsunięciu rodziny cesarskiej od wpływu na liturgię, niż na sprawach natury dogmatycznej.

¹⁴ Cesarz zdecydował się na odsunięcie Nestoriusza, widząc, że jego wysiłki w zaprowadzeniu pokoju w Kościele nie przynoszą rezultatów.

¹⁵ Chryzafiusz (*Chrysaphius*), w 443 roku został mianowany prepozytem świętej sypialni, cieszył się względami i przyjaźnią cesarza zdobywając nad nim prawie całkowitą kontrolę, nierzadko posługując się spiskami. (*Prosopography* 295- 296).

konstantynopolitański dwór, udając się do pałacu w Hebdomonie (Theophanes 99). Podczas gdy Augusta przebywała w Hebdomonie, gdzie w towarzystwie dworek wiodła niemalże zakonne życie, odeszły na zawsze jej siostry, które również przebywały z nią w pałacu. W 444 roku zmarła Arkadia (Prosopography 129), a pięć lat później zakończyła życie Maryna (723). Pulcheria w tym okresie poświęciła się działalności budowlanej; powstał wówczas kościół św. Wawrzyńca (Theophanes 106).

Po śmierci Proklosa w 446 roku, nowym patriarchą Konstantynopola został Flawian (Ewagriusz I 8). Podczas jego kadencji doszło do kolejnego sporu chrystologicznego. Sprawcą owego konfliktu był Eutyches, który głosił, że ludzka natura Chrystusa, została w całości wchłonięta przez Jego Boską naturę. Postanowił wykorzystać poparcie Chryzafiusza, odwołując się do cesarza. Teodozjusz zdecydował się zwołać sobór, któremu miał – za sprawą eunucha – przewodniczyć Dioskur z Aleksandrii przychylny Eutychesowi (Ewagriusz I 9)¹⁶.

Wydaje się, że Pulcheria, która przebywała w Hebdomonie nie miała wpływu na bieg spraw w stolicy. Tym niemniej, w obliczu zagrożenia, jakim było rozbitcie jedności Kościoła, w oczach papieża Leona Wielkiego¹⁷ miała być cennym sojusznikiem. Przed rozpoczęciem soboru, papież skierował do augusty list, w którym wyraził nadzieję, że cesarzowa wystąpi w obronie ortodoksji, opowiadając się za Flawianem, gdyż on sam w Efezie się nie pojawił (Jalland 248). Leon Wielki uczynił z Pulcherii opiekunkę czystości dogmatów. Zdaniem Holuma, jej reputacja, którą zyskała podczas sporu z Nestoriuszem, miała być wystarczająca, by w cesarzowej pokładać nadzieję na ocalenie Kościoła przed rozłamem (*Theodosian Empresses* 192). Augusta nie mogła jednak efektywnie działać, ze względu na Chryzafiusza, który wciąż miał kontrolę nad cesarzem. Tym niemniej współpraca z papieżem była dla niej korzystna, w razie sukcesu jego polityki, pozycja cesarzowej ponownie by wzrosła (Iliski 19-20).

Sobór, który zapisał się w historii jako „zbójecki” cesarz zwołał do Efezu. Zgromadzenie oczyściło z zarzutów Eutychesa, jednocześnie potępiając Flawiana, którego zdjęto z urzędu (Ewagriusz I 10). Przeciw ustaleniom soboru zaprotestował Leon Wielki, który wezwał Teodozjusza do zorganizowania nowego zgromadzania ekumenicznego, które zniosłoby tezy zaprzeczające nauce Kościoła. Papież zwrócił się również do Pulcherii. W liście z 13 października 449 roku, pisał do niej o zwołaniu nowego soboru, który tym razem miałby odbyć się w Italii (Jalland 248). Augusta, prawdopodobnie dała Leonowi nadzieję na zwołanie zgromadzenia na Zachodzie, po to by prze-

¹⁶ Rola Chryzafiusza w zwołaniu soboru nie jest do końca jasna (Bralewski, „Postawa” 53-54).

¹⁷ Leon I Wielki, doktor Kościoła, od 440 roku papież, gorliwie bronił czystości wiary, zmarł w 461 roku (Allen 507).

ciwstawić się bratu, który kategorycznie odmówił papieżowi w tej kwestii. Przebywając w Hebdomonie, cesarzowa i tak nie miałyby wpływu na przebieg soborowych obrad (Ilski 23-24).

Pulcheria w roli „Nowej Heleny”

Sytuacja zmieniła się po śmierci Teodozjusza w 450 roku, kiedy władza znalazła się w rękach Pulcherii. Cesarz zmarł nagle 28 lipca w wyniku obrażeń odniesionych po upadku z konia (Marcelunus Comes 450, Malałas XIV 27). Niedługo potem z rozkazu augusty ścięto jej zaciekłego wroga Chryzafiusza (Marcelunus Comes 450, Malałas XIV 32)¹⁸. Nowym cesarzem, a zarazem mężem Pulcherii został Marcjan (Malałas, XIV 27, *Chronicon* 590),¹⁹ który uprzednio złożył przysięgę, że uszanuje jej śluby czystości. Co więcej to augusta miała w obecności patriarchy i senatu proklamować Marcjana, nowym cesarzem imperium wschodniorzymskiego (Theophanes 103)²⁰.

W międzyczasie papież Leon kilkakrotnie kontaktował się z cesarzową, objaśniając jej wagę sporów doktrynalnych i prosząc o zwołanie nowego soboru (Jalland 285). Augusta pragnęła rozwiązać konflikty, które niszczyły wspólnotę Kościoła. Marcjan miał zapewne podobny pogląd na kwestie religijne, skoro niezwłocznie zabrał się do porządkowania owych spraw.²¹ Sobór ostatecznie odbył się w Chalcedonie w bazylice św. Eufemii (Ewagriusz II 2).²² Sobór zakończył się pomyślnie dla pary cesarskiej, zaakceptowano sformułowanie przedstawione przez Leona, który przyjął, że Chrystusa należy wyznawać „w dwu naturach”.²³ Pulcheria została uznana przez zgromadzonych biskupów za „Nową Helenę”. Jest uważana za pierwszą kobietę, w odniesieniu

¹⁸ Według Malałasa za śmierć eunucha odpowiedzialny był Marcjan (Theophanes 102). Informował, że Chryzafiusz został usunięty z dworu przez samego Teodozjusza na kilka miesięcy przed śmiercią cesarza. Z tą tezą zgadza się Holum (*Theodosian Emperess* 207).

¹⁹ Marcjan objął rządy w wyniku porozumienia pomiędzy Pulcherią, a Asparem, który zyskiwał coraz większe znaczenie na dworze (Bralewski, „Sobór” 55).

²⁰ O potencjalnym romansie Pulcherii i Marcjana przed 450 r. (Burgess 47).

²¹ Cesarz starał się przede wszystkim zapewnić jedność państwu. Konflikty religijne zaburzały ład państwowy, dlatego Marcjan pragnął jak najszybciej uporządkować sprawę Kościoła (Bralewski, „Sobór” 57).

²² Marcjan przeniósł zgromadzenie do Chalcedonu, gdyż chciał mieć lepszą kontrolę nad przebiegiem obrad. Nadto cesarz obawiał się zamieszek w Nicei (Bralewski, „Sobór” 59). Pulcheria, która wcześniej dawała Leonowi nadzieje na zwołanie zgromadzenia do Italii, gdy powróciła do władzy, kategorycznie odmówiła papieżowi, gdyż chciała prawdopodobnie mieć łatwiejszą kontrolę nad biegiem obrad soborowych (Ilski 29, K. Holum, *Theodosian Emperess* 213).

²³ Koncepcję Leona przeciwstawiono koncepcji Dioskurowej „z dwu natur” (Bralewski, „Sobór” 65).

do której, ten tytuł został zachowany w tradycji bizantyńskiej (Brubaker, Tobler 580). Monety, które zostały wybite w owym czasie, miały potwierdzać zaangażowanie Pulcherii w tworzeniu nowego *credo*. Przedstawiają augustę, trzymającą krzyż zwycięstwa, które miało być przede wszystkim jej zwycięstwem (Brubaker, Tobler 580)²⁴.

Augusta Pulcheria zmarła w lipcu 453 roku w Konstantynopolu (Marcellinus Comes 453, *Chronicon* 591), pozostawiając cały swój majątek biednym (*Prosopography* 930). Pochowano ją w mauzoleum Konstantyna w kościele św. Apostołów przy grobie jej dziadka Teodozjusza I. Cztery lata później obok augusty spoczął Marcjan (Grierson 21, 26).

Cesarzowa Pulcheria była kobietą, z którą liczył się nie tylko jej brat cesarz lecz także wysocy dostojnicy kościelni, urzędnicy państwowi, czy dowódcy armii. Jej wpływy były niezwykle rozległe, a władza na tyle silna, że przetrwała kilkuletnie wygnanie. Cesarzowa była silną kobietą, a współpraca z nią cenna. Mężczyźni postrzegali ją jako wartościowego partnera, wielokrotnie szukając w niej sojusznika w swojej sprawie, przykładem niech będzie papież Leon Wielki. Ponadto augusta ustanowiła siebie, jako wzór dla dziewczyc, zdobywając władzę, którą nie zachwiało nawet opuszczenie Konstantynopola i odsunięcie jej od wpływów. Również jej zasługi w obronie panującej religii zostały zauważone, gdyż została wyniesiona do grona świętych i czci ją zarówno Kościół Wschodni jak i Zachodni (Grierson 21, 26). Pulcheria pokonała i przekroczyła bariery, z jakimi przyszło jej się zmagać z powodu swojej płci, zdobywając tym samym przewagę nad niejednym Bizantyńczykiem.

²⁴ Zdaniem autorów, takie przedstawienie Pulcherii na monetach, oznaczało, że jej wkład w utworzenie nowej wykładni wiary był kluczowy.

Abstract**Women and Power in the Byzantine Empire***Anna Pesta*

The essay discusses the period of late antiquity when prominent women were in power, especially empresses who, due to their strong personalities, played a major role in the empire. Despite the fact that women could not rule completely independently sometimes wives, mothers or sisters of the emperors used their influence to govern the empire. This resulted in the emergence of the phenomenon of *female basileia* in the late fourth century. The most prominent of the empresses of that period was Augusta Pulcheria, the sister of the Emperor Theodosius II. In 414 the emperor made her Augusta and since then, she gained the sacred imperial power (*basileía*), having an equal status to the ruling emperors. The essay examines her influence in the empire, e.g. her involvement in religious and military policies. She was partially removed from power but managed to regain it. Pulcheria died in July 453 in Constantinople, leaving all her possessions to the poor.

Małgorzata Ossowska-Czader

Status kobiety w rodzinie w Indiach

W dzieciństwie pod władzą ojca
Pozostaje, a w młodości
Tego, kto jej rękę dostał.
Gdy zaś męża już nie stanie,
Wtedy synom ma podlegać.
Niechaj nie ma białogłowa
W wolności nigdy udziału

(*Manu Swajambhuwa 173*).

Kultura indyjska ma charakter patriarchalny. Przeważającym modelem społecznym w Indiach jest rodzina wielopokoleniowa, obejmująca najczęściej dziadków ze strony ojca, rodziców oraz synów z żonami. Głową takiej rodziny jest dziadek albo ojciec, on podejmuje decyzje i zarządza wspólnym majątkiem. A zatem dominujące role w rodzinie pełnią mężczyźni. W tradycji hinduskiej cechy przypisywane społeczno-kulturowemu konstruktowi kobiecości są silnie zantagonizowane wobec tych przypisywanych męskości. Jak podkreśla Marzenna Jakubczak, „[kategorie „męskość” i „żeńskość”] interpretowane są jako człony wertykalnej, wyraźnie zhierarchizowanej dychotomii”, co „oznacza, że jedno z pojęć nabiera charakteru superlatywnego i wyraźnie dominuje nad drugim, które przez to automatycznie ulega dewaluacji” (12). Dalsze stwierdzenie Jakubczak, w myśl którego „[wyższość „męskości” nad „żeńskością”] istotnie wpływa na kształtowany w obrębie kultury system wartości społecznych, politycznych, etycznych, a także pedagogicznych czy estetycznych” w dobitny sposób świadczy o patriarchalnym charakterze relacji genderowych, opartych na dominacji i podporządkowaniu (12).

Już w sławnym starożytnym indyjskim traktacie *Manusmryti* Manu Swajambhuwa nakazuje mężczyźnie opiekę nad kobietą, która w większym stopniu przypomina kontrolę zasadzającą się na stosunku podrzędności.

Jeśli mężczyzna „uzna to za stosowne, może „dyscyplinować” kobietę i dzieci poprzez przemoc psychiczną bądź fizyczną, która wyraża jego nadrzędność w tej społecznej hierarchii” (Browarczyk 84). Dominująca pozycja mężczyzny wynika bezpośrednio z silnie zakorzenionego w społeczeństwie indyjskim modelu kobiecości, uprawomocnionemu przez tradycję oraz religię, gdyż model ten „wywieść można z silnie zmaskulinizowanej, patryfokalnej religii indoaryjskiej, która znalazła kontynuację w tradycji wedyjskiej, a następnie rozwijała się w głównym nurcie hinduizmu” (Jakubczak 14). Zgodnie z nim kobiecość jest ściśle powiązana z „wegetatywnym, odtwórczym aspektem natury” i wymaga „niczym gleba oczekująca siewcy, interwencji męskiej, aby uruchomić tkwiący w niej potencjał” (Jakubczak 14). Widać tutaj binarną opozycję kobiecości kojarzonej z biernością i męskości kojarzonej z aktywnością.

Kobiety w Indiach podlegają procesowi socjalizacji wedle podstawowych patriarchalnych wymogów już od wczesnego dzieciństwa. Dochodzi do opisywanego przez Kate Millet w *Teorii polityki płciowej*:

formowania ludzkiej osobowości na modłę stereotypowych wzorców płciowych („męskiego” i „kobiecego”), które wywodzą się z potrzeb i wartości grupy dominującej i podyktowane są tym, co jej członkowie cenią u samych siebie i co uważają za dogodne u poddanych, a więc agresji, inteligencji, siły i efektywności u mężczyzn oraz pasywności, ignorancji, potulności, „cnotliwości” i nieudolności u kobiet (62).

