

OBLICZA FEMINIZMU

KOBIETY WOBEC DOMINACJI I OPRESJI

pod redakcją
Izabeli Desperak, Ewy Hyży
Ingi B. Kuźmy i Edyty Pietrzak



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO



KOBIETY

WOBEC

DOMINACJI

I OPRESJI



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

KOBIETY WOBEC DOMINACJI I OPRESJI

pod redakcją
Izabeli Desperak, Ewy Hyży
Ingi B. Kuźmy i Edyty Pietrzak



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2019



Iza Desperak – Uniwersytet Łódzki, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny, Instytut Socjologii
Katedra Socjologii Polityki i Moralności, 90-214 Łódź, ul. Rewolucji 1905 r. nr 41/43
Interdyscyplinarne Seminarium Gender przy Centrum Innowacji Społecznych UŁ
91-431 Łódź, ul. Franciszkańska 1/5

Ewa Hyży – Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, 90-212 Łódź, ul. Sterlinga 26
Interdyscyplinarne Seminarium Gender przy Centrum Innowacji Społecznych UŁ
91-431 Łódź, ul. Franciszkańska 1/5

Inga B. Kuźma – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Pracownia Antropologii Praktycznej
90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5
Interdyscyplinarne Seminarium Gender przy Centrum Innowacji Społecznych UŁ
91-431 Łódź, ul. Franciszkańska 1/5

Edyta Pietrzak – Politechnika Łódzka, Wydział Zarządzania i Inżynierii Produkcji
Instytut Nauk Społecznych i Zarządzania Technologiami, Zakład Nauk Humanistycznych
90-924 Łódź, ul. Wólczańska 215
Interdyscyplinarne Seminarium Gender przy Centrum Innowacji Społecznych UŁ
91-431 Łódź, ul. Franciszkańska 1/5

RECENZENT
Renata Ziemińska

REDAKTOR INICJUJĄCY
Iwona Gos

OPRACOWANIE REDAKCYJNE
Bogusława Kwiatkowska

SKŁAD I ŁAMANIE
Munda – Maciej Torz

PROJEKT OKŁADKI
Katarzyna Turkowska

Zdjęcie na okładce: *Judyta odcinająca głowę Holofernesowi* – 1612–1621
olej na płótnie, 199 × 162 cm, Galeria Uffizi, Florencja

[https://en.wikipedia.org/wiki/Judith_Slaying_Holofernes_\(Artemisia_Gentileschi,_Naples\)#/media/File:Artemisia_Gentileschi_-_Judith_Beheading_Holofernes_-_WGA8563.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Judith_Slaying_Holofernes_(Artemisia_Gentileschi,_Naples)#/media/File:Artemisia_Gentileschi_-_Judith_Beheading_Holofernes_-_WGA8563.jpg) (17.01.2019)

Publikacja została sfinansowana z opłat konferencyjnych oraz dofinansowana przez Dziekanów
Wydziału Ekonomiczno-Socjologicznego UŁ, Wydziału Filozoficzno-Historycznego UŁ
Dziekana Wydziału Zarządzania i Inżynierii Produkcji oraz Dyrektora Instytutu Nauk Społecznych
i Zarządzania Technologiami Politechniki Łódzkiej

© Copyright by Authors, Łódź 2019
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

ISBN 978-83-8142-431-8
e-ISBN 978-83-8142-432-5
<https://www.doi.org/10.18778/8142-431-8>
Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.08731.18.0.K

Ark. wyd. 10,6; ark. druk. 11,0

SPIS TREŚCI

Edyta Pietrzak <i>Przedmowa</i>	7
KULTURY – SPOŁECZEŃSTWA – POLITYKI	
Kamila Żukowska <i>Kobieca podmiotowość w ujęciu postkartezjańskim. O strukturalnych korzeniach przemocy wobec kobiet w kulturze europejskiej</i>	13
Adam Konopka <i>Strategie nacisku. Prasa kobieca w latach 1956–1959 a dostęp do w pełni legalnej aborcji w PRL-u.</i>	25
Switłana Krawczenko <i>Rozwój ruchu kobiecego w Ukrainie</i>	43
Katarzyna Anna Kornacka-Sareło <i>Problem dyskryminacji kobiet wśród współczesnych chasydów dynastii satmar</i>	57
Zuzanna Augustyniak <i>Delegalizacja etiopskiego małżeństwa telefona</i>	69
Marta Wągrowaska <i>Czy Arabki mogą przemówić? Twórczość Assii Djebar w walce z opresją i dominacją</i>	81

LITERATURA – FILM – DRAMAT

Beata Rynkiewicz <i>Dzień nasz powszedni... literackie dyskursy najnowszej prozy polskiej, głos mają kobiety</i>	91
Agnieszka Gawron <i>Writing as Re-vision: literatura, feminizm, macierzyństwo</i>	105
Dariusz Leśnikowski <i>Wielowymiarowy obraz opresji kobiet w angielskim dramacie i teatrze feministycznym drugiej fali na wybranych przykładach</i>	121
Aleksandra M. Różalska <i>Afroamerykanki wobec dyskryminacji ze względu na płęć i rasę na przykładzie bohaterek współczesnych seriali telewizyjnych</i>	137
Agnieszka Powierska <i>„Znacznie lepiej [...] w wersji bez futra” – dyskusje wokół zdjęć Morgan Mikenas</i>	153
O autorkach i autorach	171

PRZEDMOWA

W książce *Kobiety wobec dominacji i opresji. Perspektywa feministyczna* znajdujemy teksty autorek i autorów, którzy spotkali się przy okazji konferencji o tym samym tytule organizowanej w październiku 2017 r. przez Interdyscyplinarne Seminarium Gender oraz Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, Instytut Kultury Współczesnej Uniwersytetu Łódzkiego, Wydział Organizacji i Zarządzania (obecnie Organizacji i Inżynierii Produkcji) Politechniki Łódzkiej, Katedrę Socjologii Polityki i Moralności Uniwersytetu Łódzkiego, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego i Akademię Humanistyczno-Ekonomiczną w Łodzi. Konferencja stworzyła przestrzeń do dyskusji nad problemami kwestionowania praw kobiet i stosowania praktyk dyskryminacyjnych, których to dyskusji prezentowany tom jest częściowym odzwierciedleniem. Częściowym z racji faktu, iż trudno w formie monografii naukowej zapisać wszystkie podejmowane wątki, ale także dlatego, że część prezentowanych referatów została opublikowana w numerze 14/2018 czasopisma „Władza Sądzenia”.

Organizując konferencję Interdyscyplinarne Seminarium Gender jest powstała w 2013 r. międzyuczelnianą i w pełni niezależną inicjatywą badaczek i naukowczyń. Od marca 2018 r. działa pod życzliwym matronatem Centrum Innowacji Społecznych Uniwersytetu Łódzkiego. Do jego podstawowych aktywności oprócz spotkań dyskusyjnych czy wykładów zapraszanych gości należy także organizowanie konferencji i publikacja książek w zainicjowanej feministycznej serii Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego. Niniejszy tom jest zatem kontynuacją wieloletniej pracy redaktorek – członkiń Seminarium.

Okładkę książki zdobi fragment obrazu *Judyta odcinająca głowę Holofernesowi*¹ Artemisii Gentileschi (1593–1654), nieprzypadkowo zamieszczony także na

¹ Obraz namalowany został w dwóch wersjach. Pierwsza z nich to, znajdująca się na naszej okładce, *Judyta odcinająca głowę Holofernesowi* datowany na lata 1611–1612 lub 1612–1613, olej na płótnie o wymiarach 159 × 126 cm, znajdujący się w Museo dr Capodimonte w Neapolu. Druga, to *Judyta i Holofernes*, datowana na lata 1620–1621, olej na płótnie o wymiarach 199 × 162 cm, znajdujący się w Galerii Uffizi we Florencji.

konferencyjnych materiałach promocyjnych. Jest to obraz niezwykle inspirujący nie tylko ze względu na treść i formę, lecz również i ze względu na postać kobiety, która go namalowała. Dlatego warto poświęcić jej w tym miejscu kilka zdań.

Ta reprezentująca okres wczesnego baroku malarka, córka malarza Orazia Gentileschiego i żona malarza Pietronissimo Stiatessi była pierwszą kobietą przyjętą do florenckiej *Accademia del Disegno*. W związku z tym, że malarstwo postrzegano wówczas, jak i jeszcze długo potem, jako rzemiosło będące domeną mężczyzn, członkostwo w akademii zapewniło jej niezależność od prawnej władzy ojca i męża, a zatem pozwoliło jej na rzadko wówczas spotykaną emancypację społeczną. Na polu zawodowym odnosiła Artemisia sukcesy niespotykane nie tylko pośród kobiet. Malowała dla Medyceuszy, papieża Urbana VIII, licznych kardynałów i angielskiego dworu, znała Buonarottiego młodszego i Galileusza. Doskonale radziła sobie towarzysko i finansowo. Prośby o portrety kolejnych świętych, które notabene obdarowywała własną twarzą, napływały do niej z całego świata. Zawodowo radziła sobie tak dobrze, że w wieku trzydziestu trzech lat stała się sławna nie tylko jako mistrzyni swojego fachu, ale także jako fenomen – kobieta malarka. Zyskała licznych protektorów i klientów, weszła na salony. W Neapolu otworzyła pracownię, wokół której skupiali się młodzi malarze i która stała się miejscem pielgrzymek gości. Malowała bardzo dużo, głównie portretów, martwej natury, obrazów religijnych i fresków. Były to obrazy pełne życia, namiętności i pasji, emanujące światłem i skrywające w cieniu tajemnice i pytania, których Artemisia nie bała się zadawać. Bo ona po prostu się nie bała. Nie bez przyczyny więc myłona była niejednokrotnie z Caravagiem. Większość jej dzieł jednak nie zachowało się do naszych czasów.

Mimo pasma zawodowych sukcesów, życie prywatne jej nie rozpieszczało. A może raczej trzeba wyraźnie powiedzieć, że o ile kariera wyróżniała ją spośród kobiet jej współczesnych, o tyle życie prywatne zrównywało ją z nimi. Było to typowe, trudne życie kobiety w XVII-wiecznej Italii. Artemisia radziła sobie z wieloma przeciwnościami, poczynając od śmierci matki, którą straciła w dzieciństwie. Wychowana w ojcowskiej pracowni malarskiej już jako trzynastolatka malowała obrazy Matki Boskiej ukazujące jej talent, ale pisać i czytać nie umiała. Poznała za to niewyszukany język czeladników. Sławy nie przyniosła jej jednak sztuka. Początkowo zyskała ją przez gwałt, którego dokonał na niej, niespełna wtedy siedemnastoletniej, pomocnik ojca Agostino Tassi. Gdy obiecane przez Tassiego małżeństwo nie dochodziło do skutku, dziewczyna wyznała prawdę ojcu, a ten zdecydował się na wytoczenie Tassiemu procesu o pohańbienie córki. Był to pierwszy taki proces w tamtych czasach. Młoda malarka musiała zeznawać przed sądem i by potwierdzić swoje słowa, zgodziła się, zgodnie z ówczesnymi procedurami,

Zob. E. Camara, Gentileschi, *Judith Slaying Holofernes*, <https://www.khanacademy.org/humanities/monarchy-enlightenment/baroque-art1/baroque-italy/a/gentileschi-judith-slaying-holofernes>

na torturę miażdżenia palców. Wtedy to powstał jeden z najlepszych jej obrazów, prezentowana na okładce *Judyta i Holofernes*. Gentileschi proces wygrali, Tassi musiał opuścić miasto i szukać pracy gdzie indziej, ale i Artemisia zapłaciła za ten skandal. Szybko znaleziono jej męża i wysłano do Florencji. Małżeństwo w pierwszych latach dość szczęśliwe, trudno jednak ostatecznie nazwać udanym. Spośród jej czworga dzieci przeżyło tylko jedno. Dwóch małych synków zmarło niespodziewanie tego samego dnia. Mąż ustępował jej na każdym polu, nie pracował, to ona utrzymywała cały dom. Dodatkowo ojciec oskarżył ją o przywłaszczenie jego sztuki i zerwał z nią kontakty. A Artemisia szła dalej, załatwiała sprawy, płaciła długi, nawiązywała kontakty, radziła sobie. Z czasem zazdrość i rozrzutność męża spowodowały, że zaczęła życie na własną rękę i przeprowadziła się wraz z córką Prudencją znów do Rzymu, gdzie rozpoczęła życie w pełni wolnej kobiety. Urodziła tam ze związku z hiszpańskim ambasadorem, księciem Alcalla, jeszcze jedną córkę Franceskę. Dużo podróżowała, zawierała znajomości z mężczyznami, ale ambicja, poczucie z trudem zdobytej wolności i niezależności, a przede wszystkim miłość do sztuki nie pozwalały jej zostawić dla kogośkolwiek z nich malowania i kariery². Jak silną osobą musiała być, by znieść to wszystko i na wszystko sobie pozwolić?! Jak silną osobą musiała być, by móc żyć tak, jak chciała?!

Podjmując temat opresji i dominacji w relacji do kobiet, przyznać należy na wstępie, iż choć zagadnienie przemocy we współczesnym świecie często jest instytucjonalizowane zarówno w aspektach kulturowych, społecznych, ekonomicznych, politycznych czy etycznych, to jednocześnie stosunki społeczne oparte na nierównościach, będących owej przemocy źródłem, nie są oceniane jednoznacznie negatywnie. Mimo jasnych wskazań na zakorzenienie dominacji w obszarze nierówności, nadal możemy się spotykać z dyskryminacją i opresją ze względu na płeć, wiek, status ekonomiczny i społeczny czy kapitał kulturowy. Co więcej, wzbiera globalnie fala radykalizacji życia społeczno-politycznego, objawiająca się w popularności nacjonalistycznych ruchów i partii politycznych, szerzących ksenofobię, rasizm, islamofobię i nietolerancję wobec Innego.

Zawarte w monografii artykuły naukowe zebrano i uporządkowano w dwóch częściach. Pierwsza z nich zatytułowana „Kultury – społeczeństwa – polityki” odwołuje się do uczestnictwa kobiet w szeroko pojętej sferze społeczno-politycznej i zawiera pięć niezależnych, aczkolwiek mieszczących się w zakresie obszaru, który nazwać możemy życiem publicznym, tekstów podejmujących polityki godzące w wolność i prawa kobiet, antyrównościowe zjawiska, procesy i ruchy społeczne, ujęcia i interpretacje kategorii dominacji i opresji w ramach różnorodnych dyskursów, doświadczenia kobiet związane z praktykami wymierzonymi w ich swobody obyczajowe, prawa, nietykalność cielesną, wolność poglądów i swobodę wyrażania

² A. Lapierre, *Artemisia*, tłum. S. Kroszyński, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2002.

własnej opinii, poczucie niezależności w szerokim sensie. Reprezentacje doświadczeń dotyczących kobiety w różnych kulturach, społeczeństwach i organizacjach w postaci społecznych wariantów przemocy symbolicznej, a także opresji, jakiej nie tylko kobiety doświadczają bezpośrednio, ale i pośrednio – z pozycji świadków, jak również osób, które akceptują tego rodzaju praktyki, oraz proponowanych rozwiązań, znaleźć możemy w zaprezentowanych artykułach: *Kobieca podmiotowość w ujęciu postkartyezjańskim. O strukturalnych korzeniach przemocy wobec kobiet w kulturze europejskiej* Kamili Żukowskiej, *Strategie nacisku. Dostęp do w pełni legalnej aborcji w PRL-u a kobieca prasa* Adama Konopki, *Rozwój ruchu kobiecego w Ukrainie* Switłany Krawczenko, *Problem reifikacji oraz dyskryminacji kobiet wśród współczesnych chasydów* Satmar Katarzyny Kornackiej-Sareło oraz *Delegalizacja etiopskiego małżeństwa t'elefa* Zuzanny Augustyniak.

Część druga książki zatytułowana „Literatura – film – dramat” zawiera teksty rozpatrujące działania artystyczne jako przestrzeń oporu, sztukę jako narzędzie walki o zmiany społeczne prezentowane w analizach z zakresu literatury, filmu, teatru, telewizji, fotografii czy nowych mediów. Są to: *Dzień nasz powszedni... literackie dyskursy najnowszej prozy polskiej, głos mają kobiety* Beaty Rynkiewicz, *Writing as Re-vision: literatura, feminizm, macierzyństwo* Agnieszki Gawron, *Wielowymiarowy obraz opresji kobiet w angielskim dramacie i teatrze feministycznym II fali na wybranych przykładach* Dariusza Leśnikowskiego, *Afroamerykanki wobec dyskryminacji ze względu na płeć i rasę na przykładzie bohaterki współczesnych seriali telewizyjnych* Aleksandry Różalskiej, *„Znacznie lepiej [...] w wersji bez futra”. Dyskusje wokół fotografii Morgan Mikenas* Agnieszki Powierskiej oraz *Czy Arabki mogą przemówić? Twórczość Assii Djebar przeciwko opresji i dominacji* Marty Wągrowskiej.

Wymowa prezentowanego zbioru jest wyraźnie feministyczna, co redaktorki świadomie podkreślają. Zawiera on zróżnicowany tematycznie i metodologicznie zbiór artykułów próbujących odpowiedzieć na pytania, takie jak: Dlaczego tak łatwo jest dziś instrumentalizować przemoc wobec kobiet? Dlaczego kwestionowanie praw kobiet stało się atrakcyjne jako polityczna oferta? Jak zmieniły się formy i strategie walki o prawa kobiet? Czy inspiracją dla dzisiejszych taktyk oporu mogą stać się dotychczasowe doświadczenia ruchów feministycznych? Czy i jak możemy obecną sytuację wyjaśniać z użyciem narzędzi już wypracowanych przez feministyczne teoretyczki? Jak można mówić o dominacji i opresji, posługując się różnymi dyskursami feministycznymi, wyrastającymi ze zróżnicowanych światopoglądów i założeń filozoficznych? Książka łączy interdyscyplinarne i interseksjonalne podejście do tematu opresji i dominacji patriarchalnej kultury oraz sposobów jej różnorodnego doświadczania przez kobiety reprezentujące różne grupy wiekowe, zawodowe, orientacje seksualne, sytuacje zdrowotne oraz porządki polityczne, cywilizacyjne i religijne.

KULTURY – SPOŁECZEŃSTWA – POLITYKI

Kamila Żukowska

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filologiczny
Zakład Literatury Dawnej i Nauk Pomocniczych

KOBIECA PODMIOTOWOŚĆ W UJĘCIU POSTKARTEZJAŃSKIM. O STRUKTURALNYCH KORZENIACH PRZEMOCY WOBEC KOBIET W KULTURZE EUROPEJSKIEJ

Abstract. The problem addressed in the article concerns the Cartesian division between *res cogitans* and *res extensa*, which in feminist philosophy is considered to be the one of the most important causes of the cultural oppression against women. By referring to the ancient philosophy and medieval aesthetics, the article reconstructs the medieval world of meaning, which is the key issue to understand the ideas underlying the essentially binary way of thinking, as seen in the Cartesian system. First, the article describes the theory by Pierre Chaunu, for whom it is a demographic situation in which anti-feminine philosophical system arises, that is responsible for gynophobic and anti-corporeal thought (so-called a feeling of full world). Next, the philosophy of Descartes is analysed in psychological terms – in accordance with the method suggested by Susan Bordo, who tried to interpret his idea to separate the mind from the world as resulting from his attempt to deal with a cultural separation anxiety. At the same time, this anxiety as such is shown to be an effect of an ideological watershed for which scientific revolution and collapse of past social and religious order is responsible. Thus, finally, the philosophical reasons for the modern objectification of women, considered to be a procreation machine and not a donor of life, are provided and analysed.

Key words: woman, Descartes, philosophy, *res extensa*, *res cogitans*.

Streszczenie. W tekście zostaje poruszony problem kartezjańskiego podziału na *res cogitans* i *res extensa*, który w filozofii feministycznej zostaje potraktowany jako jedna z najważniejszych przyczyn kulturowej opresji wobec kobiet. Tekst, bazując na odniesieniach do filozofii antycznej i estetyki średniowiecznej, skupia się na próbie rekonstrukcji średniowiecznego świata znaczeń, który staje się kluczem dla zrozumienia podstaw kartezjańskiej binarności.

W artykule zostaje omówiona koncepcja zaproponowana przez Pierre'a Chaunu, dla którego za ginofobiczną i antycielesną filozofię odpowiedzialna jest w znacznej mierze sytuacja demograficzna panująca w środowisku, w którym powstają antykobiece systemy filozoficzne (odczucie „świata pełnego”). Analizie psychologicznej, zgodnie z sugestią Susan Bordo, zostaje poddana także myśl Kartezjusza, który w zaproponowanej przez badaczkę teorii, tworząc rozdział między umysłem a światem, próbuje sobie poradzić z kulturowym lękiem separacyjnym. Lęk ten wynika z przełomu światopoglądowego, za który jest odpowiedzialna rewolucja naukowa i rozpad dawnego, społeczno-religijnego porządku. Tezy te rzucają światło na filozoficzne przyczyny uprzedmiotowienia kobiety, która w czasach nowożytnych zostaje uznana nie za dawczynię życia, a jedynie maszynę służącą prokreacji.

Słowa kluczowe: kobieta, Kartezjusz, filozofia, *res extensa*, *res cogitans*.

Doszedłem do samej prawdy, która wiedzie człowieka ku Naturze
i wszystkim jej dzieciom, aby ją pojmał w służbę i uczynił swoją niewolnicą

Francis Bacon, *Temporis Partus Masculus*

Cóż zatem będzie prawdą? Może to jedno tylko, że nie ma nic pewnego

Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*

Nie potrzeba broni, przemocy fizycznej, restrykcji materialnych. Tylko spojrzenia.
Sporządzenia sprawdzającego, spojrzenia, które każda osoba kończy uwewnętrzniać.
Aż do punktu, w którym staje się ona swoim własnym superwizorem; każda osoba
ćwiczy w ten sposób ten dozór dla siebie
i przeciwko sobie

Michel Foucault, *The Eye of Power*

Wstęp. Historyczność binarnego modelu myślenia

Strukturalna nierówność kobiet i mężczyzn w kulturze europejskiej, za którą częściowo obwinia się myśl kartezjańska, jest częstym przedmiotem analizy filozofii feministycznej¹. Ze względu na rozległość owej krytyki w niniejszym tekście zwracam

¹ Ze względu na wielość prac, które zostały poświęcone problematyce kartezjańskiego podmiotu, a w związku z nim negatywnej redefinicji kobiecości w odniesieniu do męskiej, istotowej racjonalności można tu wymienić jedynie najważniejsze (moim zdaniem) publikacje: Benhabib (1994), Hyży (2003), Hart (1991, s. 146–164), Davies (red.) (1997), Butler (2008).

uwagę przede wszystkim na kwestię kształtowania się i postrzegania podmiotowości kobiety w europejskiej kulturze przednowożytnej i nowożytnej, przy czym traktuję kartezjańskie rozważania na temat podmiotu i ciała (Kartezjusz, 2010, s. 30–39) jako reakcję na myśl wcześniejszą, właściwą dla końca średniowiecza i renesansu, i z niej wyrastającą – kobieta jest tu traktowana głównie jako sojuszniczka natury, która wraz z mechanistycznym podejściem Kartezjusza do materii traci razem z nią właściwości związane z aktywnością i życiodajnością. Zmiana ta związana jest z przełomem w kulturowym podejściu do kobiet, zauważalnym już na początku XVI w., w którym wzrasta praktyka polowania na czarownice, zinterpretowana tu w kategoriach walki z kobiecą sprawczością. Głównym przedmiotem zainteresowania w tekście jest przedmiot krytyki feministów spod znaku drugiej fali i poststrukturalizmu – kartezjański model binarny, w którym filozof odkrył różnicę substancjalną pomiędzy wyodrębnioną w toku medytacji *res cogitans* (umysł) i *res extensa* (materia)². W tekstach feministycznych dotyczących kwestii tożsamości i podmiotowości odwołania do Kartezjusza są bardzo częste, przy czym dość jednoznacznie z perspektywy krytyki oceniany jest jego model epistemologiczny; pisze się przede wszystkim o męskiej racjonalności i kobiecej emocjonalności (emocje te oczywiście w teorii poznania mają charakter negatywny), zwraca się również uwagę na kobiecą symbolikę, związaną z naturą (w rozumieniu zarówno *bios* jak i *zoe*), i męską, kulturotwórczą, tożsamość (Irigaray, 2008; Dinnerstein, 1977; Chodorow, 1974).

Powtarzające się w kolejnych pozycjach krytycznych klisze, które jakoby mamy zawdzięczać Kartezjuszowi, skłoniły mnie do przyjrzenia się źródłom – w tym konkretnym przypadku dwóm pierwszym medytacjom z *Medytacji o pierwszej filozofii*, które analizuje też w perspektywie feministycznej Susan Bordo – autorka też kluczowych dla tego artykułu. Bordo koncentruje się bowiem głównie na genezie teorii kartezjańskiej, poszukując w niej przyczyn określonego – dziś powiedzielibyśmy scjentyistycznego – sposobu patrzenia na świat (Levi-Strauss, 2000). Analiza Bordo staje się punktem wyjścia do rozważań na temat kulturowych źródeł kartezjańskiej binarności, a także tych elementów owego modelu, które są zwykle pomijane w debacie nad kulturową tożsamością płciową (Bordo, 2001, s. 31–34; 1987, s. 99–107). W punkcie wyjścia należy mieć przede wszystkim na uwadze to, że dualizm nie może mieć charakteru uniwersalnego, ponieważ jak pokazuje historia filozofii – oraz jak udowodnił Claude Lévi-Strauss w swych analizach mitów oraz sposobu organizacji kultury – istnieje zarówno myślenie zrywające z jakąkolwiek tożsamością (Heraklit), jak również myślenie zmediatyzowane, które opiera się na odmiennych od postrzegania binarnego sposobach konceptualizacji świata (Lévi-Strauss, 2000). Podczas badań nad historią myśli i analiz etnologicznych badacze natykają się więc na zróżnicowane

² Najszerzej problem ten porusza: Karl Stern (1965, s. 76). W kontekście badań ekonomicznych i współczesnego statusu matematyki i ich związków z kartezjanizmem zob. Nelson (2014).

sposoby kategoryzowania rzeczywistości – nie tylko oparte na binarności, jak ma to miejsce w modelu Kartezjańskim³. Perspektywa antropologiczno-historyczna „osłabia” zatem działanie modelu binarnego i udowadnia jego kulturowe umocowanie. Należy przyrzeć się wybranym aspektom środowiska, z którego wyrasta myśl kartezjańska mająca swoje korzenie w renesansowym przełomie, zmieniającym – trwale, jak się okazało – podejście do kobiet w naszej kulturze.

Celem tej historyczno-filozoficznej analizy będzie próba choćby częściowego, ze względu na wymogi artykułu, wyjaśnienia przyczyn niesymetrycznego traktowania kobiet, które w dzisiejszym, zachodnim świecie – mimo formalnego zrównania płci pod względem prawnym i społecznym – nadal narażone są na przemoc i nadużycia zarówno w życiu społecznym, jak i prywatnym tylko z tego powodu, że są kobietami (Lagarde, Valcarcel, 2011). Twierdzenie to daje asumpt do wysnuęcia głównej tezy niniejszego tekstu, zgodnie z którą za współczesne, krzywdzące stereotypy o kobietach, jak również społeczny światopogląd, który dopuszcza przemoc nie tylko symboliczną na kobietach, odpowiadają zjawiska często odległe i zróżnicowane, mające swój początek zarówno w myśli religijnej, socjologicznej czy filozoficznej. Jak udowadniam na podstawie analizowanych zjawisk: odczuwanie tzw. świata pełnego, właściwego dla społeczeństw przeludnionych i powiązanej z nim chrześcijańskiej myśli o płci oraz genezy kartezjańskiego podziału na ducha i materię mającego swe źródła w rewolucji naukowej, u podstaw negatywnego spojrzenia na kobietę kryje się w znacznej mierze lęk przed naturą, której wszechobecność zagraża poczuciu kulturowej tożsamości jednostki.

Demografia jako jedna z podstaw filozofii antyfeministycznej: rozdział ciała i duszy jako odpowiedź na przeludnienie

Gynofobia, mizoginia i dyskryminacja kobiet nie są oczywiście zjawiskami nowymi, choć za sprawą nauki i filozofii nowożytnej budujących panoramę współczesnego świata nabierają one innego charakteru niż dawna deprecjacja kobiety, którą uspra-

³ Model binarny staje się przedmiotem krytyki Jacquesa Derridy, który zwraca uwagę na niesymetryczność antonimizowanych pojęć. Pierwszy człon modelu, jak udowadnia, ma bowiem zawsze charakter nadrzędny wobec członu drugiego, który staje się jedynie jego uzupełnieniem. Na temat zastąpienia i suplementacji pojęć J. Derrida pisze w *O Grammatologii* (Derrida, 2011, s. 201). Należy zwrócić także uwagę, że w przedplatońskiej filozofii greckiej podział na opozycje był: albo konieczny dla utrzymania równowagi świata, przy czym przeciwne człony miały status równorzędny (*coincidentia oppositorum* u Heraklita, *tensja*: miłość-waśń u Empedoklesa), albo miał charakter jedynie tymczasowy i był właściwy dla (niedoskonałego) świata fenomenów. Symbolem doskonałości było spostrzeżenie, że owe opozycje mają jedynie charakter pozorny (Eleaci). Zob.: Krokiewicz (2000, s. 131, 151, 175) i Snell (2009, s. 88).

wiedliwiano już w filozofii antycznej między innymi niepełnością kobiety wobec mężczyzny (Arystoteles) czy też religijnym przekazem⁴. Jak dowodzi Pierre Chaunu, myśl antifeministyczna była u swych początków, gdy formowała się doktryna Ojców Kościoła, spowodowana wahaniami w populacji i odczuwaniem – zwłaszcza przez elity intelektualne (po raz kolejny w historii) – tak zwanego „świata pełnego”⁵. Prokreacja bowiem już w starożytności, gdy formowała się klasyczna filozofia, była postrzegana przez warstwę arystokratyczną jako domena *vulgares*, ludzi prostych, którzy w przeciwieństwie do elity świata starożytnej Grecji rozmnażali się mimo przeludnienia i jego antyhumanitarnych skutków (Chaunu, 1989, s. 52). Chaunu postawił również tezę, że warstwa arystokracji, kształtująca ówczesną kulturę, nie odczuwała pokrewieństwa duszy i ciała, którego hegemonia była właściwa dla ludzi biednych (*ibidem*, s. 56). Jak dalej dowodzi badacz, ortodoksyjne podejście do rozmnażania zostało zradykalizowane przez chrześcijańską etykę pierwszych filozofów chrześcijańskich, będących w znacznej mierze anachoretami, zazwyczaj stosujących abstynencję (*ibidem*, s. 52). To oni zasadniczo ukształtowali chrześcijańską teologię seksualną.

Należy też zwrócić uwagę, że sygnały niechęci wobec prokreacji pojawiają się już u Platona w *Uczcie* (słynny fragment o wartości miłości duchowej i zbliżeniu seksualnym z kobietą jako czymś gorszym od zbliżenia z mężczyzną) (Platon, 1993, s. 181 c i d). Negatywne nastawienie wobec kobiety jako tej, która daje życie, można przede wszystkim powiązać u Platona z jego niechęcią wobec cielesności. Co więcej, według ustaleń socjologii kwantytatywnej czasy Platona, podobnie jak czasy rozwoju późnoantycznej myśli chrześcijańskiej niechętniej wobec kobiet (np. w myśli świętego Augustyna)⁶ oraz powstania filozofii Plotyna (który, jak pamiętamy, „wstydił się, że miał ciało”⁷), cechują się kolejnym wyżem demograficznym i specyficznym dla środowisk intelektualnych, wspomnianym już, „odczuciem świata pełnego” (Chaunu, 1989, s. 52). W filozofii Platona, sygnalizowanym zwłaszcza w *Timajosie* opisującym zbliżenie Chory i Demiurga, z którego powstaje Ziemia (David Krell, analizując oryginalną wersję tekstu, twierdzi,

⁴ Należy także zwrócić uwagę, że kartezjański podział na *res cogitans* i *res extensa*, któremu badacze feministyczni przypisują winę za myślenie o mężczyźnie (*res cogitans*) i kobiecie (*res extensa*) w kategoriach różnicy substancjalnej, znosi wcześniejsze, filozoficzno-religijne źródło opresji kobiet: myślenie o kobiecie jako istocie niepełnej (ale nie istotowo odmiennej) wobec mężczyzny.

⁵ „Świat pełny” – pojęcie zaczerpnięte z książki P. Chaunu – odnosi się do gospodarczych i demograficznych przemian rzeczywistości społecznej pierwszej połowy XIV w., gdy tereny Niderlandów i dzisiejszych Niemiec zostały gęsto zaludnione (do ok. 40 osób na km²), co przyczyniło się do przemian w obrębie struktury społecznej (m.in. zwiększenie roli państwa prawa i zmniejszenie władzy rodowej) Chaunu (1989, s. 52–60).

⁶ Zob. np. św. Augustyn (2001, s. 794–795).

⁷ Zdanie to zawdzięczamy uczniowi Plotyna i redaktorowi *Ennead*, Porfiriuszowi (Krokiewicz, 2000, s. 446).

że Chora zostaje przez Demiurga zgwałcona) (Bordo, 1987, s. 98), świat materialny postrzegany jest jako stopniowa degeneracja idei (świat powstaje bowiem z gwałtu). Filozofia niechętna materii jest również obecna w myśli Augustyna, która stanowi dla Kartezjusza jedną z największych inspiracji (głównie w zakresie spojrzenia na ciało jako materię i duszę jako formę) (*ibidem*). Myśl Augustyna kontynuuje bowiem platoński antyfeminizm, nadając mu rys chrześcijański: seks dopuszczony jest jedynie w małżeństwie, a dziewictwo stanowi najwyższą wartość kobiety (św. Augustyn, 2003). Pojęcie materii w starożytności i średniowieczu, której głównie za sprawą Arystotelesa nadajemy kobiecy charakter, przypisywało jej oczywiście pasywność, ale nie inercję (co później czyni Kartezjusz). Materia i natura nadal miały dla Arystotelesa właściwości reaktywne, a filozof nie odbierał zmysłom wartości epistemologicznej.

Moralność seksualna ujęta w paradygmacie zaproponowanym przez Chaunu wraz z rozwojem chrześcijańskiej kultury zgodnie z cyklami populacyjnymi ulegała – w zależności od demograficznej koniunktury – złagodzeniu (jak w wieku XI i XII) lub zaostrzeniu (wiek XIII), prowadząc do powstania grup nastawionych wrogo do ciała i prokreacji (na przykład kataryzm i inne grupy millenarystyczne) (Chaunu, 1989, s. 59). Zakon augustianów, w którym samo spojrzenie na kobietę było postrzegane jako zagrożenie dla duszy (Friedenthal, 1992, s. 38), a ciało traktowane jako zbiór żądź, które należy poskromić, wydał także jedną z najważniejszych postaci w historii kościoła, Marcina Lutera, który – co uwidacznia się w jego tekstach poświęconych kobiecie – za najważniejszy obowiązek kobiety uważa rodzenie nawet za cenę jej własnego życia⁸.

Uśmiercenie materii. Między średniowieczem a nowożytnością

W znacznej mierze zarysowane tu czynniki społeczno-kulturowe przyczyniły się do niższej pozycji kobiety w kulturze przednowożytnej, z której częściowo wyrasta myśl Kartezjusza. W przeciwieństwie do późniejszych filozofów oświeceniowych (Kant, Rousseau), Kartezjusz jednak *explicite* nie zajmuje się problematyką płciową – jego filozofia ma mieć w założeniu wymiar uniwersalny. Nie ma także bezpośrednich przesłanek, że podejście Kartezjusza do kobiet było nacechowane

⁸ Luter jednak, poza szkołą Augustyna, kierował się także tekstami św. Pawła nakazującego mężowi kochać żonę. Zob. Chaunu (1989, s. 69). E. Illouz przedstawia teorię, w której nakaz miłości między małżonkami w perspektywie czasowej przyczynił się w społecznościach protestanckich do stopniowej emancypacji kobiety – najpierw w sferze domowej, później w sferze publicznej. Zob. Illouz (2016, s. 22).

poczuciem wyższości czy mizoginią. Wiadomo natomiast, że korespondował, a później nauczał młodą następczynię tronu Krystynę Szwedzką. Wobec braku jakichkolwiek przesłanek zawartych w jego pracach, jak i samej biografii Kartezjusza, można wysnuć tezę, że jego ontologia i epistemologia nie służyły świadomej stygmatyzacji kobiety jako tej, która kieruje się instynktami i nie jest zdolna do poznania racjonalnego. Schemat podziału na *res extensa* i *res cogitans*, wykluczenie emocji i zmysłów (a więc ciała) jako elementów wartościowych poznawczo i „zmatematyzowanie” uprzednio jedynie pasywnej materii, było przede wszystkim konsekwencją zmian światopoglądowych wynikających z ówczesnego rozwoju nauki. Rozwój ten rozpoczął dzięki dokonaniom w zakresie astronomii i anatomii zmienił ówczesne podejście do natury i kobiety, która za sprawą pewnych tajemniczych procesów związanych z płodnością i zarazem samą naturą w ludowej świadomości odtwarzała naturalne cykle w mikroskali własnego ciała.

Epistemologiczna zmiana, jaka dokonała się na przełomie XVI i XVII w., motywowana zarówno częściowym rozpadem dawnego, feudalnego porządku, jak i postępem nauk eksperymentalnych, dotyczyła przede wszystkim nowego spojrzenia na naturę, która otacza człowieka. Człowiek średniowiecza widział w niej bowiem fundament własnego bycia i nie traktował natury jako czegoś dlań obcego; był to świat, którego on sam był częścią. Źródeł takiego rozumienia całości kształtu rzeczywistości, w którą włączony był człowiek, należy upatrywać oczywiście w kosmogonii Platona i ontologii Arystotelesa (Bordo, 2001, s. 26; 1987, s. 102). Zarazem materialnej naturze przypisywano – za Platonem – duszę, która dla Bordo była duszą kobiecą (Bordo, 1987, s. 101)⁹. Człowiek średniowieczny, pisze Bordo, był połączony z uniwersum w taki sposób, jak matka jest połączona z płodem – granica między nimi była niewyraźna, a poznanie świata ze względu na ową łączność było gwarantowane jednością substancjalną (myśleniem, że świat nie jest czymś różnym ode mnie)¹⁰. Jak twierdzi Owen Berfield: „przed rewolucją naukową świat był raczej jak ubranie, które zakładano na siebie niż scena na której poruszali się ludzie” (Bordo, 2001, s. 52). Konsekwencją epistemologiczną takiego myślenia był brak obawy, która później zawładnęła Kartezjuszem – poznanie

⁹ Bordo nie wyjaśnia nam jednak, z jakich powodów dusza w ujęciu Platona miałaby mieć charakter kobiecy – czyni to przywołany w tekście D. F. Krell. „Kobiecość” duszy świata jest również potwierdzona u neoplatonika Plotyna, u którego za powstanie rzeczywistości materialnej odpowiada nieświadoma jej istnienia dusza, która świat bezwiednie „rodzi”. Zob. Krokiewicz (2000, s. 446). W filozofii Orygenesisa, który z Plotynem miał wspólnego nauczyciela, Ammoniusa Sakkasa, dusza również „rodzi” Chrystusa. Zob. Crousel (2004, s. 166).

¹⁰ Wskazuje na to również średniowieczna sztuka, w której brak jest dystansu między obrazem a widzem; sztuka średniowieczna zaprasza do uczestnictwa, nie ma w niej jednego ustalonego oglądu. Kompozycja obrazu średniowiecznego również wskazuje na brak dokładnego zaznaczenia granicy między ludźmi a światem. Zob. Bordo (2001, s. 55–57) i por. z Tatarkiewicz (1989, s. 186).

subiektywne w średniowieczu nie było jeszcze traktowane jako główne zagrożenie dla wiedzy (Bordo, 1987, s. 98)¹¹. Błąd w poznaniu mógł wynikać raczej z pomieszania dwóch światów: zmysłowego i niezmiennego, boskiego¹², a nie – jak ma to miejsce w przypadku Kartezjusza – z wewnętrznego fałszywego obrazu świata, wynikającego z działania zwodniczych zmysłów i emocji, będących domeną ciała.

Zamknięty arystotelesowski świat średniowiecza, w którym natura cechuje się właściwościami analogicznymi do tych, jakie posiada kobieta wraz z mitami o pasywnej, ale zarazem płodnej i kreacyjnej materii świata, był dla człowieka średniowiecznego okazją do wytworzenia tak zwanej „świadomości uczestniczącej”, czyli takiej, w której dystans między umysłem i przedmiotem nie był absolutny (*ibidem*, s. 103). Jak pisał Herbert Marcuse, to myślenie sympatyczne (tak określano ową partycypację w rzeczy) jako jedyne „szanowało przedmiot” (*ibidem*). Myślenie to, niestawiające twardej granicy między „ja” a światem, Susan Bordo przypisuje kobiecie, powołując się na badania psychologiczne dzieci przeprowadzone przez Nancy Chodorow, która zauważyła, że ze względu na wychowanie kobiety inaczej doświadczają poczucia autonomii (granica między „ja” a „inny” jest u nich słabiej zarysowana) i w większym stopniu niż mężczyźni mają poczucie więzi z otoczeniem (*ibidem*, s. 112–113). Nacechowanie brakiem dystansu wobec rzeczy, a więc subiektywizmem, nie mieściło się jednak w nowym, kartezjańskim modelu ja-świat, w którym dystans jaźni wobec rzeczywistości ma charakter absolutny (mamy tu do czynienia z substancjalną odmiennością). W modelu tym, bazującym na mechanistycznej teorii natury postulowanej między innymi przez Galileusza, nie było także miejsca na „ożywioną”, kobiecą naturę, z której wyłaniają się byty – jak pisał Karl Stern o propozycji kartezjańskiej w odniesieniu do natury: maszyna [ta] nie może rodzić (*ibidem*, s. 97). W XVII w. dokonano zatem podwójnego uśmiercenia: najpierw sposobu myślenia o świecie, w którym nie wykluczano wartości poznawczej zmysłów (przypisywanego kobiecie, podobnie jak nadmierne emocje, które przeszkadzają w racjonalnym poznaniu), oraz uśmiercenia samej natury, która od teraz będzie postrzegana jako bezwładna, inercyjna bryła mogąca – dzięki swej odmienności od umysłu – dać się zracjonalizować i opisać w terminach matematycznych (*ibidem*, s. 49)¹³. W mecha-

¹¹ Dwie drogi poznania odziedziczone po Arystotelesie przez chrześcijaństwo to poznanie rozumowe (intelektualne) i poznanie zmysłowe. Arystoteles, choć ceni bardziej epistemologiczną wartość intelektu, nie przekreśla poznania świata poprzez zmysły.

¹² Już w antyku zostały wyodrębnione dwa sposoby poznania: intelektualne i zmysłowe. W zależności od filozofa przyznawano prymat albo intelektowi (Parmenides) albo zmysłom (atomiści: Leukippos i Demokryt). Działo się tak do czasu Platona, który ustanowił prymat poznania intelektualnego i zanegował epistemologiczną wartość zmysłów. Należy jednak pamiętać, że już w najstarszej filozofii greckiej (przedsokratejskiej) wyróżniano dwie drogi poznania świata, które się wzajemnie nie wykluczały. Zob. Krokiewicz (2000, s. 273–360).

¹³ Por. z: Nelson (2014, s. 2–5).

nistycznej teorii świata najważniejsze było powstawanie bytów, a nie seksualność, więc – jak pisze Bordo – ówczesna teoria reprodukcji mogła w ogóle nie odnosić się do tego, co żeńskie (*ibidem*, s. 110). Z kolei ciało dla Kartezjusza stanowi główną przeszkodę w poznaniu – aby zdobyć wiedzę należało się z niego całkowicie oczyścić (*ibidem*).

Początek końca autonomii natury i narodziny logocentryzmu

Rozpad średniowiecznego, „matczynego” kosmosu i zmiana nastawienia wobec kobiet rozpoczęły się jednak wcześniej, a ich dobitną zapowiedzią był słynny *Młot na czarownice* (pierwsze wydanie to rok 1487, a do 1699 r. było wydawane 29 razy). W piśmie tym oskarżano kobiety o wszystkie przestępstwa związane z szeroko pojętą płodnością i urodzajem: czarownica była winna impotencji, aborcji, niemożności zajścia w ciążę, suszy, powodzi i wszelkich innych „naturalnych” klęsk (*ibidem*, s. 109). W wymiarze symbolicznym kobieta jest tu sojuszniczką natury, ale natury pojętej na sposób Baconowski (a więc już nie średniowieczny, choć i nie całkiem kartezjański). Natura jawi się więc w *Młocie na czarownice* jako wiedźma, której procesy należy odkryć w procesie *quasi*-naukowym (*ibidem*). Jak pisał Francis Bacon, najślynniejszy empirysta i zarazem autor dzieła *nomen omen – Męskie narodziny czasu*: „natura jest wszetecznicą, która chce nas zwieść i wprowadzić znów chaos” (*ibidem*). Podobne zarzuty stawiano w tym samym czasie oczywiście czarownicom. Mężczyźni wówczas zaczynają przejmować dawną domenę kobiet: kontrolę nad zdrowiem i rodzeniem, która doprowadzi z czasem w ówczesnej świadomości naukowej do wykluczenia kobiecego udziału w powstaniu człowieka.

Max Horkheimer i Theodor Adorno, analizując logikę oświeceniowego racjonalizmu w podejściu do kobiet, zauważają, że konsekwencją trwałego rozdzielania między umysłem a naturą, jak i spojrzenia na kobietę, jako na element owej natury, jest jej całkowite uprzedmiotowienie. W epoce nowożytnej objawiało się ono instrumentalnym traktowaniem kobiet jako wymiennych egzemplarzy podległego gatunku, które – w przypadku braku spełnienia przypisanych im funkcji – można było łatwo wymienić¹⁴. Zarazem utożsamienie kobiety z mechanistycznie ujętą, martwą i mierzalną naturą staje się dla męskiego podmiotu legitymacją do jej uciskania i eksplorowania – ciała (*materia, res extensa*) wymagają bowiem dominacji umysłu (*duch, res cogitans*) – jedynie w ten sposób człowiek (mężczyzna?) może stworzyć kulturę.

¹⁴ Na ten aspekt nowożytnego (oświeceniowego) myślenia o kobiecie zwracają uwagę Horkheimer, Adorno (1994, s. 129).

Kartezjusz, oddzielając umysł od natury (a nie *explicite* mężczyznę od kobiety), tworzy nową teorię poznania, w której dystans między światem materialnym a umysłem jest warunkiem obiektywności – nowej wartości naukowej, która do dziś wyznacza standardy w badaniach. Odrzuca on tym samym dawny obraz świata, w którym doświadczenie ja-świat miało charakter ciągły, a myślenie subiektywne nie stanowiło jeszcze przeszkody w poznaniu. Jak pisał Kartezjusz: „świat zewnętrzny można tylko mierzyć, a nie odczuwać” (*ibidem*). Bordo z kolei dokonuje psychologicznej interpretacji postulatów kartezjańskich, powołując się na historię przekazaną przez Freuda w *Poza zasadą przyjemności* (*ibidem*). Historia ta dotyczy strategii niwelacji lęku separacyjnego przez tworzenie sytuacji, w których dziecko pozornie ma władzę nad zachowaniem matki-postaci, która dla niego, jak pisała Dinnerstein, w pierwszym okresie życia jest tożsama ze światem (*ibidem*, s. 111). Według Bordo, filozofia Kartezjusza podobnie jak epoka, z której filozof wyrasta (1550–1650), przepełnione są „kulturowym lękiem separacyjnym” wynikającym nie tylko z nowej, mechanistycznej koncepcji Galileusza, ale także z nagromadzenia klęsk żywiołowych (głód, nieurodzaj i ochłodzenie klimatu)¹⁵ oraz wojen (m.in. wyniszczająca wojna trzydziestoletnia 1618–1648). Nowo powstałe poczucie oddzielenia jaźni od świata, który przestał być postrzegany jako uporządkowany i skończony, skutkuje na płaszczyźnie psychologicznej lękiem i zagubieniem podmiotu. Owa utrata więzi ze światem i poczucie odrębności według Bordo skłoniło Kartezjusza do takiego ujęcia natury, w którym człowiek będzie w stanie całkowicie ją poznać – ów dystans podmiotu okazuje się dlań koniecznym warunkiem poznania, z którego wyłania się obiektywność jako cecha dyskursu naukowego (*ibidem*, s. 106). Wyegzorcyzmowanie tego, co żyjące z natury zamienia ją w czystą *res extensa*, martwą materię, którą w całości można opisać i którą można oczywiście wykorzystać (*ibidem*, s. 99). W ten sposób, jak twierdzi Bordo, Kartezjusz chce uzyskać poczucie władzy nad materią (w kategoriach psychoanalitycznych matką, która pozostawiła go samego) (*ibidem*, s. 105).

Zakończenie. Zmiana na gorsze

Analizowane tu problemy mają jedynie charakter badań wstępnych i koncentrują się na naszkicowaniu mapy różnorodnych problemów, które doprowadziły – w konsekwencji – do sytuacji znanej nam ze współczesnej kultury. Kultura ta, nastawiona za sprawą ideologii konsumeryzmu, jak pisała Eva Illouz, przede wszystkim na rozwój jednostki kosztem jej relacji z innymi ma jednak, co uwidacznia zwłaszcza medialne podejście do kobiet, charakter schizofreniczny. Obiecując

¹⁵ Na temat niekorzystnych dla człowieka zmian klimatycznych XVII w. pisze Parker (2013).

wyzwolenie z ram społecznych za sprawą coraz to nowszych produktów, włącza je ona w nowe schematy opresji, których cel pozostaje ten sam co w omawianych poprzednio przykładach: sprowadzenie kobiety do ciała, a więc do natury, od której przecież należy się zdystansować. Pośrednio więc, odnosząc się do wzorców zaproponowanych przez dawną myśl religijną i filozoficzną, w której kobieta to przede wszystkim (wbrew woli Kartezjusza!) *res extensa*, współczesna kultura jest elementem struktury długiego trwania powielającym intelektualne klisze, na które nałożyły się epoki uprzedzeń i lęków wobec tego, co naturalne.

W istocie dawne poczucie zagrożenia ze strony natury, które pojawia się po rozpadzie świata średniowiecznego, skutkuje negatywnym spojrzeniem na kobietę, która – podobnie jak sama natura – wydaje się nieokiełznana i nieprzyjazna, podobnie jak otaczający wówczas człowieka świat. Wyrastająca z natury i ginofobicznej epoki filozofia położyła się cieniem na sposób myślenia o kobiecie w kolejnych wiekach, w tym także dziś. Za pomocą bezpośrednich, ale na poły mistycznych związków kobiety i natury próbowano (i próbuje się nadal) wyjaśnić różnorodne zjawiska społeczne w często kuriozalny sposób (na przykład: kobieta ma większe zamiłowanie do mody, ponieważ czuje instynktowny pociąg do materii) (Callasso, 2017, s. 101) lub też usprawiedliwić nierówne traktowanie kobiet, w tym także kulturę przemocy: kobiece ciała ujęte w nowożytnym konceptcie natury same przez się kuszą i zwodzą, nawet jeśli osoby, które je posiadają, milczą. W istocie kobieta nie może mówić, bo sama natura także jest niema. Wszelka próba artykulacji doświadczenia opresji zostaje potraktowana w kulturze zbudowanej na rozdźwięku, którego Kartezjusz jest tylko kolejnym ogniwem, jako przykład historii – kolejnego niezrozumiałego i nieracjonalnego przejawu kobiecej natury. Charles Baudelaire – poeta, który o kobiecie zwykle wypowiadał się w nieprzychylnych słowach, zgodnych z opisanym tu nowożytnym paradygmatem, zadał jednak samemu sobie pytanie, które nie straciło dziś na aktualności: „natura to istota kobieca, ale czy natura jest naturalna”? (cyt. za: *ibidem*, s. 134).

Bibliografia

- Adorno T. W., Horkheimer M. (1994), *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wyd. IFIS PAN, Warszawa.
- Augustyn św. (2001), *O wierze*, tłum. J. Ptaszyński, [w:] idem, *Dialogi*, Znak, Kraków.
- Augustyn św. (2003), *O świętym dziewictwie*, tłum. W. Eborowicz, [w:] idem, *Pisma o małżeństwie i dziewictwie*, A. Eckmann (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin.
- Benhabib S. (1991), *Feminism and Postmodernism: an Uneasy Alliance*, „Praxis International: a Philosophical Journal”, no. 11/2, s. 137–149.
- Bordo S. (1987), *Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, New York Press, New York.

- Bordo S. (2001), *El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo*, tłum. M. Silva, „Revista de Estudios de Género”, nr 14, s. 7–81.
- Butler J. (2008), *Uwikłani w płęć*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo KP, Warszawa.
- Callasso R. (2017), *Pawilon Baudelaire’a*, tłum. S. Kasprzysiak, E. Olechnowicz, Wydawnictwo Czuły Barbarzyńca, Warszawa.
- Chaunu P. (1989), *Czas reform*, tłum. J. Grosfeld, PAX, Warszawa.
- Chodorow N. (1974), *Family Structure and Feminine Personality*, [w:] M. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford.
- Crousel H. (2004), *Orygenes*, tłum. J. Margasiński, Homini, Kraków.
- Davies K. (red.) (1997), *Embodied Practices: Feminist Perspectives on the Body*, Sage, London.
- Derrida J. (2011), *O grammatologii*, tłum. B. Banasiak, Oficyna, Łódź.
- Dinnerstein D. (1977), *The Mermaid and the Minotaur*, Harper and Row, New York.
- Freud Z. (2005), *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Friedenthal R. (1992), *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, tłum. Cz. Tarnogórski, PIW, Warszawa.
- Hart E. (1991), *Cartesian Woman*, „Yale French Studies”, no. 80, s. 146–164.
- Hyży E. (2003), *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków.
- Illouz E. (2016), *Dlaczego miłość rani? Studium socjologiczne*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwo KP, Warszawa.
- Irigaray L. (2008), *Ta płęć (jedną) płęć niebędącą*, tłum. S. Królak, WUJ, Kraków.
- Kartezjusz (2010), *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i A. Ajdukiewiczowie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Krell D. (1975), *Female Parts in „Timaeus”*, „Arion: A Journal of Humanities and the Classics”, no. 3, s. 400–421.
- Krokiewicz A. (2000), *Zarys filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa.
- Lagarde M., Valcarcel A. (red.) (2011), *Feminismo, género e igualdad*, Egraf, Madrid.
- Lévi-Strauss C. (2000), *Struktura mitów*, [w:] C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Aletheia, Warszawa.
- Nelson J., *Wybór czy zabezpieczenie? Płęć i definicja ekonomii*, tłum. K. Nowakowska, <https://pl.boell.org/pl/2014/01/07/wybor-czy-zabezpieczenie-plec-i-definicja-ekonomii> [dostęp: 9.01.2018].
- Parker G. (2013), *Global Crisis: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*, Yale University Press, New Heaven.
- Platon (1993), *Uczta*, tłum. W. Witwicki, [w:] idem, *Dialogi*, VERUM, Warszawa.
- Snell B. (2009), *Odkrycie ducha*, tłum. A. Onyssymow, Aletheia, Warszawa.
- Stern K. (1965), *The Flight from Woman*, Noonday Press, New York.
- Tatarkiewicz W. (1989), *Historia estetyki: Estetyka średniowieczna*, Arkady, Warszawa.

Adam Konopka

Instytut Filologii Polskiej
Uniwersytet Gdański

STRATEGIE NACISKU. PRASA KOBIECA W LATACH 1956–1959 A DOSTĘP DO W PEŁNI LEGALNEJ ABORCJI W PRL-u

Abstract. In 1956, Polish authorities introduced an act on conditions of abortion permissibility, which was supposed to increase the availability of legal and safe abortions for women. However, due to numerous problems, the act could have not been implemented, pushing women to the abortion underground, until the end of 1959, when the minister of health published a disposition, which stated, that the only condition required for an abortion was an oral statement of a woman that she is not able to give birth to a child. The author conducted an analysis of texts, published in women's magazines between the introduction of the act and the introduction of 1959's disposition – "Kobieta i Życie" and "Przyjaciółka" – and a daily newspaper committed to the idea of planned parenthood – "Życie Warszawy", that have covered the matter of necessity of changing the law into such, that would actually let women have abortions when they would need it. The analysis outlines the problems, which the authors have listed as the reasons of the law's ineffectiveness, postulates of changes in the legislation and the rhetorical means used to convince the authorities to reform the act.

Key words: abortion, Polish People's Republic, women's press, press campaign.

Abstrakt. W 1956 r. wprowadzono w Polsce ustawę o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, która z założenia miała zwiększyć dla kobiet dostęp do legalnych i bezpiecznych zabiegów. Z uwagi jednak na szereg problemów ustawa ta nie mogła być początkowo w pełni realizowana, przez co pacjentki pozostawały nadal na łasce podziemia aborcyjnego aż do końca 1959 r., kiedy decyzją ministra zdrowia do przeprowadzenia zabiegu było potrzebne wyłącznie ustne oświadczenie kobiety, że nie jest w stanie urodzić dziecka. Autor artykułu podjął się analizy tekstów opublikowanych między wprowadzeniem ustawy a wprowadzeniem rozporządzenia w 1959 r. w czasopismach kobiecych „Kobiecie i Życiu” i „Przyjaciółce” oraz w promującym świadome planowanie rodziny dzienniku „Życie Warszawy”, przedstawiających konieczność zmiany prawodawstwa na takie, które rzeczywiście pozwalałoby kobietom przerywać ciążę wtedy, kiedy tego potrzebowały. W analizie

wyszczególnione zostały problemy, które według autorek analizowanych publikacji, powodowały nieefektywność ustawy, postulaty zmian, które należy wprowadzić, oraz środki retoryczne mające służyć przekonaniu ustawodawców do zmiany prawa.

Słowa kluczowe: aborcja, PRL, prasa kobieca, kampania prasowa.

27 kwietnia 1956 r. Sejm I Kadencji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) przegłosował ustawę o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży. Akt ten z założenia miał zastąpić przyjęte po II wojnie światowej przedwojenne prawodawstwo, pozwalające na przerywanie ciąży jedynie w przypadkach, gdy zagrożone jest życie lub zdrowie ciężarnej kobiety lub płodu oraz w momencie, gdy istnieje podejrzenie, że do zapłodnienia doszło w drodze czynu kryminalnego (gwałt, kazirodztwo). Dotychczasowe prawodawstwo było obwarowane licznymi biurokratycznymi przeszkodami – wymagane było zdobycie przez pacjentkę zaświadczeń od dwóch innych lekarzy, a w przypadku aborcji z powodu zapłodnienia drogą przestępstwa – również prokuratora, co w efekcie czyniło zabieg przerywania ciąży prawie niemożliwym (Okólski, 1988, s. 196; Czajkowska, 2012, s. 110). Skutkowało to licznymi zabiegami wykonanymi przez nieprofesjonalistów, czego rezultatem były liczne powikłania medyczne, a często również zgony pacjentek, które zdecydowały się na aborcję w nieodpowiednich warunkach. Liczbę kobiet, które przerwały ciążę w Polsce w pierwszej połowie lat 50. XX w. szacuje się na około 300 tys., z czego 80 tys. trafiło do szpitali z powikłaniami pozabiegowymi (Klich-Kluczevska, 2012, s. 205). Prawodawstwo to szło też w parze z wpływami polityki populacyjnej Związku Radzieckiego, która po II wojnie światowej przybrała pronatalistyczny kurs (Fidelis, 2004, s. 456–458) i mimo że władze PRL nie wprowadziły całkowitego zakazu przerywania ciąży wzorem ZSRR, w pierwszej połowie lat 50. demografowie Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (PZPR) podkreślali istotną rolę ciężarnych kobiet w budowaniu siły narodu i naciskali na intensyfikowanie zachodzenia Polek w ciążę (Klich-Kluczevska, 2012a, s. 314–315).

Sytuacja zmieniła się dopiero w 1955 r., kiedy w ZSRR wprowadzono prawo liberalizujące przerywanie ciąży (Okólski, 1988, s. 197). Ustawa z 1956 r. miała być w pewnym sensie odpowiedzią na analogiczne zmiany u wschodniego sąsiada – rozszerzyła dotychczasowe przepisy i przerywanie ciąży od tej pory możliwe było ze wskazań społecznych (Konopka, 2016, s. 90). Uzasadnieniem tejże zmiany były przede wszystkim ekonomiczne trudności PRL, niska skuteczność poprzedniego prawodawstwa aborcyjnego, niewystarczająca edukacja seksualna oraz wysoki wskaźnik zabiegów nielegalnych, które niejednokrotnie skutkowały śmiercią lub problemami zdrowotnymi kobiet (Heinen i Matuchniak-Krasuska, 1995, s. 60). Poszerzenie możliwości legalnego usunięcia ciąży o wskazania spo-

łeczne miało niejako rozwiązać powyższe problemy, jednak wkrótce okazało się, że prawo to właściwie nie daje kobietom prawa wyboru odnośnie do przerwania ciąży – według rozporządzenia ministra zdrowia wydanego 8 maja 1956 r. wykonanie zabiegu aborcyjnego mogło być możliwe tylko w przypadku wydania odpowiedniego zaświadczenia przez lekarza, a w przypadku wskazań społecznych – oświadczenia kobiety o jej trudnej sytuacji życiowej. Jeśli u lekarza pojawiły się wątpliwości co do tego ostatniego, miał obowiązek sprawdzić, czy warunki społeczne pacjentki są faktycznie „wystarczająco” ciężkie (Czajkowska, 2012, s. 157).