Złożony kod zachowań, gestów i postaw obu płci zostaje ustanowiony przez, jak to nazywa Millet „rolę płciową”, która ma znaczący udział we wspomnianym procesie socjalizacji zarówno kobiet, jak i mężczyzn. To właśnie ta narzucona przez tradycję i religię „rola płciowa”, przypisywana indyjskim kobietom, nakazuje im wierzyć, że małżeństwo i macierzyństwo są najważniejszymi sprawami w ich życiu, że powinny oddać się władzy swoich mężów, że w pełni uzasadnione i słuszne jest, aby ich seksualność, a szczególnie ich zdolność reprodukcyjna, była całkowicie podporządkowana grupie, czyli rodzinie dokonującej wyboru męża oraz kaście, która nadzoruje zgodność wyboru z restrykcjami obowiązującymi w danej dżati¹ (Browarczyk 81), że dobrobyt mężów zależy od ich opiekuńczości i lojalności oraz że ich najwyższym szczęściem jest szczęście mężowskie (Cieślik).

¹ Kategoria systemu stratyfikacji społecznej w Indiach, do której przynależy z urodzenia dany Hindus (dosł. urodzenie).

Preferowanie męskich potomków oraz zjawisko dzieciobójstwa dotykające dziewczyny

Patriarchalizm społeczeństwa indyjskiego przejawia się również w preferowaniu męskiego potomka. Jest to uwarunkowane nie tylko powszechnym przekonaniem o wyższości społeczno-kulturowego konstruktu męskości, ale również faktem, że synowie mają do spełnienia pewne zarezerwowane jedynie dla nich role, a mianowicie zobowiązani są do wspierania i opieki nad rodzicami na starość oraz odprawienia szeregu rytuałów zadusznych takich, jak podpalenie stosu pogrzebowego, czego – zgodnie ze zwyczajem – nie może zrobić córka. Jak to w sposób dość obcesowy ujęła Michelle Goldberg „z punktu widzenia rodziców, „syn” równa się „ekonomiczne bezpieczeństwo do końca życia”, podczas gdy córka, która opuści dom i dołączy do rodziny męża, to jedynie niepotrzebny wydatek” (308).

Goldberg cytuje ponadto słynne pendżabskie przysłowie: „Wychować córkę to jak podlewać ogród sąsiada”, które odwołuje się do patrylokalnego charakteru małżeństw w Indiach, gdzie żona przenosi się do domu męża. W wielopokoleniowej rodzinie indyjskiej córki opuszczają swoją rodzinę i stają się częścią domu męża. Zawarcie małżeństwa nierozzerwalnie wiąże się z obowiązkiem zapewnienia córce posagu, co niestety często oznacza ogromne obciążenie finansowe dla rodziny panny młodej. Ten zakorzeniony głęboko w tradycji obowiązek odbija się w negatywny sposób na postrzeganiu żeńskich potomków. Popularne w Indiach imię żeńskie „Nakusha”, czyli „niechciana”, w najprostszy sposób oddaje tę sytuację (Brisset 17).

W tym miejscu ujawniają się silne uwarunkowania historyczne, gdyż niechęć wobec potomków płci żeńskiej powodowała tak patologiczne zjawiska, jak dzieciobójstwo. Ta drastyczna praktyka „eliminowania problemu”, jaki stanowiło zapewnienie posagu, wiążącego się z poważnym zadłużeniem rodziny oraz obowiązek znalezienia kandydata na męża „według ścisłego klucza kastowej przynależności, zgodnie z regułami panującej w kastach endogamii” (Browarczyk 77), była stosowana na szeroką skalę w północnych Indiach jeszcze zanim pojawili się tam Brytyjczycy. O praktyce dzieciobójstwa stosowanej wobec dziewczyn w okresie niemowlęcym wspominają raporty brytyjskie od końca osiemnastego wieku (Kieniewicz 488).

Zdaniem Goldberg:

Pendżab należy do kilku indyjskich stanów, w których tradycja zabijania dzieci płci żeńskiej szokowała brytyjskich kolonizatorów: zastali tutaj całe wioski, w których nie było ani jednej dziewczynki. Brytyjczycy zakazali dzieciobójstwa w 1870 roku – niemal sto lat po tym, jak odkryli tę praktykę, lecz do dziś przetrwały bardziej wyrafinowane formy dyskryminacji (300).

Zjawisko dzieciobójstwa znalazło swoje odzwierciedlenie w ludowej twórczości Pendżabu. Istniało nawet powiedzenie, będące jednocześnie swoistą magiczną formułą, która miała uchronić rodziców przed narodzinami kolejnych niechcianych córek, wypowiedziane w czasie grzebania uśmierconego niemowlęcia z bryłką cukru w ustach i odrobiną bawełnianej przędzy w ręce (Siekłucka 81):

Zjadaj cukier, przędź bawełnę,
Nie powracaj – ześlij brata.

Obecnie zjawisko uśmiercania dzieci płci żeńskiej nie występuje już tak powszechnie, chociaż nadal można je odnotować wśród najbiedniejszych i najmniej wykształconych społeczności indyjskich. Jednakże, jak wskazują dane statystyczne, wskaźnik umieralności niemowląt wynosi w Indiach 73 przypadki na 100 000 żywych urodzeń i jest jednym z najwyższych na świecie. Ponadto wskaźnik IMR (*Infant Mortality Rate*) różni się w zależności od stanu. I tak w Kerali, gdzie warunki życia przypominają styl zachodni, wynosi on tylko 13, natomiast w biednych i zacofanych regionach Madhia Pradesz, Orissa czy Uttar Pradesz wynosi on odpowiednio 97, 97 oraz 93 (Sev'er 67). Bardzo istotny dla celów niniejszego artykułu jest fakt, że wskaźnik IMR jest uwarunkowany płciowo (*gendered IMR*). Pomimo faktu, że dziewczynki mają naturalną przewagę nad chłopcami, jeżeli chodzi o zdolność przeżycia w Indiach, to właśnie one w większym stopniu padają ofiarą zjawiska umieralności niemowląt. Najbardziej widoczne jest to w statystykach.

I tak, w stanach Harjana i Himacchal Pradesz dane statystyczne są zatrważające, gdyż odpowiednio 20% oraz 17% więcej dziewczynek dotyka problem umieralności niemowląt. W stanach Maharasztra oraz Uttar Pradesz umiera 14% więcej dziewczynek niż chłopców (Sev'er 67). Szacuje się, że w grupie wiekowej 1-4 śmiertelność wśród dziewczynek jest półtora raza wyższa niż wśród chłopców (67). Tak znaczną nierówność pomiędzy płciami można wytłumaczyć niedożywieniem oraz zaniedbaniami w zakresie opieki medycznej, na jakie narażone są dziewczynki. Dziewczynki i kobiety w Indiach są częściej niedokarmione ze względu na fakt, że – zgodnie ze zwyczajem – jedzą na końcu, po tym, jak mężczy członkowie ich rodzin skończą posiłek. Często cierpią na anemię (Browarczyk 74). Jednakże, ten wyższy niż oczekiwany wskaźnik umieralności wśród dziewczynek można również wytłumaczyć faktem, że opisywana wcześniej drastyczna praktyka uśmiercania dzieci płci żeńskiej jest nadal stosowana (Se'ver 67).

Ultrasonograf bronią masowej zagłady

Praktyka dzieciobójstwa jest coraz częściej wypierana przez selektywną aborcję płodów żeńskich (*female feticide*). Zgodnie z naturalnymi tendencjami, czyli w sytuacji braku jakiejkolwiek interwencji ze strony człowieka, liczba żywych urodzeń dziewczynek jest równa lub nawet w niewielkim stopniu wyższa od liczby żywych urodzeń chłopców. Wynika to z faktu, że niemowlęta płci żeńskiej mają niewielką, uwarunkowaną biologicznie, przewagę nad chłopcami przy porodzie i we wczesnych etapach życia (Sev'er 65). W krajach rozwiniętych wspomniana przewaga oznacza, że ponad 50% populacji to kobiety. Według danych Banku Światowego (2007), kobiety stanowią zaledwie 48,7% indyjskiej populacji, natomiast stosunek liczby dziewczynek do liczby chłopców w momencie porodu (*sex ratio at birth*) wynosi 112 chłopców na 100 dziewczynek (CIA: *The World Factbook* cyt. za: Sev'er 66). Stosunek kobiet do mężczyzn (liczba kobiet przypadająca na 1000 mężczyzn) w Indiach jest bardzo niekorzystny dla płci żeńskiej. Dla całych Indii w roku 2001 wyniósł on 933, lecz w stanach takich jak: Arunachal Pradesz, Harjana, Dżammu i Kaszmir, Pendżab, Sikkim, Uttar Pradesz, Delhi oraz na Wyspach Andamanach i Nikobarach wynosi on znacznie poniżej 900, a w regionach takich jak: Czandigargh, Dadra i Nagar Haveli, Daman i Diu sytuacja jest znacznie bardziej alarmująca, gdyż stosunek kobiet do mężczyzn spadł tam poniżej 800. Nawet w dwóch regionach, w których liczba dziewczynek dotychczas przewyższała liczbę chłopców, czyli w Putuczeri i w Kerali, ta pozytywna dla dziewczynek tendencja zaczęła się niestety zmieniać (Sev'er 66).

Zachwianie proporcji płci jest w Indiach spowodowane negatywnymi uprzedzeniami oraz dyskryminacyjnymi praktykami wymierzonymi w płęć żeńską. Statystyki demograficzne wskazują na dramatyczny fakt, że w indyjskiej populacji „brakuje” 50 milionów dziewczynek/kobiet (Sev'er 66). Demografowie mówią, że w Azji dochodzi do „gendercide” – zagłady jednej z płci (Kruczkowska). Hinduski noblista w dziedzinie ekonomii Amartya Sen „szacuje, że w Chinach i Indiach brakuje już blisko 100 mln kobiet. Padły ofiarą aborcji, dzieciobójstwa, zaniedbań we wczesnym dzieciństwie, bo śmiertelność małych dziewczynek jest znacznie wyższa niż chłopców” (Kruczkowska). Hinduski demograf i socjolog dr George Sabu obwinia za zło, które wyrządzane jest w Indiach „stary jak świat patriarchalizm i niechęć do kobiet” (Kruczkowska). I chociaż władze próbują zmienić podejście rodziców do córek, to niestety nawet ogólnindyjskie, realizowane na szeroką skalę programy takie jak, Dekada Dziewczynki 1990-2000, nie przynoszą zmiany w postrzeganiu potomków płci żeńskiej.

Według szacunków Indyjskiego Towarzystwa Lekarskiego (*Indian Medical Association*), rocznie dokonuje się ponad 5 milionów aborcji selektywnych

żeńskich płodów (ICRW 2004b cyt. za: Sev'er 68). Aborcja do 20. tygodnia ciąży została w Indiach zalegalizowana w 1971 roku w ramach programu ograniczenia nadmiernego przyrostu ludności, zagrażającego dobrobytowi tego biednego wówczas kraju (Goldberg 320). W maju 1975 roku po raz pierwszy posłużono się w Indiach amniopunkcją w celu stwierdzenia płci płodu. W raporcie opublikowanym przez grupę indyjskich lekarzy na łamach czasopisma naukowego *Indian Pediatrics* grupa indyjskich lekarzy w następujący sposób uzasadniała wykorzystanie tej nowej metody: „W Indiach czynniki kulturowe i ekonomiczne sprawiają, że rodzice pragną mieć syna, a w wielu przypadkach podejmują kolejne wysiłki reprodukcyjne tylko po to, aby na świat przyszedł chłopiec. Prenatalne rozpoznanie płci położy kres tej niepotrzebnej rozrodczości” (cyt. za: Goldberg 319).

Organizacjom feministycznym walczącym z tak wyniszczającą dla płci żeńskiej praktyką udało się w 1988 roku zmusić władze stanu Maharasztra, którego stolicą jest Bombaj, do zakazania testów ustalających płeć płodu (Goldberg 319). W roku 1994 rząd indyjski uchwalił „Ustawę o technologiach diagnostyki prenatalnej”, która miała ograniczyć wykorzystanie nowych technologii w sposób prowadzący do nadużyć (ICRW 2004b cyt. za: Sev'er 68). Ustawa ta dotyczyła amniopunkcji oraz ultrasonografii. Jednakże, wprowadzenie w życie regulacji prawnych nie przyniosło żadnych efektów.

W Indiach w owym czasie wybuchła wręcz moda na USG. Wszędzie pojawiły się niesławne reklamy „Wydaj 500 rupii dzisiaj, a zaoszczędzisz 500 tysięcy rupii w przyszłości”, nawiązujące do bardzo wysokiego posagu, będącego ogromnym obciążeniem finansowym dla rodziny panny młodej (Goldberg 304). Pomimo faktu, że od 1994 roku w Indiach obowiązuje ogólnokrajowy zakaz diagnozowania płci dziecka za pomocą badań prenatalnych w tym ultrasonografii, to niezwykle trudno jest egzekwować przestrzeganie tego prawa w terenie, gdyż kraj ten jest tak rozległy. Według danych szacunkowych, w Pendżabie istnieje około 1500-2000 klinik i przychodni oferujących możliwość ustalenia płci dziecka, lecz w 2000 roku żaden z tych ośrodków nie był oficjalnie zarejestrowany (Attané 36). Lekarze traktują diagnostykę prenatalną ukierunkowaną na zbadanie płci dziecka jako doskonałe źródło zarobku, gdyż istnieje ogromny popyt na tego rodzaju nielegalne usługi medyczne. Nie odstrasza ich nawet ryzyko związane z nieprzestrzeganiem obowiązującego zakazu, gdyż w myśl indyjskich regulacji prawnych grozi im za to pozbawienie prawa wykonywania zawodu, grzywna w wysokości 50 tysięcy rupii (ok. 900 dolarów) i pięć lat więzienia (Attané 36). Kliniki USG tak się rozpowszechniły, że obecnie pojawiają się nawet w najbiedniejszych obszarach wiejskich: Uttar Pradesz, Radżastanu, Biharu oraz Harjany (Sev'er 68).

Jeśli w trakcie badania ultrasonograficznego potwierdzi się, że oczekiwana jest dziewczynka, ta sama klinika proponuje przerwanie ciąży za dopłatą. Żeby ułatwić zainteresowanym ustalenie płci dziecka, powstały nawet kliniki

„obwoźne”. Jak mówi Puneet Bedi, ginekolog z Delhi i jeden z najbardziej aktywnych przeciwników selektywnej aborcji, ultrasonografia działa jak broń masowej zagłady. Nawet w regionach Indii, gdzie brak pitnej wody czy ubikacji ze spłuczką, gdzie nie ma elektryczności, na pewno znajdzie się ultrasonograf działający na baterie (cyt. za: Goldberg 302). Cytowany wcześniej hinduski noblista – Amartya Sen nazwał rozprzestrzenianie się ultrasonografii na tak masową skalę w Indiach „reakcyjną rewolucją technologiczną”. Problem selekcji płci przeniósł się wraz z imigrantami z Azji – do Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Kanady. W tamtejszych gazetach przeznaczonych dla indyjskiej diaspory ogłaszają się gabinety oferujące swoim klientom ustalenie płci płodu (Goldberg 307).

Zachwianie proporcji płci spowodowane selektywnymi aborcjami, stosowaną nadal praktyką dzieciobójstwa wobec dziewczynek oraz wyższą śmiertelnością wśród niemowląt i małych dzieci płci żeńskiej, będącą efektem niedożywienia oraz zaniedbaniami w zakresie opieki medycznej, stanowi bardzo konkretne zagrożenie dla indyjskich kobiet. Chociaż kierując się logiką ekonomiczną, można by dojść do wniosku, że niedobór kobiet może podnieść ich wartość, to jednak praktyka pokazuje, że problem „brakujących dziewczynek i kobiet” stawia mieszkanki Indii w bardzo trudnej sytuacji.

W północnych Indiach stosunek kobiet do mężczyzn jest bardzo wyraźnie zachwiany na rzecz mężczyzn, gdyż, jak wskazują dane statystyczne, w przypadku dorosłych, w 2001 roku wynosił on dla Pendżabu 886, dla Harjany 869, lecz w grupie wiekowej poniżej 6 lat odpowiednio 793, co stanowi najgorszy wynik w całych Indiach oraz 820, czyli wynik drugi od końca. Ponadto, w przypadku obu stanów zaobserwować można silną tendencję spadkową (Tabela II: Proporcje płci dla dorosłej populacji oraz populacji poniżej 6 roku życia w latach 1991 i 2001, Sev'er 65). W tak silnie zmaskulinizowanych rejonach, w wyniku niedoboru kobiet, można zaobserwować nasilenie się przemocy seksualnej i zwiększenie skali handlu kobietami, zarówno dla celów matrymonialnych, jak i dla prostytucji (Goldberg 327). Mężczyźni, którzy nie mogą znaleźć żony w swoim lokalnym otoczeniu, zaczęli szukać ich w innych rejonach Indii i sprowadzać kobiety z południa i wschodu kraju. Kobiety te czują się wyalienowane w obcej sobie kulturze, nie znają miejscowego języka i są traktowane bardzo instrumentalnie, a co za tym idzie, ich status jest bardzo niski (Goldberg 328). Na niektórych obszarach stanu Harjana powrócił zwyczaj poliandrii, polegający na tym, że kilku braci dzieli się jedną żoną (Goldberg 328).

Dwie badaczki z dziedziny nauk politycznych Valerie M. Hudson i Andrea M. Den Boer, podsumowując swoje studia nad zagadnieniem nadmiernej maskulinizacji społeczeństw w Azji w książce *Bare Branches: The Security Implications of Asia's Surplus Male Population* twierdzą, że: „dowody każą uznać, że w społeczeństwach, w których jest o wiele więcej mężczyzn niż kobiet,

zwłaszcza jeśli towarzyszą temu zjawisku nierówna dystrybucja dóbr i generalne niedobory środków, występują chroniczna przemoc, społeczny nieład oraz korupcja” (cyt. za: Goldberg 330). A zatem szersze implikacje znacznego zachwiania proporcji płci mogą okazać się bardzo szkodliwe dla całego indyjskiego społeczeństwa. Ciekawym cytatem Isabelle Attané podsumowuje swój artykuł na temat „brakujących kobiet”. Powołuje się na Amina Maaloufa, który w książce *Le premier siècle après Béatrice* rysuje następującą wizję przyszłości społeczności stosujących praktyki prowadzące do zachwiania proporcji płci na niekorzyść kobiet:

Gdyby w przyszłości mężczyźni i kobiety mogli w prosty sposób decydować o płci ich potomstwa, niektóre społeczności wybierałyby jedynie chłopców. Grupy te przestałyby się wówczas reprodukować i, w efekcie wymarłyby. Kult mężczyzny, dziś postrzegany jako społeczna ułomność, byłby wówczas synonimem zbiorowego samobójstwa (cyt. za: Attané 44-45).

Jednakże, jak twierdzi Attané, perspektywa „samoludobójstwa społeczności mizoginicznych” nie przyciąga obecnie należytej uwagi (45).

Miejsce kobiet w systemie kastowym i instytucja małżeństwa

W tym miejscu, przed przejściem do kolejnego niezwykle istotnego etapu w życiu kobiety, niezbędne jest omówienie pokrótce obowiązującego w Indiach systemu kastowego, związanego nierozzerwalnie z hinduizmem, który legitymizuje niższą od mężczyzn pozycję społeczną kobiety (Browarczyk 67). Zakorzeniony głęboko w tradycji system stratyfikacji społecznej dzieli społeczeństwo indyjskie na cztery *warny*, czyli stany: braminów (kapłanów), kszatrijów (rycerzy), wajśjów (kupców) oraz śudrów (rolników). Ponadto, występuje podział na wiele mniejszych grup określanych mianem *dżati*. Istnieje grupa funkcjonująca poza systemem *warnowym*, którą nazywa się niedotykalnymi lub *dalitami*. Pojęciem leżącym u podstaw systemu kastowego jest pojęcie czystości rytualnej. Najbardziej rytualnie czysti są znajdujący się na samym szczycie hierarchii *bramini*, a na samym jej dnie *kasty niskie*, czyli *śudrowie* oraz *dalici*, którzy kalają swoim dotykiem, a nawet samą obecnością. Zasada równości obywateli jest zagwarantowana w indyjskiej konstytucji, która wprowadziła zakaz prześladowania ze względu na kastę, jednakże system kastowy jest tak silnie zakorzeniony w indyjskiej tradycji, że bardzo trudno byłoby z niego zrezygnować. Jest to wręcz niemożliwe (Kieniewicz 646). Oficjalne odrzucenie kastowości nie spowodowało zmiany w stratyfikacji społecznej (646). Jak pisze Susan Bayl, „system kastowy od najdawniejszych czasów tworzy niezmiennie jądro indyjskiej cywilizacji” (cyt. za Kieniewicz 647). Wyeliminowanie kastowości oznaczałoby zmianę tożsamości indyjskiej (Kieniewicz 648).

System kastowy stawia kobiety niżej od mężczyzn ze względu na fakt, że z racji biologicznych funkcji swoich organizmów takich jak cykl menstruacyjny, stosunek płciowy, który kała kobietę od wewnątrz, czy poród, są one permanentnie podatne na rytualne skalanie, a co za tym idzie, są postrzegane jako bardziej nieczyste od mężczyzn (Browarczyk 68). Pomimo tego faktu, to właśnie one są odpowiedzialne za zachowanie czystości kasty. Pociąga to za sobą określone konsekwencje. Zdolność reprodukcyjna kobiet podlega ścisłej kontroli ze strony rodziny, która strzeże ich czystości aż do momentu zamążpójścia, gdyż wszelkie przedmażeńskie kontakty seksualne młodej dziewczyny stanowiłyby ujmę na honorze całej rodziny. Kontrola nad seksualnością kobiet indyjskich realizowana jest również na szerszą, ogólnospołeczną skalę poprzez „takie ugruntowane w społeczeństwie indyjskim konstrukty, jak „idealizowanie „świętości dziewictwa”, „kobiecej skromności”, roli „wiernej żony”, „opiekuńczej matki”” (Browarczyk 68).

Małżeństwo jest traktowane w Indiach jako instytucja święta. Niezależnie od przynależności etnicznej, wszyscy Hindusi postrzegają je jako obowiązek religijny. Rodzina jest instytucją, która gwarantuje bezpieczeństwo społeczne. Uznaje się ją za najbardziej solidny filar ciągłości porządku społecznego (Khan 267). Społeczno-kulturowa rola płciowa przypisuje kobiety indyjskie do sfery domowej. Kobieta w społeczeństwie indyjskim jest od dzieciństwa przygotowywana do wypełnienia obowiązującego modelu kobiecości, czyli do bycia oddaną żoną oraz matką, dzięki czemu może ona odnaleźć swoją pozycję w społeczeństwie. W Azji Południowej niemalże wszystkie kobiety wychodzą za mąż. Jak wskazują wyniki badań przeprowadzonych w latach dziewięćdziesiątych, 99% kobiet w Indiach wstępuje w związek małżeński (Choe, Westley, Retherford 37). Uwarunkowana kulturowo i społecznie presja zawarcia małżeństwa wywierana na kobietach jest tak silna, że w południowej części Indii panuje przekonanie, że dziewczyna, która umrze zanim uda jej się wyjść za mąż, będzie „nawiedzała” swój dom rodzinny. W celu ukojenia jej niespokojnej duszy rodzice aranżują symboliczne małżeństwo, a dopiero w następnej kolejności zajmują się ceremoniami pogrzebowymi (Sev'er 71).

Większość małżeństw w Indiach to związki aranżowane przez rodziców, ponieważ dobiera się je według ścisłego klucza kastowej przynależności. Liczy się pomyślnie połączenie zbiorowości, nie jednostek. Sojusz z szanowaną rodziną wzmacnia pozycję społeczną, daje możliwości (Wilk 230). „Śluby mają charakter kontraktów negocjowanych z determinacją i ze wzajemną podejrzliwością, nieraz poprzedzonych wywiadem środowiskowym. Jakakolwiek rysa na wizerunku rodziny stawia fuzję pod znakiem zapytania” (230). Wśród wykształconej klasy średniej, żyjącej na terenach miejskich, która reprezentuje bardziej liberalne podejście, coraz częściej małżeństwa aranżowane wypierane są przez małżeństwa z własnego wyboru. Podczas gdy w miastach rośnie liczba małżeństw zawieranych przez przedstawicieli

różnych kast czy religii, na terenach wiejskich, zamieszkanych przez większość ludności Indii, małżeństwa międzykastowe czy międzyreligijne nie są akceptowane przez lokalne społeczności. Tego rodzaju małżeństwa mogą doprowadzić do wyrzucenia z kasty (Browarczyk 78).

Oprócz tradycyjnych rodzin wiejskich, również rodziny plemienne oraz arystokratyczne pilnują porządku obyczajowego, gdyż czystość linii odgrywa dla nich istotną rolę (Wilk 229). Aby ojcowie mogli wydać swoje córki za mąż za kandydata z odpowiedniej kasty i o właściwym statusie społecznym, muszą zapewnić im wysoki posag. Posag to część majątku, który panna młoda wnosi do rodziny swojego męża, gdy zawiera związek małżeński. Posag może być wnoszony w formie pieniędzy, ziemi, zwierząt oraz podarunków takich, jak biżuteria, czy sprzęty gospodarstwa domowego (Sev'er 60).

Warto w tym miejscu przedstawić historyczne korzenie zwyczaju wręczania posagu oraz uzasadnienie dla stosowania tego rodzaju praktyki. Zwyczaj ten jest ściśle związany z omawianym wcześniej tradycyjnym i niezwykle sztywnym systemem stratyfikacji społeczeństwa indyjskiego, w którym pozycja społeczna oraz możliwości wyboru życiowych ścieżek są określone już w momencie przyjścia na świat. Praktyka wręczania posagu była w przeszłości stosowana wyłącznie w obrębie najwyższej warny, czyli braminów. Grupom społecznym należącym do innych kast nie wolno było praktykować tego zwyczaju. Wniesienie posagu przez rodzinę panny młodej miało potwierdzić wysoki status społeczny, jakim cieszyła się obdarowywana rodzina (Sev'er 60). W ujęciu tradycyjnym posag jest rodzajem hołdu składanego rodzinie pana młodego (Goldberg 311).

Warto podkreślić, że w pierwotnej formie, majątek pieniężny bądź rzeczowy ofiarowywany w charakterze posagu był wnoszony jednorazowo w trakcie ceremonii małżeństwa, a wysokość posagu była adekwatna do możliwości finansowych rodziny panny na wydaniu. Z czasem zwyczaj uposażania kobiet, wywodzący się z kręgu wyższych kast północnych Indii rozpowszechnił się w całym kraju, docierając do najbiedniejszych środowisk chłopskich, do najniższych kast, a także do społeczności pozostających poza systemem kastowym (Brisset 17).

Pierwsze głosy protestu przeciwko dawaniu i przyjmowaniu posagu pojawiły się w czasach wyzwania się Indii z kolonialnego ucisku. Gandhi postrzegał ten zwyczaj jako społeczne zło, niosące zepsucie, ściśle związane z systemem kastowym i wzywał kobiety i mężczyzn do sprzeciwienia się tej praktyce (Sev'er 61). W 1961 roku władze indyjskie uchwaliły ustawę o zakazie posagów (*Dowry Prohibition Act*), na mocy której za wręczanie lub przyjmowanie posagu grozi kara pozbawienia wolności na co najmniej pięć lat oraz grzywna w wysokości co najmniej 15.000 rupii lub równa wysokości posagu, w zależności od tego, która suma okaże się wyższa. Ponadto, zgodnie ze wspomnianą ustawą, odpowiedzialność karną ponoszą również osoby do-

magające się posagu w sposób bezpośredni lub pośredni od rodziców, krewnych lub opiekunów panny młodej lub pana młodego, co również się zdarza, gdyż grozi im za to kara pozbawienia wolności na co najmniej 6 miesięcy, która może być przedłużona do 2 lat oraz grzywna w wysokości co najmniej 10.000 rupii. Jednakże, zwyczaj dawania posagu do tego stopnia zakorzenił się w kulturze indyjskiej, że przepisy zagwarantowane w ustawie nie były i nadal nie są przestrzegane, a skuteczność ich egzekwowania pozostawia wiele do życzenia.