Niewystarczająco precyzyjne sformułowanie przepisów dotyczących przerywania ciąży ze wskazań społecznych doprowadziło do tego, że wielu lekarzy wykorzystywało tę furtkę do odmawiania kobietom refundowanych zabiegów w publicznych placówkach, poprzez które tracili zarobek z nielegalnych zabiegów. Wielokrotnie lekarze też powoływali się na klauzulę sumienia w przypadku refundowanych aborcji, co również wpłynęło na zwiększenie liczby zabiegów wykonywanych odpłatnie w prywatnych gabinetach (Fidelis, 2015, s. 218–219). Nowe prawo wkrótce okazało się nieefektywne – lekarze odrzucali wiele wniosków o wykonanie zabiegu terminacji ciąży, co wpłynęło na ponowny wzrost nielegalnych zabiegów (Okólski, 1988, s. 198).

Po pewnym czasie władza zdecydowała się zmienić tę sytuację i już 19 grudnia 1959 r. ogłoszone zostało rozporządzenie ministra zdrowia Rajmunda Barańskiego znoszące dotychczasowe obwarowania i dające możliwość wykonania zabiegu przerwania ciąży po złożeniu przez pacjentkę ustnego oświadczenia o jej trudnej sytuacji życiowej (Czajkowska, 2012, s. 177). Dało to *de facto* kobietom pełną możliwość legalnego przerywania ciąży. Decyzję tę poprzedziły jednak liczne głosy krytyczne dotyczące funkcjonowania ustawy zaraz po jej wprowadzeniu, czemu będzie poświęcony ten tekst. Od lata 1956 r. do końca 1959 r. na łamach prasy kobiecej, czyli tytułów takich jak „Przyjaciółka”¹ czy „Kobieta i Życie”² oraz partyjnych periodyków zaangażowanych w promocję świadomego planowania rodziny jak „Życie Warszawy”³, autorki publikowanych tam artykułów⁴ podejmowały wzmożoną krytykę niskiej efektywności nowo wprowadzonego prawa.

¹ „Przyjaciółka” – początkowo tygodnik poradnikowy, później organ społeczno-polityczny Ligi Kobiet; Sokół (1998), s. 130.

² „Kobieta i Życie” – tygodnik społeczno-polityczny przeznaczony dla kobiet lepiej wykształconych niż czytelniczki „Przyjaciółki”; *ibidem*, s. 104.

³ „Życie Warszawy” – dziennik ukierunkowany na sprawy stolicy Polski, gazeta adresowana przede wszystkim do inteligencji; J. Myśliński (1988), s. 161.

⁴ Autor celowo używa żeńskiej formy „autorki” z uwagi na fakt, że w przypadkach, gdzie podane zostało imię lub nazwisko osoby odpowiedzialnej za napisanie danego tekstu, a zatem można było określić płeć tejże, były to zawsze kobiety.

Celem prezentowanego tekstu jest analiza treści materiałów z łam prasy pochodzącej z okresu szczególnie istotnego dla dyskursu regulacji urodzeń i wskazanie, w jaki sposób autorki tychże konstruowały przekaz w celu przekonania władz do podjęcia odpowiednich kroków w kierunku zmiany nieskutecznego ustawodawstwa. Autor skupił się na trzech aspektach – po pierwsze, **problemach** sygnalizowanych przez autorki, kwestiach wymagających według nich poprawy; następnie **postulatach**, czyli proponowanych przez nie sposobach rozwiązania wspomnianych problemów, oraz **środkach**, których autorki te używały, aby legitymizować swoje postulaty. Założył też, że w omawianej kampanii medialnej mogły być przedsięwzięte środki, wobec których władza musiała odpowiedzieć reakcją w postaci konkretnych zmian w prawodawstwie aborcyjnym.

1. Problemy

Na początku należy ustalić treść wybranych tekstów, a zatem przyjrzeć się problemom, które były identyfikowane przez autorki. Przede wszystkim pierwszym problemem przedstawianym w tekstach są bariery stawiane przez lekarzy w wystawianiu zaświadczeń, które były potrzebne, aby otrzymać zgodę na przerwanie ciąży. Według autorek większości tekstów głównym powodem zjawiska była chęć zysku ze strony lekarzy, którzy utrudniając przeprowadzenie refundowanych zabiegów aborcyjnych, mieli nadzieję, że pacjentki zwrócą się do nich po płatny zabieg, dokonany w prywatnym gabinecie:

[z listu] Nie pomogły moje tłumaczenia, zostałam odprawiona z kwitkiem, a wszystko dlatego, że w mojej kieszeni było pusto. Piszę te słowa, bo w czasie pobytu w szpitalu jedna z pacjentek powiedziała mi, że „gdyby pani zgłosiła się do doktora prywatnie, to już by pani była po zabiegu, jak ja”. Pomimo twierdzenia, że na zabieg za późno (co zresztą było kłamstwem) ciążę usunęłam. Kosztowało to jednak 800 zł (Wolska, 1956).

Czyli cała sprawa sprowadza się ciągle jeszcze – jak dawniej – do pieniędzy. Zdarza się nawet, że ci sami zaś lekarze, którzy występując urzędowo, przekonują kobiety, że powinny rodzić – po południu przeprowadzają płatne zabiegi w swoich prywatnych gabinetach (Wrochno, 1959).

Chęć zysku miała dotyczyć zresztą nie tylko aborcji, ale też porad antykoncepcyjnych:

[...] zdecydowała się na poradnię, a nie na wizytę u prywatnego lekarza, ponieważ kilku prywatnych lekarzy zbyło ją twierdzeniem, że nie ma dobrych środków antykoncepcyjnych. Uważając, że oni nie chcą jej poradzić w obawie przed utratą zarobku, udała się do poradni, skąd – uciekła (Wrochno, 1959).

Ja pytałam lekarza, co robić, żeby nie rodzić tak „co rok prorok”. Odpowiedział niby żartem: da mi pani pięćset złotych, to nauczę. A ja pytałam poważnie i nic się nie dowiedziałam. – Kobieta wymienia nazwisko lekarza zakładowego (Karaś, 1959a).

Ofiarą tego zjawiska były przede wszystkim – jak można wywnioskować z tekstów – kobiety niezamożne, ale nieżyjące w skrajnej nędzy. Niejasne kryteria oceny położenia społecznego kobiety doprowadzały do sytuacji, w których lekarz stwierdzał, że warunki materialne nie są na tyle złe, żeby kwalifikowała się na darmowy zabieg, a co za tym idzie, mogła być ona potencjalną prywatną klientką lekarza:

Wiem, że nie pójdzie do lekarza ośrodka zdrowia i nie będzie starała się o przeprowadzenie zabiegu w szpitalu, bezpłatnie. Po prostu dlatego, że mając dwoje dzieci i pracę bardzo absorbującą, nie może sobie pozwolić na to, by wychowywać trzecie – ale nie są to wcale powody wystarczające dla lekarza urzędowego ani dla komisji, do której mogłaby się ewentualnie odwołać. Jest mężatką, nie żyje w nędzy, nie jest chora na gruźlicę, nie ma wilgotnego mieszkania ani męża pijaka. Natomiast wie ona dobrze o tym, że kiedy o przeprowadzenie przerwania ciąży starała się dozorczyńni domu, w którym obie mieszkamy: matka czworga dzieci, kobieta czterdziestoletnia i schorowana, mieszkająca w wilgotnej suterenie i żona pijaka – decyzja lekarza była odmowna (Wrochno, 1959).

W tekstach tych wielokrotnie podkreśla się jednak trudną sytuację społeczną tych kobiet (najczęściej na podstawie schematu imię, wiek, liczba dzieci, praca, relacje z mężem, wygląd w odniesieniu do wieku), fakt, że nie stać ich na drogie zabiegi (relacja miesięcznych dochodów rodziny do cen zabiegów), a postępowanie lekarzy jest przedstawiane jako dyskryminacja klasowa:

To jest już szósty raz, a Maria ma dopiero 24 lata. Z pięciorga dzieci, które urodziła, żyje tylko troje. Marii jest bardzo ciężko. Dzieci są małe i ciągle chorują – ona nie pracuje, bo przecież dom i dzieci, stałe cięższe, porody. Mąż zarabia 1.500 zł na pięć osób (autor nieznan, 1958).

Zofia Ch. ma siedmioro drobnych dzieci. Najstarsze ma 10 lat, a najmłodsze dziesięć miesięcy. Jej mąż – robotnik w jednej z poznańskich fabryk metalurgicznych – zarabia 1.070 złotych. Życie Zofii Ch. to jedna wielka ofiara dla dzieci. Od wczesnego ranka do późnej nocy zajęta jest pracą przy nich. Każdą wolną chwilę pochłania jej troska o dzieci. Pomocy żadnej w domu nie ma. Mąż, chociaż człowiek dobry i uczciwy, dziećmi i pracą domową nie zajmuje się. Zofia ma dopiero 33 rok, a jest zmęczona, spracowana. Częste porody, choroby dzieci – wyczerpały ją zupełnie (Majewska, 1956).

Wskazuje się również fakt ograniczania autonomii kobiet poprzez ograniczanie ich wolności jedynie do decydowania o sposobach zapobiegania ciąży, przy pozostawieniu decyzji odnośnie do utrzymania ciąży w rękach lekarzy:

[...] fakt, że nie zainteresowana kobieta, lecz lekarz i tak zwane czynniki społeczne decydują w pierwszym rzędzie o tym, czy ma ona urodzić któreś z kolei dziecko czy nie, odstrasza wiele kobiet od jakichkolwiek oficjalnych starań i kieruje je na nielegalną drogę (Bogusławska, 1958).

Podaje się również w wątpliwość powody odmów lekarzy przy wydawaniu zaświadczeń, takie jak brak wejścia w życie ustawy (wykorzystywanie niewiedzy kobiet odnośnie do prawodawstwa) czy klauzula sumienia, tłumacząc, że powody te nie są przeszkodą przy dokonywaniu płatnych zabiegów:

Odkąd została wydana ustawa, wielu lekarzy „spoboźniało”. Ten przypływ „moralności” u niektórych jest po prostu wynikiem niechęci do ustawy, która w dużej mierze likwiduje pokątne zabiegi i płynące z nich dochody (Majewska, 1956).

Rozmawialiśmy niedawno w redakcji z niemłodą już kobietą, matką trojga dzieci. Lekarz w jej powiecie, do którego zwróciła się po prośby o wydanie zezwolenia na przeprowadzenie zabiegu w szpitalu, nie znalazł powodów ku temu. Po pierwsze – kobieta była zdrowa, po drugie – miała wprawdzie troje dzieci, ale jej warunki materialne nie wydawały się lekarzowi „aż tak” tragiczne, po trzecie – wyrażenie zgody na usunięcie ciąży było sprzeczne z jego sumieniem katolickim (Bogusławska, 1958).

Wskazuje się również na dość swobodną interpretację kryteriów oceny społecznej przez lekarzy, a także umyślne przedłużanie biurokratycznych procedur do momentu, w którym przerwanie ciąży będzie już niemożliwe:

Otrzymaliśmy niedawno z małego miasteczka list, w którym czytelniczka opisała dokładnie wszystkie perypetie związane z uzyskaniem zaświadczeń, potwierdzeń i protokołów z wywiadów w domu, na mocy których miała w rezultacie otrzymać zezwolenie na przeprowadzenie zabiegu. Tak minęły 3 miesiące. Już było za późno na legalny zabieg w szpitalu (Bogusławska, 1958).

W związku z tym problemem wskazuje się również inne przykłady braku poprawy sytuacji po wprowadzeniu ustawy – niektóre z autorek wąpiły w pozytywne skutki tejże, dostrzegając jedynie obniżenie cen zabiegów przerywania ciąży zamiast ich powszechnej dostępności. Z tego powodu wielokrotnie wspomniano, że kobiety zniechęcają się do biurokratycznych procedur wymaganych do uzyskania zgody na przeprowadzenie zabiegu, przez co nadal sprawnie funkcjonuje podziemie aborcyjne, czego skutkiem są liczne tragedie będące efektem zabiegów przeprowadzonych przez niewykwalifikowane osoby w nieodpowiednich warunkach:

Czyżby więc „obniżka ceny” za dokonanie zabiegu była największym sukcesem ustawy o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży? Dawniej płacono się 2000 zł.

dziś „tylko” od 500 do 800 zł. Obniżka istotnie dość pokaźna, ale czy o to chodziło? Gdzie leży pies pogrzebany? Którędy prowadzą drogi do nadużyć? (Wolska, 1956).

Aby wzmocnić ten zarzut, sytuacje związane z podziemiem aborcyjnym niejednokrotnie opatrzone są szczegółowymi opisami tragedii powstałych w wyniku nieodpowiednio przeprowadzonych zabiegów:

Odratowano ją. Żyje, chociaż stan jej wydawał się beznadziejny. Poszarpane jelita, przebita macica, ogromny upływ krwi. Sprawa jest u prokuratora. Już od dwóch miesięcy. Prokuratorze się jednak nie spieszy – nie wiadomo, kto tak tę kobietę „urządził” (Karaś, 1959).

Istotnym problemem wydaje się być również brak przygotowania służby zdrowia do przyjmowania pacjentek, czego dowodzi brak miejsc w szpitalach i innych placówkach, w których zabiegi przerywania ciąży mogłyby być legalnie wykonywane:

Kiedy miała wejść w życie ustawa o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży – na konferencji w Ministerstwie Zdrowia mówiło się o konieczności zwiększenia liczby łóżek w szpitalach. Liczby tej nie zwiększono. Sprawa wygląda w ten sposób, że dla pacjentek przerywających ciążę szpitale wydzielają 3–4 łóżka. W szpitalu takim korzysta z miejsc przeciętnie 6–8 kobiet tygodniowo. A w tym samym czasie zgłasza się 38–40 kobiet (Wolska, 1956).

W rezultacie do tutejszego szpitala zgłasza się codziennie przeciętnie dziesięć pacjentek ze skierowaniem na zabieg. Szpital, który przeznaczony na te cele 5 łóżek (wszystkich łóżek na oddziale ginekologiczno-położniczym jest 110), ma więc nie lada kłopoty. Lekarz dyżurny wyznacza terminy w zależności od stopnia zaawansowania ciąży. A że przeważnie wszystkie kobiety zgłaszają się niemal w ostatniej chwili, „utyka” się je, jeśli to możliwe, na sali położniczej, lub blokują łóżka chorych. Ale i to nie wystarcza. Część z nich musi odejść z niczym (Karaś, 1959b).

Warto dodać, że autorki tekstów niemalże zawsze odnosiły się negatywnie do samych zabiegów przerywania ciąży jako zabiegów szkodliwych dla zdrowia kobiety, tym samym odpowiadając niejako na zarzuty przeciwników ustawy, sugerujące, że osoby sprzyjające swobodzie wyboru odnośnie do przerywania ciąży są jednocześnie zwolennikami samych zabiegów. Ocenom tym towarzyszyły często opisy potencjalnych zagrożeń, wynikających z przerywania ciąży, niejednokrotnie poparte autorytetem lekarzy-ginekologów:

Przerwanie ciąży wykonane w najlepszych nawet warunkach nie jest jednak zabiegiem dla kobiety obojętnym. Przeciwnie – jest to zabieg bardzo szkodliwy i dlatego winien być wykonywany tylko w wypadkach koniecznych. O tym niestety zdają się zapominać zarówno kobiety, jak i mężczyźni (Kwaśniewska, 1956).

Również i w tym przypadku opisy powikłań potrafiły bardzo obrazowo oddać zagrożenie:

Czy możliwe jest więc bezkarne, brutalne usuwanie tej błony śluzowej, skrobanie wnętrza macicy? Bezwzględnie nie! W następstwie wykonanej „skrobanki” bardzo często powstają stany zapalne w narządzie rodnym, których skutkiem bywa zarośnięcie jajowodów lub inne zmiany powodujące bezpłodność. Przerwana pierwsza ciąża staje się nieraz powodem bezpłodności i tragedii kobiety, która nie może mieć upragnionego dziecka. Zwężenie jajowodów wskutek ich stanu zapalnego bywa jedną z najczęstszych przyczyn ciąży pozamaciczej. Zapłodnione jajo nie może przedostać się do macicy przez zwężony jajowód; usadawia się więc w nim i rozwija, grożąc w każdej chwili pęknięciem jajowodu i śmiertelnym skrwawieniem się do jamy brzusznej. Ciąża pozamaciczna musi być usunięta drogą operacji. Jest to oczywiście zabieg poważny. Uszkodzenie błony śluzowej macicy na skutek wykonanej „skrobanki” wiedzie niekiedy do zarośnięcia jamy macicy, a więc do całkowitego ustania miesiączkowania i do rozmaitych innych powikłań. Bardzo często skutkiem sztucznego poronienia podczas następnej ciąży jest przodujące łożysko. Wywołuje to groźne powikłania i bywa przyczyną krwotoków niebezpiecznych dla życia. Skutkiem przerwania ciąży wykonanym nawet w warunkach bardzo dobrych, może być tak ciężka choroba jak zapalenie otrzewnej. Pęknięcie szyjki macicy i nadżerki są również następstwami „skrobanki” (Kwaśniewska, 1956).

Autorki jednak dopuszczały możliwość przerywania ciąży jako ostateczność, jako zło konieczne, podkreślając, że w pierwszej kolejności powinno się ciąży zapobiegać:

Wszystkie kobiety zgodzą się chyba, że i w tym wypadku lepiej jest zapobiegać, niż dźwigać ciężar „niechcianego” macierzyństwa, niż narażać się na zabieg, który dla psychiki i zdrowia kobiecego jest poważnym wstrząsem. Ale niewiele z nich zdaje sobie sprawę z tego, że niepożądaną ciążę można naprawdę uniknąć (S, 1957).

Kwestia nieużywania antykoncepcji jawi się w analizowanych tekstach jako kolejny, bardzo kompleksowy problem, wobec którego kobiety powinny mieć zagwarantowany dostęp do legalnej, refundowanej aborcji. Przede wszystkim autorki wskazywały na brak edukacji antykoncepcyjnej i wynikające z tego negatywne konsekwencje związane z niechcianą ciążą. Mimo pojawienia się w listopadzie 1957 r. Towarzystwa Świadomego Macierzyństwa⁵ zasięg działań edukacyj-

⁵ Towarzystwo Świadomego Macierzyństwa – utworzona w 1957 r. organizacja społeczna, zajmowała się edukacją seksualną, promocją antykoncepcji, a także przez pewien czas produkcją mechanicznych i chemicznych środków zapobiegania ciąży. W 1969 r. Towarzystwo to przekształciło się w Towarzystwo Planowania Rodziny, a w 1978 r. w Towarzystwo Rozwoju Rodziny; Heinen, Matuchniak-Krasuska (1995), s. 65.

nych uznawano za wciąż niewystarczający, bardzo często powołując się na brak środków finansowych na prowadzenie działań edukacyjnych i druk odpowiednich materiałów, a także braki kadrowe, zarówno ilościowe, jak i jakościowe:

Jak dotychczas jednak za mało uświadamia się kobiety o niebezpieczeństwach, jakie kryją się w przerywaniu ciąży. Za mało mówi się o profilaktyce w życiu seksualnym. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich wydał wprawdzie dwie broszurki – „Sprawy życia i sprawy śmierci” i „Higiena w życiu kobiety” – jest to jednak stanowczo za mało, jak na tak ważne zagadnienie (Wolska, 1956).

Problem ilości i jakości dotyczył również samego rynku antykoncepcji w ówczesnej Polsce. Autorki podkreślały przede wszystkim brak takich środków i ich nierównomierną dystrybucję, a także wysokie ceny dostępnych środków:

Cóż z tego, że dodano mi godzinę, skoro nie mogę jej właściwie wykorzystać. Dysponuję bowiem tylko jednym wzorcowym rodzajem środka zabezpieczającego, który nie dla każdej kobiety jest odpowiedni. Przy czym środek ten mogę tylko pokazać. Nabyć go kobieta musi w aptecce – co wiele z nich od tego zakupu odstrasza. Jeszcze gorzej jest z odpowiednimi wydawnictwami. Tu nawet nie otrzymuję pokazowych egzemplarzy. A przecież właśnie poradnia „K” jest najlepszym miejscem do ich rozpowszechniania (Parzyńska, 1957).

Same środki oceniano jako skomplikowane w użyciu i aplikacji, ponadto nie zawsze gwarantujące stuprocentową skuteczność:

Krajowe środki antykoncepcyjne na ogół złe, zagraniczne – bardzo często złe. Ostatnio sprowadzono na przykład wielkie ilości środków, bodajże z Argentyny, w opakowaniu na wzór złotych monet. Środki są marne, ludzie wyrzucają pieniądze i przeklinają. I mają rację! (Miszczakowa, 1957).

Przyczyn nieużywania antykoncepcji autorki upatrywały również u odbiorczyń środków, tłumacząc to zjawisko wstydem (przed kupowaniem w aptekach, przed konsultacjami, przed przyznaniem się przed lokalną społecznością) oraz uprzedzeniami, co autorki wyraźnie potępiały, podobnie jak brak higieny użytkowniczek antykoncepcji mający obniżyć jej skuteczność w zapobieganiu ciąży:

Kobiety, nawet te, które zasadniczo są przeciwne ograniczaniu urodzeń – same chętnie uczyniłyby wszystko, by się przed niepożądaną ciążą uchronić. Nie mają one jednak przeważnie dosyć śmiałości i inicjatywy, by uzyskać informacje na ten temat. Gdyby więc ta porada przyszła do nich... (Wrochno, 1959).

[...] niechby ją nauczono higieny osobistej w zakresie tych spraw i powiedziano jej, dokąd może się zwrócić, by uzyskać poradę lekarską (Wrochno, 1959).

2. Postulaty

Po rozpoznaniu problemów, które zdaniem autorek powodują nieefektywność ustawy z 1956 r., należy skupić się na postulatach prezeń wysuniętych. Warto odnotować, że te proponowane przez nie są zazwyczaj konkretne, realne do wykonania rozwiązania – autorki sytuowały się w roli „pragmatycznych fachowców”, którzy wiedzieli, jakie działania trzeba podjąć, aby naprawić sytuację i potrafili je wymienić punkt po punkcie (Kłosińska, 2012, s. 181).

Przed wszystkim postulaty zmian prawnych bezpośrednio dotyczą ustawy z 1956 r. Zmiany te miały usprawnić działanie ustawy i pozwolić rzeczywiście przerywać ciążę ze względów społecznych. Postulaty zostały wyrażone *in explicite* w artykule *Nie o to przecież chodzi* Aliny Wolskiej opublikowanym w „Kobiecie i Życiu”:

Zjawisko to zmusza do podjęcia jakichś kroków. Wydaje się, że Ministerstwo Zdrowia powinno jak najszybciej do zarządzenia wykonawczego dać pewne punkty w głównych chociażby zarysach określające, co należy rozumieć pod pojęciem „trudne warunki życiowe”.

Jak nam wiadomo, nie zdało również egzaminu zarządzenie dotyczące przeprowadzania wywiadów domowych bądź rozmów z przedstawicielami organizacji społecznych.

W tym punkcie należy również wnieść poprawkę.

Po trzech miesiącach działania ustawy wyszły na jaw poważne luki. Zwłaszcza rozporządzenie wykonawcze budzi szereg zastrzeżeń. Trzeba je skorygować. I tego oczekujemy od Ministerstwa Zdrowia (Wolska, 1956).

W tekstach proponowane są również rozwiązania dotyczące poprawy sytuacji w służbie zdrowia oraz w przemyśle środków antykoncepcyjnych, czyli uwarunkowań ściśle związanych z regulacją urodzeń w Polsce. Kluczową kwestią była tutaj edukacja w zakresie zapobiegania niechcianej ciąży, która miała być zadaniem przede wszystkim personelu medycznego:

Czy takich rzeczy powinien uczyć szpital? Tak, między innymi. Tego domaga się życie, bo kobiety, które wiedzą o istnieniu środków antykoncepcyjnych, kobiety, które nauczone, jak te środki stosować, rzadko trafiają na zabiegi. Te zaś, które się tu zgłaszają, najczęściej wielodzietne, wychodzą ze szpitala, a po kilku miesiącach znów zgłaszają się tu z płaczem (Karaś, 1959).

Edukacja antykoncepcyjna według autorek powinna się też odbywać poprzez poradnictwo przy zakładach pracy, w celu dotarcia do kobiet niżej wykształconych

i mniej zamożnych, które nie miały sposobności dowiedzieć się o skutecznych środkach regulacji urodzeń:

Wiele mogliby tu pomóc lekarze przemysłowi w wielkich zakładach pracy, pielęgniarki i położne, mówiąc kobietom o istnieniu poradni, kierując je do niej. Prócz tego – pracownicy poradni chętnie spotkają się z kobietami w różnych zakładach pracy, w różnych środowiskach (np. studenckim) (S, 1957).

Co istotne, w niektórych tekstach pojawiają się szczególnie ważne w tej kwestii postulaty dania kobietom autonomii w kwestii decydowania o własnej rozrodności:

Świadome macierzyństwo jest jeszcze u nas postulatem, a nie rzeczywistością. [...] wreszcie dlatego, że ustawa o dopuszczalności przerywania ciąży nie oddała decyzji w tej najważniejszej dla życia kobiety sprawie – w jej własne ręce (Wrochno, 1959).

3. Środki

Po wyszczególnieniu problemów, wobec których autorki widziały konieczność rozszerzenia ustawy z 1956 r., warto poświęcić uwagę środkom językowym, których używały, aby legitymizować swoje postulaty.

Przede wszystkim warto zwrócić uwagę na fakt, że **adresatem** tekstów było przede wszystkim **Ministerstwo Zdrowia**, jako instancja w pierwszej kolejności odpowiedzialna za problematykę regulacji urodzin:

Po trzech miesiącach działania ustawy wyszły na jaw poważne luki. Zwłaszcza rozporządzenie wykonawcze budzi szereg zastrzeżeń. Trzeba je skorygować. I tego oczekujemy od Ministerstwa Zdrowia (Wolska, 1956).

Ale, mimo to, Ministerstwo Zdrowia, jedyna instytucja nie społeczna, a państwowa, do tego powołana – uczyniło jeszcze niewiele dla wprowadzenia w życie idei świadomego macierzyństwa, a nie świadomego przerywania ciąży (Wrochno, 1959).

Wrażenie, że teksty są kierowane do kobiet można było odnieść jedynie przy okazji porad dotyczących środków antykoncepcyjnych i fragmentów promujących działalność TŚM.

Mario – posłuchaj! Ciąży można zapobiegać. Każdy lekarz w poradni „K” – dla kobiet, udzieli Ci dokładnych wyjaśnień, zbada i zapisze środki, które będziesz mogła nabyć (autor nieznany, 1958).

Bezpośrednio do kobiet autorki zwracają się też w tekstach, w których zachęcają czytelniczki do porzucenia wstydu i uprzedzeń związanych z używaniem antykoncepcji. Warto też zwrócić uwagę na stosowanie zabiegu proksymizacji w tych tekstach, w których autorki wypowiadają się w sposób sugerujący, że mówią w imieniu wszystkich kobiet – piszące przedstawiają sytuację tak, aby podkreślić zarówno swój udział w niej, jak i udział odbiorczyń, przy założeniu, że sytuacja ma negatywny wpływ na życie tych drugich (Cap, 2008, s. 245–246):

Nie wolno się wstydzić! Tu idzie o zdrowie nasze i naszych dzieci. O to, by dzieci mogły być troskliwie wychowane, szczęśliwe i zawsze tylko „chciane”! (S, 1958).

Do zapobiegania ciąży mógł też prawdopodobnie zachęcać tekst, w którym zestawiono ze sobą opisy dwóch sal szpitalnych – ponurej sali, w której przebywały kobiety niestosujące antykoncepcji, zmuszone przez to przerwać ciążę oraz radosnej i pełnej ciepła, w której leżały matki planujące rodzinę ze swoimi nowo narodzonymi, zazwyczaj pierwszymi dziećmi:

Dyrektor szpitala w Żyrardowie i ordynator oddziału, dr Ryszard Niklewicz wprowadza mnie do jasnej i ładnej, ale smutnej sali. Smutnej, bo na twarzach kobiet, które tu leżą nie widać ani jednego uśmiechu, nie ma też kwiatów na szafkach przy łózkach, nastrój tej sali przytłacza. Właściwie smutek – to za mało. Pierwsze łóżko – tragedia, drugie – tragedia, trzecie – tragedia. [...] Dr Niklewicz prowadzi mnie do pokoju po drugiej stronie korytarza. Dwie młode mamy nakarmiły właśnie dzieci – jedna ciemnowłosego synka o poważnym spojrzeniu, druga drobną, małą córeczkę. Oto pokój – przeciwieństwo tamtego. Pokój pełen radości, szczęścia i uśmiechów (Karaś, 1959).

Naciski na władzę wspierano za pomocą rozmaitych środków – po pierwsze za pomocą wspomnianych odniesień do sytuacji społecznej kobiet. Wykorzystywano do tego różne formy legitymizacji, jak chociażby cytowanie korespondencji bez komentarza autorki artykułu, aby potencjalny odbiorca odniósł wrażenie, że przesłanki do rozszerzenia ustawy nie pochodzą z łona redakcji, ale są wspólną opinią wielu kobiet, co zresztą podkreślano wielokrotnie, wskazując na znaczne ilości listów nadchodzących do redakcji:

Do redakcji naszej nadchodzą listy, dziesiątki, setki niemal listów o podobnej treści. Kobiety proszą w nich o konkretne lekarskie porady, które pomogłyby im uniknąć niepożądaney ciąży i szkodliwego zabiegu (S, 1958).

W tym przypadku mamy do czynienia z legitymizacją poprzez autoryzację (*authorisation*), czyli uzasadnienie, dlaczego sytuacja wygląda w określony sposób, poprzez powołanie się na słowa innej osoby (van Leeuwen i Wodak, 1999, s. 108)

– w opisanej sytuacji będą to autorki listu przedstawione ogólnie jako kobiety lub osoby wymienione z imienia lub inicjału.

Innym typem legitymizacji obecnym w analizowanych tekstach jest mitopoeza (*mythopoesis*) polegająca na przytoczeniu jednej historii jako dowodu występowania jakiegoś zjawiska w szerszej skali (van Leeuwen i Wodak, 1999, s. 110). Przykładem użycia mitopoezy może być artykuł *Lekarz i pacjentka* autorstwa Władysławy Majewskiej, który ukazał się w „Przyjaciółce”. Przytoczono w nim historię otrzymaną drogą korespondencji: to historia kobiety, która chcąc przerwać ciążę, spotyka się ze sprzeciwem lekarki, do której zgłosiła się na refundowany zabieg, po czym ginekolog zawiozła ją do księdza na umoralniającą rozmowę, a sama pojechała wykonywać zabiegi do prywatnego gabinetu. W artykule napiętnowano jednocześnie postawę księdza i lekarki, podając przy tym do wiadomości publicznej ich nazwiska oraz adresy ich miejsc pracy.