Zwyczaj dawania posagu uległ istotnym zmianom. Po pierwsze, znacznie zwiększyły się oczekiwania co do wysokości posagu. Po drugie, wręczenie posagu miało wcześniej charakter jednorazowy, natomiast obecnie pan młody oraz jego rodzina oczekują ciągłego strumienia prezentów. Mają być one wręczane nie tylko w ramach rytuałów związanych z ceremonią małżeństwa, lecz również przy innych okazjach takich, jak obchody różnego rodzaju świąt, rocznic, czy dla uczczenia wydarzeń takich, jak narodziny dziecka. Po trzecie, małżeństwo zaczęło być postrzegane jako najważniejsze wydarzenie w życiu, usuwając w cień inne rytuały cyklu życia, nawet *samskarę* – hinduistyczny rytuał przejścia, do którego dawniej przywiązywano najwyższą wagę. Po czwarte, wysokość posagu stała się głównym czynnikiem, jakim kieruje się mężczyzna oraz jego rodzina w wyborze kandydatki na żonę (Sev'er 62). W położonym w północno-wschodniej części Indii stanie Bihar regularnie wystawia się na pokaz panów młodych, a specjalnie do tego celu zatrudnieni brokerzy prowadzą negocjacje z rodzinami potencjalnych panien młodych w celu uzyskania jak najwyższego posagu (61).

Zabójstwa związane z posagiem oraz przemoc domowa

W ostatnich latach, w wyniku rozprzestrzeniania się zachowań i postaw ludzkich poprzez globalizację, Indie dotknęło zjawisko konsumeryzmu. Wymogi, jakie stawiane są rodzinie panny młodej odnośnie do posagu dobitnie świadczą o tym, że rodziną pana młodego i nim samym kieruje konsumpcyjne podejście do życia. W ramach posagu w zamożnych kręgach społecznych oczekuje się drogich dóbr konsumpcyjnych takich, jak luksusowe samochody, motory, łodzie, czy nawet dache. Przedstawiciele niższych kast w ramach posagu żądają sprzętów gospodarstwa domowego takich, jak kuchenki mikrofalowe, telewizory czy pralki nawet w tych regionach, gdzie nie ma bieżącej wody czy elektryczności (Sev'er 62). Niestety wraz z rosnącym apetytem rodzin panów młodych pojawia się coraz więcej nieporozumień, czy kłótni o posag, które prowadzą do często okrutnych aktów przemocy wobec żon i dzieci. „Jeśli rodzina mężczyzny oczekuje nie jednorazowego daru, lecz ciągłego strumienia prezentów, kobieta może stać się zakładniczką, bitą

dręczoną, a nawet zabijaną, o ile apetyt rodziny męża nie zostanie zaspokojony” (Goldberg 312).

Przypadki maltretowania, czy wręcz zabijania żon przez niezadowolonych z posagu mężów o niemożliwych do zaspokojenia wymaganiach często pojawiają się w gazetach, lecz nie na pierwszych stronach, tylko w formie napisanej w telegraficznym skrócie notatki zamieszczonej obok doniesień na temat „dziur w jezdniach”, czy „przykrego zapachu rozkładających się śmieci” w centrum miast. Może to świadczyć o tym, że społeczeństwo do takiego stopnia przywykło do występowania tego rodzaju aktów przemocy wobec kobiet, że uznało je za niemożliwe do uniknięcia (Sev'er 58). Poniżej przytoczono przykład opisaną w hinduskim dzienniku dramatycznej historii żony, która doznała bardzo poważnych obrażeń ciała lub nawet poniosła śmierć z powodu niemożliwych do zaspokojenia, wygórowanych żądań posagowych męża i jego rodziny:

Amarjit została wydana za męża za Raja Kumara w 1999 roku wnosząc wówczas posąg w wysokości uzgodnionej przez obie rodziny. Jednakże, żądania ze strony Kumara nie ustały i rodzina żony przekazała mu dodatkowe 10.000 rupii. Gdy rodzina Amarjit nie była w stanie więcej zapłacić mężowi córki, Raj razem ze swoją matką Simro, bratem Gurdipem i siostrą Savitą podpalili żonę Raja (informacja ukazała się w dzienniku *Hindu* z 24 V 2004 roku. cyt. za: Sev'er 57).

Warto zauważyć, że tego rodzaju przestępstwa popełniane są przez mężów, ale działających wspólnie ze swoimi matkami, czy rodzeństwem.

Ogólnokrajowe statystyki kryminalne pokazują, jak poważny jest to problem. Jak wskazują dane statystyczne, co godzinę pięć kobiet doświadcza szczególnie okrutnych aktów przemocy we własnym domu, a każdego dnia 18 kobiet umiera w wyniku zabójstwa związanego z posagiem (CWDS cyt. za: Sev'er 58). Ponadto, o ile całkowity wskaźnik przestępczości w Indiach spada, to wzrasta ilość przestępstw, których ofiarą padają kobiety takich, jak gwałt, molestowanie, napastowanie seksualne, okrutne akty przemocy domowej, do których zalicza się maltretowanie oraz zabójstwa związane z posagiem, a także porwania (CWDS cyt. za Sev'er 58).

W skali całego kraju, wskaźnik zabójstw związanych z posagiem wzrósł z pięciu przypadków na milion osób – w roku 1995 do siedmiu na milion – w 2002 roku. Jeżeli chodzi o wskaźnik szczególnie okrutnych aktów przemocy doświadczanych w domu, dane są jeszcze bardziej niepokojące, gdyż wskaźnik ten wzrósł z 31 przypadków na milion osób do 45 na milion (Sev'er 58). Dane te nie oddają prawdziwej skali przestępczości, której ofiarami padają kobiety, gdyż tego rodzaju zbrodnie często nie są zgłaszane ze względu na kulturowe i społeczne tabu.

Wiele przypadków stosowania przemocy domowej nie jest notowanych w statystykach. Kobiety nie zgłaszają ich na policję, gdyż w procesie socjaliza-

cji nabierają przekonania, że mąż ma prawo do bicia, gwałtów małżeńskich, czy znęcania się psychicznego, a przykład matek, siostr czy sąsiadek pokazuje im, że cierpienie jest nieodłączną częścią życia kobiety (Browarczyk 84). Wśród społeczeństwa, policji, administracji i rodziny panuje swoista zмова milczenia. Zwyczajowo świat zewnętrzny nie ingeruje w sferę rodziny i domu (84). Wykrywalność zabójstw związanych z posagiem jest bardzo ograniczona, gdyż w większości tego rodzaju zbrodni, ślady są tuszowane poprzez rytualne spalenie ciała ofiary na stosie pogrzebowym zanim jeszcze rozpocznie się śledztwo (Sev'er 59).

Wspominana wcześniej ustawa o zakazie posagów (*Dowry Prohibition Act*) z 1961 roku okazała się pełna luk prawnych. W rezultacie, w czasie, gdy obowiązywała, nie udało się ani razu skutecznie przeprowadzić postępowania i ukarać sprawców zabójstwa posagowego (Sev'er 63). W następnych latach prawo zostało w następujący sposób znowelizowane:

- w 1983 roku do indyjskiego kodeksu karnego dodano artykuł 498A, który wnosił zapis o karalności okrucieństwa wobec kobiet ze strony męża i jego rodziny oraz maltretowania kobiet w związku z posagiem. Ponadto, samobójstwo popełnione przez kobietę w wyniku takiego maltretowania uznano za akt, w którym mąż miał swój udział poprzez podżeganie;

- w 1986 roku do kodeksu karnego dodano artykuł 304B mówiący o wszelkich przypadkach nienaturalnej śmierci kobiety w ciągu siedmiu lat od daty zawarcia małżeństwa oraz o artykule 113B poruszający kwestię wymuszonych samobójstw kobiet w ciągu siedmiu lat od daty zawarcia małżeństwa.

Konkluzje

Jak wynika z powyższej analizy statusu kobiety w rodzinie w Indiach, na każdym etapie życia kobiety indyjskie spotykają się z dyskryminacją, która prowadzi do patologicznych zjawisk takich, jak okrutne akty przemocy, a nawet śmierć. Ugruntowana przez religię i tradycję wyższość społeczno-kulturowego konstruktu męskości jest bardzo silnie widoczna w Indiach, co odbija się na obowiązujących wartościach, stosunkach społecznych oraz politycznych. Sam system kastowy, na którym niezmiennie opiera się indyjska cywilizacja, legitymizuje niższą od mężczyzn pozycję społeczną kobiet.

Najistotniejszą cechą życia kobiet w indyjskiej patriarchalnej kulturze jest podporządkowanie. Kobieta od początku swojego życia, aż do momentu zamążpójścia, podlega władzy ojca, natomiast z chwilą wstąpienia w związek małżeński i opuszczenia domu rodzinnego, w celu zamieszkania z nową rodziną, o jej losie decyduje mąż. Kobiety indyjskie, funkcjonując w hierarchii kasty i wielopokoleniowej rodziny, zyskują tożsamość i szacunek, tylko jeśli

podporządkują się i dostosują do określonych modeli społecznych. Występujące na szeroką skalę w Indiach negatywne uprzedzenia oraz dyskryminacyjne praktyki wymierzone w płeć żeńską takie, jak selektywne aborcje, dzieciobójstwo, preferencyjne traktowanie męskich potomków, skutkujące niedożywieniem i zaniedbaniami w zakresie opieki medycznej, na które narażone są dziewczynki, a w efekcie wyższym wskaźnikiem umieralności dzieci płci żeńskiej, a także maltretowanie i zabójstwa związane z posagiem powodują zjawisko określane przez demografów jako „gendercide” – zagłada jednej płci. Już obecnie w indyjskiej populacji „brakuje” 50 milionów kobiet.

Jak wskazują przedstawione w artykule dane statystyczne, zjawisko zachwiania proporcji płci stale się nasila. Ponadto, w Indiach wzrasta ilość przestępstw, których ofiarami padają kobiety. Dużą część tego rodzaju przestępstw stanowią przypadki szczególnego okrucieństwa wobec kobiet ze strony najbliższych im osób – męża i jego rodziny, z którą mieszkają po wyjściu za mąż. Przedstawione w artykule fakty w dobitny sposób wskazują na niski status kobiet w społeczeństwie i w rodzinie. Większość z omawianych w artykule zjawisk jest nie tylko sprzeczna z uniwersalnymi zasadami etycznymi, lecz również niezgodna z prawem, jednakże indyjskie prawodawstwo, mające chronić kobiety przed negatywnymi skutkami okrutnych dyskryminacyjnych praktyk, jest nieefektywne i rzadko egzekwowane w praktyce życia codziennego.

Abstract

Women's Status in the Family in India

Małgorzata Ossowska-Czader

The essay examines women's status in the patriarchal family model in India, which is analysed in accordance with women's life cycle. It discusses a gender based selective abortion (female foeticide) and a high rate of infant mortality, resulting from gender based infanticide, as well as an unequal access to food and health care. Married women are expected to submit to their husbands and to their new families. One of the phenomena prevalent at this stage of women's life cycle is domestic violence inflicted on women by their husbands and their husbands' family with regard to extorting dowry, which often leads to the so called "dowry death". Another phenomena is the pressure exerted on a newly-wed wife by her new family to give birth to a male descendant, which involves controlling her sexuality and reproductiveness. The essay also presents the Indian laws which should protect women against the negative consequences of the aforementioned phenomena and examines to what extent these laws are enforced in everyday life.

Informacje o autorach

Autorzy są doktorantami na Międzywydziałowych Interdyscyplinarnych Humanistycznych Studiach Doktoranckich prowadzonych przez wydziały: Filozoficzno-Historyczny, Filologiczny, Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ.

Magdalena Dunaj – absolwentka Wydziału Filologicznego UJ. Obecnie doktorantka w Katedrze Etnologii, gdzie przygotowuje pracę doktorską pt. „Głuchota w perspektywie antropologicznej”.

Bartosz Kałużny - absolwent Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ. Obecnie doktorant w Katedrze Studiów Transatlantycznych i Mediów Masowych, gdzie przygotowuje pracę doktorską pt. „Men of Thousand Faces - Interlocking Influences of Class, Age and Sexuality on Masculine Identities”.

Paulina Królikowska – absolwentka Wydziału Filologicznego UŁ. Obecnie doktorantka w Zakładzie Pragmatyki Językowej, gdzie przygotowuje pracę doktorską pt. „What are genres in communication? A brief discussion of approaches towards communicative genres from the point of view of the New Rhetorical Studies and Systemic Functional Linguistics”.

Marta Lichy – absolwentka Wydziału Filologicznego UŁ. Obecnie doktorantka w Zakładzie Pragmatyki Językowej, gdzie przygotowuje pracę doktorską pt. „Anti-gay hate speech from proximation perspective”.

Lidia Mielczarek – absolwentka Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ. Obecnie doktorantka w Katedrze Studiów Brytyjskich i Krajów Wspólnoty Brytyjskiej, gdzie przygotowuje pracę doktorską pt. „Odbiór *Otello* Williama Shakespeare’a w Polsce, w kontekście kulturowym i kwestii rasowych”.

Małgorzata Ossowska-Czader – absolwentka Wydziału Filologicznego UŁ. Obecnie doktorantka w Zakładzie Literatury i Kultury Brytyjskiej, gdzie przygotowuje pracę doktorską pt. „Poszukiwanie tożsamości przez imigrantów z Azji Południowej w Wielkiej Brytanii we współczesnej literaturze anglojęzycznej”.

Małgorzata Parzynowska – absolwentka Wydziału Filozoficzno-Historycznego UŁ. Obecnie doktorantka w Katedrze Historii Polski XIX w., gdzie przygotowuje pracę doktorską pt. „Kobiety w profesorskich togach w Instytucie Historii Uniwersytetu Łódzkiego w latach 1945 – 1990”.

Anna Pesta – absolwentka Wydziału Filozoficzno-Historycznego UŁ. Obecnie doktorantka w Katedrze Historii Bizancjum, gdzie przygotowuje pracę doktorską pt. „Rzymska judeofobia. Jak długo judaizm postrzegany był jako *superstitio* w Imperium Romanum”.

Tamara Skalska – absolwentka Wydziałów Filologicznego oraz Nauk o Wychowaniu UŁ. Obecnie doktorantka w Zakładzie Teorii Kultury, gdzie przygotowuje pracę doktorską pt. „Kino i media kultury popularnej wobec rozwoju technologii pamięci i koncepcji pamięci protetycznej”.

Agnieszka Śliz – absolwentka Wydziału Filologicznego UŁ. Obecnie doktorantka w Katedrze Teorii Literatury, gdzie przygotowuje pracę doktorską pt. „Modele czytania w historii poetyki”.

Julita Woźniak – absolwentka Wydziału Biologii i Nauk o Ziemi UŁ oraz Wydziału Studiów Międzynarodowych i Dyplomacji Wyższej Szkoły Studiów Międzynarodowych w Łodzi. Obecnie doktorantka w Zakładzie Pragmatyki Językowej, gdzie przygotowuje pracę doktorską pt. „Dyskursywne reprezentacje kontaktów międzykulturowych w prasie brytyjskiej”.

Bibliografia

Monografie i opracowania

- Angier, Natalie. *Kobieta – geografia intymna*. Tł. Barbara Kopeć-Umiastowska. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001.
- Augustyniak, Alicja. *Pozwólcie mi żyć*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 1999.
- Austin, John Langshaw. *How to do Things with Words*. New York: Oxford University Press, 1962.
- Badinter, Elizabeth. XY: *On Masculine Identity*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Ball, S. Michael i Gregory W. H. Smith. *Analyzing Visual Data*. California: Sage Publications, 1992.
- Barnes, Colin i Mercer, Geof. *Niepełnosprawność*. Tł. Piotr Morawski. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2008.
- Berger, John. *Sposoby widzenia*. Tł. Mariusz Bryl. Poznań: Rebis, 1997.
- Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Poznań: Pallottinum, 2000.
- Bogunia-Borowska, Małgorzata. *Reklama jako tworzenie rzeczywistości społecznej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004.
- Bordo, Susan. *The Male Body: A New Look at Men in Public and in Private*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999.
- Bordwell David, *Narration in the Fiction Film*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.
- Brittain, Alfred. *Women of Early Christianity*. London: Gorge Barrie & Sons, 1907.
- Bury, John. *History of the Later Roman Empire: From the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*. New York: Courier Dover Publications, 1958.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of Sex*. New York – London: Routledge, 1993.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Identity*. New York – London: Routledge, 1990.
- Butler, Judith. *Uwikłani w płęć*, Tł. Karolina Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.
- Byron, Reeves i Nass, Clifford. *Media i ludzie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2000.
- Cameron, Alan, Long, Jacqueline i Sherry, Lee. *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- Carrier, Joseph. *De los Otros: Intimacy and Homosexuality Among Mexican Men*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Choe, Minja Kim, Westley, Sidney B. i Retherford, Robert D. *Tradition and Change in Marriage and Family Life: The Future of Population in Asia*. Honolulu: East-West Center, 2002.

- Chronicon Paschale 284-628 AD*. Tł. M. and M. Whitby. Liverpool: Liverpool University Press, 1989.
- Chryzostom, Jan. *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*. 1-9. Tł. W. Kania, L. Małunowiczówna, K. Bielawski, M. Jurek, J. Sawicka, Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002.
- Ciechomska, Maria. *Od matriarchatu do feminizmu*. Poznań: Wydawnictwo Brama, 1996.
- Connell, R.W. *Masculinities*. Berkley: University of California Press, 2005.
- Connor, Carolyn. *Women of Byzantium*. New Heaven: Yale University Press, 2004.
- Constas, Nicholas. *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1-5, Texts and Translations*. Leiden: Brill, 2003.
- CWDS (Center for Women's Development Studies). *Crimes Against Women: Bondage & Beyond*. New Delhi: CWDS, 2002.
- de Beauvoir, Simone. *Druga płęć*. Tł. Maria Leńniewska. Warszawa: Jacek Santorski & Co, 2003.
- Derrida, Jaques. *O gramatologii*. Tł. Bogdan Banasiak. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- Dolan, J. *The Feminist Spectator as Critic*. Michigan: The University of Michigan Press, 1991.
- Domańska, Ewa. *Historie niekonwencjonalne*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- Dutton, R. Kenneth. *The Perfectible Body*. London: Cassell, 1995.
- Dyer, Richard. *White: Essays on Race and Culture*. New York and London: Routledge, 1997.
- Eckert, Penelope i McConnell-Ginet, Sally. *Language and Gender*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Eliade, Mircea. *Mefistofeles i Androgyn*. Tł. Bogdan Kupis. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- Ewagriusz, Scholastyk. *Historia Kościoła*. Tł. S. Kazikowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1990.
- Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny. *Piekło kobiet trwa....* Warszawa: Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny, 2007.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Translated from French by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1977.
- Foucault, Michel. *Historia Seksualności*. T.1-3. Tł. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski i Tadeusz Komendant, Warszawa: Czytelnik, 2000.
- Franke, Jerzy. *Polska prasa kobieca w latach 1820-1918. W kręgu ofiary i poświęcenia*. Warszawa: Wydawnictwo SBP, 1999.
- Fromm, Erich. *Mieć czy być?* Tł. Jan Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1995.
- Galasiński, Dariusz. *Men and the Language of Emotions*. Hampshire – New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Giddens, Anthony. *Socjologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Gilmore, D. David. *Mythos Mann. Wie Männer gemacht werden. Rollen, Rituale, Leitbilder*. Tł. E. Gärtner. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1991.
- Goddard, Angela, Patterson, Lidsey Meän. *Language and Gender*. London – New York: Routledge, 2000.
- Goffman, Erving. *Gender Advertisements*. New York: Harper & Row, 1979.
- Goldberg, Herb. *The New Male, from Macho to Sensitive But Still Male*. New York: USA Signet, 1980.
- Goldberg, Michelle. *Wojny reprodukcyjne: płęć, władza a przyszłość świata*. Tł. Agnieszka Wesełi-Ginter. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2011.
- Goodwin, Marjorie, Harness. *He-Said – She-Said: Talk as Social Organization among Black Children*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Gosk, Hanna. *Zamiast końca Historii*, Warszawa: Elipsa, 2005.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. London: The Electric Book Company, 1999.

- Grierson, Philip i Mays, Melinda. *Catalogue of late Roman Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection: From Arcadius and Honorius to the Accession of Anastasius*. Washington: Dumbarton Oaks, 1992.
- Griffin, Em. *Podstawy komunikacji społecznej*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2003.
- Haas Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: JHU Press 1997.
- Haberko, Joanna. *Cywilnoprawna ochrona dziecka poczętego a stosowanie procedur medycznych*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2010.
- Hall, Stuart. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. California: Sage Publications, 1997.
- Handke, Kwiryna. *Socjologia języka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Heinen, Jacqueline i Matuchniak-Krasuska, Anna. *Aborcja w Polsce. Kwadratura koła*. Tł. Anna Matuchniak-Krasuska i Zbigniew, Marcin Kowalewski. Warszawa: Polskie Towarzystwo Religioznawcze, 1995.
- Herman, S. Edward; Noam Chomsky. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon, 2002.
- Holum Kenneth. *Theodosian Emperresses*. Los Angeles: University of California Press, 1982.
- Honoré, Tony. *Law in the Crisis of Empire, 379-455 AD: The Theodosian Dynasty and Its Qucestors with a Palingenesia of Laws of the Dynasty*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Hooks, bell. *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End, 1992.
- ICRW (International Center for Research on Women). *Violence Against Women in India: A Review of Trends, Patterns and Responses*. New Delhi: UNFPA, 2004b.
- Ilski, Kazimierz. *Sobory w polityce Teodozjusza II*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 1992.
- Iwasiów, Inga. *Bambino*. Warszawa: Świat Książki, 2008.
- James, Liz. *Emperresses and Power in Early Byzantium*. London: Leicester University Press, 2001.
- Jessel, David, Moir, Anne. *Płeć mózgu. O prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1993.
- Johnstone, B. "Community and Contest: How Women and Men Construct their Worlds in Conversational Narrative". (referat zaprezentowany w ramach: "Women in America: Legacies of Race and Ethnicity") Georgetown University, Washington DC, 1989.
- Katzwinkel, Detlev. *Dziecko, którego nie urodziłam. Aborcja – koniec życia, początek dramatu*. Tł. Marta Borowczyk. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2009.
- Keen, Sam. *Fire in the Belly: On Being a Man*. New York: Bantam Books, 1991.
- Kieniewicz, Jan. *Historia Indii*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2003.
- Kluszczyński, Ryszard. *Spółeczeństwo informacyjne. Cyberkultura. Sztuka multimediów*. Kraków: Rabid, 2001.
- Kmiećik, Zenon. *Wydawnictwa periodyczne w Królestwie Polskim w latach 1868–1904*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965.
- Kowalski, Robert M., Limber, Sue i Agatston, Patricia W. *Cyberbullying*. Blackwell Publishing: 2008
- Kracauer, Siegfried. *Teoria filmu. Wyzwolenie materialnej rzeczywistości*. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, 1975.
- Kristeva, Julia. *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Tł. M. Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, seria Eidos, 2007.
- Ladd, Paddy. *Understanding Deaf Culture. In Search of Deafhood*. Clevedon: Multilingual Matters Limited, 2002

- Lemann, Natalia. *Epicka historiografia we współczesnej prozie polskiej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2008.
- Limberis, Vasiliki. *Divine Heiress: The Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople*. London Routledge, 1994.
- Łebkowska, Anna. *Empatia. O literackich narracjach przełomu XX i XXI wieku*. Kraków: Universitas, 2002.
- Maguire, Henry. *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*. Washington: Dumbarton Oaks, 2004.
- Malalas, *Chronicle*. Tł. E. Jeffreys, M. Jeffreys i R. Scott, Melbourne: Australian Assoc. for Byzantine Studies, 1986.
- McNair, Brian. *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*. Warszawa: Muza, 2004.
- Melosik, Zbyszko. *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*. Poznań: Impuls, 2006.
- Millet, Kate. „Teoria polityki płciowej.” Tł. Teresa Hołówka. *Nikt nie rodzi się kobietą*. Oprac. Teresa Hołówka. Warszawa: Czytelnik, 1982: 58-111.
- Moir, Anne; David Jessel. *Brain Sex: The Real Difference between Men and Women*. New York: Delta, 1991.
- Morreale, Sherwyn P., Spitzberg, Brian H. i Barge, J. Kevin. *Komunikacja między ludźmi. Motywacja, wiedza i umiejętności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- Mosco, Vincent. *The Political Economy of Communication*. London: Sage, 1996.
- Mosse, L. George. *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Nowicka, Wanda. *Solidarność kobiet ponad granicami. Kronika wydarzeń*. Warszawa: Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny, 2003.
- Oppermann, Katrin. Weber, Erika. *Język kobiet język mężczyzn. Jak porozumieć się w miejscu pracy*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2000.
- Padden, Carol i Humphreis, Tom. *Deaf in America: Voices from a Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Peltomaa, Leena. *The image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*. Leiden: Brill, 2001.
- Pietrzykowski, Tomasz. *Spór o aborcję. Etyczne problemy prawa*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga, 2007.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań: Pallotinum, 1990.
- Prosopography of the Later Roman Empire*. Tł. J. Martindale, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Radkiewicz, Małgorzata. *W poszukiwaniu sposobu ekspresji. O filmach Sally Potter i Jane Campion*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2001.
- Ranft, Patricia. *Women and Spiritual Equality in Christian Tradition*. New York: Palgrave Macmillan, 2000.
- Renzetti, Claire M., Curran, Daniel J. *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*. Tł. Agnieszka Gromkowska-Melosik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Sokrates, Scholastyk. *Historia Kościoła*. Tł. S. Kazikowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1986.
- Sozomen, Hermiasz. *Historia Kościoła*. Tł. S. Kazikowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1986.
- Stein, Ernest. *Histoire du Bas-Empire. Tome I. De L'État Romain a L'État Byzantin (284-476)*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
- Sypniewski, Zbyszek i Warkocki, Błażej. *Homofobia po polsku*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2004.
- Ślipko, Tadeusz. *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*. Kraków – Warszawa: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1992.

- Tannen, Deborah. *That's not what I meant!: How Conversational Style Makes or Breaks Relationships*. London: Virago Press, 1992: 109-124.
- Teetgen, Aada. *The Life and Times of the Empress Pulcheria A.D. 399-A.D. 452*. London: General Books, 2009.
- The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*. Tł. R. Charles, Oxford: Arx Publishing, 1916.
- Theophanes. *Chronographia*. Tł. C. Mango, R. Scott, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Urban, Thomas. *Utraccone ojczyzny. Wypędzenia Niemców i Polaków w XX wieku*. Warszawa: Czytelnik, 2007.
- Vasilakē, Maria. *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2005.
- Weeks, Jeffrey. *Sexuality and its discontents. Meanings, Myths and Modern Sexualities*. New York: Routledge, 1985.
- Wejbert-Wąsiewicz, Ewelina. *Aborcja. Między ideologią, a doświadczeniem indywidualnym. Monografia zjawiska*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2011.
- White, John. *The Birth and Rebirth of Pictorial Space*. Nowy Jork: Harper and Row, 1972.
- Wilk, Paulina. *Lalki w ogniu. Opowieści z Indii*. Warszawa: Carta Blanca, 2011.
- Wilk, Stephen R. *Medusa: Solving the Mystery of the Gorgon*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Woolf, Virginia. *Orlando. Biografia*. Tł. Tomasz Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka, 1994.
- Zaleska, Zofia. *Czasopisma kobiece w Polsce*. Warszawa: Wyższa Szkoła Dziennikarska, 1938.
- Znaniecki, Florian. *Wstęp do socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1988.

Prace zbiorowe

- Bauman, H-Dirksen L., red. *Open Your Eyes. Deaf Studies Talking*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- Błazejewski, Tadeusz i Kneip, Heinz, red. *Wizerunek Niemca i Rosjanina we współczesnej literaturze polskiej. Rekonesans*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2006.
- Borkowska, Grażyna, red. *Krytyka feministyczna. Siostra teorii i historii literatury*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2000.
- Brod, Harry and Kimmel, Michael S., red. *Theorizing Masculinities*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994.
- Brueggemann, Brenda Jo i Burch, Susan, red. *Women and Deafness. Double Vision*. Washington: Galudett University Press, 2002.
- Chmielowska, Danuta, Grabowska, Barbara, Machut-Mendecka, Ewa, red. *Być kobietą w Orientcie*. Warszawa: Dialog, 2001.
- Czaplejewicz, Eugeniusz i Kasperski, Edward, red. *Kresy. Syberia. Literatura. Doświadczenia dialogu i uniwersalizmu*. Warszawa: Trio, 1995.
- Czarnecki, Greg, red. *Raport o homofobicznej mowie nienawiści w Polsce*. Wydanie I. Warszawa: Kampania przeciw homofobii, 2009.
- Danek, Danuta i Titkow, Anna, red. *Próba porozumienia: Forum „Polska 1992: Problem karalności przerywania ciąży”*. Warszawa: Helsińska Fundacja Praw Człowieka, 1993.
- Desperak, Iza, Matuszak, Grzegorz, Sikorska-Kowalska, Marta, red. *Emancypantki, włóknikiarki i ciche bohaterki. Znikające kobiety, czyli białe plamy naszej historii*. Łódź: Wydawnictwo OMEGA-PRAKSIS, 2009.
- Dines, Geil i Humez, Jean M., red. *Gender, Race and Class in Media*. California: Sage Publications, 1995.
- Durys, Elżbieta i Ostrowska, Elżbieta, red. *Gender Wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze*. Kraków: Rabid, 2005.