Wielokrotnie stosowanym w przypadku badanych tekstów zabiegiem były również pytania retoryczne mające za zadanie zmuszenie odbiorcy do zastanowienia się nad kwestiami, których tekst dotyczył. Zadanie pytania w ten sposób nie ma na celu uzyskania odpowiedzi, lecz podkreślenie opinii nadawcy i pozyskanie uwagi odbiorcy (Okopień-Sławińska, 1994, s. 205–206):

Czyż można na przykład radzić „wstrzemięźliwość” kobiecie, która rodziła i roniła 14 razy i której mąż-alkoholik owija głowę kołdrą, aby sąsiedzi nie słyszeli jej jęków? I czy w ogóle doradzanie kobietom wstrzemięźliwości nie jest bzdurą, gdy od stworzenia świata wiadomo, że potrzebna jest na to zgoda obojga małżonków? (S, 1958).

Czyż należy się dziwić, że ósmą z kolei ciążę przyjęła z przerażeniem? Że wieczorami płakała i wspólnie z mężem przemyśliwała nad wyjściem z tej sytuacji? (Majewska, 1956).

Częstym zabiegiem jest też odwoływanie się do pism i działalności Tadeusza Boya-Żeleńskiego, przedwojennego intelektualisty, który zajmował się również działalnością promującą regulację urodzeń, w tym poradnictwem antykoncepcyjnym i działaniami na rzecz liberalizacji prawa aborcyjnego w Polsce (Markiewicz, 2001, s. 142–144). Odniesienie to mogło sprawić wrażenie, iż działania partii są porównywane do przedwojennych rządów sanacyjnych, wobec których PZPR odnosiła się niechętnie:

Na pytanie: co robić, by nie zająć w ciążę, kobieta mieszkająca na prowincji przeważnie otrzymuje dziś podobną do zacytowanej przez Boya odpowiedź, często nawet utrzymaną w podobnym tonie (Wrochno, 1959).

W „Piekle kobiet” Boy przytacza taką rozmowę pacjentki z lekarzem: „Panie doktorze, co ja mam robić, żeby w ciążę nie zachodzić? Chora jestem, dzieci troje, jedno umarło,

pensja mała”. „*Co robić? Nie spać z mężem*” – brzmiała odpowiedź lekarza i zdrowy rubaszny śmiech jego”. Czym różni się sytuacja kobiety dziś od sytuacji kobiety sprzed lat trzydziestu, opisanej przez Boya? Teoretycznie – bardzo (Wrochno, 1959).

Z pewnością jednym z najciekawszych odniesień do tego okresu było ukazanie problemu w formie scenki dramatycznej, w której autorka przedstawiła sytuację odbywającą się w gabinecie ginekologicznym, przeplataną cytatami z *Piekła kobiet* Boya (Żeleński, 1960):

Pacjentka: Jest podstawą, ale nie dla nas, kobiet zgłaszających się do poradni. Tych, które mają kilka tysięcy dochodu i jedno dziecko lub wcale nikt nie pyta, dlaczego chcą przerwać ciążę. One nie wędrują od internisty do ginekologa, od ginekologa do komisji. One nie potrzebują się upokarzać. Odpowiednio wysokie honorarium – i sprawa załatwiona. Co pozostaje nam – kobietom żyjącym w niezłych warunkach których nie stać na zapłacenie półtora tysiąca złotych? Przyjęcie ciąży, jako dopustu bożego, albo...

Boy-Żeleński: ...Przed wszystkim zaś trzeba wszczepić pojęcie, że ciąża, to nie jest dopust boży, któremu godzi się z uległością poddać, ale czynnik życiowy, który człowiek powinien rozumem swoim opanować. Ta kwestia, obłudnie dotąd osłaniana, musi wyjść na światło dzienne, musi się stać znajoma już młodej dziewczynie, jako elementarz jej kobiecej doli. ... Bo piękna to rzecz wstydlivość niewieścia, ale nie wtedy, gdy się ją opląca kosztem tyłu nieszczęść, niedoli i zbrodni (Bogusławska, 1957).

Należy jednak dodać, że autorki starały się motywować władzę do zmian w prawie aborcyjnym za pomocą pozytywnych przesłanek. Przed wszystkim powoływano się na pozytywne skutki wprowadzonego aktu, jak chociażby zmniejszenie liczby nielegalnie przeprowadzanych aborcji, a także załączano do tekstów wypowiedzi lekarzy, którzy aprobowali wprowadzenie ustawy i jej skutki:

Weźmy teraz do ręki rocznik statystyczny. W ubiegłym roku liczba poronień kryminalnych, użyli wykonywanych pokątnie przez nieuprawnione osoby, spadła o 20 procent. Niemal o połowę w stosunku do lat poprzednich zmniejszyła się liczba zgonów spowodowanych poronieniami. Czy te osiągnięcia można przypisać skutkom działania ustawy? Bez wątpienia – tak (Bogusławska, 1958).

Powoływano się również na pozytywne doświadczenia innych państw, poświęcając im całe artykuły (Bułgaria, Chiny) albo fragmenty tekstów (Szwajcaria, Rumunia):

Obecnie, zgodnie z ustawą, każda kobieta bułgarska może usunąć w szpitalu ciążę, do końca 3 miesiąca, bez konieczności uzasadnienia swej decyzji. Nie wymaga się nawet okazania dowodu osobistego. Wystarczy, że poda jakiegokolwiek nazwisko – własne,

czy fikcyjne – i uścił określoną za zabieg takse – 50 lewa. Jedynie przy pierwszej ciąży lekarz czuje się w obowiązku uprzedzić o szkodliwych nieraz skutkach pierwszego zabiegu. Ale decyzja należy do kobiety (Sandecka, 1958).

Istotny jest również fakt, że w tekstach tych nie przedstawiano problemu jako sporu ideologicznego – ideologia jawi się tutaj jako coś niepożądanego i przeciwstawiona jest konkretnym korzyściom (Kłosińska, 2012, s. 148), płynącym z dostępu do legalnej aborcji. Autorki nie wskazywały konkretnego wroga, przedstawiając raczej zjawiska, które pogłębiały problem, jak chociażby pruderia krytyków:

List owej anonimowej czytelniczki cytujemy po to, aby ujawnić drugą przyczynę stojącą na przeszkodzie realizowaniu rozsądnych haseł „świadomego macierzyństwa”. To cicha działalność tych, które ze zgrozą szepczą sąsiadkom: „raczej się «zepsuć», byle nie «to». Świństwo, grzech!” To owa zmowa obłudników odciąga niezmiernie często kobiety od poradni, powoduje, że wstydzą się one nawet pisać, że tak niechętnie podają swój adres (S, 1958).

Zofia Ch. jest katoliczką, chodzi do kościoła, dzieci ma ochrzczone. Do partii ani żadnych organizacji nie należy. Ale uważa, że w Ośrodku Zdrowia lekarz powinien myśleć przede wszystkim o dolegliwościach ciała, a nie duszy. Po to się uczył medycyny, a nie teologii (Majewska, 1956).

Pojawiły się za to pochwały dla Kościoła katolickiego za prowadzone przez parafie poradnie macierzyńskie:

Pod naporem życia powoli zaczynają przełamywać się opory, istniejące od wielu lat. Parę faktów. Jak nam wiadomo, niedawno w parafii Józefów pod Warszawą zorganizowano cykl pogadanek dla małżeństw, propagujących stosowanie metody Holta. W diecezji wrocławskiej zaś – o czym doniósł ostatnio również „Tygodnik Powszechny” – zorganizowano poradnie małżeńskie (Parzyńska, 1957).

4. Podsumowanie

Na zmianę przepisów odnośnie do przerywania ciąży mógł oczywiście wpłynąć również szereg czynników pozadyskursywnych, jak chociażby antynatalistyczny kurs polityki populacyjnej przybrany pod koniec lat 50. XX w. (Heinen, Matuchniak-Krasuska, 1995, s. 61–62) czy odgórny przykład polityki dotyczącej regulacji urodzeń ZSRR. Jest również możliwe, że ministerstwo zdrowia mogło zidentyfikować sygnalizowane w wyżej przytaczanych przykładach problemy i zauważyło konieczność zmian prawnych z uwagi na sporą liczbę nieszczęśliwych wypadków związanych z powikłaniami wynikającymi z nieprofesjonalnie wykonanych

zabiegów. Nie sposób pominąć faktu, że kampania medialna podjęta między innymi przez autorki wspomnianych tekstów i tytułów prasowych z pewnością nagłośniła szereg problemów związanych z nieprawidłowym funkcjonowaniem nowo wprowadzonej ustawy. Biorąc pod uwagę, że analizowane artykuły publikowane były w dość opiniotwórczych czasopismach, sygnały o wspomnianych nieprawidłowościach, łączące się w gotowy obraz poważnego problemu, z pewnością trafiały do odpowiedniego resortu, którego reakcja mogła nadejść odpowiednio szybko, zapobiegając tym samym jeszcze większej ilości tragedii.

Bibliografia

- Cap P. (2008), *Legitymizacja w dyskursie politycznym: retoryka wojny w Iraku w kontekście pojęcia „proksymizacji”*, [w:] A. Duszak, N. Fairclough (red.), *Krytyczna Analiza Dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Universitas, Kraków, s. 245–265.
- Czajkowska A. (2012), *O dopuszczalności przerywania ciąży. Ustawa z dnia 27 kwietnia 1956 r. i towarzyszące jej dyskusje*, [w:] M. Kula (red.), *Kłopoty z seksem w PRL. Rodzenie nie całkiem po ludzku, aborcja, choroby, odmienności*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa, s. 99–185.
- Fidelis M. (2004), *Młode robotnice w mieście: percepcja kobiecej seksualności w Polsce w latach pięćdziesiątych*, [w:] A. Szwarc, A. Żarnowska (red.), *Kobieta i małżeństwo*, Wydawnictwo DiG, Warszawa, s. 453–475.
- Fidelis M. (2015), *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce*, Wydawnictwo WAB, Warszawa.
- Heinen J., Matuchniak-Krasuska A. (1995), *Aborcja w Polsce. Kwadratura koła*, Polskie Towarzystwo Religioznawcze, Warszawa.
- Klich-Kluczevska B. (2012), *Przypadek Marii spod Bochni. Próba analizy mikrohistorycznej procesu o aborcję*, „Rocznik Antropologii Historii”, nr 2, s. 195–209.
- Klich-Kluczevska B. (2012a), *Making up for the losses of war: reproduction politics in post-war Poland*, [w:] R. Leiserowitz, M. Roeger (eds.), *Women and Men at War: A Gender Perspective on World War II and Its Aftermath in Central and Eastern Europe*, Fibre Verlag, Osnabrück, s. 307–328.
- Kłosińska K. (2012), *Etyczny i pragmatyczny: polskie dyskursy polityczne po 1989 roku*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- Konopka A. (2016), *Sejm PRL I kadencji a przerywanie ciąży. Analiza relacji „Trybuna Ludu” z dyskusji sejmowej na temat ustawy o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży z 1956 roku*, „Władza Sądzenia”, nr 9, s. 88–100.
- Markiewicz H. (2001), *Boy-Żeleński*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Myśliński J. (1988), *Prasa w Polsce Ludowej*, [w:] J. Łojek, J. Myśliński, W. Władyka (red.), *Dzieje prasy polskiej*, Interpress, Warszawa, s. 152–202.
- Okopień-Sławińska A. (1994), *Pytanie retoryczne*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński (red.), *Podręczny słownik terminów literackich*, Wydawnictwo Open, Wrocław, s. 205–206.

- Okólski M. (1988), *Reprodukcja ludności a modernizacja społeczeństwa. Polski syndrom*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Van Leeuwen T., Wodak R. (1999), *Legitimizing immigration control: A discourse-historical analysis*, „Discourse Studies”, no. 1, s. 83–118.
- Żeleński T. (Boy) (1960), *Piekło kobiet. Jak skończyć z piekłem kobiet?*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Wykorzystano do badań

- Autor nieznany (1958.06.29), *O świadomym macierzyństwie*, „Przyjaciółka”, nr 26/536, s. 3.
- Bogusławska W. (1957.02.20), *A jednak ciągle piekło kobiet*, „Kobieta i Życie”, nr 6/378, s. 2–3.
- Bogusławska W. (1958.05.10), *W celu ochrony zdrowia kobiety*, „Kobieta i Życie”, nr 14/422, s. 11.
- Karaś M. (1959.10.18), *Otwarcie o wstydlivej sprawie*, „Przyjaciółka”, nr 42/604, s. 7–11.
- Karaś M. (1959.11.01 a), *Otwarcie o wstydlivej sprawie*, „Przyjaciółka”, nr 44/606, s. 5.
- Karaś M. (1959.11.30 b), *Jeszcze raz o wstydlivej sprawie*, „Przyjaciółka”, nr 48/610, s. 12.
- Kwaśniewska W. (1956.10.14), *Czy przerywanie ciąży jest szkodliwe*, „Przyjaciółka”, nr 37/443, s. 5.
- Majewska W. (1956.07.29), *Lekarz i pacjentka*, „Przyjaciółka”, nr 30/436, s. 5–7.
- Miszczakowa K. (1957.10.10), *Zbudź się opinio*, „Kobieta i Życie”, nr 29/401, s. 2–3.
- Parzyńska M. (1957.10.15), *Wykorzystajmy inicjatywę społeczną*, „Życie Warszawy”, nr 243, s. 3.
- S. (1957.10.10), *W poczekalni pusto*, „Kobieta i Życie”, nr 29/401, s. 3.
- S. (1958.06.10), *Dziwna obojętność i niepotrzebny wstyd*, „Kobieta i Życie”, nr 17/425, s. 3.
- Sandecka L. (1958.10.20), *O macierzyństwie naprawdę świadomym i paragrafie 288*, „Kobieta i Życie”, nr 30/438, s. 3.
- Wolska A. (1956.09.10), *Nie o to przecież chodzi*, „Kobieta i Życie”, nr 26/362, s. 3.
- Wrochno K. (1959.10.10), *Powinna decydować kobieta*, „Kobieta i Życie”, nr 29/473, s. 2–3.

Switłana Krawczenko

Wydział Filologii i Dziennikarstwa

Wschodnioeuropejski Narodowy Uniwersytet im. Łesi Ukrainki

Łuck, Ukraina

ROZWÓJ RUCHU KOBIECEGO W UKRAINIE

Abstract. An article devoted to the development of the Ukrainian women's movement, which was shaped in two directions on two separate areas. The lands of eastern and central Ukraine were under the Russian partition, the lands of western Ukraine – under the Austrian partition. The socio-political situation in these countries conditioned the development of women's movement in these areas. In both partitions, it was possible to find common slogans referring to independence and women's rights. Ideas of the Ukrainian feminist movement found themselves in the pages of women's magazines. These magazines were published by the founder of Ukrainian feminism, the writer Natalia Kobryńska. After 1918, the development of the Ukrainian women's movement developed in the territories of the Second Polish Republic, in Galicia and in Volhynia. At the same time, the women's movement developed in the environment of Ukrainian emigration in the areas of Western and Central Europe and North America. The development of the women's movement was related to the activities of women's organizations and the functioning of magazines. Whereas in the eastern territories of Ukraine, which were in the Soviet Union, the Soviet authorities used the rights and movement of women for their political purposes. The Soviets were propaganda about the authorities taking care of women. The Soviets have succeeded in establishing the belief that the authorities care for women's rights and the women's movement has the right to achieve their goals. In the Soviet Union, the truth about women's rights was different. Women were exploiting, their role in a marginal society. The Ukrainian women's movement has gained a new spirit during the independent Ukraine at the end of the 20th century. At that time, the circles and the women's organization were banned during the Soviet regime. Before the women's movement there were new goals: in this the most important participation in the fight for building a civil society, for the modernity of the state. The events of 2013–2014, the Kiev Maidan and the war in the south of Ukraine set new challenges ahead of the feminist movement. At present, the Ukrainian feminist movement actively participates in social life, creating new solutions, pursuing the civilizational goals Ukraine is facing.

Key words: Ukrainian women's movement, magazines, ideological principles of feminism, civilization goals.

Streszczenie. Artykuł poświęcony jest rozwojowi ukraińskiego ruchu kobiecego, który kształtował się w dwóch kierunkach na dwóch oddzielnych terenach. Ziemie wschodniej i środkowej Ukrainy były pod zaborem rosyjskim, ziemie zachodniej Ukrainy – pod zaborem austriackim. Sytuacja społeczno-polityczna w tych państwach uwarunkowała rozwój kobiecego ruchu na tych terenach. W obu zaborach można było znaleźć wspólne hasła odwołujące się do niepodległości i praw kobiet. Jednak to na zachodniej Ukrainie zostały sformułowane zasadnicze idee ukraińskiego ruchu feministycznego. Idee ukraińskiego ruchu feministycznego znalazły się na łamach czasopism kobiecych. Czasopisma te były wydawane przez założycielkę ukraińskiego feminizmu pisarkę Natalię Kobryńską. Po roku 1918 ukraiński ruch kobiecy rozwijał się na terenach II Rzeczypospolitej, w Galicji i na Wołyniu. Jednocześnie ruch kobiecy rozwijał się w środowisku emigracji ukraińskiej na terenach Europy Zachodniej i Centralnej oraz Ameryki Północnej. Rozwój ruchu kobiecego był związany z działalnością organizacji kobiecych i funkcjonowaniem czasopism. Natomiast na wschodnich ziemiach Ukrainy, które znalazły się w Związku Sowieckim, władze sowieckie wykorzystywały prawa i ruch kobiet do swoich celów politycznych. Sowietom udało się w społeczeństwie ugruntować przekonanie, że prawa kobiet są respektowane, a ruch kobiet ma prawa do realizacji swoich celów. W Związku Sowieckim prawda o prawach kobiet była inna. Kobiety były wyzyskiwane, ich rola w społeczeństwie marginalna. Nowego ducha ukraiński ruch kobiecy zdobył już w okresie Ukrainy niepodległej w końcu XX w. Wówczas zostały wznowione kółka i organizacje kobiece zakazane w okresie reżimu radzieckiego. Przed ruchem kobiet stanęły nowe cele, w tym najważniejszy: udział w walce o budowę społeczeństwa obywatelskiego, o nowoczesność państwa. Wydarzenia lat 2013–2014, kijowski Majdan i wojna na południu Ukrainy postawiły przed ruchem feministycznym kolejne wyzwania. Aktualnie ukraiński ruch feministyczny aktywnie uczestniczy w życiu społecznym, kreując nowe rozwiązania, dąży do celów cywilizacyjnych, przed którymi stoi Ukraina.

Słowa kluczowe: ukraiński ruch kobiecy, czasopisma, ideologiczne zasady feminizmu, cele cywilizacyjne.

Do roku 1991, czyli momentu upadku Związku Radzieckiego, odzyskania niepodległości i reaktywowania państwa ukraińskiego, ruch kobiet na ziemiach ukraińskich rozwijał się w kontekście walki o cele społeczne i narodowe, o niepodległość. Ukraiński ruch kobiecy różnił się więc zdecydowanie od kobiecego ruchu zachodnioeuropejskiego, gdzie te problemy należały do przeszłości.

Ruch kobiecy na ziemiach ukraińskich w XIX w. kształtował się w dwóch kierunkach. Było to związane z odmiennymi problemami kobiet ukraińskich żyjących na ziemiach wschodniej i środkowej Ukrainy pod zaborem rosyjskim i tymi, które

mieszkały na obszarach zachodniej Ukrainy, pod zaborem austriackim. Obydwa państwa zaborcze reprezentowały wszakże odmienne systemy polityczno-gospodarcze. Kobiety ukraińskie musiały się więc borykać z problemami, jakie funkcjonowały w każdym z tych państw. Wspólnymi hasłami pozostawała niepodległość i prawa kobiet.

Ukraiński ruch kobiet był inspirowany walką z dyskryminacją płciową. Wynikało to z tego, że kobiety ukraińskie żyły w państwach postfeudalnych, gdzie nadal dominował prymat mężczyźni wynikający ze zwyczajów i prawa społecznego. W dużym stopniu ruch kobiet w Ukrainie rozwijał się pod wpływem tendencji płynących z Zachodniej Europy i Ameryki Północnej, był jednak bardzo ograniczony warunkami społeczno-politycznymi istniejącymi w tak zacofanych państwach, jakimi były Cesarstwo Rosyjskie i Cesarstwo Austro-Węgierskie. Pierwsze Organizacje kobiece pojawiły się w połowie XIX w. na terenach Ukrainy wschodniej w Charkowie i Kijowie jako filie organizacji rosyjskich. Były one związane z dobroczynnością i walką o równy start w szkolnictwie, w tym prawo kobiet do studiów wyższych.

Pierwsza organizacja – Товариство допомоги вищій жіночій освіті (Towarzystwo pomocy wyższemu wykształceniu kobiet) powstała w roku 1840. Była aktywnie wspierana przez przedstawicieli organizacji społecznej Стара Громада (Stara Hromada). W roku 1860 władze rosyjskie przyznały kobietom prawo do kształcenia wyższego. Jednak proces ten postępował bardzo powoli i przez wiele lat było to martwe prawo. Dopiero w roku 1878 zostały w Kijowie założone Wyższe kobiece studia (Вищі жіночі курси в Києві), a w Charkowie – w roku 1880.

Pierwsze koło kobiet w Kijowie zostało założone dopiero w roku 1884. Przewodniczącą tej organizacji kobiecej stała się ukraińska działaczka społeczna Ołena Dobrograjewa¹. Przedstawicielki organizacji aktywnie działały na polu organizowania i wspierania funkcjonowania szkół niedzielnych. Wśród działaczek, które opiekowały się szkołami niedzielnymi dla kobiet, była również znana pedagogożka ukraińska końca XIX – początku XX w. Chrystyna Ałczewska². Oprócz szkół niedzielnych niektóre z przedstawicielek ruchu kobiet uczestniczyły w ruchu rewolucyjnym w drugiej połowie XIX w. (Perowska, Żelabowa) [Zhinochy'j rux, 1993: 693–696].

¹ Ołena Dobrograjewa (1864–1888), ukraińska działaczka społeczna. W roku 1886 założyła literacko-naukowe czasopismo we Lwowie, które było dodatkiem do znanego czasopisma „Batkivszczyzna”. Utrzymywała kontakty z Iwanem Frankiem, Mychajłem Dragomanowym i innymi znanymi działaczami ukraińskimi. Zmarła na chorobę płuc w wieku 25 lat. Została pochowana w Mentonie we Francji.

² Chrystyna Ałczewska (1841–1920), nauczycielka, założycielka niedzielnej szkoły dla kobiet w Charkowie, którą utrzymywała z własnych środków. Popierała tworzenie szkół dla biednych. Walczyła przez całe życie o edukację, studia wyższe dla kobiet. Jest autorką wielu podręczników, obowiązkowych lektur i prac pedagogicznych.

Kolejne koło kobiet powstało w Kijowie w roku 1901. Była to tak zwana Kobięca Hromada, która w roku 1919 wstąpiła do Rady Międzynarodowej Kobiet. Te organizacje ideologicznie były przede wszystkim socjalistycznymi, a feminizm był dodatkowym frontem walki. Na swoich sztandarach niosły więc przede wszystkim hasła praw dla ludu pracującego, a dopiero potem praw dla kobiet.

Jednocześnie na ziemiach ukraińskich pod zaborem rosyjskim od roku 1867 kobiety rozwijały działalność charytatywną. Pod auspicjami Czerwonego Krzyża i innych tego typu organizacji dobroczynnych w latach 1880–1890 w Kijowie założone zostały liczne szpitale dla biednych i schroniska. Działalność ta nie wynikała z idei feministycznych, lecz z ogólnego trendu, w myśl którego kobiety we wszystkich zaborach, jak również w całej Zachodniej Europie angażowały się w działalność dobroczynną.

Na terenach Ukrainy zachodniej organizacje kobiece zaczęły powstawać w drugiej połowie XIX w. Pierwsza taka organizacja zainicjowała działalność w Stanisławowie w roku 1884 pod nazwą Товариство руських женщин (Towarzystwo ruskich kobiet). Na jej czele stanęła znana pisarka i działaczka społeczna Natalia Kobryńska³.

W roku 1893 we Lwowie powstał Klub Rusynek, który prowadził swoją działalność wśród kobiet wiejskich. Później klub o takim samym profilu działalności powstał na Bukowinie w Czerniowcach, gdzie pierwsze organizacje kobiet pojawiły się z inicjatywy miejscowej działaczki społecznej Konstantyny Malickiej⁴.

Pierwsze dziesięciolecie XX w. to okres wzmożonej aktywności ruchu kobiet w Ukrainie. Kobiece organizacje powstały prawie we wszystkich miastach zachodniej Ukrainy, jak również na emigracji w Polsce, Czechosłowacji, Australii, Stanach Zjednoczonych, Kanadzie. Na początku lat 20. XX w. te kobiece organizacje były połączone w Związku Ukrainek. Do ukraińskiego ruchu kobiet, który w pierwszych dziesięcioleciach XX w. przekształcił się w międzynarodowy, dołączyła znana działaczka Milena Rudnicka⁵.

Od początku swojej działalności kobiecy ruch w Ukrainie zachodniej prowadził aktywną pracę wydawniczą. Chodziło o cele propagandowe, popularyzację idei feministycznych, a także walkę o interesy kobiet i ukazywania ich problemów.

³ Natalia Kobryńska (1855–1920), założycielka ukraińskiego ruchu feministycznego w zachodniej Ukrainie. Założycielka ukraińskich czasopism kobiecych, popularyzatorka idei feministycznych w licznych utworach literackich i publicystycznych.

⁴ Konstantyna Malicka (1872–1947), ukraińska pisarka, działaczka społeczna, pedagożka, przedstawicielka organizacji kobiecych na Bukowinie i w Galicji.

⁵ Miłena Rudnicka (1892–1976), ukraińska pisarka, działaczka społeczna i polityczna na terenach Ukrainy zachodniej, pedagożka, dziennikarka, prezeska Związku Ukrainek, reprezentowała Ukrainę w wielu instytucjach międzynarodowych.

Natalia Kobryńska – niezwykle popularna ówczesnie pisarka i działaczka społeczna – wsparta przez liczne grono znanych Ukrainek ze wschodniej Ukrainy, m.in. takich jak pisarka i działaczka społeczna Olena Pczółka, była inicjatorką opublikowanego w roku 1887 we Lwowie almanachu *Perszyj winok* (Перший вінок). W historii Ukrainy to był pierwszy zbiór wydany przez kobiety.

W latach 1893, 1895 i 1896 w Stryju przez Natalię Kobryńską i z poparciem pisarek ze wschodniej Ukrainy Oleny Pczółki, Hanny Barwinok, Ludmiły Staryckiej, a także Łesi Ukrainki i innych znanych pisarek zostały wydane trzy kolejne numery czasopisma kobiet „Nasza Dola”.

Na łamach tych czasopism autorki po raz pierwszy na terenach Ukrainy ukazywały społeczno-socjalne i polityczne położenie kobiet ukraińskich w granicach imperiów rosyjskiego i austro-węgierskiego. Artykułowane były również ideowe zasady ruchu kobiet.

Na początku XX w. we Lwowie (1908) wydawano czasopismo „Meta”, na łamach którego prezentowany był program feministyczny. Czasopismo redagowane było przez Darię Starosolską⁶. Czasopismo było nakierowane na odbiór przez specyficznego czytelnika: członków kobiecych organizacji społecznych oraz inteligencję. Redakcja promowała idee emancypacji kobiet przede wszystkim za pomocą edukacji, podniesienia poziomu kulturalnego kobiet. Na łamach dwutygodnika pisano o działalności kobiecych organizacji ukraińskich, polskich, rosyjskich i z innych krajów Europy Zachodniej, w tym Austrii, Niemiec i innych. W wystąpieniach publicystycznych mówiono o celach kobiet, o szansach na uzyskanie przez kobiety prawa wyborczego, nie tylko w Ukrainie, ale też we wszystkich krajach, gdzie widziano taką możliwość. Wśród autorów publikacji były m.in.: redaktorka D. Starosolska, pisarka ukraińska Ch. Ałczewska, działaczki społeczne K. Cetkin, V. Cepler i in.

W połowie XX w. na terenach zachodniej Ukrainy były wydawane także kobiece czasopisma „Nasze Diło” (1912, red. O. Kisylewska), „Nasza Meta” (1919–1920), „Żinoczij Wisnyk” (1921, red. M. Rudnicka), „Żinocza Dola” (1925), „Żinoczij Gołos”, „Żinka” (1935).

Inna sytuacja związana z wydawaniem tytułów prasowych nakierowanych na potrzeby kobiet występowała we wschodniej i środkowej Ukrainie. Zarówno w okresie Rosji carskiej, jak też w okresie Rosji radzieckiej wydawanie czasopism ukraińskich kobiet było tam prawie niemożliwe. Bardzo krótko w Kijowie w roku 1917 w okresie Ukraińskiej Republiki Ludowej (UNR) było wydawane czasopismo „Żinoczij Wisnyk”. W dobie rządów radzieckich pojawiły się czasopisma,

⁶ Daria Starosolska (1881–1941), działaczka społeczna, muzyk, redaktorka, pisarka. Urodziła się i pracowała we Lwowie. Represjonowana przez Sowieców. Wywieziona w roku 1940 do Kazachstanu, gdzie zginęła w 1941 r.

które nazywane były kobiecymi, jednak żadnego stosunku do ruchu kobiecego nie miały. Wśród nich: „Selianka Ukrainy” („Селянка України”), „Kołgospnycia Ukrainy” („Колгоспниця України”), „Radianska Żinka” („Радянська Жінка”).

W dobie radzieckiej na terenach USSR prawnie zadeklarowano równoprawność kobiet i mężczyzn. Zorganizowano „żinwiddiły” (жінвідділи) i „żinrady” (жінради), które w teorii powinny zajmować się sprawami kobiet w przedsiębiorstwach produkcyjnych, instytucjach i organizacjach. Jednak w praktyce równoprawnienie w radzieckim wydaniu nakładało na kobiety podwójne obowiązki w rodzinach, dozwolone było zatrudnienie kobiet przy ciężkich pracach, wymagających wysiłku fizycznego. Kobiety bez żadnych możliwości protestu były wyzyskiwane politycznie i psychologicznie (Smol’nička, 2011; Pagirya, 2012).

Natomiast prawdziwy rozwój feminizmu miał miejsce w środowisku emigracji ukraińskiej w Kanadzie, Stanach Zjednoczonych, Europie Zachodniej. W roku 1948 z inicjatywy diaspory została założona Światowa Federacja Ukraińskich Kobiecth Organizacji.