- Ferguson, Marjorie, red. *Public Communication: The New Imperatives*. London: Sage, 1990.
- Godlewska, Barbara i Solik, Aleksandra, red. *Piekło kobiet. Historie współczesne*. Warszawa: Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny, 2001.
- Gwóźdź, Andrzej, red. *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*. Kraków, Universitas, 2001.
- Helman, Alicja, red. *Twórcza zdrada. Filmowe adaptacje literatury*. Poznań: Ars Nova, 1998.
- Jakubczak, Marzenna, red. *Wizerunki kobiety w kulturze Indii. Boginie, prządk, wiedźmy i tancerki*. Kraków: Universitas, 2005.
- Janiak-Jasińska, Agnieszka, Sierakowska, Katarzyna, Szwarc, Andrzej, red. *Działaczki społeczne, feministki, obywatelki... Samoorganizowanie się kobiet na ziemiach polskich do 1918 roku (na tle porównawczym)*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2008.
- Jefferey, P., red. *The Study of Medieval Chant: Paths and Bridges, East and West: In Honor of Kenneth Levy*. Cambridge: Boydell & Brewer, 2001.
- Jestice, F.G. Allen, red. *Holy People of the World: A Cross-cultural Encyclopedia*. T.3. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004.
- Lykke, Nina, Braidotti, Rosi, red. *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs. Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*. Londyn: Zed Books, 1996.
- Majewski, Tomasz, red. *Dialektyczne Feerie. Szkoła frankfurcka i kultura popularna*. Łódź: Oficyna, 2011.
- Majewski, Tomasz, red. *Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*. Warszawa: Wyd. Akademickie i Profesjonalne, 2009.
- Mandal, Eugenia i Barska, Anna, red. *Tożsamość społeczno-kulturowa płci*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2005.
- Mencwel, Andrzej, red. *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów. Wiedza o kulturze. Część I*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2001.
- Moore, Pamela L., red. *Building Bodies*. New Brunswick – New Jersey – London: Rutgers University Press, 1997.
- Nasiłowska, Anna, red. *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, 2009.
- Nicholson, Linda J., red. *Feminism/Postmodernism*. London: Routledge, 1990.
- Ockrent, Christine, red. *Czarna księga kobiet*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2007.
- Ono, Kent A., red. *A Companion To Asian American Studies*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Pakszys, Elżbieta, red. *Daleki – Bliski Wschód: współczesność i prehistoria*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2005.
- Radomski, Andrzej i Truchlińska, Bogumiła, red. *Męskość w kulturze współczesnej*. Lublin: UMCS, 2008.
- Reiter, Rayna R., red. *Toward An Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975.
- Rivkin, Julie and Ryan, Michael, red. *Literary Theory: An Anthology*. Massachusetts: Blackwell, 1975.
- Snochowska-Gonzalez, Claudia, red. *A jak hipokryzja. Antologia tekstów o aborcji, władzy, pieniędżach i sprawiedliwości*. Warszawa: O Matko!, 2011.
- Stepulak, Marian, Zdzisław, red. *Małżeństwo i rodzina wobec aborcji*. T. VI. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010.
- Stępnik, Krzysztof i Trzeźnikowski, Dariusz, red. *Studia postkolonialne nad historią i cywilizacją polską*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2010.
- Thorne, Barrie, Kramarae, Cheris i Henley, Nancy, red. *Language, Gender and Society*. Rowley, Mass. Newbury House Publishers, 1983.
- Twardowska, Ewa i Kowalska, Małgorzata, red. *Edukacja Niesłyszących. Publikacja pokonferencyjna*. Łódź: Polski Związek Głuchych Oddział Łódzki, 2011.

- Vauchez, A., red. *Encyclopedia of the Middle Ages*. T.I. Cambridge: Routledge, 2000.
- Witt, Charlotte, red. *Feminist Metaphysics. Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. New York: Springer, 2011.
- Żarnowska, Anna i Szwarc, Andrzej, red. *Kobieta i edukacja na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. Zbiór studiów*. Warszawa: Wydawnictwo DIG, 1995.
- Żarnowska, Anna, i Szwarc, Andrzej, red. *Kobieta i świat polityki. Polska na tle porównawczym w XIX i w początkach XX wieku. Zbiór studiów*. Warszawa: Wydawnictwo DIG, 1994.

Eseje i artykuły

- [Autor nieznany]. „Kobiety w pracy zawodowej”. *Bluszcz* 29 (1906): 337-339.
- [Autor nieznany]. „Kobiety wobec reform”. *Bluszcz* 29 (1906): 333.
- [Autor nieznany]. „Wiec w sprawie reformy małżeństwa”. *Bluszcz* 10 (1907): 108-109.
- [Autor nieznany]. „Wiec w sprawie równouprawnienia kobiet”. *Bluszcz* 7 (1907): 76-77.
- [Autor nieznany]. „Wobec haseł równouprawnienia”. *Bluszcz* 1 (1907): 6-7.
- [Autor nieznany]. „Z. Seidlerowa, lata 1905-1918”. *Bluszcz* 50/51 (1935): 26-27.
- Allen, Stephen. „Leo The Great”. *Holy People of the World: A Cross-cultural Encyclopedia*. Red. F. G. Jestice. T.3. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004: 507.
- Attané, Isabelle. „Brakujące kobiety w Azji”. Tł. Katarzyna Bartkiewicz. *Czarna księga kobiet*. Red. Christine Ockrent. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2007: 27-45.
- “Barhadbeshabba 27”. *Patrologia Orientalis* 9 (1913): 564-569.
- Barnartt, Sharon. “Deaf Women and Inequality in Educational Attainment and Occupational Status. Is Deafness or Femalenenn to Blame?”. *Women and Deafness. Double Vision*. Red. Brenda Jo Brueggemann i Susan Burch, Washington: Galudett University Press, 2002: 55-77.
- Barnum, J. Anthony; Anna. M. Zajicek. „An Intersectional Analysis of Visual Media: A Case Study of Diesel Advertisements”. *Social Thought and Research* 29 (2008): 105-128.
- Bauman, H-Dirksen L. „Audism: Exploring the Metaphysics of Oppression”. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education* 2 (2004): 239-246.
- Bem, Sandra Lipsitz. „Kobiecość i męskość w psychologii”. *Tożsamość społeczno-kulturowa płci*. Red. Eugenia Mandal, Anna Barska. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2005: 29-45.
- Biedroń, Robert. „Wprowadzenie do raportu”. Red. Greg Czarnecki. *Raport o homofobicznej mowie nienawiści w Polsce*. Wydanie I. Warszawa: Kampania przeciw homofobii, 2009: 7-17.
- Bilge, Sirma. „Smuggling Intersectionality into the Study of Masculinity: Some Methodological Challenges”. *Feminist Research Methods: An International Conference at University of Stockholm*, 4-9 II 2009: 1-20.
- Blobaum, Robert. „'Kwestia kobieca' w Królestwie Polskim (1900-1914)”. *Działaczki społeczne, feministki, obywatelki... Samoorganizowanie się kobiet na ziemiach polskich do 1918 roku (na tle porównawczym)*. Red. Agnieszka Janiak-Jasińska, Katarzyna Sierakowska, Andrzej Szwarc. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2008: 37-56.
- Borkowska, Grażyna. „Metafora drożdży. Co to jest literatura/poezja kobieca”. *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*. Red. Anna Nasiłowska. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, 2009: 65-76.
- Bralewski, Sławomir. „Postawa cesarza Teodozjusza II wobec biskupów”. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia historica* 48 (1993): 39-60.
- Bralewski, Sławomir. „Sobór w Chalcedonie w polityce wewnętrznej cesarza Marcjana”. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia historica* 44 (1992): 53-73.
- Brière, Marie. “Une homélie inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople”. *Revue de l'Orient Chrétien* 29 (1933-34): 160-186.

- Brisset, Claire. „Już od dzieciństwa...” Tł. Katarzyna Bartkiewicz. *Czarna księga kobiet*. Red. Christine Ockrent. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2007: 15-26.
- Browarczyk, Monika. „Wybrane aspekty sytuacji kobiet w Indiach współczesnych.” *Międzykulturowe i interdyscyplinarne badania feministyczne. Daleki – Bliski Wschód: współczesność i prehistoria*. Red. Elżbieta Pakszys. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2005: 63-98.
- Brubaker, Leslie. i Tobler, Helen. “The Gender of Money: Byzantine Empress on Coins (324-802)”. *Gender&History*, vol12, nr. 3 (2000): 572-594.
- Burgess, Richard. “The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic”. *Byzantinische Zeitschrift* 86/87 (1993/1994): 47-68
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Identity*. New York – London: Routledge, 1990.
- Chen, S. Anthony. „Lives at the Center of the Periphery, Lives at the Periphery of the Center Chinese American Masculinities and Bargaining with Hegemony”. *Gender & Society* 5 (1999): 584-607.
- Cieniuch, Sylwia. „Kryzys męskości jako zmiana tradycyjnego paradygmatu”. *Męskość w kulturze współczesnej*. Red. Andrzej Radomski i Bogumiła Truchlińska, Lublin: UMCS, 2008: 66-77.
- Cohen, S. David, “No Boy Left Behind? Single-Sex Education and the Essentialist Myth of Masculinity”. *Indiana Law Journal* Vol. 84 (2008): 135-206
- Coltrane, Scott. „Theorizing Masculinities in Contemporary Social Science”. *Theorizing Masculinities*. Red. Harry Brod and Michael S. Kimmel. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994: 39-61.
- Cooper, Kate. “Contesting the Nativity: Wives, Virgins, and Pulcheria’s Imitatio Mariae”. *Scottish Journal of Religious Studies* 19 (1998): 31-43.
- Cooper, R. Frank. „Against Bipolar Black Masculinity: Intersectionality, Assimilation, Identity Performance, and Hierarchy”. *U.C. Davis Law Review* 39 (2006): 852-906.
- Crenshaw, Kimberle. „Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color”. *Strandford Law Review* 6 (1991): 1241-1299
- Cuadraz, H. Gloria; Lynet Uttal. „Intersectionality and In-Depth Interviews: Methodological Strategies for Analyzing Race, Class, and Gender”. *Race, Class & Gender* 3 (1999): 156-186.
- Czaplejewicz, Eugeniusz. „Buber, Vincenz, Bachtin”. *Kresy. Syberia. Literatura. Doświadczenia dialogu i uniwersalizmu*. Red. Eugeniusz Czaplejewicz i Edward Kasperski, Warszawa: Trio, 1995: 219-240.
- Czerska, Tatiana. „Dyskurs interetniczny”. *Tygiel kultury* 4-6 (2006): 157-163.
- Ćwikiel, Agnieszka. „Technologie prokreacji i (re)produkcji: kobiety, monstra, automaty”. *Gender Wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze*. Red. Elżbieta Durys i Elżbieta Ostrowska. Kraków: Rabid, 2005: 297-307.
- Dąsał, Mateusz. „Męskie inicjacje – rytuały w życiu współczesnego mężczyzny”. *Męskość w kulturze współczesnej*. Red. Andrzej Radomski i Bogumiła Truchlińska. Lublin: UMCS, 2008: 91-100
- Domańska, Ewa. „Historia feminizmu i feministyczna historia”. *Odra* 7-8 (1994): 22-28.
- Draper, Patricia. “!Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts”. *Toward An Anthropology of Women*. Red. Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975: 77-109
- Dubois, Betty i Crouch, Isabel. “The question of tag questions in women’s speech: they don’t really use more of them, do they?”. *Language in Society* 4 (1975): 289-94.
- Dudziak, Urszula. „Teologiczno-moralna ocena przerywania ciąży, a postawy Polaków wobec aborcji.” *Małżeństwo i rodzina wobec aborcji*. T. VI. Red. Marian, Zdzisław Stepulak. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010, 97-119.