Kolejny etap rozwoju ukraińskiego ruchu kobiet na terenach dzisiejszej Ukrainy – to druga połowa i koniec XX w. W odróżnieniu od ruchu europejskiego w okresie zaboru radzieckiego ten ruch był połączony z ideami walki o niepodległość Ukrainy i działalnością organizacji podziemnych, które prowadziły nielegalną działalność wydawniczą. Publikowane było takie czasopismo, jak: „Ukraiński Wisnyk” („Український Вісник”) i utwory tak zwanego „Samwydawu” („Самвидав”). „Самвидав” – po ukraińsku – to podziemne publikacje i rozpowszechnianie utworów literackich oraz publicystycznych zakazanych przez władzę radziecką. Władze uznawały je za szkodliwe i wrogie ideologii komunistycznej. W tą działalność wywrotową przeciw skostniałej władzy radzieckiej włączyły się kobiety z tak zwanej generacji lat sześćdziesiątych. Oprócz podziemnej działalności wydawniczej członkowie ruchu organizowali czytelnictwo zakazanych lektur, wystawy, spektakle, wykłady, wieczory pamięci, twórcze spotkania i inne. Działania te, które władze uznawały jako antysowieckie, realizowali intelektualiści, pisarze, malarze – przedstawiciele inteligencji ukraińskiej ze wspomnianego już pokolenia lat sześćdziesiątych (шістдесятників). Była to wewnętrzna opozycja do rządów radzieckich, do systemu stworzonego przez Moskwę, niszczącego rozwój intelektualny, narodowość i możliwość realizacji jednostki. Wśród przedstawicieli pokolenia lat sześćdziesiątych aktywizujących się na tym polu było wiele znanych kobiet ukraińskich, działaczek społecznych, jednak ich działania nie wyróżniały idei feministycznych z ruchu polityczno-społecznego oporu. Idee ruchu kobiecego włączały się w tę działalność, która ówczesnie była nadrzędna (Bazhan, 2013, s. 641).

Do najwybitniejszych reprezentantek pokolenia lat 60. należała malarka Ałła Gorska i poetka Lina Kostenko. Ałła Gorska to organizatorka i członek klubu twórczej młodzieży „Сучасник” („Współczesny”), który stał się ogniskiem ukraiń-

skiego życia kulturalnego w Kijowie w połowie lat 60. Uczestniczyła we wszystkich wydarzeniach społeczno-kulturalnych, wspólnie z innymi pisarzami ukraińskimi odkryła mogiły pomordowanych przez NKWD w Bykiwni koło Kijowa i szeroko rozpropagowała ten fakt, publicznie przedstawiając go ówczesnym władzom. Od początku masowych represji Ałła Gorska występowała w obronie swoich kolegów – odwiedzała ich w więzieniach, organizowała pomoc materialną, a dla ich rodzin wsparcie moralne. W roku 1968 podpisała wspólnie z innymi (139 działaczami kultury i nauki) list-protest przeciwko represjom skierowanym wobec dysydentów. Stała się przeciwniczką władzy radzieckiej. Była inwigilowana. Służby specjalne nie pozwalały jej uczynić samodzielnie żadnego ruchu. W końcu w centrali zdecydowano się na radykalne posunięcie – jesienią w 1970 r. malarka została zamordowana w brutalny sposób w mieszkaniu teścia pod Kijowem (Gorska, 1996, s. 240).

Lina Kostenko to poetka pokolenia lat 60., aktywna uczestniczka ruchu dysydenckiego. Za poglądy polityczne i reprezentowaną pozycję społeczną jej twory zostały zakazane w Ukrainie do drugiej połowy lat 70. W rezultacie poetka całkowicie wyłączona została z procesu literackiego. Pierwszy tom jej poezji został opublikowany dopiero w roku 1977. Natomiast utwory Liny Kostenko były znane w społeczeństwie ukraińskim za sprawą podziemnej działalności wydawniczej. Publikowano je na łamach „Samwydaw”, również były powielane i rozpowszechniane w rękopisach. Podobnie jak i Ałła Gorska, Lina Kostenko podpisała list-protest przeciwko represjom, za co była bez przerwy krytykowana i prześladowana przez władze radzieckie (Dzyuba, 2009, s. 222).

Dopiero po roku 1991 – po przywróceniu państwowości – w niepodległej Ukrainie powstało kilka organizacji kobiecych zakazanych w okresie władzy rządów radzieckich – „Sojusz Ukrainek”, „Żinocza Hromada” i inne. Pojawiły się liczne kluby kobiet (biznesowe, sportowe, społeczne i in.). Ten etap wyróżnia się ogromnym wzrostem aktywizacji społecznej kobiet. Niemalże od momentu powstania samodzielnego państwa organizacje kobiece Ukrainy rozpoczęły aktywną współpracę z kobiecymi organizacjami ukraińskimi na emigracji.

Od 2014 r., tj. od początku agresji Rosji na wschodzie Ukrainy, spostrzegamy proces aktualizacji roli kobiety w społeczeństwie i powstanie takiego problemu jak „Kobiety i wojna: tragizm bohaterstwa i ofiary”. Kobiety ukraińskie – „ciche bohaterki” pomagały walczyć na Majdanie i ginęły razem z mężczyznami. W walkach w Kijowie jesienią 2013 r. i zimą 2014 r. zginęły trzy kobiety: Olga Bura (28 lat), Ludmiła Szeremet (70 lat), Antonina Dworaniec (61 lat – została zabita na barykadach 18 lutego).

W styczniu 2014 r. na Majdanie została założona „kobieca sotnia” (жіноча сотня), która ćwiczyła technikę samoobrony razem z mężczyznami. Kobiety pilnowały wejścia na terytorium Majdanu i wykonywały inne ważne polecenia obrońców Majdanu. Koordynatorką tej sotni była Nina Potarska.

Ogromna liczba kobiet w różnym wieku i różnych zawodów, prawniczek, lekarzy, pielęgniarek, nauczycielek, emerytek, studentek, kobiet pracujących w domach pomagała bezinteresownie na Majdanie, przynosząc żywność, leki, wynosząc rannych, ratując im życie. Wśród wielu historii „cichego bohaterstwa” kobiet wyróżnia się historia „Mamy Tani”. Nazwali ją tak majdanowcy za to, że przynosiła rannym leki, mleko, wynosiła rannych z barykad z ulic Hruszewskiego i Instytutckiej, gdzie trwały walki z Berkutem, robiła majdanowcom opatrunki bezpośrednio na miejscu walk. Po rozpoczęciu rosyjskiej agresji na Donieck i Ługańsk zdecydowała się wziąć udział w wojnie na Donbasie i wraz z innymi ochotnikami majdanowcami poszła na front. Została ranna, po wyzdrowieniu powróciła do swojego batalionu. Z białą flagą zdecydowała się pójść do separatystów zabrać ciała zabitych żołnierzy ukraińskich. Separatyści ciała poległych żołnierzy ukraińskich oddali, a ją uwięzili. Przez 24 dni trzymali ją w podziemiach ługańskiego urzędu celnego. Wróciła na stronę ukraińską w momencie wymiany jeńców za schwytanych separatystów i rosyjskich żołnierzy. Była niezwykle odważną i pomyslową kobietą – owinęła się ukraińską flagą, na którą włożyła ubranie. Na fladze były zapisane nazwiska wszystkich jeńców ukraińskich, którzy byli więzieni w tym podziemiu. „Mama Tania” jest po dziś dzień przekonana, że po zakończeniu wojny i powrocie terytoriów okupowanych przez separatystów do Ukrainy powiesi tę flagę na budynku urzędu celnego w Ługańsku, gdzie wraz z innymi ukraińskimi żołnierzami i ochotnikami była więziona przez separatystów (Medy’k Mama Tanya, 2014).

Niesamowita jest także historia wolontariuszki, młodej kobiety Ołesi Żukowskiej, która pomagała na Majdanie od samego początku protestów leczyć chorych. Wynosiła rannych z barykad. 20 lutego została ranna. Kula z karabinu snajpera przebiła jej szyję koło tętnicy szyjnej. Cudem ocalała, ale w ostatnim momencie, tracąc przytomność, napisała na smartfonie, lokując tę informację w sieci: „Ja umieram” (Zhinky’ Majdanu, 2014; Ja vmy’ raju, 2014). Jej słowa razem z obrazem zakrwawionej kobiety walczącej o wolność i gotowej ponieść za to największą ofiarę – śmierć dotarły przez sieć do tysięcy ludzi w różnych krajach. Przykład ten nie jest jednostkowy, bowiem takich kobiecych aktów heroizmu na Majdanie było wiele.

Ogromna liczba kobiet aktualnie realizuje się w wolontariacie, jako lekarze i pielęgniarki w wojennych mobilnych szpitalach. Kobiety walczą na froncie jak żołnierze. W każdej chwili mogą ponieść największą ofiarę – daninę życia. Rola kobiety w społeczeństwie ukraińskim w ostatnich kilku latach nabiera nowego wymiaru.

Aktualnie ruch feministyczny w Ukrainie dąży do samookreślenia w kontekście kształcenia społeczeństwa obywatelskiego. Znajduje się więc na etapie kształtowania własnej strategii, celów, zasobów i wpływu na samookreślenie społeczeństwa. W tym procesie kształcenia rośnie wielka rola prasy, czasopism kobiecych,

które służą propagowaniu nowych idei, zaakcentowaniu ważnych problemów i podjęciu publicznej dyskusji. W realizacji tych celów ogromną rolę odrywają również nowe, mobilne media. Ruch kobiet próbuje odegrać ważną rolę w zburzeniu dotychczasowego światopoglądu u ludzi starszych i w średnim wieku, ukształtowanych w czasach radzieckiej dominacji. Rola ruchu feministycznego w Ukrainie nie miała nigdy tak ważnej roli do spełnienia.

W Ukrainie aktualnie istnieje ponad 700 kobiecych organizacji, w tym 34 międzynarodowe i ogólnokrajowe. Wśród najbardziej wpływowych – „Żinocza Gromada”, „Żinky Ukrainy”, „Stowarzyszenie Kobiet Ukrainy”, „Ukraiński Żinoczy Fond”, „Wszzechukraińskie Kobiety Stowarzyszenie imienia Ołeny Teligi” i inne (Chy’ potriben feminizm, 2016; Buyanows’ka, 2012).

W 2014 r. powstało kilka nowych organizacji kobiecych, co było wynikiem zaistnienia nowej sytuacji społeczno-politycznej. Wśród nich „Ukraińska żinocza warta” („Українська жіноча варта”) – stowarzyszenie aktywnych działaczek, kobiet, które wspólnie uczestniczą w walce o niepodległość Ojczyzny, w walce o pokój i dobro kraju. Hasła zadeklarowane przez tę organizację to: solidarność, współpraca, odpowiedzialność za dobro kraju i społeczeństwa. Organizacja prowadzi kształcenie medycznej, wojskowej i psychologicznej wiedzy wśród kobiet ukraińskich. Od 2014 r. zajęcia z tego zakresu przeszło 30 000 kobiet we wszystkich regionach Ukrainy (Ukrayins’ka zhinocha varta, 2014).

Natomiast Wszzechukraińskie Kobiety Stowarzyszenie imienia Ołeny Teligi zajmuje się bezpośrednio problemami ochrony reprodukcyjnego zdrowia Ukraińców. Uczestnicy stowarzyszenia aktywnie współpracowali w napisaniu Narodowego programu ochrony reprodukcyjnego zdrowia.

Zarówno społeczeństwo ukraińskie, jak i inne kraje współczesnej Europy przeżywają problem demograficzny. Katastroficzne obniżenie współczynnika dzietności powoduje stopniowe zmniejszenie liczby ludności w wieku produkcyjnym. Problem ten jest związany z brakiem stabilności finansowej kobiet, rodzin z utrzymującą się nadal nie dość silną pozycją kobiety w społeczeństwie ukraińskim, jako wykryształizowaną z mentalności społeczeństwa Europy Wschodniej, ze zdrowotnością, opieką medyczną, a nawet z brakiem wiedzy ekologicznej i wielu innych czynników.

Po raz pierwszy problem ten w skali ogólnokrajowej próbował rozwiązać w 2005 r. prezydent Ukrainy Wiktor Juszczenko. Była zwiększona pomoc finansowa dla kobiet, które zdecydowały się na dzieci. Nowo powstałe państwo ukraińskie po raz pierwszy zadeklarowało problem materialnego zabezpieczenia matek. Przyznane wówczas kobietom fundusze zwiększyły skalę narodzin dzieci w Ukrainie. Również za prezydenta W. Juszczenki po raz pierwszy w skali ogólnopaństwowej podniesiono następujące problemy do rozwiązania: ochrona rodziny, zdrowie kobiet i dzieci, adopcja opuszczonych dzieci, sierot i inne. Wówczas w Ukrainie

powstała duża liczba rodzinnych domów dziecka, zwiększono kilkanaście razy materialną pomoc dla tych rodzin, wprowadzono państwowe programy adopcji sierot. Rozpoczęto szeroko zakrojoną akcję w mediach, która miała doprowadzić do zmiany opinii publicznej, tak by zwiększyć tolerancję w społeczeństwie wobec samotnych matek i pomoc opuszczonym dzieciom. Kampania informacyjna była bardzo celna i przyniosła efekty (Mustafayev, 2013).

Najważniejsze kierunki współczesnego ruchu kobiecego w Ukrainie szeroko przedstawiono w prasie. Na początku drugiej dekady XXI stulecia było zarejestrowanych około osiemdziesiąt tytułów prasy kobiecej: medycznej, etnograficznej, rodzinnej, pedagogicznej, psychologicznej, religijnej, popularnej i innych. Najpopularniejsze kobiece czasopisma tematyczne to: „Медичні аспекти здоров'я жінки”, „Наша Берегиня”, „Життя і жінка”, „Пані”, „Дім і Сім'я”, „Самарянка”, „Бізнес Woman” i inne. Są one również najbardziej popularne wśród masowej publiczności. Do tych czasopism kobiecych należy zaliczyć również te, które są publikowane przez zagraniczne korporacje medialne – „Cosmopolitan”, „Elle”, „Домашний очаг”, „Лиза”, „Единственная”, „Добрыя советы”, „Натали” i inne.

Współczesna prasa kobiet implementuje wiele funkcji społecznych – oświecenia, kształcenia, psychologiczną, doradczą, wsparcia organizacyjnego i inne. Jednocześnie te czasopisma stają się miejscami, gdzie prezentowane są aktualne problemy kobiet w społeczeństwie, stymulują do dyskusji i poszukiwania konwencjonalnych rozwiązań.

W ostatnich latach na rynku medialnym Ukrainy powstało kilka nowoczesnych internetowych czasopism online dla kobiet. „Коліжанка” („Kolizhanka”)⁷ i „Тендітна” („Tenditna”)⁸. Nowe projekty medialne celowo połączyły cechy popularnych i elitarnych czasopism dla kobiet z nowoczesnymi metodami przekazu informacji i kontaktów z czytelnikami, jak również prezentowania i prowokowania do dyskusji na temat aktualnych problemów współczesności.

Wydarzenia na Majdanie i działania wojskowe na wschodzie Ukrainy unaczyniły jeden z najpoważniejszych problemów współczesności – temat przemocy wobec kobiet w rodzinach. Należy zaznaczyć, że ten problem ostro wypłynął jeszcze w czasach radzieckiej dominacji, po wojnie w Afganistanie. Zarówno tysiące kobiet, jak i ich dzieci stało się ofiarami przemocy byłych wojskowych, którzy powracali do domu z ogromnymi psychicznymi zaburzeniami po przeżyciach afgańskiej wojny. Władze radzieckie nie interesowały się tym problemem. W ówczesnym społeczeństwie zarządzanym przez Moskwę, w społeczeństwie ukraińskim rządzonego przez władzę radziecką o tych problemach nie można było otwarcie mówić, jak i o pozycji, sytuacji i innych problemach kobiet w społeczeństwie.

⁷ <https://kolizhanka.com.ua/> [dostęp: 9.12.2018].

⁸ <https://tenditna-journal.com/> [dostęp: 6.11.2018].

Wojna w Donbasie znowu postawiła na „ostrzu noża” problem przemocy wobec kobiet. Zdemobilizowani wracający z wojny mężczyźni bardzo często przeżywają problemy psychiczne. Powracając do swojej rodziny, nie mogą się wyzwolić z syndromu wojny i są agresywni wobec swoich najbliższych – żon i dzieci. Aktualnie sytuacja jest jednak inna. Władze państwowe Ukrainy widzą problem. Chcą pomóc w asymilacji byłych wojskowych z resztą społeczeństwa. Powstały programy, które służą zapobieganiu przemocy w rodzinach uczestników działań wojskowych – „Powstrzymać przemoc w rodzinie”, „Wojna, która nie puszcza”, „Prawo na zdrowie” i inne (Rada uhvalili, 2017). We wszystkich regionach Ukrainy powstały liczne placówki psychologicznej rehabilitacji uczestników działań wojennych i członków ich rodzin. Pojawiło się wiele różnych praktyk psychologicznej rehabilitacji, np. przez aktywność, w tym intelektualną – malarstwo, teatr, muzykę, twórczość literacką, przy pomocy zwierząt i inne.

Negatywną opinię o ukraińskim ruchu kobiecym w okresie ostatniego dziesięciolecia stworzyły widowiskowe działania ruchu Femen, które w żaden sposób nie wiążą się z celami współczesnego ukraińskiego ruchu feministycznego. Współczesne feministyczne organizacje ukraińskie są dalekie od ruchu Femen. Ruch Femen, który ma swoich przedstawicieli na Ukrainie, nie deklaruje się jako ruch feministyczny.

Ruch Femen jest niezarejestrowaną publiczną organizacją międzynarodową. Powstał w roku 2008, swoje prowokacyjne, widowiskowe akcje rozpoczął w roku 2009. Ruch Femen w Ukrainie został założony przez ukraińskiego tak zwanego femena Jewgienija Dowłatowa. Ruch posiada około dziesięciu aktywnych działaczek-studentek. Dowłatow stwierdził, że założył ruch dla wszystkich, jednak jego idea została skomercjalizowana i teraz w żadnym stopniu nie odnosi się do idei feminizmu. Założyciel Femen aktualnie już nie uznaje, że jego poglądy reprezentuje współczesny ruch Femen. W 2013 r. belgijskie przedstawicielki tego ruchu zadeklarowały zakończenie działalności, a przed tym w roku 2012 przedstawicielki rosyjskiego ruchu Pussy Riot również zaprzestały działać na pewien czas wskutek decyzji rosyjskiego sądu. W przypadku przedstawicielek Rosji była to jednak decyzja polityczna, inspirowana przez Kreml i rosyjską cerkiew. W rezultacie to wyrok rosyjskiego sądu zakończył ich działalność w Rosji (Tekst prigivora, 2012). Pojedyncze akcje działaczek odbywają się teraz poza Rosją.

W 2012 r. ukraińscy dziennikarze kanału telewizyjnego 1+1 przeprowadzili śledztwo, w rezultacie którego ustalono, że cztery aktywne uczestniczki ruchu dostają miesięcznie po około 1 tys. dolarów, a ich pobyt podczas akcji w Paryżu kosztował około 1 tys. euro na każdą osobę. Miesięczny wynajem nieruchomości dla celów ruchu dochodził do 20 tys. hrywien. Autorem logo tej organizacji był Rosjanin Artem Lebiediew. Ukraiński ruch Femen był finansowany przez amerykańskich i niemieckich oligarchów (Femen-Ukraine, 2017).

W podsumowaniu można stwierdzać, że ten ruch przede wszystkim dyskredytuje ruch feministyczny w skali ogólnoświatowej, bowiem obraz stworzony przez media po prowokacyjnych akcjach Femen, który dociera do przeciętnego odbiorcy, niewiedzącego niemal nic o prawdziwym feminizmie jako ruchu kobiecym, od początku formuje negatywne opinie i nieprawidłowe skojarzenia. Oprócz tego działania przedstawicielek ukraińskiego ruchu Femen stwarzają w świecie negatywną opinię o państwie, o Ukrainie, z którą przez odbiorców informacji kojarzony jest ruch Femen.

Wydarzenia polityczne ostatnich kilku lat w Ukrainie spowodowały przeniesienie akcentów działalności kobiecych organizacji na aspekty narodowyzwoleńcze, narodowościowe, państwowe. Natomiast jednym z najważniejszych dzisiejszych zadań ukraińskiego ruchu feministycznego jest nabycie prawnego statusu kreatora społecznych i politycznych transformacji państwowych.

Ukraiński ruch feministyczny kształtował się od końca XIX w. Jego ideologiczne zasady zostały sformowane na terenach Ukrainy zachodniej i zwerbalizowane na łamach czasopism kobiecych wydawanych przez założycielkę ukraińskiego feminizmu, pisarkę Natalię Kobryńską. Nowy duch tego ruchu wskrzeszony został w okresie Ukrainy niepodległej, w końcu XX w. Wówczas wznowiły działalność kółka i organizacje kobiece zakazane w okresie reżimu radzieckiego. Powstało szereg nowych organizacji, tytułów prasowych, stacji telewizyjnych i medialnych związanych z nowymi mediami (internetowymi). Przed ruchem stanęły nowe cele, walka o budowę społeczeństwa obywatelskiego, realizacja nowych celów społecznych. Wydarzenia lat 2013–2014 w Ukrainie postawiły przed ruchem feministycznym kolejne wyzwania. Aktualnie ukraiński ruch feministyczny z uwagi na masowe zaangażowanie kobiet, które próbują aktywnie uczestniczyć w życiu społecznym, pomagając, kreując nowe rozwiązania, stawia przed sobą wyzwania, które można nazwać celami cywilizacyjnymi, przed którymi stoi Ukraina. Należy jednak stwierdzić, że Majdan i agresja Rosji, wojna o Donieck i Ługańsk spowodowały ogromny wzrost potencjału społecznego ukraińskich kobiet. Nigdy w historii ukraiński ruch kobiecy nie miał takich szans wpływać na cele polityczno-społeczne jak w dniu dzisiejszym. Dziś ukraiński ruch kobiecy grupuje inne pokolenie kobiet. Pokolenie, które w wyniku wydarzeń politycznych chce zmian i chce je kreować.

Bibliografia

- Bazhan O. (2013), *Shistdesyatnyctvo*, [w:] *Ency'klopediya istoriyi Ukrainy*: u 10 t., t. 3, Ky'iv.
- Buyanov's'ka M., *Genderni aspekty reprezentaciyi gromads'koyi akty'vnosti v Ukraini*, <https://naub.oa.edu.ua/2012/genderni-aspekty-reprezentatsiji-hromadskoji-aktyvnosti-v-ukrajini/> [dostęp: 14.05.2012].

- Chy' potriben feminizm Ukrayini?*, <https://kredens.lviv.ua/chu-potriben-feminism-ukraini/> [dostęp: 25.12.2016].
- Dzyuba I. M. (2009), *Kostenko Lina Vasy'livna*, [w:] *Ency'klopediya istoriyi Ukrayiny*: u 10 t., t. 5, Ky'yiv.
- «Femen» («Femen»), <https://femen.org/tag/femen-ukraine/> 14.11.2017 <https://tsn.ua/tags/Femen>
- Gors'ka A. (1996), *Chervona tin' kaly'ny'. Ly'sty', spogady', statti*, Ky'yiv.
- Medy'k „Mama Tanya” provela 24 dni u polonii, <https://tsn.ua/ukrainyna/medik-mama-tanya-provela-24-dni-u-polonii-de-bula-led-ne-zgvaltovana-chechencyami-387992.html> [dostęp: 26.10.2014].
- Mustafayev G., *Problemy' usy'novlennya v Ukrayini*, <http://oldconf.neasmo.org.ua/node/269> [dostęp: 30.12.2013].
- Pagirya O., *Gender po-radyans'ky': navantazhennya zhinky' v SRSR zvuzhuvalo kolo obov'yazkiv cholovika, Ukrayins'ky'j ty'zhden'*, 2012, # 10 (227) 7 bereznya.
- Smolyar L. *Olena Dobrograyeva – shhy'ra pracivny'cyia na ny'vi osvity' ukrayins'kogo narodu (1864–1888)*, “Nashe zhyttia – Our life”, 2002 lutyj, ч. 2, c. 1–4, unwla.org/ourlife/pdf/Our_Life_2002-02.pdf [dostęp: 2.02.2002].
- Smol'nicz'ka M., *Zhinka v radyans'komu suspil'stvi: oficijnj obraz i real'na prakty'ka*, http://history.org.ua/JournALL/xxx/xxx_2011_16/12.pdf
- Ukrayins'ka zhinocha varta*, <http://uavarta.org> [dostęp: 14.10.2014].
- Usy'novlennya : realiyi ta tendenciyi. Rezul'taty' sociologichny'x doslidzhen'*, <http://sirotstvy.net/upload/iblock/40a/40a784ba29300d483c9b0f2bc1bf1c65.pdf> [dostęp: 17.11.2009].
- «Ya vmy'rayu» – medy'k z Majdanu Olesya Zhukovs'ka, <https://znaj.ua/news/society/30267/a-vmirayu-medik-z-majdanu-olesya-zukovska.html> [dostęp: 24.11.2014].
- Zhinky' Majdanu: vid medy'chnoyi dopomogy' do zaxy'stu bary'kad*, <https://gurt.org.ua/news/recent/21309/> [dostęp: 7.03.2014].
- Zhinky' na Majdani: abo kuxnya, abo bary'kady'?*, <https://www.radiosvoboda.org/a/25252319.html> [dostęp: 4.02.2014].
- Zhinochy'j rux*. (1993), [w:] *Ency'klopediya ukrayinoznavstva*, t. 2, L'viv.
- Zhurnalistka stala FEMEN'istkoyu i diznalas', yaka zarplatnya za ogoleni grudy'*, „Ukrai'ns'ka pravda” – 2012. – 21, <http://femen.org> [dostęp: 21.09.2012].

Katarzyna Anna Kornacka-Sareło

Zakład Kultury Judaizmu Europejskiego
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

PROBLEM DYSKRYMINACJI KOBIEŃ WŚRÓD WSPÓŁCZESNYCH CHASYDÓW DYNASTII *SATMAR*

Abstract. The aim of the paper's author was to present the ways of women's discrimination in the contemporary hasidic "sect" called *satmar hasidim* (the ultra-orthodox community within Judaism). Although *satmar hasidim* live in the USA, Israel and Western Europe nowadays, they vehemently protest against any forms of assimilation, acculturation or integration into the non-Hasidic environment, and they behave as if time had stopped in the 18th and 19th centuries. As a result, the women belonging to such communities are deprived of almost any personal rights. For example, they are forbidden to learn (even the English and Hebrew languages), constantly being an object of men's oppression in numerous spheres of life. The inhuman ways, in which *satmar* women are treated by male *hasidim*, have been described lately by Deborah Feldman – a young woman who left "the *satmar*" and decided to tell her story to the world. However, as it seems to the article's author, leaving the group cannot be regarded as an easy task: Feldman will remain a regular Jewish woman – even against her will – in spite of the fact that now she is an emancipated female writer living in Berlin. In other words, she will return to her own culture code in the future, although she gained much popularity and became a highly-educated, well-known and popular person. Nevertheless, Feldman's voice should be considered as very important as far as the next generations of hasidic girls are concerned. For, Deborah's case can really give much hope and strength not only to the *satmar* women. Thanks to her memoirs some discriminated women will be able to have a faith in their both human and intellectual values, and they will also find it possible to gain personal autonomy and make their own choices as well as personal independent decisions concerning – especially – the most intimate spheres of life.

Key words: Hasidism, Satmar Hasidim, Jewish feminism, *Dybbuk* of S. An-sky: feminist perspective, Deborah Feldman.

Streszczenie. Celem autorki artykułu było ukazanie problemu dyskryminacji kobiet wśród (współczesnych) chasydów dynastii *satmar*. Są oni jedną z najbardziej ultraortodoksyjnych grup w obrębie judaizmu. Choć żyją obecnie w Stanach Zjednoczonych, Izraelu oraz w niektórych państwach Europy Zachodniej, to zachowują się w taki sposób, jakby czas zatrzymał

się w osiemnastym bądź dziewiętnastym stuleciu. Protestują przeciwko jakimkolwiek formom asymilacji, akulturacji czy integracji ze środowiskiem zewnętrznym. W konsekwencji kobiety pochodzące ze wspólnot *satmar hasidim* stają się pozbawione niemal wszelkich praw. Nie wolno im się uczyć i studiować: zakaz ten dotyczy nawet języków angielskiego i hebrajskiego. Są one także przedmiotem licznych działań opresyjnych ze strony mężczyzn. Działania te zostały ostatnio opisane przez byłą członkinię społeczności chasydów satmarskich, Deborę Feldman, która zdecydowała się na porzucenie wspólnoty i opowiedziała światu swoją historię. Jednakże opuszczenie tego typu grupy nie jest łatwe. Zdaniem autorki niniejszego artykułu Feldman pozostanie na zawsze Żydówką, choć nie przebywa już w otoczeniu Żydów. Innymi słowy, powróci do kodu kulturowego, który ukształtował jej tożsamość, mimo że zdobyła popularność, sławę oraz wykształcenie. Z drugiej natomiast strony głos Debory Feldman wydaje się bardzo ważny ze względu na przyszłe pokolenia kobiet wychowywanych w środowiskach ultraortodoksyjnych, dając owym kobietom nadzieję na zmianę usytuowania w strukturze społecznej. Kobiety te – również dzięki wspomnieniom Feldman – będą mogły uwierzyć we własną wartość, a także w możliwość zdobycia osobistej autonomii oraz podejmowania niezależnych decyzji: tych zwłaszcza, które dotyczą najbardziej intymnych sfer ludzkiej egzystencji.

Słowa kluczowe: chasydyzm, Chasydzi satmarscy, Feminizm żydowski, *Dybuk* Szymona An-skiego; perspektywa feministyczna, Debora Feldman.

Jako że okazałam się dziewczynką, nie było mowy o szczęściu. Wszyscy obecni w pokoju byli tym faktem niezmiernie rozczarowani, nawet moja matka. [...] – Byłabym szczęśliwsza, gdybym urodziła chłopca – mówi. Babcia mruga szelmowsko i pociesza ją: – Nie szkodzi. Przyjdzie czas i na chłopców. Trudno uwierzyć w to wszystko, co słyszę. Po co w ogóle się urodziłam, skoro ta cała radość mnie nie dotyczy! Mam tego dość. Och, jak bardzo bym chciała wrócić do tamtego świata!

Singer-Kreitman (2016), s. 21n¹

1. Wprowadzenie

25 marca 2012 r. został opublikowany w tygodniku „Polityka” artykuł nieżyjącego już Romana Fristera², zatytułowany *Kobieta w oczach chasydów. Życie w ukryciu*. Autor relacjonuje w swoim tekście wydarzenie, które w tamtym okresie stało się

¹ Autorka tych słów, Ester Singer-Kreitman, jest marginalizowaną przez większość literaturoznawców siostrą znanych pisarzy: Izaaka Bashevisa Singera, który w roku 1978 otrzymał literacką Nagrodę Nobla, oraz Izraela Joszui Singera (por. Moskal, *Przedmowa*, [w:] Singer-Kreitman, 2016, s. 5 i n.).

² Urodzony w Bielsku Frister napisał też znakomitą autobiografię pt. *Autoportret z bliźną*, w której rozważa dylematy moralne osób znajdujących się w „sytuacjach granicznych” (w Jaspersowskim rozumieniu tego terminu). Zob. Frister (1996).

w Izraelu wyjątkowo głośne. Drastyczna sytuacja zaprezentowana przez Fristera była wprawdzie poniekąd nietypowa, lecz zarazem zupełnie mnie nie zaskoczyła. Już wcześniej byłam przecież świadoma istnienia przesłanek, które wskazywały na możliwość powstawania nawracających konfliktów pomiędzy wieloma grupami izraelskiego społeczeństwa będącego – z licznych względów – wspólną zdecydowanie heterogeniczną, o ile w ogóle w przypadku Izraela można jeszcze mówić o wspólnotowości (nie zaś wyłącznie o przynależności państwowej), ze względu na olbrzymie zróżnicowanie etniczne, kulturowe i wyznaniowe osób posiadających izraelskie obywatelstwo. Frister zwrócił jednak uwagę na zjawisko, które, jak się wydaje, nie powinno mieć miejsca w nowoczesnym kraju, założonym i przez wiele lat rządzonego przez (lewicujących) syjonistów, którzy – wbrew żydowskiej tradycji oraz religii – uznali, iż także kobiety powinny mieć możliwość dostępu do edukacji, posiadać prawa wyborcze oraz że powinny zabierać głos w dyskursie publicznym (Czerwonogóra, 2015, s. 271–291). Nie bez powodu przecież jednym z pierwszych premierów Izraela została „żelazna” Gołda Meir. Tymczasem izraelski dziennikarz, silnie zasymilowany z kulturą polską, napisał, co następuje, *implicite* wyrażając przy tym swoje uzasadnione, jak sędzę, oburzenie:

Brodaty mężczyzna w czarnej kapocie zatrzymał siedmioletnią Naomi Margules, gdy przechodziła przez jezdnię w miasteczku Bet Szean, plunął jej w twarz i przeklął. Pobożny Żyd uznał, że krótka spódniczka dziewczynki urąga nakazom religijnym, wymagającym od kobiet, bez względu na wiek, „skromnego i przyzwoitego ubioru”. [...] Naomi wychowała się w świeckiej rodzinie, nie obowiązują jej więc przepisy Tory. [...] W swojej dziecięcej naiwności nie zrozumiała, że padła przypadkową ofiarą wciąż zaostrzających się konfliktów między głęboko wierzącą a świecką częścią izraelskiego społeczeństwa. Zapłakana pobiegła do mamy. Mama poszła na policję. Bet Szean to małe miasteczko, wszyscy znają tam wszystkich; nietrudno było zidentyfikować sprawcę incydentu. Spisano protokół i odesłano ją do domu. Sprawy sądowej przypuszczalnie nie będzie ze względu na „znikomą szkodliwość społeczną” (Frister, 2012).

Sędząc z relacji Fristera, ów „pobożny” Żyd, który opluł dziewczynkę, reprezentował jedną ze wspólnot chasydzkich skupiających obecnie ultraortodoksyjnych wyznawców judaizmu, mimo że pierwotnie chasydyzm był w stosunku do judaizmu normatywnego odłamem zdecydowanie heterodoksyjnym. U jego podstaw legła bowiem doktryna stworzona w siedemnastym stuleciu przez „fałszywego mesjasza”, Szabtaja Cwiego³, a także przez kabalistę Natana z Gazy – „proroka” Szabtaja⁴,

³ W kwestii postaci Szabtaja Cwiego – zob. Scholem (1973).

⁴ W kwestii biografii oraz doktryny kabalisty Natana z Gazy (1643–1680) – zob. Scholem (1978), s. 435–440.

głoszących śmiałą tezę katabatyczną, dotyczącą obecności „świętości (w) grzechu”⁵. Grzech ten – paradoksalnie – miał służyć zbawieniu, a zatem, zdaniem sabatian, posiadał wartość soteriologiczną.

2. Chasydyzm: geneza i rozwój

Historia chasydyzmu, czyli mistycznego ruchu w ramach judaizmu, jest tyleż fascynująca, co skomplikowana i niejednoznaczna, wciąż skłaniając do dalszych badań, analiz i archiwalnych poszukiwań. Za legendarnego założyciela tego ruchu uważa się jednak „oficjalnie” Izraela ben Eliezera (Ba’al Szem Towa/Beszta) urodzonego w Okopach Świętej Trójcy na Podolu około roku 1700 (Elior, 2009, s. 81–94; Doktor, 2017, s. 123–165). Żydowski zaś myśliciele – począwszy od apologety chasydyzmu, Martina Bubera⁶ – niezbyt chętnie piszą na temat wyraźnego związku myśli Beszta z koncepcjami herezjarchy Szabtaja, starając się przedstawić genezę chasydyzmu jako próbę powrotu Żydów do religijności prawdziwej – autentycznej, będącej wyrazem pozytywnego i poniekąd uzasadnionego sprzeciwu wobec judaizmu możliwego do określenia jako „synagogałny”, „rabiniczny” bądź „talmudyczny”, a także postrzeganego jako religia nadmiernie skodyfikowana. Mimo to, jak trafnie wskazuje Jan Doktor, „związek chasydyzmu z herezją sabbataistyczną, przynajmniej w pierwszym okresie jego dziejów, uznawały za oczywisty takie autorytety, jak Szymon Dubnow, Gershom Scholem, Isajah Tishby, Joseph Weiss i inni” (Doktor, 2017, s. 15).

Ruch chasydzki już w XVIII i XIX stuleciu, a także przed II wojną światową przeżywał swoje „wzloty i upadki”. Otwarcie potępiali go na przykład zwolennicy *Haskali*, czyli żydowskiego Oświecenia, dostrzegając w chasydyzmie wyraz zacofania i obskurantyzmu⁷. Rzecz jasna okresem przełomowym i jednocześnie najbardziej dramatycznym w historii chasydów stał się czas Zagłady, która spowodowała niemal całkowitą eksterminację europejskich Żydów, niezależnie od ich poglądów politycznych lub religijnych. Mimo to po II wojnie światowej chasydyzm zaczął stopniowo odradzać się w Stanach Zjednoczonych, Izraelu, Kanadzie i Europie Zachodniej. Szczególnie wielu chasydów mieszka współcześnie w Nowym Jorku – głównie na Brooklynie. Chasydzi „amerykańscy” zachowali swój własny język – „wschodnioeuropejski” jidysz, którym posługują się na co dzień.

⁵ „The notion of using sinful tendencies, such as «alien thoughts», for the sake of positive religious achievements reminds us of the seventeenth-century Sabbatian principles of «alien deeds» (*ma’asim zarim*) and the «holiness of sin» (*mitsvah haba’a ba’aveira*)” (Biale, Assaf, Brown i in., 2018, s. 177).

⁶ Martin Buber był myślicielem, który „odkrył” chasydyzm dla Europy Zachodniej, postrzegając go jako oryginalną doktrynę religijną oraz filozoficzną.

⁷ Właśnie temu zagadnieniu poświęcił jedną ze swoich książek wrocławski judaista, Marcin Wodziński (Wodziński, 2003).

Jedną z najbardziej „radykalnych” grup chasydzkich są pochodzący z Węgier oraz Rumunii chasydzi satmarscy – *satmar hasidim*. Założycielem „dworu” satmarskiego oraz satmarskiej „dynastii” był cadyk Joel Teitelbaum (1887/1888–1979), *der Heiliger Rebbe* (Kaplan, 2004, s. 165). Udało mu się przeżyć Szoa⁸, mimo że został uwięziony w obozie w Bergen-Belsen. Ostatecznie osiadł w Nowym Jorku, gdzie współcześnie mieszka przynajmniej kilkadziesiąt tysięcy chasydów odłamu *satmar* będących nie tylko kontynuatorami wierzeń religijnych, doprecyzowanych przez Teitelbauma, lecz także spadkobiercami złożonej kultury, tradycji i filozofii, kształtujących oryginalne i wyjątkowe spojrzenie chasydów na człowieka, świat rzeczy i Boga, przenikającego wszystko, co istnieje⁹.

Nie ulega wątpliwości, że właśnie *satmar hasidim* stanowią obecnie jedną z najbardziej ortodoksyjnych grup w obrębie chasydyzmu i za wszelką cenę pragną akcentować swoją odrębność, w tym również zewnętrzną. Posiada to zresztą, w ich opinii, ważkie uzasadnienie. Cadyk Teitelbaum głosił bowiem, że przyczyną Holokaustu była asymilacja oraz akulturacja Żydów europejskich, którzy dążąc do integracji z nieżydowskim otoczeniem, okazali się niewierni Przymierzowi zawartemu przez Boga (*Ha-Szem*) z Narodem Wybranym. Innymi słowy, Zagłada – w takim rozumieniu – miała stanowić dotkliwą karę za zdradę Bożych przykazań oraz była wyrazem Bożego gniewu wobec tych, którzy się Bogu sprzeniewierzyli.

3. Kobiety w społecznościach chasydzkich

Rolę i los kobiet w życiu wspólnot chasydzkich przedstawił już na początku XX w. Szymon An-ski, autor sławnego *Dybuka*, napisanego oryginalnie w języku rosyjskim, z czego nie wszyscy zdają sobie sprawę¹⁰. W dramacie tym, zresztą nieprzetłumaczonym dotychczas z rosyjskiego na polski, znajduje się bardzo poruszająca scena: Lea, protagonistka tragedii, przed swoim zaaranżowanym przez ojca ślubem wręcza nową, haftowaną koszulę innej bohaterce, starej położnej – Babce Chanie¹¹, która przed laty pomogła przyjść Lei na świat. Akuszerka dziękuje za podarunek, a następnie wypowiada wyjątkowe naprawdę życzenia:

⁸ Joel Teitelbaum uniknął śmierci dzięki kontrowersyjnym działaniom Rudolfa Kastnera (Kasztnera), który negocjował z Niemcami – między innymi z Adolfem Eichmannem i oficerem SS Kurtem Becherem – pragnąc ocalić jak największą liczbę węgierskich Żydów. W kwestii postaci oraz późniejszego procesu Kastnera w Izraelu – zob. np.: Tetela, b.r.

⁹ Ontologiczne stanowisko chasydów można określić z jednej strony jako „akosmizm”, z drugiej natomiast jako „monizm spirytualistyczny” (Elior, 1993, s. 49–57; Kornacka-Sareło, 2016, s. 114–123).

¹⁰ Dzieło An-skiego odnaleziono w Petersburgu w roku 2001. W 2003 r. opublikowane zostało w monografii pt. *Pół wieku teatru żydowskiego. 1876–1926* (An-ski, 2003).

¹¹ Postać ta, co interesujące, nie występuje ani w wersji jidyszowej, ani hebrajskiej *Dybuka*.

Wnuczko moja złota! Jak ty mnie obdarowałaś koszulą, tak niech Pan obdarzy ciebie dwunastoma synami, którzy za dnia i w nocy będą siedzieli nad Torą i rozslawiali twoje imię na całym świecie! (An-skij, 2003; Kornacka-Sareło, 2016, s. 173).

Słowa Chany, jak napisałam w swojej książce poświęconej *Dybukowi*, można „uznać za antyfeministyczny manifest wygłoszony, paradoksalnie, przez kobietę” (Kornacka-Sareło, 2016, s. 173). Życzenia tego typu jasno dowodzą, że korzystniej jest rodzić synów. Córka jest natomiast istotą gorszą, mniej inteligentną i skazaną na ignorancję, wynikająca z braku wykształcenia, do którego nie ma prawa i którego nikt od niej nie wymaga. Rodzenie i posiadanie córek stanowi, co najmniej, pewien kłopot, jak również nakłada na rodziców poważny obowiązek: rodzice zobligowani są – możliwie jak najwcześniej – sprawić, aby córka poślubiła mężczyznę pochodzącego z „dobrej” i zamożnej rodziny. Małżeństwo z kimś takim powinno zapewnić dziewczynie dostatnie, zasobne i udane życie. Sender więc, ojciec Lei, wydając córkę za mąż za chłopca, którego osobiście dla niej wybrał, ma właśnie poczucie dobrze spełnionego obowiązku. Kiedy Lea wybiera się na kirkut, pragnąc zaprosić ducha zmarłej matki na swoje wesele, ojciec dziewczyny mówi:

Idź, idź, moja córko, w gości do matki. Zaprosz ją na ślub, zapłacz nad jej grobem... i powiedz jej, że ja także proszę, aby przyszła, że ja koniecznie wraz z nią chcę prowadzić pod chupę naszą jedynaczkę. [...] Powiedz jej, że uczyniłem wszystko, o co mnie prosiła na łożu śmierci. Troszczyłem się tylko o ciebie, wychowałem cię w bojaźni Bożej, a teraz wydaję cię za mąż za dostojnego, uczonego młodzieńca z dobrej rodziny (An-skij, 2003, s. 355; Kornacka-Sareło, 2016, s. 173).

Przymiotami chasydzkiej dziewczyny wychowywanej w społeczności patriarchalnej są zatem pokora, skromność i bezwzględne posłuszeństwo początkowo wobec rodziców, a następnie wobec męża, który jest, co oczywiste, „dostojny i uczony”. Uczęszczał przecież do chederu, kolelu czy jesziwy, bierze udział we wspólnych modlitwach i biesiadach, śpiewa psalmy, dyskutuje, zadaje pytania i otrzymuje na nie odpowiedzi, bez zastrzeżeń wierząc w „święty” mit głoszący, że kobiety są istotami, poniekąd, ułomnymi i że można, a nawet należy, deprecjonować ich ludzką wartość po to, aby trwał niezmienny od wieków ład i „porządek”, zapewniający danej wspólnoty jak największe szanse na przetrwanie jako enklawa oraz na zachowanie obowiązującego w tej enklawie systemu aksjonormatywnego, mężczyznom zaś gwarantujący niemal absolutną władzę nad kobietami, jak również możliwość kontrolowania wszystkich sfer ich życia: nawet tych najbardziej intymnych i fizjologicznych¹².

¹² Przez dwa tygodnie w miesiącu kobieta pozostaje *nida* – „nieczysta”, a mężczyzna nie ma prawa nawet dotknąć jakiegokolwiek rzeczy, z którą żona bezpośrednio się kontaktowała. O tym, czy może już współżyć, decyduje lokalny rabin. Na życzenie męża ogląda z uwagą bieliznę jego żony, szukając (ewentualnych) śladów menstruacyjnej krwi. Dosyć drastyczny opis tego dziwnego „rytuału”

4. Chasydyzm „współczesny”: przypadek Debory Feldman

Akcja dramatu An-skiego rozgrywa się na przełomie XIX i XX stulecia. Wydawać więc by się mogło, że obecnie, po upływie tak wielu lat, sytuacja chasydek zmieniła się na lepsze i że ortodoksyjne Żydówki nie są już marginalizowane, skazywane na milczenie w sferze publicznej czy na izolację, że mają one możliwość zdobywania wiedzy, kształcenia się, a ich rola społeczna nie ogranicza się już do realizacji obowiązków żony i matki (Elior, 2014, s. 41). Tymczasem również w roku 2012 – podobnie jak artykuł Fristera – ukazała się w Stanach Zjednoczonych autobiografia Debory Feldman, byłej członkini chasydzkiego odłamu *satmar*. Tytuł książki brzmi dosyć jasno: *Unorthodox. Jak porzuciłam świat ortodoksyjnych Żydów* (Feldman, 2017). Dzięki Feldman dowiadujemy się, że dla przedstawicieli wspólnot chasydzkich czas się właściwie zatrzymał. Chasydzi starają się zatem żyć w taki sposób, w jaki żyli ich przodkowie w osiemnastym i dziewiętnastym stuleciu. Dziewczynkom oraz kobietom z tych wspólnot nakazuje się – we współczesnym Nowym Jorku – posługiwanie niemal wyłącznie językiem jidysz. Języka angielskiego, określanego jak „nieczysty” i „szatański”¹³, uczą się one tylko w ograniczonym oraz niezbędnym zakresie. Pracująca w szkole dla chasydzkich dziewcząt nauczycielka tego języka postępuje, jak się dowiadujemy, w sposób dosyć niekonwencjonalny, mimo że sama jest osobą gruntownie wykształconą:

Pani Berger rozdaje broszurki skopiowane z książek do gramatyki, których nie wolno nam czytać, ocenzone ze względu na zakazane słowa. Moja zasada numer jeden: żadnych kolokwializmów, idiomów i eufemizmów – mówi, zwracając się przodem do tablicy z nowym kawałkiem kredy w ręce. Podkreśla każde słowo grubą, białą kreską (Feldman, 2017, s. 166).

Nie jest również wskazane, aby dziewczęta poznawały „święty” język hebrajski, *leszon ha-kodesz*, ponieważ nie powinny studiować ani Tory, ani Talmudu, jako że „miejsce dziewczynek jest w kuchni” (Feldman, 2017, s. 45). Od wieków już przecież wiadomo, że „każdy, kto naucza swoją córkę Tory, to jakby uczy ją niestosowności”¹⁴. Kobietom nie wolno więc czytać niczego poza przeznaczonymi

Debora Feldman przedstawiła w wywiadzie udzielonym dziennikarce gazety „New York Post”: „If there’s a question about your period, you take the underwear and put it in a zip-lock bag, and give it to your husband. He takes it to the synagogue and pushes it into this special window and the rabbi looks at it and pronounces it kosher or nonkosher. It’s so disgusting” (Stewart, 2012).

¹³ „My grandfather used to say English was an impure language and to employ it in any way would mean employing Satan himself as commander of my heart. There was no doubt that my heart was already thoroughly blackened by the time I was 10 years old” (Feldman, 2010).

¹⁴ Miszna, Sota, 3, 4. Por. *Miszna. Naszim (Kobiety)*, przeł. R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG-Edition La Rama, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2016, s. 336.

dla nich modlitewnikami. A zatem młode chasydki nadal – w XXI w. – nie zdobywają nawet podstawowej wiedzy bądź czynią to ukradkiem, chowając przed mężczyznami swoje książki i ukrywając je na przykład pod materacami łóżek lub wśród stosów osobistej bielizny, o czym również wzmiankuje Feldman (Feldman, 2017, s. 44n).

Kobiety są postrzegane przez mężczyzn jako potencjalne źródło zła, ponieważ mają prowokować i uwodzić chasydów, skłaniając ich do „grzechu nieczystości”. Innymi słowy zagrażają one „pobożnym”, ostentacyjnie odwracającym wzrok, kiedy widzą przechodzącą ulicą kobietę, nawet jeśli jej ciało jest szczelnie osłonięte. Niezależnie od tego, właśnie kobiety będą – jakoby – karane podczas Sądu Ostatecznego za grzechy mężczyzn. Aby nie być gołosłowną, pozwolę sobie w tym momencie przytoczyć dwa cytaty z omawianej przeze mnie książki. Feldman pisze na przykład:

Mężczyźni, spieszący z sesji talmudycznych do domu, by zjeść lunch, który przygotowały dla nich żony, mijają mnie po drodze, demonstracyjnie patrząc w przeciwną stronę. Chcę się skurczyć w sobie (Feldman, 2017, s. 57).

Jeszcze bardziej wymowne wydają się inne słowa jednej z nauczycielek Debory, skierowane do wszystkich uczennic w wyznaniowej szkole dla satmarskich dziewczynek:

Każdy mężczyzna, kiedy zauważy odkrytą część waszego ciała, a którą Tora nakazuje zakrywać, popełnia grzech. Ale co najgorsze, ty wy jesteście sprawczyniami jego grzechu. To wam przyjdzie za niego odpowiadać na Sądzie Ostatecznym (Feldman, 2017, s. 60).

Podstawową więc zaletą żydowskiej kobiety jest skromność, czyli *cnijut*, tak w zachowaniu, jak i ubiorze. Religijna Żydówka nie nosi na przykład spodni, ale suknię bądź spódnicę okrywającą przynajmniej kolana. Powinna zresztą w ogóle jak najdokładniej osłaniać swoje ciało. Jej odzież nie może być ani obcisła, ani jaskrawa¹⁵. Włosy także muszą być okryte: choćby szalem lub chustką. Ortodoksyjny judaizm nakazuje mężatkom golenie głów oraz noszenie peruk. Żydzi powinni bowiem respektować zasadę, „iż mają się wyróżniać spośród innych narodów. Ubiorem, stosunkiem do siebie nawzajem, mową. I wszystkie te rzeczy zawierają się w pojęciu *cnijut*” (Przeździecka, br. r.).

¹⁵ W roku 2016 w brytyjskim dzienniku „Independent” ukazał się artykuł, w którym zostały szczegółowo omówione zasady określające *dress code* każdej pobożnej (ortodoksyjnej) Żydówki. Jej spódnica powinna być odpowiednio długa (przynajmniej 10 cm poniżej kolan) oraz odpowiednio szeroka (nie może opinać bioder). Zabroniony jest ponadto strój w jaskrawych barwach, np. w kolorze czerwonym lub żółtym (Fenton, br. r.).

Narracja antyfeministyczna nadal więc stanowi podstawę opresyjnej struktury, dyskryminującej współczesne Żydówki ortodoksyjne. Dyskryminacja ta nie dotyczy wyłącznie sfery intelektualnej, ale stanowi też znaczące ograniczenie osobistej wolności kobiet wciąż zmuszanych do zawierania zaaranżowanych małżeństw. Debora Feldman poznała swojego przyszłego męża, mając lat siedemnaście. Przed ślubem widziała go tylko kilka razy, raz rozmawiała z nim telefonicznie, w otoczeniu rodziny (Feldman, 2017, s. 195). Spowodowało to w konsekwencji poważne zaburzenia w sferze emocjonalnej, co z kolei stało się przyczyną długotrwałego leczenia dziewczyny niezdolnej – podobnie jak jej dwudziestodwuletni mąż – do odbycia aktu seksualnego (Feldman, 2017, s. 252–275). Kodyfikacja zasad życia erotycznego, implikująca pełną kontrolę mężczyzn nad kobietami, stanowi zresztą zasadnicze narzędzie opresji oraz dehumanizacji, której kobiety podlegają w rozmaitych społecznościach patriarchalnych i we wspólnotach fundamentalistów religijnych, na co zwraca uwagę – między innymi – jeden z pierwszych recenzentów książki Feldman, Jesse Kornbluth (Kornbluth, b.r.).

W roku 2009, już po urodzeniu dziecka, Debora zdecydowała się na definitywne porzucenie chasydów satmarskich. Obecnie pozostaje na etapie odkrywania samej siebie. Jest samotną matką, pisarką, kobietą niezależną. W roku 2014 wydała kolejną książkę wspomnieniową, w której rozlicza się z własną przeszłością (Feldman, 2014). Oddaliła się, jak twierdzi, od religii, w której ją wychowano, chociaż jednocześnie przyznaje, że bliska jest jej duchowość judaizmu. Obecnie ma ponad trzydzieści lat. Mieszka w Berlinie: mieście, które pokochała i które stało się dla niej „sekretnym rajem”¹⁶. Wychowuje tam swoje dwunastoletnie dziecko, pragnąc dać synowi możliwość wyboru przyszłej drogi życia¹⁷. Opowiadając oraz opisując swoją historię, walczy o prawa kobiet, które nie mają jeszcze tyle odwagi, ile miała ona sama. Jednocześnie zmagają się z problemem określenia własnej tożsamości oraz poczuciem alienacji, co jest ze wszech miar zrozumiałe. Zgodnie z *halachą*, żydowskim Prawem, jako córka Żydówki pozostała przecież Żydówką. Co więcej, Feldman pozostała także aszkenazyjską Żydówką, o ile weźmiemy pod uwagę jej kulturowe pochodzenie oraz jej natywny język, czyli język, w którym – zazwyczaj – się myśli. Osiedlała na stałe w Niemczech, ponieważ brzmienie niemieckiego przypomina jej *mame-loszn*, mowę aszkenazyjskich przodków. Mimo że porzuciła rodzinę, czuje się z nią nadal dosyć silnie związana i tego nie ukrywa: „Do dziś czuję ukłucie w sercu, gdy ktoś źle mówi o mojej rodzinie – jakbym musiała ich bronić” (Feldman, 2017, s. 13).

¹⁶ W grudniu 2017 r. ukazał się poświęcony Feldman artykuł. Opublikowano go w amerykańskim dzienniku „New York Times”. Autorka artykułu opisuje w nim dosyć szczegółowo codzienne życie Debory Feldman (McGrane, 2017).

¹⁷ Wszystkie informacje dotyczące aktualnego życia autorki *Unorthodox* oraz profeministycznych działań podejmowanych przez Feldman można odnaleźć na jej stronie internetowej: <http://www.deborahfeldman.com/about.php>

5. Wnioski

Dyskryminację kobiet wśród chasydów satmarskich implikuje wyznawana przez nich doktryna religijna, a także patriarchalna struktura tej społeczności. Chasydki cechuje z reguły stosunkowo niska samoocena i – zazwyczaj – brak wiary we własne kompetencje intelektualne. Towarzyszy im także poczucie, że nie mają i nie będą miały szansy na zmianę swojej sytuacji, ponieważ „Bóg tak chce”, jak twierdzi jedna z przyjaciółek Debory (Feldman, 2017, s. 201). Kobiety te niejako *a priori* rezygnują z możliwości zdobycia ogólnej wiedzy, podporządkowując swoje życie decyzjom mężczyzn. Z drugiej zaś strony, lękając się „kary niebios”, nie walczą – z reguły – o swoje prawa i wypełniają z pokorą wszystkie „przykazania”, odnoszące się nawet do najbardziej intymnych sfer ludzkiej egzystencji. Rzecz jasna nakazy moralne, implikowane przez religię oraz traktowane jako normy teonomiczne, zapewniają dobrostan hegemonów wspólnoty, czyli mężczyzn, którzy posiadają możliwość bezpośredniego kontaktu ze sferą *sacrum* (Elior, 2014, s. 37), a także mogą się kształcić, pracować oraz swobodnie dysponować finansami swoich rodzin, mimo iż także kobiety pracują na ich utrzymanie, wykonując najczęściej proste prace i zawody.

Oczywiście, nawet w tak hermetycznych i homogenicznych społecznościach, do których należy środowisko chasydów satmarskich, zdarzają się przypadki buntu skierowanego przeciwko konwencji i normom, jak również pojawia się niekiedy dążenie kobiet do zdobycia wartości oraz dóbr odmiennych od tradycyjnych. Postawę buntowniczką przyjęła właśnie Feldman: najwyższym dobrem okazały się dla niej niezależność i samodzielność, choć zapewne sama zdaje sobie sprawę, że za ich zdobycie zapłaci dosyć wysoką cenę: jest w swojej społeczności *pariasem* i nie ma już do niej powrotu. Poza tym w przypadku Żydów niemal wszelkie próby zanegowania przynależności etnicznej i kulturowej są z reguły skazane na większe bądź mniejsze niepowodzenie. Tak więc, w mojej opinii, Feldman nigdy nie przestanie być Żydówką i zawsze będzie swoją „żydowskość” odczuwała, niezależnie od tego, czy będzie nosiła długą spódnicę, czy też spodnie. W tym drugim przypadku stanie się po prostu Żydówką „przebraną” – jak z okazji święta *Purim*. Innymi słowy, świadomie lub podświadomie będzie odnosiła wrażenie, że popełnia wykroczenie, negując swoją tożsamość. Wraz z upływem czasu powróci też, jak sądzę, do ciemnych barw i szczelnie okrywającej ciało odzieży. Będzie także nosiła ciężką biżuterię, podobną do tej, której się wcześniej pozbyła, aby zdobyć środki na samodzielne życie. Podświadomie zacznie ponownie posługiwać się kodem kulturowym, który ją ukształtował i którego nie można się pozbyć. Jak bowiem zauważa na przykład Adin Steinsaltz, żydowski filozof, talmudysta i kabalista, „mimo szerokiego spektrum sposobów, jakie może zastosować każdy Żyd, aby wyobcować się z własnej przeszłości i wyrazić się w innych formach kulturowych, zachowuje on w sobie metafizycznie, prawie genetycznie odciśnięty obraz swojej żydowsko-

ści” (Steinsaltz, 2014, s. 87n). Tym, oczywiście, co zawsze już będzie odróżniało Feldman od innych kobiet wychowanych w kulturze chasydzkiej, stanie się jej wykształcenie, duża popularność, którą niewątpliwie zdobyła, a także niezależność finansowa. Krótko mówiąc, Feldman stała się kobietą wyemancypowaną, ponieważ w pełni już korzysta z praw przysługujących wyłącznie mężczyznom, biorąc pod uwagę środowisko, z którego pochodzi.

Jednakże, mimo wewnętrznych rozterek dręczących zapewne Feldman, jej postawa może przynosić nadzieję wielu kobietom potrzebującym autonomii: nie tylko pochodzącym ze wspólnot chasydzkich. Okazuje się bowiem, że pragnienie wolności, a także konsekwencja oraz determinacja w dążeniu do jej zdobycia prowadzą do skutecznego przełamania patriarchalnych konwencji społecznych. Rzecz jasna nie wszystkie kobiety takiej autonomii oczekują, ponieważ dominacja mężczyzn zwalnia je – w znaczącym stopniu – od odpowiedzialności za siebie oraz bliskich, a także od poważnego wysiłku związanego chociażby ze zdobywaniem wykształcenia lub z koniecznością wykonywania odpowiedzialnej pracy zawodowej. Wydaje się, że i takie wybory należy uszanować, o ile zostały podjęte z rozważą i dobrowolnie. Pozostaje jednak poważny problem kolejnych pokoleń dziewcząt, których życie będzie kształtowane przez słowa „jego-opowieści”, co, obawiam się, jest dosyć trywialną prawdą. Tak samo jak miało to miejsce wcześniej, zostanie zanegowane prawo tych dziewcząt do samodzielnego myślenia oraz podejmowania osobistych decyzji. Spoglądając na tę kwestię z takiej właśnie perspektywy, głos Feldman należy uznać za wyjątkowo ważny i naprawdę znaczący w walce o prawa kobiet: niezależnie od ich przynależności etnicznej.

Bibliografia

- An-skij S. (2003), *Meż dvuh mirov (Dibuk). Evrejskaâ dramatičeskaâ legenda v četyreh dejstviâh s prologom i èpilogom*, [w:] B. Entin (red.), *Polveka evrejskogo teatra 1876–1926. Antologija evrejskoj dramaturgii*, Izdatel'stvo: Dom Evrejskoj Knigi: Evrejskij kul'turnyj Centr na Nikitskoj, Moskva.
- Biale D., Assaf D., Brown B. i in. (2018), *Hasidism: A New History. With an Afterword of A. Green*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Czerwonogóra K. (2015), *Syjonistyczny ruch kobiet w Europie na przełomie XIX i XX wieku*, „Studia Judaica”, t. 18, nr 2 (36), s. 271–291.
- Doktór J. (2017), *Początki chasydyzmu polskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Elior R. (1993), *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, State University of New York Press, Albany.
- Elior R. (2009), *Mistyczne źródła chasydyzmu*, Austeria, Kraków–Budapeszt.
- Elior R. (2014), *Dybuki i kobiety żydowskie w historii społecznej, myśli mistycznej i folklorze*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań–Gniezno.