- Dziekanowska, Małgorzata. „Męska płęć kulturowa w perspektywie socjologicznej”. *Męskość w kulturze współczesnej*. Red. Andrzej Radomski i Bogumiła Truchlińska. Lublin: UMCS, 2008: 58-65.
- Eckert, Richard Clark. „Toward a Theory of Deaf Ethnos: Deafnicity $\approx$ D/deaf (Hómaemon · Homóglsson · Homóthreskon)”. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education* 4 (2010): 317-333.
- Elliott, Richard; Christine Elliott. „Idealized images of the male body in advertising: a reader-response exploration”. *Journal of Marketing Communications* 1 (2005): 3-19.
- Fassler, Margot. “The first Marian feast in Constantinople and Jerusalem: Chant Text, Readings, and Homiletic Literature”. *The Study of Medieval Chant: Paths and Bridges, East and West: In Honor of Kenneth Levy*. Red. P. Jefferey, Cambridge: Boydell & Brewer, 2001: 25-89.
- Foucault, Michel. *Porządek dyskursu*. Tł. Michał Kozłowski, Gdańsk: Słowo/Obraz/Terytoria, 2002.
- Friedberg, Ann. „Mobilne i wirtualne spojrzenie w nowoczesności: flâneur/flâneuse”. *Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*. Red. Tomasz Majewski. Warszawa: Wyd. Akademickie i Profesjonalne, 2009: 59-103.
- Fung, Richard. „Looking for My Penis: The Eroticized Asian in Gay Video Porn”. *A Companion To Asian American Studies*. Red. Kent A. Ono. Oxford: Blackwell Publishing, 2004: 235-253.
- [ga]. „Kłótnia u Lisa: czy katolik może sprzedawać środki antykoncepcyjne?”. *Gazeta.pl*. 23 IV 2012. [4 V 2012].
- Gawalewicz, Marian. „Do czytelniczek”. *Bluszcz* 14 (1906): 157.
- Grierson, Philip. “The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337-1042)”. *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962): 3-63.
- Haraway, Donna. “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Social Feminism in the 1980's”. *Feminism/Postmodernism*. Red. Linda J. Nicholson, London: Routledge, 1990: 190-233.
- Hatton, Erin; Mary N. Trautner. „Equal Opportunity Objectification? The Sexualization of Men and Women on the Cover of Rolling Stone”. *Sexuality & Culture* 15 (2011): 256-278.
- Helman, Alicja. „W poszukiwaniu tożsamości (O adaptacji „Orlanda”)”. *Twórcza zdrada. Filmowe adaptacje literatury*. Red. Alicja Helman. Poznań: Ars Nova, 1998. 174-183.
- Heywood, Leslie. „Masculinity Vanishing: Bodybuilding and Contemporary Culture”. *Building Bodies*. Red. Pamela L. Moore. New Brunswick – New Jersey – London: Rutgers University Press, 1997: 165-183.
- Hirschman, C. Elizabeth i Craig J., Thompson. „Why Media Matter: Toward a Richer Understanding of Consumers' Relationships with Advertising and Mass Media”. *Journal of Advertising* 1 (1997): 43-60.
- Holum Kenneth. “Family Life in the Theodosian House”. *Kleronomia* 8 (1976): 286-290.
- Holum, Kenneth i Vikan, Gary. “The Trier Ivory, Adventus Ceremonial, and the Relicts of St. Stephen”. *Dumbarton Oaks Papers* 33 (1979): 122-127.
- Iwasiów, Inga. „Esej o mieście”. *Pogranicza* 2 (1995): 3-8.
- Jakubczak, Marzenna, „Wprowadzenie. Płęć i tożsamość w kulturze indyjskiej”. *Wizerunki kobiety w kulturze Indii. Boginie, prządky, wiedźmy i tancerki*. Red. Marzenna Jakubczak. Kraków: Universitas, 2005: 9-24.
- Jarzembowska, Sylwia. „Obraz Niemca i kultury niemieckiej na wybranych przykładach polskiej prozy lat 90”. *Wizerunek Niemca i Rosjanina we współczesnej literaturze polskiej. Rekonesans*. Red. Tadeusz Błażejowski i Heinz Kneip. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2006: strony 141-155.
- Jaworska, Majka. Wywiad przeprowadziła Renata Dziurdzikowska. „Rozmowa z Majką Jaworską.” *Tajemnice kobiet*. Warszawa: Jacek Santorski & Co, 2006: 35-44.

- Jhally, Sut. „Image-Based Culture. Advertising and Popular Culture”. *Gender, Race and Class in Media*. Red. Geil Dines i Jean M. Humez. California: Sage Publications, 1995: 77-87.
- Jones, R. Ann. „Writing the Body: Toward an Understanding of l'Écriture feminine”. *Feminist Studies* 2 (1981): 247-263.
- Katz, Jackson. „Men, Masculinities, and Media: Some Introductory Notes”. *WCW Research Report Spring* (1999): 16.
- Kellner, Douglas. „Cultural Studies, Multiculturalism and Media Culture”. *Gender, Race and Class in Media*. Red. Geil Dines i Jean M. Humez. California: Sage Publications, 1995: 5-18.
- Khan, Sona. „Położenie kobiet w Indiach.” Tł. Daria-Anna Polszewska i Ewa Biernacka. *Czarna księga kobiet*. Red. Christine Ockrent. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2007: 257-283.
- Kłoch, Zbigniew. „Agresja i kłótnie w mediach a potoczne zachowania językowe”. *Nauka* 2 (2010): 113-128
- Knafo, Danielle. „Castration and Medusa: Orlan's Art on the Cutting Edge”. *Studies in Gender and Sexuality* 10 (2009): 142-158.
- Knudsen, V. Susan „Intersectionality – A Theoretical Inspiration in the Analysis of Minority Cultures and Identities in Textbooks”. *Caught in the Web or Lost in the Textbook* November (2007): 61-76.
- Kotarbiński, Jan. „Eliza Orzeszkowa i jej zasługi w sprawie kobiecej”. *Bluszcz* 14 (1906): 161.
- Kruczkowska, Maria. „Świat bez kobiet.” *Gazeta Wyborcza (Wysokie Obcasy)* 9 VII 2005.
- Kryształ, Halina. „Zespół proaborcyjny. Pogląd moralno-teologiczny.” *Małżeństwo i rodzina wobec aborcji* T. VI. Red. Marian, Zdzisław Stepulak. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010, s. 183-188.
- Leaper Campbell, Carson Mary, Baker Carilyn, Holliday Heithre i Myers Sharon. „Self-disclosure and Listener Verbal Support in Same Gender and Cross-gender Friends”. *Sex roles* 33 (1995): 387-404.
- „Lettre à Cosme 5-7”. *Patrologia Orientalis* 13 (1919): 274-287.
- Lemann, Natalia. „Przywracanie pamięci i głosu. Przesiedleńcy i wypędzeni a Niemcy w polskiej literaturze najnowszej”. *Studia postkolonialne nad historią i cywilizacją polską*. Red. Krzysztof Stępnik i Dariusz Trześnikowski. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2010: 333-346.
- Livingstone, Sylvia. „Audience Research at the Crossroads: The 'Implied Audience' in Media and Cultural Theory”. *European Journal of Cultural Studies* 2 (1998): 192-217.
- Lovelace, Carey. „Orlan. Offensive acts.” *Performing Art Journal*, 49(1995): 18-19.
- Lykke, Nina. „Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist confrontations with science.” *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs. Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*. Red. Nina Lykke, Rosi Braidotti, Londyn: Zed Books, 1996: 13-29.
- Lykke, Nina. „Nya perspektiv på intersektionalitet. Problem og möjligheter” (New perspectives of intersectionality. Problems and possibilities). *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 26 (2005): 7-17.
- Majewski, Tomasz. „Zobaczyć Gorgonę: Siegfried Kracauer i teoria filmu po Zagładzie.” *Dialektyczne Feerie. Szkoła frankfurcka i kultura popularna*. Red. Tomasz Majewski, Łódź: Officyna, 2011: 359-375.
- Marzec, Lucyna. „Herstoria żywa, nie tylko jedna, nie zawsze prawdziwa”. *Czas Kultury* 5 (2010): 34-43.
- McCall, Leslie. „The Complexity of Intersectionality”. *Signs* 30 (2005): 1771-1800.
- McVey, Kathleen. „Ephrem the Syrian's Theology of Divine indwelling and Aelia Pulcheria Augusta”. W: *Studia Patristica*. T. 35 (50). Leuven: Peeters Publishers, 2001: 458-465.
- Mencwel, Andrzej, red. *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów. Wiedza o kulturze. Część I*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2001.

- Mirzoeff, Nicholas. „Podmiot Kultury Wizualnej”. *Artium Quaestiones*, XVII (2006): 258.
- Mitchell, William J.T. „Pokazując widzenie: krytyka kultury wizualnej”. *Artium Quaestiones*, XVII(2006): 273-294.
- Mitchell, William J.T. „Zwrot piktorialny” *Kultura Popularna*, 1(2009): 5-8.
- Moore, Pamela. „Feminist Bodybuilding, Sex and the Interruption of Investigative Knowledge”. *Building Bodies*. Red. Pamela L. Moore. New Brunswick – New Jersey – London: Rutgers University Press, 1997: 74-86.
- Morawska, Zofia. „Praca kobieca”. *Bluszcz* 33 (1906): 391-392.
- Morreale, Sherwyn P., Spitzberg, Brian H. i Barge, J. Kevin. *Komunikacja między ludźmi. Motywacja, wiedza i umiejętności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- Murawska, Monika. „Wyzwolenie kobiecości. Tożsamości konsumentki w odniesieniu do Anne Friedberg i Emila Zoli.” *Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*. Red. Tomasz Majewski, Warszawa: wyd. Akademickie i Profesjonalne, 2009: 119-127.
- Niklewska, Jolanta. „Być kobietą pracującą – czyli dola warszawskiej nauczycielki na przełomie XIX i XX w.” *Kobieta i edukacja na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. Zbiór studiów*. Red. Anna Żarnowska, Andrzej Szwarc. Warszawa: Wydawnictwo DIG, 1995: 267-279.
- Nora, Pierre. „Czas Pamięci”. *Res Publica Nowa* 7 (2001): 37-43.
- Obirek, Stanisław. „Aborcja, Kościół i duch niezgody.” *A jak hipokryzja. Antologia tekstów o aborcji, władzy, pieniądzu i sprawiedliwości*. Red. Claudia Snochowska-Gonzalez. Warszawa: O Matko!, 2011, 44-54.
- Oleksy, H. Elżbieta. „Intersectionality at the Cross-roads”. *Women's Studies International Forum Elsevier* 35 (2011): 263-270.
- Oswald R. Laura.; Nassima Ourahmoune. „Sex for Sale: Positioning the Eroticized Male Body in Calvin Klein Advertising”. *Gender and Consumer Behavior* 8 (2006): 1-22.
- Parysiewicz, Beata. „Aborcja jako problem wychowawczy”. *Małżeństwo i rodzina wobec aborcji* T. VI. Red. Marian, Zdzisław Stepulak. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010, 121-130.
- Powalska, Aleksandra. „Orlando Virginii Woolf i Orlando Sally Potter”. *Krytyka feministyczna. Siostra teorii i historii literatury*. Red. Grażyna Borkowska. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2000. 136-151.
- Reinschmidt, Lucyna. „Prawa wyborcze kobiet”. *Bluszcz* 30 (1906): 350-351.
- Rose Barbara, „Orlan: Is It Art? Orlan and the Transgressive Art.” *Art in America*, 81.2 (1993): 83-125.
- Rubin, S. Gayle. „The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy of Sex'”. *Literary Theory: An Anthology*. Red. Julie Rivkin i Michael Ryan. Massachusetts: Blackwell, 1975: 157-210.
- Schulze, Laurie. „On the Muscle”. *Building Bodies*. Red. Pamela L. Moore. New Brunswick – New Jersey – London: Rutgers University Press, 1997: 9-30.
- Seidlerowa, Zofia. „Do czytelniczek”. *Bluszcz* 41 (1908): 457.
- Seidlerowa, Zofia. „Od redakcji”. *Bluszcz* 25 (1906): 285.
- Seiter, Ellen. „Different Children, Different Dreams: Racial Representation”. *Gender, Race and Class in Media*. Red. Geil Dines i Jean M. Humez. California: Sage Publications, 1995: 99-109.
- Senghas, Richard J. i Monaghan, Leila. „Signs of Their Times: Deaf Communities and the Culture of Language”. *Annual Review of Anthropology* 31 (2002): 69-97.
- Siekłucka, Anna. „Równouprawienie kobiet w sikhizmie.” *Być kobietą w Oriencie*. Red. Danuta Chmielowska, Barbara Grabowska, Ewa Machut-Mendecka. Warszawa: Dialog, 2001: 77-92.
- Sierakowska, Katarzyna. „Aspiracje polityczne Związku Równouprawienia Kobiet Polskich”. *Kobieta i świat polityki. Polska na tle porównawczym w XIX i w początkach XX wieku. Zbiór studiów*. Red. Anna Żarnowska, Andrzej Szwarc. Warszawa: Wydawnictwo DIG, 1994: 250-262.

- Sikorska-Kowalska, Marta. „O wyborcze prawa kobiet. Historia politycznej emancypacji polskich kobiet”. *Emancypantki, włóknarki i ciche bohaterki. Znikające kobiety, czyli białe płamy naszej historii*. Red. Iza Desperak, Grzegorz Matuszak, Marta Sikorska-Kowalska. Łódź: Wydawnictwo OMEGA-PRAKSIS, 2009: 6-24.
- Sikorska-Kulesza, Jolanta. „Trójjazdowe zjazdy kobiet na ziemiach polskich na przełomie XIX i XX w.”. *Działaczki społeczne, feministki, obywatelki... Samoorganizowanie się kobiet na ziemiach polskich do 1918 roku (na tle porównawczym)*. Red. Agnieszka Janiak-Jasińska, Katarzyna Sierakowska, Andrzej Szware. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2008: 81-95.
- Silverstone, Roger. „Television and Everyday Life: Towards an Anthropology of the Television Audience”. *Public Communication: The New Imperatives*. Red. Marjorie Ferguson. London: Sage, 1990: 170-189.
- Snochowska-Gonzalez, Claudia. „Wstęp”. *A jak hipokryzja. Antologia tekstów o aborcji, władzy, pieniądzu i sprawiedliwości*. Red. Claudia Snochowska-Gonzalez. Warszawa: O Matko!, 2011, 7-8.
- Szczepaniak, Monika. „Męskość w opresji? Dylematy męskości w kulturze Zachodu”. *Wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze*. Red. Elżbieta Durys i Elżbieta Ostrowska. Kraków: Rabid, 2005: 25-39.
- Tannen, Deborah. *To nie tak! Jak styl konwersacyjny kształtuje relacje z innymi*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2002.
- Tannen, Deborah. *You just don't understand: Women and Men in Conversation*. New York: HarperCollins Publishers, 1990.
- Troupeau, Gérard. „John of Nikiu”. *Encyclopedia of the Middle Ages*. Red. A. Vauchez. T.I. Cambridge: Routledge, 2000: 779.
- Turzyna, Maria. „Wyzwalająca się kobieta”. *Bluszcz* (4) 1907: 42-43.
- Virilio, Paul. „Maszyna Widzenia.” *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*. Red. Andrzej Gwóźdź, Kraków, Universitas, 2001: 39-56.
- Wasilewski, Jacek. „Chwalenie się jako element autokreacji mężczyzny”. *Gender Wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze*. Red. Elżbieta Durys i Elżbieta Ostrowska, Kraków: Rabid, 2005: 353-365.
- Wetherell, Margaret; Nigel Edley. „Modern Masculinity, Negotiating Hegemonic Masculinity: Imaginary Positions and Psycho-Discursive Practices”. *Feminism Psychology* Vol. 9 nr 3 (1999): 335-356.
- Winiarz, Adam. „Kształcenie i wychowanie dziewcząt w Księstwie warszawskim i Królestwie Polskim (1807 – 1905)”. *Kobieta i edukacja na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. Zbiór studiów*. Red. Anna Żarnowska, Andrzej Szware, Warszawa: Wydawnictwo DIG, 1995: 2-18.
- Wiśniewska, Maria. „Język pierwszy dziecka głuchego” *Edukacja Niestyszących. Publikacja pokonferencyjna*. Red. Ewa Twardowska, Małgorzata Kowalska. Łódź: Polski Związek Głuchych Oddział Łódzki, 2011: 133-154.
- Witt, Charlotte. „What Is Gender Essentialism?”. *Feminist Metaphysics. Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. Red. Charlotte Witt. New York: Springer, 2011: 11-25.
- Ziarkowska-Kubiak, Beata. „O potrzebie zmian w metodach i programach nauczania Głuchych Polaków języka polskiego”. *Edukacja Niestyszących. Publikacja pokonferencyjna*. Red. Ewa Twardowska, Małgorzata Kowalska. Łódź: Polski Związek Głuchych Oddział Łódzki, 2011: 77-91.