- Feldman D. (2010), *Once upon a Life: Deborah Feldman*, „The Guardian”, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2010/aug/29/deborah-feldman-hasidic-once-upon-a-life> [dostęp: 28.02.2018].
- Feldman D. (2014), *Exodus: A Memoir*, Blue Rider Press, New York.
- Feldman D. (2017), *Unorthodox. Jak porzuciłam świat ortodoksyjnych Żydów*, Wydawnictwo Poradnia K, Warszawa.
- Fenton S., *Rabbi Warns Jewish Women Not to Wear Red and Yellow or ‘Sinful’ Skirts that Reveal their Knees*, <http://www.independent.co.uk/news/uk/homenews/ultra-orthodox-rabbi-issues-letter-warning-to-women-it-is-a-sin-to-wear-skirts-revealing-their-knees-a7322726.html> [dostęp: 24.02.2018].
- Frister R. (1996), *Autoportret z bliźną w tle*, Świat Książki, Warszawa.
- Frister R. (2012), *Kobieta w oczach chasydów. Życie w ukryciu*, „Polityka”, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1525203,3,kobieta-w-oczach-chasydow.read> [dostęp: 22.02.2018].
- Kaplan Z. J. (2004), *Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy*, „Modern Judaism”, vol. 24, no. 2.
- Kornacka-Sareło K. (2016), *Wszystko Ty, tylko Ty, jeden Ty! „Dybuk” Szymona An-skiego jako dramat filozoficzny*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Kornbluth J., *Unorthodox: The Scandalous Rejection of My Hasidic Roots*, <http://www.headbutler.com/reviews/unorthodox-scandalous-rejection-my-hasidic-roots/> [dostęp: 6.03.2018].
- Marcinkowski R. (2016), *Miszna. Naszim (Kobiety)*, Bellerive-sur-Allier: Wydawnictwo DiG-Edition La Rama, Warszawa.
- Moskal N. (2016), *Przedmowa*, [w:] E. Singer-Kreitman, *Rodowód*, Ośrodek Brama Grodzka-Teatr NN-Fame, Lublin, s. 5–15.
- Przeździecka A., *Cnijut jest spokojem*, <http://www.fzp.net.pl/wiecej-o/cnijut-jest-spokojem#> [dostęp: 24.02.2018].
- Scholem G. (1978), *Kabbalah*, Meridian, New York.
- Scholem G. (1973), *Sabbatai Ševi: The Mystical Messiah*, Routledge and Kegan Paul, Princeton–New Jersey.
- Singer-Kreitman E. (2016), *Rodowód*, Ośrodek Brama Grodzka-Teatr NN-Fame Art, Lublin.
- Steinsaltz A. (2014), *Róża o trzynastu płatkach*, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa.
- Stewart S. (2012), *I Was a Hasidic Jew – but I Broke Free*, „New York Post” 2012, <https://nypost.com/2012/02/07/i-was-a-hasidic-jew-but-i-broke-free/> [dostęp: 4.02.2028].
- Tetela M., *Proces Kastnera: sprawa węgierskiego Żyda, która wstrząsnęła Izraelem*, <http://www.magyazyn.pl/proces-kastnera-sprawa-wegierskiego-zyda-ktora-wstrzasnela-izraelem/> [dostęp: 24.02.2018].
- Wodziński M. (2003), *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa.

Zuzanna Augustyniak

Katedra Języków i Kultur Afryki
Wydział Orientalistyczny
Uniwersytet Warszawski

DELEGALIZACJA ETIOPSKEGO MAŁŻEŃSTWA T'ELEFA

Abstract. The Democratic Republic of Ethiopia is inhabited by over eighty ethnic groups, which differ not only in language and culture, but also in law. Wishing to respect the cultural legitimacy of its inhabitants, the government decided that customary laws of all ethnic groups living in Ethiopia are legal. Unification of state and customary law has become particularly difficult in the case of the marriage institution. The purpose of this article is to present the struggle of Ethiopian legislation with the outlaw of *t'elefa* marriage.

Key words: Ethiopia, customary law, marriage by abduction, human rights, legal plurality.

Streszczenie. Demokratyczną Republikę Etiopii zamieszkuje ponad osiemdziesiąt grup etnicznych, które różnią się między sobą nie tylko językiem i kulturą, ale też prawem. Chcąc respektować tradycje kulturowe swoich mieszkańców, rząd zdecydował, że prawa zwyczajowe wszystkich grup etnicznych zamieszkujących Etiopię są legalne. Pogodzenie prawa stanowego i prawa zwyczajowego stało się szczególnie trudne w przypadku instytucji małżeństwa. Celem tego artykułu jest prezentacja zmagania prawodawstwa etiopskiego z delegalizacją małżeństwa *t'elefa*.

Słowa kluczowe: Etiopia, prawo zwyczajowe, małżeństwo nieletnich, małżeństwo przez porwanie, prawa człowieka.

W czerwcu 2005 r., na przedmieściach miejscowości Bita Genet położonej ok. 560 km od stolicy Etiopii – Addis Abeby znaleziono 12-letnią dziewczynę otoczoną przez trzy lwy, które, według słów świadków, wyglądały jakby jej strzegły (<http://www.nbcnews.com/id/83...>). Dziewczyna okazała się zaginioną mieszkanką miasta, którą tydzień wcześniej porwało siedmiu dorosłych mężczyzn. Porywacze, powołując się na lokalną tradycję, próbowali zmusić ją do ożenku z jednym z nich.

Historia dziewczyny z Bita Genet jest jednym z niewielu przypadków porwań nieletnich dziewcząt, które kończą się szczęśliwym odnalezieniem porwanej. Udział lwów, które najprawdopodobniej wzięły uciekinierkę za lwiątko¹ i starały się ją chronić przez porywaczami, ma też swój symboliczny wymiar. W Etiopii zwierzęta te są kojarzone z władzą cesarską i sprawiedliwością, więc w opinii mieszkańców Bita Genet, jeśli lwy stanęły w obronie dziewczyny, która miała zostać poślubiona zgodnie z lokalnym prawem zwyczajowym, oznacza, że prawo to powinno zostać zmienione. Nie jest ono bowiem sprawiedliwe. Zanim jednak omówione zostaną problemy z delegacją małżeństwa przez porwanie, należy przyrzeć się samej instytucji małżeństwa w Etiopii.

Rodzaje małżeństw w Etiopii

Instytucja małżeństwa wydaje się być wspólnym elementem wszystkich kręgów kulturowych na świecie. Jednakże w każdym z tych kręgów małżeństwo jest postrzegane inaczej. W naszej, europejskiej świadomości termin „małżeństwo” jest terminem spójnym. Zgodnie z definicją zawartą w *Encyklopedii PWN* małżeństwo to „kulturowo akceptowany związek między osobami przeciwnej płci. [...] Jest podstawą rodziny, zapewniającej ciągłość biologiczną i kulturową społeczeństwa, i stanowi ważny czynnik identyfikacji społecznej i miarę dystansów społecznych” (*Encyklopedia...*, 2006, s. 324). Jednakże prawo i zwyczaje dotyczące małżeństwa są różne w zależności od społeczności. Większość kręgów kulturowych jako małżeństwo uznaje związek monogamiczny i heteroseksualny. W europejskim kręgu kulturowym małżeństwo jest instytucją prawną, a w większości religii jest instytucją sakramentalną.

W afrykańskim kręgu kulturowym za małżeństwo uważa się nie tylko te związki, które zostały zawarte przed obliczem urzędnika państwowego, duchownego bądź osoby, która posiada usankcjonowaną władzę. Małżeństwami są również te związki, które zostały zawarte w sposób tradycyjny. Nie zawsze jest też tak, że małżeństwo to związek jednej kobiety z jednym mężczyzną. W Afryce często zdarza się, że małżeństwa bywają poligamiczne. W zależności od kultury małżeństwa mogą być poliandryczne (związek jednej kobiety z wieloma mężczyznami) bądź poligyniczne (związek jednego mężczyzny z wieloma kobietami).

Chociaż Etiopia jest jednym z najstarszych państw chrześcijańskich na świecie, to instytucja małżeństwa w tym kraju bliższa jest zwyczajom afrykańskim. Dopuszcza się wiele różnych związków, niekoniecznie usankcjonowanych prawnie (zgodnie z europejskim rozumieniem) i nie zawsze monogamicznych. Czę-

¹ Według słów Stuarta Williama, zoologa, lwy mogły wziąć płacz dziewczyny za zawodzenie porzuconego małego lwa, <http://www.nbcnews.com/id/83...> [dostęp: 17.09.2017].

sto zdarza się, że Etiopczyk posiada żonę poślubioną na mocy prawa (świeckiego bądź kościelnego) oraz liczne konkubiny. Nie jest to jednak przyczyną ostracyzmu wśród społeczeństwa.

Etiopię zamieszkuje ponad osiemdziesiąt grup etnicznych (Samia Zekaria et al., 2007), których zwyczaje związane z zawarciem małżeństwa w wielu kwestiach różnią się między sobą. Przykładowo, wśród Amharów niedopuszczalne są małżeństwa między członkami jednej rodziny, których dzieli mniej niż siedem stopni pokrewieństwa, natomiast według prawa zwyczajowego Afarów możliwe jest zawarcie związku małżeńskiego między bliskimi krewnymi (więcej na ten temat: Savard, 1970, s. 89–98). Jeżeli chodzi o grupę etniczną Oromo, to możliwe są wyłącznie związki egzogamiczne (kobieta musi poślubić mężczyznę z innego klanu) i dopuszczalne jest poślubianie żony zmarłego brata (Bairu Tafla, 1987, s. 177, 121 oraz 377; Fantaye Efeta, 1983). Dzięki tej praktyce mężczyzna może mieć wiele żon, choć zgodnie z prawem Oromo z żadną z nich nie może się rozwieść (Bairu Tafla, 1987, s. 177 oraz 199).

Odrębne przepisy obowiązują też w kwestii wysokości i rodzaju darów ślubnych. U Amharów prezenty ślubne (*t'elosh*) w postaci biżuterii, strojów oraz zwierząt przekazywane są przez pana młodego bezpośrednio pannie młodej, natomiast u Tigrajczyków prezenty (*gezmi*) w postaci pieniędzy i strojów ofiarowują rodzice panny młodej. Z kolei wśród grup etnicznych Oromo, Somali, Gurage, Kafeczo i Anuak możliwe jest ofiarowywanie prezentów ślubnych w ratach (Aberra Jembere, 1998, s. 76).

Różnice pomiędzy poszczególnymi prawami widać również w przepisach dotyczących powodów ustania małżeństwa. Według Aberra Jembere rozwód jest dopuszczalny w większości praw zwyczajowych, jeżeli zawiodą mediacje prowadzone przez członków rodzin skłóconych małżonków. Jedyne u Tigrajczyków rozwody są możliwe wyłącznie w oparciu o konkretne zarzuty².

Oprócz różnic w zwyczajach poszczególnych grup etnicznych zamieszkujących Etiopię, występują też podobieństwa. Wśród najważniejszych można wymienić obowiązkowe wyrażenie zgody na małżeństwo przez obie strony, konieczność uiszczenia opłaty przedślubnej (w formie prezentów) oraz obecność rytuałów związanych z każdym etapem zaślubin, począwszy od swatów, na poprawinach kończąc³.

² Twierdzenie Aberra Jembere w żadnym stopniu nie pokrywa się z wynikami badań przeprowadzonych przez innych badaczy Etiopii, wedle których powody uprawniające do wystąpienia o rozwód są jasno określone (Aberra Jembere, 1998, s. 76).

³ Należy również pamiętać, że prócz małżeństw zawieranych zgodnie z prawami zwyczajowymi występują również małżeństwa religijne – chrześcijańskie i muzułmańskie. Te ostatnie zawierane są zawsze w zgodzie z prawem szariatu i udzielane przez *qadi* (sędziów), którym to prawo nadano na podstawie proklamacji z 1942 r. Często zdarza się jednak, że muzułmanie mieszkający w Etiopii rezygnują z tego typu małżeństwa na rzecz związków cywilnych zawieranych w urzędach stanu cywilnego (Lvova, 1997, s. 580).

Jak wynika z powyższego opisu, zwyczaję związane z ceremonią zaślubin różni się od siebie, lecz jeżeli chodzi o samą instytucję, to można mówić o sześciu głównych typach małżeństw, które obserwuje się wśród wszystkich grup etnicznych zamieszkujących Etiopię.

Najpopularniejszym jest małżeństwo typu *sirat* (zwane również *serg*, dosł. „ceremonia”)⁴. Małżeństwa tego typu były zazwyczaj aranżowane przez rodziny przyszyłych małżonków i poprzedzone długim okresem narzeczeństwa. Co więcej, aż do dnia ślubu mężczyzna nie mógł spotkać przyszłej żony ani żadnej z jej krewnych. Ceremonia zaślubin odbywała się w chwili, gdy dziewczyna osiągała dojrzałość płciową, a więc w wieku 12–13 lat, na co pozwalał też oficjalny kodeks Cesarstwa Etiopskiego. Obecnie coraz rzadziej zdarza się, że małżeństwa typu *sirat* są aranżowane. Nie poprzedza ich też długi okres narzeczeństwa, a narzeczeni udają się bezpośrednio do sędziego (*danya*) lub magistratu, aby zawrzeć związek małżeński.

Kolejnym typem małżeństwa jest związek zwany *demos* („pensja”). Jest to rodzaj kontraktu na czas określony, w którym kobieta zgadza się pełnić obowiązki żony w zamian za odpowiednie wynagrodzenie (finansowe bądź w postaci dóbr materialnych). Kontrakt może zostać rozwiązany w każdym momencie trwania małżeństwa, a małżonkowie nie są zobligowani do zapłacenia jakiegokolwiek zadośćuczynienia. Po wygaśnięciu kontraktu może on zostać przedłużony bądź mężczyzna i kobieta umawiają się, że kontrakt będzie obowiązywał w określonych terminach (np. co pół roku). Małżeństwa tego typu często były zawierane przez mężczyzn, którzy znaczną część roku przebywali poza domem (np. kupcy i żołnierze). Dzieci urodzone w związkach typu *demos* miały prawo do dziedziczenia na takich samych zasadach, na jakich dziedziczyć mogły dzieci z innych małżeństw, ale żony nie posiadały już takiego prawa. Kobiety w tych związkach nie miały również prawa rozporządzać majątkiem męża, a jeśli śmierć mężczyzny nastąpiła przed wygaśnięciem kontraktu, mogły domagać się wypłacenia należnego im wynagrodzenia za cały okres małżeństwa.

Najbardziej zobowiązującym typem związku jest małżeństwo *k'al. kidan-bek'urban* (zwane również *aklil*, dosł. „korona”). Jest to małżeństwo religijne – jedyne, które nie może zostać rozwiązane. Ceremonia polega na wspólnym przyjęciu przez kobietę i mężczyznę komunii świętej (*k'urban*). Śluby typu *k'al. kidan* zawierała najczęściej arystokracja etiopska oraz kler, dla którego członków jest to jedyna możliwość wstąpienia w związek małżeński. Etiopczycy unikają jednak małżeństwa *k'al. kidan* właśnie ze względu na jego nierozzerwalność oraz fakt,

⁴ Podane nazwy typów małżeństw etiopskich są nazwami w języku amharskim, który jest językiem proceduralnym (*working language*) w Demokratycznej Republice Etiopii. Nazwy podano w uproszczonej transkrypcji zaproponowanej przez Laurę Łykowską (Łykowska, 1998, s. 15–16).

że nawet po śmierci współmałżonka należy uzyskać dyspensę przed ponownym ożenkiem. Dlatego też najczęściej małżeństwo kościelne zawierają osoby starsze.

Wyżej wymienione typy małżeństw są najczęściej występującymi wśród Etiopczyków. Oprócz nich istnieją jeszcze trzy, które są coraz rzadziej spotykane poza aglomeracjami miejskimi. Pierwszym z nich jest małżeństwo typu *semanya* („osiemdziesiąt”)⁵. Opisane zostało jako „małżeństwo równych”, w którym mężczyzna i kobieta podpisują rodzaj kontraktu małżeńskiego, który poświadczyc musi dwoje świadków. Część badaczy utożsamia ten typ małżeństwa ze związkiem *sirat*, choć w przeciwieństwie do tego ostatniego małżeństwo to nie musi być aranżowane. Często terminem *semanya* określa się wszystkie rodzaje związków, które nie są związkami typu *demoz*.

Kolejnym typem, najczęściej występującym na terenach wiejskich, jest *ket'erasir* („dziesięć [lat] pracy”). Małżeństwo tego typu było zawierane wtedy, gdy panna młoda nie osiągnęła dojrzałości płciowej i nie mogła zamieszkać ze swoim mężem albo w gospodarstwie ojca panny młodej brakowało rąk do pracy. W takim przypadku pan młody pracował w gospodarstwie teścia tak długo, aż jego żona była na tyle dojrzała, aby mogła opuścić dom rodzinny.

Ostatnim typem małżeństwa występującym wśród Etiopczyków jest małżeństwo przez porwanie (*t'elefa*). Należy wspomnieć, że nie wszystkie małżeństwa przez porwanie związane były z przemocą i niechęcią jednej ze stron do ożenku. Często małżeństwami *t'elefa* nazywano wszystkie związki, które nie były aranżowane przez rodziny lub którym rodziny się sprzeciwiały. Zdarzało się też, że porwania były aranżowane przez obie rodziny, w przypadku gdy nie było ich stać na zorganizowanie ceremonii weselnej zgodnej z lokalnym zwyczajem. Do małżeństwa przez porwanie skłaniano się również wtedy, gdy zaślubiny zgodnie z tradycją (np. typu *sirat*) nie byłyby odpowiednie, chociażby w sytuacji, gdy panna młoda była rozwódką bądź wdową. W takim przypadku *t'elefa* pozwala uniknąć kosztów związanych z weselem oraz krępujących rytuałów, mających miejsce podczas tradycyjnego przyjęcia weselnego⁶.

Do porwania dochodzi najczęściej wtedy, gdy dziewczyna nie przebywa w towarzystwie członków swojej rodziny, na przykład, kiedy jest w drodze do szkoły lub

⁵ Według E. Firtscha nazwa typu małżeństwa odnosi się do biblijnej Ewy, którą Bóg miał stworzyć w osiemdziesiąt dni po stworzeniu Adama. Z kolei Tsegaye Beru twierdzi, że nazwa związku pochodzi od sumy 80 talarów Marii Teresy (oficjalny środek płatniczy w Etiopii do 1894 r.), które należało zapłacić w przypadku zdrady jednego z małżonków bądź rozwodu (Fritsch, 2008, s. 309–327; Tsegaye Beru, 2013, s. 335–388).

⁶ W trakcie trwania przyjęcia weselnego powinno bowiem dojść do defloracji panny młodej. Pościel ze śladami krwi po przerwaniu błony dziewiczej była następnie pokazywana gościom i rodzinom panny młodej, pan młody noszony był na rękach przez świadka, a biesiadnicy śpiewali o nim tradycyjną pieśń pochwalną (Elias Yemane, 2004, s. 185).

miasta. W porwaniu uczestniczy przysły pan młody oraz jego dwóch towarzyszy, którzy po porwaniu ukrywają dziewczynę w miejscu, w którym rodzina porwanej jej nie znajdzie. Następnie o całym zdarzeniu zostanie poinformowany ojciec porywacza, aby mógł się on schować nie tylko przed gniewem rodziny porwanej, ale też przed stróżami prawa, którzy mogą go aresztować w związku ze sprawą.

Podczas gdy porywacz ukrywa się wraz ze swoją przyszlą żoną, zadaniem jego ojca jest znalezienie wśród starszych mieszkańców rodzinnej miejscowości mediatorów, którzy wystąpią w jego imieniu. Jeśli ojciec chłopaka nie brał udziału w porwaniu, sam może wystąpić jako jeden z mediatorów, ale jeśli chociażby wiedział o planowanym czynie, jego obecność jest niedopuszczalna, a w jego imieniu może wystąpić wuj porywacza. Mediatorzy, zanim wyruszą do domostwa rodziców porwanej, ustalają dalsze działania oraz liczbę bydła, które zostanie zaofiarowane rodzinie dziewczyny podczas mediacji.

O świcie, pierwszego dnia mediacji, reprezentanci pana młodego wyruszają do domostwa rodziców porwanej. Grupa składa się z parzystej liczby starszych mężczyzn oraz dwóch krów, które się nie ocielily i dwóch byków, które jeszcze nie orały pola. Zwierzęta prowadzi pasterz. Jeśli porywacz wcześniej starał się o rękę dziewczyny w tradycyjny sposób, w skład grupy mediatorów wchodzi ci sami mężczyźni, którzy wcześniej byli jego swatami. Celem tej wyprawy jest wprowadzenie przyprowadzonego bydła do domostwa rodziców porwanej. Jeśli się to uda, oznaczać to będzie zgodę rodziny na małżeństwo. Czasem, aby ułatwić przeprowadzenie operacji, rodzina porywacza kontaktuje się ze sprzyjającymi im sąsiadami rodziców porwanej, aby nakłonili ojca dziewczyny do przyjęcia bydła. Jeżeli porwanie nie odbyło się za wiedzą i nieformalną zgodą rodziny dziewczyny, obdarowani będą się bronić przed przyjęciem daru, zamykając bramy obejścia lub wyganając obce bydło z zagrody. Jeśli im się to uda, mediatorzy wrócą następnego dnia, aby spróbować jeszcze raz.

Jest dobrym obyczajem, aby próba wprowadzenia obcego bydła do zagrody odbyła się nie więcej niż dwa razy, nawet jeśli rodzice dziewczyny nie akceptują zawarcia małżeństwa. Dlatego też drugiego dnia bydło zostaje wpuszczone do zagrody rodziny porwanej. Przy furcie domostwa pozostają mediatorzy porywacza, którzy zapytani o cel wizyty odpowiedzą, że przyszli pogodzić obie strony. Na znak przychylności zamiarom starszyny matka porwanej dziewczyny namaszcza otrzymane bydło masłem. Byki, które nie orały wcześniej ziemi (co oznacza, że są niewykastrowane) symbolizują pana młodego, krowy zaś – pannę młodą. Ich namaszczenie przez kobietę jest symbolicznym błogosławieniem młodej pary. Ponieważ żona nie może dokonać namaszczenia bez zgody męża, jej czyn będzie sygnałem dla mediatorów przyszłego pana młodego, że ojciec dziewczyny również jest przychylny małżeństwu. Namaszczenie zwierząt oznacza również, że może rozpocząć się kolejny etap negocjacji małżeńskich, który będzie dotyczył przede wszystkim rodzaju zadośćuczynienia za doznane krzywdy moralne porwanej i jej rodziny.

W ciągu dwóch tygodni od porwania mają miejsce dwie tury negocjacji. W trakcie pierwszej istotne jest, aby mediatorzy pana młodego na każdym etapie negocjacji okazywali swoją uległość i skrucę wobec rodziny panny młodej. Nie oznacza to jednak zgody na wszelkiego rodzaju ustępstwa. W trakcie drugiej tury negocjacji, po raz pierwszy w ciągu całego procesu, do starców zwróci się bezpośrednio ojciec dziewczyny. Wymieniając po kolei krzywdy, których doznał, domaga się zadośćuczynienia ze strony porywaczy. Ważne jest, aby obie strony osiągnęły satysfakcjonujący ich kompromis, ponieważ brak obecności rodziny dziewczyny podczas ceremonii zaślubin sprawi, że małżeństwo będzie nielegalne.

Wesele odbywa się tydzień lub dwa tygodnie po ostatniej turze negocjacji. Jest skromniejsze w porównaniu z weselem, które miałyby miejsce w przypadku związku *sirat* i zazwyczaj trwa tylko jeden dzień, podczas gdy tradycyjne przyjęcia weselne trwają co najmniej dwa dni. Jeśli obie rodziny mieszkają w jednej miejscowości, w trakcie wesela goście przenoszą się z rodzinnego domu panny młodej do domu pana młodego. Jeśli państwo młodzi mieszkali z dala od siebie, przyjęcie weselne odbędzie się w domostwie pana młodego i będzie miało charakter *milash*, czyli powtórnego wesela.

Legalizacja t'elefa

Historia etiopskiego prawodawstwa jest niemal tak długa jak historia etiopskiej państwowości. Pierwszym oficjalnym kodeksem Cesarstwa Etiopskiego było *Fitha Negest* („Prawo Królów”) – spis praw oparty na XIII-wiecznym *Nomocanonie*, czyli kodeksie prawnym stosowanym przez egipskich Koptów w ich sądownictwie. Choć kodeks miał obowiązywać wszystkich mieszkańców Etiopii, to jego przepisy (ze względu na ich rodowód) dotyczyły tylko chrześcijan, więc w świetle prawa jedynym legalnym małżeństwem było małżeństwo zawarte w kościele, przypieczętowane wspólnym przyjęciem komunii świętej. Ponadto przepisy kodeksu prawnego nie były szerzej znane poza stolicą państwa i sędziowie urzędujący z dala od Addis Abeby woleli stosować przepisy prawa zwyczajowego⁷.

Kolejna kodyfikacja prawa miała miejsce dopiero w 1960 r., kiedy po dwóch latach intensywnych prac i konsultacji prawniczych opublikowano pierwszy Kodeks cywilny etiopskiego prawa. Ideą, która przyświecała legislatorom, było

⁷ *Fitha Negest* pierwotnie zostało spisane w języku gyyz – do XIX w. oficjalnym języku Cesarstwa Etiopskiego, później wyłącznym języku liturgii Ortodoksyjnego Kościoła Etiopskiego. Uczniem tego języka zajmowały się szkoły przyklasztorne. Uczono nie tylko czytania i pisania, ale też recytowania najważniejszych tekstów literatury etiopskiej. Na czwartym, ostatnim roku adepci uczyli się na pamięć *Fitha Negest* i interpretacji jego zapisów podawanych przez nauczycieli. *Fitha Negest* było szerzej nieznane urzędnikom państwowym, gdyż nieliczni z nich docierali do czwartego etapu szkoły (więcej na temat edukacji przykościelnej w Etiopii: Chaillot, 2002, s. 83–100).

unowocześnienie prawne państwa etiopskiego przy jednoczesnym zachowaniu lokalnych tradycji i kultury, co znalazło wyraz w preambule do kodeksu autorstwa ówczesnie panującego cesarza Hajle Selasje I.

Kodeks z 1960 r. nie tylko zachował większość przepisów zawartych w *Fitha Negest* i związanych z instytucją małżeństwa, ale też dodał nowe przepisy uwzględniające prawo zwyczajowe danego regionu w myśl zasady, że jeżeli dany przepis prawa zwyczajowego sprawdza się w kilku prowincjach, to należy go zostawić. Tym samym kodeks cywilny zalegalizował wszystkie typy małżeństw występujące w Cesarstwie Etiopskim, w tym małżeństwo przez porwanie: „[...] małżeństwo uznaje się za legalne, o ile spełnione zostały wymogi prawa zwyczajowego” (art. 580 Kodeksu Cywilnego) (*Civil Code of the Empire of Ethiopia...*, 1960, s. 98).

Powyższy zapis został dodatkowo wzmocniony przez art. 577 w brzmieniu: „związek małżeński zawarty zgodnie z wymogami religii wyznawanej przez parę młodą lub lokalnym zwyczajem będzie uznawany za legalny w świetle Kodeksu” (*ibidem*, s. 97). Tym samym przepisy usankcjonowały legalność *telefa*, zwłaszcza wśród tych grup etnicznych, które wyznawały islam, praktykowały wielożeństwo i zwyczajowo akceptowały małżeństwa przez porwanie.

Tabela 1. Porównanie przepisów prawnych Cesarstwa Etiopskiego dotyczących małżeństwa

	<i>Fitha Negest</i>	Kodeks Cywilny (1960 r.)
Status małżonków	mężczyzna jest „głową rodziny”, a kobieta „winna jest mu posłuszeństwo”	
Wiek uprawniający do zamążpójścia	12–15 dla dziewcząt, 20–25 dla chłopców	15 dla dziewcząt, 18 dla chłopców
Stosowanie kodeksu	chrześcijanie	wszyscy mieszkańcy cesarstwa
Obowiązkowy okres zaręczyn	2 lata	6 miesięcy
Legalność małżeństwa	tylko małżeństwa kościelne	wszystkie typy małżeństw
Liczba małżeństw uznawanych za legalne*	3	–
Nielegalne małżeństwo	<i>Demoz</i>	
Bigamia	nielegalna	legalna dla części grup etnicznych i wyznaniowych
Konkubinat	nielegalny	legalny

* W wielu przepisach *Fitha Negest* można znaleźć informację, iż każdy człowiek w ciągu całego życia może tylko trzy razy stanąć na ślubnym kobiercu.

Polityczna zawierucha związana z obaleniem monarchii w 1974 r. i przejęciem władzy przez Tymczasową Wojskową Radę Administracyjną (amh. *Derg*) nie sprzyjała wprowadzeniu zmian w kodeksie cywilnym, przynajmniej w sferze instytucji małżeństwa. Późniejsze, komunistyczne władze Etiopii również wolały zająć się reformą rolną i nacjonalizacją przemysłu niż pracami nad zmianą zapisów kodeksu cywilnego. W 1991 r. Etiopski Ludowo-Rewolucyjny Front Demokratyczny (EPRDF) obalił rządy *Dergu* i przejął władzę w kraju. Na mocy konstytucji z 1994 r. kraj został przekształcony w państwo federacyjne i podzielony według kryteriów etnicznych. Również prawo sprzyjało podziałowi etnicznemu – ogłoszony w 1992 r. kodeks prawa cywilnego podtrzymał zapisy kodeksu z 1960 r. stanowiące o legalności związku małżeńskiego, o ile jest on zgodny z przepisami prawa zwyczajowego i wymogami religijnymi. Ponadto obowiązująca konstytucja stwierdza, że grupy etniczne zamieszkujące Etiopię mają prawo stosować przepisy prawa lokalnego, o ile nie zagraża to funkcjonowaniu państwa. Oznaczało to, że *t'elefa* nadal było legalne.

Delegalizacja etiopskiego małżeństwa przez porwanie

Chęć respektowania tradycji wszystkich grup etnicznych doprowadziła do społecznej i prawnej akceptacji wykorzystywania seksualnego kobiet⁸. Badania przeprowadzone w 1997 r. w północno-zachodniej Etiopii pokazały, że na 1168 przebadanych kobiet 6,2% było ofiarami małżeństwa przez porwanie, a dla 72 z nich był to pierwszy związek małżeński. Średnia wieku porwanej wynosiła 13 lat (najmłodsza ofiara miała 7 lat, najstarsza 20). Ponad połowa porwanych kobiet po rozwodzie z porywaczem powtórnie wyszła za mąż. Jednocześnie te same kobiety przyznawały się do nawracających myśli samobójczych i depresji. Badane przyznawały również, że w trakcie związku z porywaczem spotkały się z przemocą ze strony męża i co najmniej raz dokonały aborcji (Haile Yesus Getahun, b.r.).

Do niedawna środowiska legislacyjne pozostawały głuche na wyniki badań oraz apele Human Rights Watch. Jedynie organizacje kobiece, na czele z Ethiopian Women Lawyers Association (EWLA), walczyły o penalizację małżeństwa przez porwanie, które już dawno przestało być rozwiązaniem dla pary chcącej wstąpić w związek małżeński bez wystawnych ceremonii, a stało się kolejnym polem dominacji i nadużyć ze strony mężczyzn (instytucja *t'elefa* nie zakłada porwań mężczyzny przez kobietę). Niespodziewanym sprzymierzeńcem w walce o delegalizację opresyjnego prawa stało się etiopskie kino. Choć już wcześniej w etiopskiej

⁸ Jedną z praktyk stosowanych przez porywaczy jest bicie i gwałcenie porwanej tak długo, aż zajdzie w ciążę. Będąc w ciąży z porywaczem, nawet bez oficjalnego dokumentu zostanie żoną.

kulturze pojawiały się utwory krytykujące małżeństwo przez porwanie jako relikty przeszłości⁹, dopiero filmowa opowieść wyprodukowana przez Angelinę Jolie sprawiła, że światowa opinia publiczna, na czele w prezydentem Barackiem Obamą, zaczęła wywierać presję na rząd etiopski, aby zdelegalizował *t'elefa*.