Słowniki i encyklopedie

- Banaszkiewicz-Zygmunt, Edyta. *Media. Leksykon*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Kahzdan, Alexander. „Atticus”. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. vol. I. ed. A. Kazhdan, Oxford: Oxford University Press, 1991: 230.
- McCormick, Michael. „Empress”. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. vol. 1. ed. A. Kazhdan, Oxford: Oxford University Press, 1991: 694.

Filmografia

- Coming*. Wyk. Jimmy Somerville. Orlando Soundtrack DVD. Adventure Pictures, 1992.
- Orlando*. Reż. Sally Potter. DVD. Adventure Pictures, 1992.
- Podziemne państwo kobiet*. Reż. Claudia Snochowska-Gonzalez i Anna Zdrojewska. Kobięca Grupa Filmowa „Entuzjastki” i Fundacja Mama Cash, 2009.

Źródła internetowe

- [Autor nieznany]. „Jesteśmy w Sejmie! „Nasi” ludzie na Wiejskiej”. *Inna Strona*. 10 X 2011. [13 IV 2012] <<http://www.innastrona.pl/newsy/5115/sejm-2011-grodzka-biedron-szypu-la/>>.
- [Autor nieznany]. „Pierwsze wystąpienie posła Roberta Biedronia w Sejmie RP”. *YouTube*. 9 XI 2011. [13 IV 2012] <<http://www.youtube.com/watch?v=zFljIKIKNQ8>>.
- [Autor nieznany]. „Poseł BIEDROŃ o reakcji Sejmu na jego przemówienie: RECHOT TUSKA zabolął najbardziej”. *Super Express*. 15 XI 2011. [13 IV 2012] <http://www.se.pl/wydarzenia/kraj/posel-biedron-o-reakcji-sejmu-na-jego-prze-mowienie-rechot-tuska-zabolal-najbardziej_214098.html>.
- Budycz, Łukasz. „Poznawcze i społeczne funkcje stereotypów”. *Podteksty* 4 (2010). [26 V 2012] <<http://podteksty.amu.edu.pl/podteksty/action=dynamic&nr=23&dzial=4&id=490>>.
- Asma, Stephen T. „A portrait of the Artist as a Work in Progress: Orlan, Stelarc and Post-Humanism”. *The Chronicle of Higher Education* 19 I 2001. [17 V 2012] <<http://chronicle.com/Section: The Chronicle Review Page: B17>>.
- Badania wpływu kierunku i poziomu wykształcenia na aktywność zawodową osób niepełnosprawnych. Raport końcowy. CZĘŚĆ 3 Z 6. Perspektywa osób niesłyszących i niedosłyszących*. 5 V 2009. Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych. [10 I 2012]. <http://www.pfron.org.pl/ftp/dokumenty/Badania_i_analizy/Raport_CZESC_3z6_N_Sluchowa_final.pdf>.
- Biedroń, Robert. Wywiad przeprowadził Jacek Nizinkiewicz. „Rechot premiera Tuska zabolął mnie najbardziej”. *Onet.pl*. 15 XI 2011. [13 IV 2012] <<http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/biedron-rechot-premiera-tuska-zabolal-mnie-najbard,1,4906639,wiadomosc.htm>>.
- Bordo, Susan. „Reading the Male Body”. *Building Bodies*. Red. Pamela L. Moore. New Brunswick – New Jersey – London: Rutgers University Press, 1997:31-73. [15.04.2012] <<http://free.art.pl/pokazpismo/nr37/tekst7.html>>.
- Cameron, Deborah. „What Language Barrier?” 1 X 2007. [06.05.2012] <<http://www.guardian.co.uk/world/2007/oct/01/genderbooks/>>.

- „Carol Hanisch”. *Wikipedia: Wolna encyklopedia*. 20 I 2012. [30 IV 2012] <http://pl.wikipedia.org/wiki/Carol_Hanisch>.
- CIA: *The World Factbook*. 2007. India. [16 I 2008]. <http://www.cia.gov/library/publications/the_world_factbook/geos/in.html>.
- Cieślak, Hanna. „Kobieta w Indiach.” *Portal Spraw Zagranicznych psz.pl*. 1 III 2009. [17.05.2012]. <<http://www.psz.pl/tekst-17916/Kobieta-w-Indiach-kulturowy-wizerunek-tradycyjne-role-spoeczne-i-ich-wspolczesne-konsekwencje>>.
- Codex Theodosianus*, [11.03.2012] <<http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/tituli.htm>>.
- Desperak, Izabela. „Czemu służy ustawowy zakaz przerwania ciąży.” *federa.org*. Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny. 2 VII 2009 [10 V 2012] <http://www.federa.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=69:czemu-suy-ustawowy-zakaz-przerwania-ciay&catid=21:podrzedne>.
- Dubrowska, Magdalena. „Polskie aborcje w klinikach całej Europy”. *Wyborcza.pl* (2010). [25 IV 2012] <http://wyborcza.pl/1,76842,8300922,Polskie_aborcje_w_klinikach_calej_Europy.html>.
- [es]. „ONZ upomina Polskę”. *Wyborcza.pl* (2010). [27 III 2012] <http://wyborcza.pl/1,76842,8596235,ONZ_upomina_Polske.html>.
- Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny. „Tekst ustawy antyaborcyjnej”. *federa.org*. 5 VIII 2010. [20 II 2012] <http://www.federa.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=9&Itemid=18>.
- Forum internetowe Deaf.pl*. [6.04.2012] <<http://www.deaf.pl/index.php>>.
- Graff, Agnieszka. „Wątpliwości w kwestii płci – czyli *Orlando* jako androgyniczny afrodyzjak”. *Świat bez kobiet: płęć w polskim życiu publicznym*. Red. Agnieszka Graff. Warszawa: Wydawnictwo B, 2008: 207-219.
- Hilton, Perez. „First Ever Transsexual Politician Takes Seat As Elected Official In Polish Parliament!”. Blog. *Perez Hilton*. 9 XI 2011. [13 IV 2012] <http://perezhilton.com/2011-11-09-anna-grodzka-transsexual-newly-elected-official-in-polish-parliament#.T4hE_NnYeZT>.
- Human Rights Watch. *World Report 2010*. USA: 2010. [13 IV 2012] <<http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/wr2010.pdf>>.
- Human Rights Watch. *World Report 2011*. USA: 2011. [13 IV 2012] <<http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/wr2011.pdf>>.
- Hyde, Janet Shibley. „The Gender Similarities Hypothesis” *American Psychologist*, (2005): 581-592. [06.05.2012] <http://www.careerpioneernetwork.org/wwwroot/userfiles/files/the_gender_similarities_hypothesis.pdf>.
- Internet 1. Androgyny. [data publikacji nieznana]. *Sociology Dictionary*. 03.03.2012. <<http://www.sociology.socialsciencedictionary.com>>.
- Jackson, Cindy. Strona prywatna. © 2012 Cindy Jackson Limited [1 IV 2012] <<http://www.cindyjakson.com>>.
- Jarymowicz, Tomasz. *Queer theory – bardzo krótki wstęp* (data nieznana). [18 VI 2012] <<http://www.nts.uni.wroc.pl/teksty/jarymowicz.html>>.
- Johnson, Rebecca. „Gender, rasa, klasa i seksualna orientacja. Teoretyczne ujęcia intersekcjonalności”. Tł. Ewa Charkiewicz. *Think Thank Feministyczny*. [20.01.2012]. <<http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0068johnson.pdf>>.
- Korolczuk, Elżbieta i Czarnacka, Agata. „A jak aborcja, b jak biopolityka.” *wolne media.net*. 17 X 2011. [7 V 2012] <<http://wolnemedianet/prawo/a-jak-aborcja-b-jak-biopolityka/>>.
- Krawczyk, Joanna. „Transgresyjna sztuka Orlan. Dylematy wokół granicy artystycznej wypowiedzi”. *Pismo krytyki literackiej* [online] nr 37 [15.04.2012] <<http://free.art.pl/pokazpismo/nr37/tekst7.html>>.

- Kurpios, Paweł. „Poszukiwani, poszukiwane. Geje i lesbijki a rzeczywistość PRL”. Dyskurs Kulturoznawczy. Strona internetowa Studenckiego Koła Naukowego Kulturoznawców. [13 IV 2012] <http://www.dk.uni.wroc.pl/texty/prl_02.pdf>.
- Leszyk, Andrzej. „Prawo ciąży.” *Wp.pl*. 23 VI 2008. [6 V 2012] <<http://wiadomosci.wp.pl/title-Prawo-ciazy,wid,10083098,wiadomosc.html>>.
- Marcellini, Comitis. *Chronicon. Chronica Minora II*. Oprac. Th. Mommsen, Berlin 1984. [10.03.2012] <<http://www.thelatinlibrary.com/marcellinus1.html>>.
- Michałowicz, Tomasz. „Troska o płód kosztem życia matki”. *Gazeta.pl* (2005). [4 V 2012] <<http://wiadomosci.gazeta.pl/kraj/1,34308,2686049.html>>.
- Nestorius. *The Bazaar of Heracleides*. Tł. G. Drivers, L. Hodgson, Oxford: Clarendon Press, 1925. [23.03.2012.] <http://www.ccel.org/ccel/pearse/morefathers/files/nestorius_bazaar_3_book1_part3.htm>.
- Nowicka, Wanda. „Kobiety stały się przestępcami.” *Przegląd-tygodnik.pl* 3(2010). [5 V 2012] <<http://www.przegląd-tygodnik.pl/pl/artukul/kobiety-staly-sie-przestepcami>>.
- Nowicka Wanda, red. „Prawa reprodukcyjne w Polsce” *federa.org*. IX 2007. Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny. [27 III 2012] <http://www.federa.org.pl/dokumenty_pdf/kampanie/Raportpopr.pdf>.
- Orlan, *Orlan.net official website*. Strona prywatna. [15 IV 2012] <<http://www.orlan.net/>>.
- Orlando – Pułapka. (data nieznana). Damski TANDEM Twórczy Agnieszka Małgowska i Monika Rak. [12 VI 2012] <http://orlando.u-f-a.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=59&Itemid=53>.
- Ostolski, Adam. „Żydzci, geje i wojna cywilizacji”. *Nekropolityka. Ekologia sztuki*. 22 VI 2005. [13 IV 2012] <http://www.ekologiasztuka.pl/nekropolityka/readarticle.php?article_id=18>.
- Oświata i wychowanie w roku szkolnym 2010/2011. 16 I 2012. Główny Urząd Statystyczny. [18 III 2012] <http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL_e_education_in_2010-2011_school_yearokupdf>.
- [PAP]. „Zgwałcona 14-latką nie mogła usunąć ciąży”. *WP.PL*. 7 VI 2008. [2 V 2012] <<http://wiadomosci.wp.pl/title,Zgwalcona-14-latka-nie-mogla-usunac-ciazy,wid,10030460,wiadomosc.html>>.
- Pilarski, Przemysław. *Pułapki płci. Na marginesie Orlanda Sally Potter* (29 IX 2002). [14 VI 2012] <<http://genderstudies.w.interia.pl/Film/Orlando.htm>>.
- Pszczołkowska, Dominika. „Parlament Europejski znów o homofobii w Polsce”. *Gazeta Wyborcza*. 12 IV 2007. [13 IV 2012] <<http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114881,4052305.html>>.
- Sev'er, Aysan. „Discarded Daughters: The Patriarchal Grip, Dowry Deaths, Sex Ratio Imbalances & Foeticide in India.” Cyfrowe repozytorium prac naukowych Uniwersytetu Toronto T-Space. [29 III 2012]. <https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/10365/1/Sever_discarded_daughter.pdf>.
- Some Considerations Concerning the Response to Legislative Proposals on the Non-Discrimination of Homosexual Persons*. 22 VII 1992. Kongregacja Nauki Wiary. [13 IV 2012] <<http://www.ewtn.com/library/CURIA/CDFHOMOL.HTM>>.
- SparkNote on Orlando*. (data nieznana). SparkNotes LLC. n.d. [26 VI 2012] <<http://www.sparknotes.com/lit/orlando/>>.
- Stan zdrowia ludności Polski w 2009 roku*, 7 VII 2011. Główny Urząd Statystyczny. [18 III 2012]. <http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL_ZO_stan_zdrowia_2009.pdf>.
- Starego, Karolina. *Miejsce władzy w filozofii Michela Foucaulta*. (data nieznana). [6 VI 2012] <<http://www.ekologiasztuka.pl/seminarium.foucault/pdf/k002starego.pdf>>.

- „Stereotyp.” *Słownik terminów literackich*. Red. Michał Głowiński i Janusz Sławiński. Wrocław: Ossolineum, 2002.
<http://images.teamsugar.com/files/users/0/3805/36_2007/Djimon1.preview.jpg>.
- Surmacz-Dobrowolska Barbara, „W opozycji do kultury medialnej – kilka słów o sztuce „mięsa”” *artPapier* 9 (201)/2012. [15 IV 2012] <<http://artpapiercom/?pid=2&cid=3&aid=1413>>.
- Środa, Magdalena. „Homofob polski”. *Feminizm. Kobiety Kobietom*. 13 VI 2006. [13 IV 2012]. <<http://kobiety-kobietom.com/feminizm/art.php?art=3588>>.
- Środa, Magdalena. „Aborcję w Polsce łatwiej zrobić, niż o niej mówić.” *Wp.pl*. 16 VI 2008. [5 V 2012].
- Tomaszewicz, Ewa. *Queer your mind!* (data nieznana). [18 VI 2012] <<http://homiki.pl/index.php/2009/03/queer-your-mind/>>.
- Yuracko, A. Kimberly. „The New Gender Essentialism” *ExpressO* (2011), [10.02.2013] <http://works.bepress.com/kimberly_yuracko/4>.

Akty prawne

Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie homofobii w Europie. P6_TA-PROV(2006)0018, punkt A. 18 I 2006. Strasburg.