„Difret”

W 1996 r. wracającą ze szkoły 14-letnią Aberasz Bekele otoczyło siedmiu mężczyzn na koniach. Mężczyźni uprowadzili ją do chaty na odludziu, w której jeden z nich ją zgwałcił. Gwałciciel następnie oznajmił, że od tej pory jest jej mężem. Po miesiącu w niewoli dziewczynie udało się uciec, a następnie zabić gwałciciela przy użyciu broni, którą mu zabrała¹⁰.

Aberasz została prawie ukamienowana przez mieszkańców swojej miejscowości, którzy uważali, że postąpiła wbrew tradycji, uciekając i mordując swojego oprawcę. Dziewczyna została uratowana przez rodzinę i przyjaciół, co nie uchroniło jej przed procesem o morderstwo. Obrony dziewczyny podjęła się Meaza Aszenafi, ówczesna przewodnicząca EWLA. Po długim i trudnym procesie Aberasz została oczyszczona z zarzutów, gdyż jej czyn zakwalifikowano jako obronę konieczną. Aberasz nie uniknęła jednak społecznego ostracyzmu, gdyż starszyzna z jej miejscowości nie uznała wyroku sądu stanowego i wydała własny werdykt, zgodnie z którym kobieta została wygnana poza granicę miasta, a jej ojciec musiał zapłacić ojcu zamordowanego zadośćuczynienie w wysokości 30 000 *byyr* (3300 zł). W obawie przed zemstą rodziny zamordowanego Aberasz uciekła do Addis Abeby. Obecnie kobieta pracuje dla „Harmee” – organizacji pozarządowej, która zajmuje się walką z przemocą wobec kobiet w regionie Arsii. Choć Aberasz została wygnana z miasta, jej sprawa odbiła się głośnym echem – przez pięć kolejnych lat nie odnotowano w Arsii ani jednego przypadku małżeństwa przez porwanie.

Sprawa Aberasz Bekele jest też istotna z prawnego i politycznego punktu widzenia. Była to pierwsza tego typu sprawa w historii etiopskiego prawodawstwa, w której formalnie sprzeciwiono się obowiązującemu prawu zwyczajowemu, którego funkcjonowanie gwarantuje konstytucja. Broniąc porwanej dziewczyny, prawniczki z EWLA posunęły się nawet do wytoczenia z powództwa cywilnego procesu ówczesnemu ministrowi sprawiedliwości. Dodatkowo sprawa została

⁹ Najbardziej znanym z nich jest komedia Mengistu Lemmy (1924–1988) – *T'elfo beqisse* (Małżeństwo przez porwanie).

¹⁰ W Arsii, jednej z etiopskiej prowincji, w których wydarzyła się ta historia, w 1994 r. odnotowano ponad 30% małżeństw zawartych w ten sposób. Podobny los spotkał starszą siostrę Aberasz, Meseret, która została zmuszona poślubić swojego porywacza podczas oficjalnej ceremonii.

nagłośniona przez lokalne media. W efekcie minister sprawiedliwości podał się do dymisji, a rząd etiopski ogłosił rozpoczęcie prac nad zmianą kodeksu karnego, który miałby penalizować t'elefa oraz gwałt małżeński. Niecałą dekadę po procesie Aberasz Bekele, w 2005 r., rząd etiopski zdelegalizował prawo zmuszające kobiety do poślubienia swojego gwałciciela.

Po raz drugi sprawa Aberasz pojawiła się w sferze publicznej w 2014 r., przy okazji promocji – i późniejszego sukcesu na festiwalu w Berlinie i Sundance Film Festival – filmu *Difret* opowiadającego historię porwania i procesu z 1996 r. W samej Etiopii film wzbudził kontrowersje nie tyle z powodu tematu, ile z powodu perspektywy reżysera i scenarzysty filmu, Zeresenai Birhane Merahi, który główną bohaterką filmu uczynił nie Aberasz, lecz reprezentującą ją prawniczkę – Meazę Aszenafi¹¹.

Podsumowanie

Pod wpływem presji ze strony zachodnich mocarstw rząd etiopski zapowiedział, że do 2025 r. zdelegalizuje małżeństwa z nieletnimi. Daje to możliwość dodatkowej penalizacji małżeństw przez porwanie. Należy bowiem pamiętać, że z dala od wielkich aglomeracji (a tych jest w Etiopii niewiele) prawo zwyczajowe stoi wyżej od prawa stanowionego. Ludzie bardziej ufają starszyźnie wioskowej niż urzędnikom państwowym. Uważają, że skoro tradycją w regionie, który zamieszkują, było małżeństwo t'elefa i sami zawierali małżeństwa tego typu, nie powinno się takich spraw zgłaszać na policję. Strach przed społecznym ostracyzmem i zarzutem porzucenia tradycji (Etiopczycy są na tym punkcie bardzo czuli) sprawia, że t'elefa, mimo iż oficjalnie zdelegalizowane, nadal funkcjonuje na etiopskiej prowincji.

* * *

W jednej z pierwszych scen filmu *Difret* główna bohaterka mówi do swojej klientki: „Proszę się nie martwić, żyjemy w państwie prawa [...] Nikt nie stoi ponad prawem”. A co jeśli prawo, chociażby zwyczajowe, pozwala na małżeństwo zawierane pod przymusem?

¹¹ W listopadzie 2018 r. Meaza Aszenafi została mianowana Prezeską Sądu Najwyższego w Etiopii, co pozwala mieć nadzieję na przyspieszenia prac nad delegalizacją małżeństw przez porwanie (<https://edition.cnn.com/2018/11/01/africa/ethiopia-first-woman-supreme-court...> [dostęp: 23.11.2018]).

Bibliografia

- [NBC News] *Ethiopian Girl Reportedly Guarded by Lions*, http://www.nbcnews.com/id/8305836/ns/world_news-africa/t/ethiopian-girl-reportedly-guarded-lions/#.Wobor6jibIU [dostęp: 16.02.2018].
- Chaillot C. (2002), *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition. A Brief Introduction to its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue, Paris.
- Civil Code of the Empire of Ethiopia. Proclamation no. 165 of 1960*, „Negarit Gazeta”, Addis Ababa, 5.05.1960.
- Encyklopedia Gazety Wyborczej (PWN)*, t. 10, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Fantaye Efeta (1983), *Civil Code and Customary Marriage. A Case Study with Reference to the Seboo Oromo*, praca licencjacka napisana na Wydziale Prawa, Addis Ababa University, Addis Ababa.
- Fithe Negest*, (1990) [1998], Tinsayē, Adis Abeba.
- Fritsch E. (2008), *Matrimony in the Ethiopian Church*, [w:] Š. Marinčák (red.), *Swäté Tajomstvána Kresťanskom Východe*, Center of Spirituality East-West, Košice, s. 309–327.
- Getahun H. Y., *Marriage through abduction ('Telefa') in rural North West Ethiopia*, https://www.researchgate.net/publication/11844191_Marriage_through_abduction_'Telefa'_in_rural_North_West_Ethiopia [dostęp: 30.09.2017].
- Jembere A. (1998), *Legal History of Ethiopia, 1434–1974*, Erasmus Universiteit, Afrika-Studiecentrum, Rotterdam–Leiden.
- Lemma M. (2009), *Marriage of Unequals, Marriage by Abduction*, Arada Books, Addis Ababa.
- Lvova E. (1997), *Forms of marriage and the status of women in Ethiopia*, [w:] K. Fukui, E. Kurimoto, I. M. Shigeta (eds.), *Ethiopia in Broader Perspective, Papers of the XIIIth International Conference of Ethiopian Studies*, III, Shokado Book Sellers, Kyoto.
- Łykowska L. (1998), *Gramatyka języka amharskiego. Ćwiczenia*, Dialog, Warszawa.
- Savard G. C. (1970), *Cross-cousin Marriage among the Patrilinear Afar*, [w:] *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies*, III, Institute of Ethiopian Studies, Haile Sellassie I University Addis Ababa, s. 89–98.
- Strauss P. L. (red.) (1968), *The Fetha Nagast. The Law of the Kings*, Faculty of Law Haile Sellassie I University, Addis Ababa.
- Tafla B. (red.) (1987), *Ašma Giyorgis and His Work. History of the Gällā and the Kingdom of Šawā*, Franz Steiner, Stuttgart.
- Tsegaye B. (2013), *Brief History of the Ethiopian Legal Systems – Past and Present*, „International Journal of Legal Information”, vol. 41, no. 3, s. 335–388.
- Yemane E. (2004), *Amharic and Ethiopic Onomastics. A Classic Ethiopian Legacy, Concept, and Ingenuity*, The Edwin Mellen Press, Lewiston.
- Zekaria S. et al., *Census 2007 Report*, Central Statistical Agency of Ethiopia, <http://www.csa.gov.et/index.php/2013-02-20-14-51-51/2013-04-01-11-53-00/census-2007> [dostęp: 5.03.2016].

Marta Wągrowka

Instytut Romanistyki
Uniwersytet Łódzki

CZY ARABKI MOGĄ PRZEMÓWIĆ? TWÓRCZOŚĆ ASSII DJEBAR W WALCE Z OPRESJĄ I DOMINACJĄ

Abstract. One of the most commonly mentioned western imperialism's arguments attempting to justify the cultural superiority of Europe is the situation of indigenous women in the Middle East. European colonialism often justified its "civilizing mission" by the necessity of setting them free from the oppression of patriarchal domination. In reality, the colonialism has intensified women's subordinations in dependent territories. By an example of Assia Djebar's fiction, I intend to examine how this phenomenon is represented in literature and whether the literature can become a tool in the struggle with the patriarchy and the imperial stereotypes of the double-colonized "native woman". I will also analyze author's literary strategies that are supposed to make women's voice heard again.

Key words: feminism, francophone literature, postcolonial studies, subaltern.

Streszczenie. Jednym z najczęściej przywoływanych argumentów zachodniego imperializmu na rzecz kulturowej wyższości Europy jest sytuacja rdzennych kobiet w krajach Bliskiego Wschodu. Europejski kolonializm często usprawiedliwiał swoją „cywilizacyjną misję” koniecznością uwalniania ich z ucisku patriarchalnej dominacji, podczas gdy w rzeczywistości to właśnie on zintensyfikował podporządkowanie kobiet na skolonizowanych terytoriach. Na przykładzie twórczości prozatorskiej algierskiej pisarki Assii Djebar zamierzam zbadać, w jaki sposób zjawisko to przedstawiane jest w literaturze i czy może ona stać się narzędziem walki zarówno z rodzimym patriachatem, jak i z imperialnymi stereotypami podwójnie skolonizowanej „natywnej kobiety”. Przeanalizuję również strategie literackie, za pomocą których frankofońska autorka stara się przywrócić głos swoim bohaterkom.

Słowa kluczowe: feminizm, literatura frankofońska, studia postkolonialne, subaltern.

Twórczość jednej z najważniejszych frankofońskich pisarek, zmarłej zaledwie trzy lata temu, Assii Djebar, pozostaje w Polsce praktycznie nieznaną¹. Pochodząca z Algierii autorka dała się poznać w wieku zaledwie dwudziestu lat nie tylko jako pisarka, ale przede wszystkim jako dokumentalistka walki algierskich kobiet o zniesienie odwiecznej i dokuczliwej męskiej kurateli. Pierwsza pisarka z Maghrebu, która została członkiem Akademii Francuskiej, „postkolonialna feministka” rzuca wyzwanie zarówno uprzedzeniom w obrębie dyskursu kolonialnego, jak i genderowo ślepym ruchom antykolonialnym. W swojej twórczości obejmującej głównie powieści, opowiadania i eseje, ale również teatr, poezję i kino, podejmuje zadanie wysunięcia na pierwszy plan wykluczeń i wyparc, których ofiarami stają się „podwójnie skolonizowane” Algierki, poszkodowane zarówno przez imperialną ideologię, jak i przez rodzimy i obcy patriariat.

Przypomnijmy, że sytuacja kobiet w krajach islamskich, będąca dawniej jednym z głównych uzasadnień zachodniej dominacji nad Orientem, pozostaje do dziś koronnym argumentem na rzecz wyższości kulturowej Europy. W zachodnich pracach na temat Orientu (których w XIX i pierwszej połowie XX w. powstało ok. 60 tys.) przewija się obraz bezwolnej muzułmanki więzionej przez prymitywnego mężczyznę w haremie, a izolacja i chusta arabskiej kobiety stają się symbolem ucisku i braku cywilizacji. Chętnie powtarzamy dziś te stereotypy, nie zdając sobie sprawy, że to właśnie kolonializm doprowadził (a neokolonializm wciąż doprowadza) do erozji wielu matrylinearnych czy „przyjaznych kobietom” praktyk kulturowych i zintensyfikował podporządkowanie kobiet na skolonizowanych terytoriach. Umocnione przez zachodni imperializm rodzimy patriariat i nacjonalizm odebrały Arabkom miejsce w kulturze, historii i religii. Twórczość Assi Djebar jest reakcją na to zjawisko. Djebar oddaje głos kobietom, tworzy przestrzeń, w której mogą przemówić, zabierając tym samym głos w debacie podjętej w 1985 r. przez Spivak: *Can the subaltern speak?* (Spivak, 2010).

W tym kontekście, jednym z najważniejszych utworów Djebar jest zbiór opowiadań *Femmes d'Alger dans leur appartement* [Algierskie kobiety w swoim mieszkaniu] z 1980 r., opublikowany po dziesięcioletnim okresie milczenia, zdecydowanie różniący się w sposobie ukazania kobiety od młodzieńczych powieści autorki i stanowiący niejako nowe otwarcie w jej twórczości, która będzie się od tej pory wyróżniała wyraźnie dialogicznym, intertekstualnym charakterem. W zbiorze *Femmes d'Alger dans leur appartement* Djebar podejmuje próbę „kobiecego przepisania” [une réécriture au féminin] słynnych obrazów pod tym samym tytułem, romantycznej wersji Eugène'a Delacroix z 1834 r. i kubistycznej Pabla Picassa

¹ Spośród szesnastu utworów prozatorskich Djebar na język polski przełożony został jedynie zbiór opowiadań *Oran, langue morte* (*Oran, martwy język*, tłum. I. Badowska, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007).

z 1955 r. Tworzące zbiór opowiadania podejmują dialog z malarstwem, są rodzajem odpowiedzi algierskiej pisarki podającej w wątpliwość zachodnioeuropejski, męski model postrzegania arabskiej kobiety.

Przyjrzyjmy się najpierw obrazowi Delacroix będącemu owocem krótkiego pobytu malarza w Algierze w 1832 r. i zachwytu, w jaki wprawiła go „orientalna kobieta”. Warto podkreślić jednak, na co zwracają uwagę już współcześni malarzowi krytycy (choćby Baudelaire [Baudelaire, 1986] i Gautier [Baudelaire, Gautier, 1998]), że obraz nie jest realistyczny. Jest to właściwie pewna fantazja, impresja dająca raczej wyraz marzeniu o Oriencie niż będąca jego rzeczywistym obrazem. Płótno nie jest zatem obiektywnym ukazaniem Arabek i realiów, w których żyją. To, w jaki sposób Delacroix widział, i w konsekwencji, jak przedstawił w swoim dziele arabskie kobiety, było nie tyle wynikiem obserwacji malarza, co rezultatem pewnej wizji, którą nosił w sobie zapewne na długo przed podróżą do Maghrebu i która była uwarunkowana tym, co Edward Said wiele lat później nazwie orientalizmem – zachodnioeuropejskim dyskursem o Oriencie, którego obraz arabskiej kobiety był nieodłącznym elementem. Warto przytoczyć w tym miejscu analizę obrazu autorstwa XIX-wiecznego krytyka Paula Mantza:

We wnętrzu pachnącym rozkoszą i afrykańskim rozleniwieniem, trzy kobiety siedzące w nonszalanckich pozach, nic nie mówiąc, nic nie robiąc, pozwalają się kołysać płytkim marzeniem, delikatne orientalne kwiaty wzbudzające miłość, której nie potrafią pojąć. [...] Ich delikatną urodę przenika dziwna uwodzicielskość, która niepokoi spojrzenie jednocześnie je oczarowując, bo w malowniczym wnętrzu, przestrzeni ich marzeń, wśród jedwabnych poduszek, złotych fajek wodnych, purpurowych pantofli, są niczym inne sprzęty w mieszkaniu, stanowią jego najkunsztowniejszą ozdobę².

Właśnie przeciwko takiemu postrzeganiu kobiety algierskiej występuje Djebar w swojej twórczości: uprzedmiotowionej i stanowiącej jedynie jeden z wielu elementów egzotycznego tła, zdominowanej, w pełni podporządkowanej oczom zachodnioeuropejskiego, męskiego obserwatora.

Jej pisarska droga prowadzi jednak przez jeszcze jeden obraz: *Les femmes d'Alger, d'après Delacroix* Picassa. Malarz-kubista, biorąc ponownie na warsztat *Les femmes d'Alger*, przyjął zupełnie inną postawę niż jego poprzednik. Delacroix, zaczynając malować swój obraz, miał już konkretną, z góry ustaloną wizję, którą chciał przekazać, swój sposób rozumienia arabskiej kobiety, któremu dał wyraz

² „Dans un interieur parfumé de volupté et de paresse africaine, trois femmes nonchalamment assises, sans rien dire, sans rien faire, se laissent bercer dans une rêverie sans idéal, douces fleurs orientales qui inspireront amour et ne le comprendront pas. [...] À leur tranquille beauté s'ajoute une séduction étrange, elles inquiètent le regard en le charmant, car dans le pittoresque intérieur où elles rêvent, parmi les coussins soyeux, les narguilés d'or, les babouches de pourpre, elles font presque partie du mobilier de l'appartement, elles en sont le luxe suprême” (Baudelaire, 1986, s. 156, tłum. M. W.)

w licznych notatkach, wspomnieniach z podróży. Picasso natomiast założył, że nie zna algierskiej kobiety: nigdy jej nie widział, jest ona dla niego „obcą”, którą trzeba dopiero odkryć. Nie jest to chimeryczna kobieta z sennych marzeń Delacroix, ale w pewnym sensie kobieta z przyszłości, która jeszcze do końca nie istnieje, której obraz dopiero się konstruuje, której narodziny oglądamy. Mamy tu do czynienia z różnymi, ciągle zmieniającymi się punktami widzenia, swoistą ostentacją i gwałtownością w sposobie traktowania form i kolorów; obraz sugeruje ruch, zmienność, metamorfozę. Algierska kobieta zostaje tu, dosłownie i w przenośni, obnażona, odsłonięta, jej ciało zostaje wystawione na widok publiczny. Assia Djebar interpretuje obraz Picassa, niejako pośrednika między Delacroix a jej zbiorem opowiadań, jako „otwarte drzwi w pełnym słońcu” (Djebar, 2002, s. 263) dające nadzieję na „konkretne wyzwolenie kobiet w życiu codziennym” (*ibidem*). Mamy tu zatem do czynienia z rodzajem fizycznej i metafizycznej emancypacji arabskiej kobiety, jednak niecałkowitej, gdyż jej rzeczywistego obrazu wciąż nie jesteśmy w stanie w pełni uchwycić. Dla dopełnienia wyzwolenia potrzeba czegoś, co w tym intertekstualnym dialogu daje kobietom dopiero Djebar: słów, możliwości zabrania głosu, przełamania ciszy.

W dzielącym się na dwie części zbiorze opowiadań, *Wczoraj i Dziś*, odnajdujemy historie kobiet z różnych pokoleń opowiedziane przez kobiety i dla kobiet. Słyszymy żałobne pieśni, szepty hammamu, krzyk sprzeciwu, skargi i wspomnienia Arabek tkwiących w więzieniach zarówno fizycznych, jak i metafizycznych, pozostających w zamknięciu zarówno własnych domów, jak i uwięzionych w otaczającej je ciszy. Najważniejsze przesłanie utworu odnajdujemy w słowach jednej z bohaterek, Sary nazywanej milczącą, która swoją historię opowiedzianą europejskiej przyjaciółce podsumowuje następującymi słowami:

Nie widzę dla arabskich kobiet innego sposobu, by wszystko odblokować: mówić, mówić bez przerwy o wczoraj i dziś, rozmawiać między sobą we wszystkich gineceach, tych tradycyjnych i tych urządzonych w wieżowcach. Rozmawiać między sobą i patrzeć. Patrzeć na zewnątrz, patrzeć poza mury i więzienia!... Kobieta-spojrzenie i kobieta-głos³.

Zatem to właśnie oddanie głosu kobietom, umożliwienie im opowiedzenia swoich historii bez pośredników, metaforycznego „odsłonięcia się” stanowi w twórczości Djebar narzędzie wyzwolenia. Warto podkreślić, że funkcja narratora w komentowanym utworze sprowadza się jedynie do organizowania opowia-

³ „Je ne vois pour les femmes arabes qu’un seul moyen de tout débloquent : parler, parler sans cesse d’hier et d’aujourd’hui, parler entre nous, dans tous les gynécées, les traditionnels et ceux des H. L. M. Parler entre nous et regarder. Regarder dehors, regarder hors des murs et des prisons !... La femme-regard et la femme-voix” (*ibidem*, s. 127–128, tłum. M. W.)

dań bohaterek. Narrator nie interweniuje, nie interpretuje, czytelnik ma cały czas do czynienia z mową niezależną lub pozornie zależną.

Kolejnym „feministycznym” aspektem twórczości Assii Djebar, któremu warto poświęcić uwagę, jest strategia pisarska służąca odzyskiwaniu należnego kobietom miejsca w historii swojego kraju. Przypomnijmy, że kobiety były w samym centrum walki Algierii o niepodległość, co, paradoksalnie, zamiast poprawić ich sytuację, diametralnie ją pogorszyło. Jak wykazał Franz Fanon w *An V de la révolution algérienne*, „algierska kobieta w czadorze” była przestrzenią, w której rozgrywała się rywalizacja kolonialna i antykolonialna. Kolonialna krytyka patriarchy algierskiego była odczytywana jako strategiczna próba podzielenia jedności rewolucji narodowej. Kobieta algierska stawała się współrewolucjonistką po prostu przez swoje pryncypialne „nie” wobec reformistycznej, emancypacyjnej zachęty kolonizatora. W konsekwencji, kobiety padły ofiarą nacjonalizmu, który zawłaszczył „kobiety czador” jako metaforę politycznej nieuchwytności. Umocniony w ten sposób rodzimy patriarchy postanowił zapomnieć o zasługach Algierki dla walki o niepodległość kraju. Assia Djebar przywraca pamięć algierskich rewolucjonistek na kartach dwóch swoich powieści: *L'Amour, la fantasia* (1985) i *La Femme sans sépulture* [Kobieta bez mogiły] (2002).

L'Amour, la fantasia jest najbardziej znanym utworem Djebar. Jego klasyfikacja gatunkowa może budzić pewne wątpliwości ze względu na nietypową kompozycję, tworzącą swoistą mozaikę, w której na zmianę występują elementy autobiografii autorki, opowieści historyczne oparte na listach i raportach francuskich żołnierzy i ich towarzyszy biorących udział w podboju Algierii, relacjonujące kilka epizodów z trwającej wiele lat wojny (np. zdobycie Algieru przez francuską flotę w 1830 r.) oraz stanowiące pewien kontrpunkt, fikcyjne lub oparte na faktach opowieści kobiet stawiających opór kolonizatorowi zarówno w latach francuskiego podboju, jak i biorąc później udział w wojnie o niepodległość.

W kontekście odzyskiwania kobiecej historii szczególnie ciekawy jest epizod opowiadający o Chérifie, zaledwie trzynastoletniej pasterce czynnie walczącej o niepodległość w oddziałach partyzanckich. W grupie głoszących wolność żołnierzy reprodukowane są jednak patriarchalne stereotypy: kobieta postrzegana jest jako słabsza, niepotrafiąca samodzielnie podejmować decyzji i potrzebująca męskiej kurateli. Chérifie przydzielane są tradycyjne kobiece obowiązki, jak pranie czy gotowanie. Dowódcy kilkakrotnie próbują zaaranżować jej małżeństwo. Ostateczny krzyk buntu wyrzywa się z jej ust, kiedy współtowarzysze nie pozwalają jej pochować brata zabitego przez francuskie oddziały. Nowa Antygona może opowiedzieć swoją historię dopiero na kartach powieści Djebar. Widzimy, w jaki sposób antykolonialny nacjonalizm, w swym wyłącznie antyzachodnim nastawieniu, odwracał uwagę od wewnętrznych niesprawiedliwości społecznych, w tym oczywiście od sytuacji kobiet.

Podobny problem zostaje podjęty w utworze *La Femme sans sépulture*, w którym Djebar przypomina bohaterkę walki o niepodległość, której los w pewien sposób splata się z jej własnym. Yamina Oudaï, nazywana Zoulikhą nie tylko pochodziła z rodzinnego miasta pisarki: jej dom dzielił ścianę z domem ojca Assii Djebar. Rozmawiając z córkami i dalszymi krewnymi Zoulikhi, a także oddając głos jej samej, Djebar stara się przywrócić pamięć o niezwyklej „kobiecie bez mogiły”, czynnie walczącej w oddziałach partyzanckich, pojmanej z bronią w rękę, torturowanej przez wiele dni i zamordowanej. Jej ciała nigdy nie odnaleziono, a w pięćdziesiątą rocznicę jej śmierci władze algierskie odmówiły uhonorowania jej pamięci. Szczególna forma powieści, zestawiająca ze sobą wiele gatunków literackich, oddaje wielość i różnorodność kobiecych głosów. Wątki fikcyjne sąsiadują z tymi opartymi na faktach czy autobiograficznymi, historia Zoulikhi miesza się z opowieściami kobiet z różnych pokoleń. Jednym z aktów sprawiedliwości oddanych Zoulice jest podarowanie jej mogiły: w zamykającym powieść monologu bohaterka opowiada swojej córce o partyzancie, który odnalazł jej ciało i godnie pochował.

Kolejnym ciekawym problemem w twórczości Assii Djebar jest próba zwrócenia kobietom religii w powieści *Loin de Médine* [Daleko od Medyny] z 1991 r. Pisarka zaprasza czytelników do odtworzenia i ponownego przemyślenia korzeni Islamu, przypominając, jak wielką rolę odegrały kobiety z otoczenia proroka Mahometa. Stwierdzając, że „to kobiety stworzyły Islam”, autorka wchodzi w polemikę z arabskimi konserwatywnymi historykami z II i III w. (Ibn Hicham, Ibn Saad, Tabari). Balansując na granicy prawdy historycznej i fikcji literackiej, Djebar przywołuje sylwetki kobiet, które zostały pominięte w oficjalnej narracji i nie zajęły przez to należnego im miejsca w pamięci zbiorowej muzułmanów. Przykładem takiego przemilczenia jest epizod otwierający utwór, opowieść o bezimiennej królowej miasta Sana, która biorąc udział w spisku mającym na celu obalenie jednego z „fałszywych proroków” występujących przeciwko Mahometowi, otworzyła armii muzułmańskiej drogę do zwycięstwa. Tymczasem, jak zauważa Djebar: „Kroniki nie dodają już ani słowa o królowej. Nie ma już kobiety. Nagle! [...] Królowa Sany, wciąż z lampą w ręku, rozplywa się w ciemnościach nocy. [...] Jej świeca zgasła. Spowija ją cisza⁴”.

Kobiece głosy, rzucając nieco światła na pominięcia kronikarzy, zdecydowanie uświadamia mężczyznom, że Islam nie należy tylko do nich, przypomina, że kobiety również powinny mieć w niej swoje miejsce.

Na zakończenie naszych rozważań należy wrócić do pytania zawartego w tytule wystąpienia: „Czy Arabki mogą przemówić?”. Wątpliwości mogą być uzasadnione

⁴ „Plus un mot, dans la chronique, n'est ajoutée sur la reine. Il n'y a plus de femme. Soudain ! [...] Reine de Sana, sa lampe encore à la main, elle s'éfface dans la nuit. [...] Sa chandelle s'est éteinte. Le silence se referme sur elle” (Djebar, 2001, s. 28, tłum. M. W.)

choćby tym, że według Spivak, do której odsyła takie sformułowanie problemu, postkolonialny podmiot, a w szczególności kobieta pozbawiona głosu zarówno przez dyskurs imperialny, jak i patriariat, jest niema, bo nie istnieje żadna pozycja, z której mogłaby podjąć dialog z centrum, z dominującym, podporządkującym dyskursem. Jednak inny badacz, Homi Bhabha, dowodzi, że subaltern nie tylko może przemówić swoim głosem, ale i odzyskać ten, który został mu odebrany. Bhabha znajduje dla „podrzędnego” (czy „podrzędnej”) pozycję, z której może wypowiedzieć się we własnym imieniu, a nie za pośrednictwem badaczy postkolonialnych. Jest to tzw. trzecia przestrzeń (*third space*), przestrzeń graniczna, znajdująca się niejako „pomiędzy”, gdzie artykulacja inności i różnicy jest możliwa. Owa „trzecia przestrzeń”, mimo że znajduje się w obrębie hegemonicznego dyskursu imperialnego, pozostaje autonomiczna i daje nowe możliwości negocjacji znaczeń i reprezentacji. Twórczość Assii Djebar pokazuje, że literatura może stać się dla arabskich kobiet taką przestrzenią, pozycją wypowiedzi, z której mogą podjąć dialog z dyskryminującymi je dyskursami i tym samym odzyskać głos, który został im odebrany. To, czy głos zabrany w przestrzeni literackiej, kulturowej ma szansę przebić się do dyskursu społeczno-politycznego, jest już niestety zupełnie innym problemem.

Bibliografia

- Ahmed L. (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven–London.
- Asholt W., Calle-Gruber M., Combe D. (2010), *Assia Djebar: littérature et transmission- Colloque de Cerisy du 23 au 30 juin 2008*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris.
- Baudelaire Ch. (1986), *Pour Delacroix*, Éditions Complexe, Paris.
- Baudelaire Ch., Gautier T. (1998), *Correspondances esthétiques sur Delacroix*, Éditions Olba, Paris.
- Bhabha H. (2010), *Miejsca kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Chikhi B. (2007), *Assia Djebar – Histoires et fantaisies*, PU Paris-Sorbonne, Paris.
- Clerc J. M. (1999), *Assia Djebar: écrire, transgresser, résister*, L’Harmattan, Paris.
- Djebar A. (2001), *L’Amour, la fantasia*, Albin Michel, Paris.
- Djebar A. (2001), *Loïn de Médine*, Albin Michel, Paris.
- Djebar A. (2002), *Femmes d’Alger dans leur appartement*, Albin Michel, Paris.
- Djebar A. (2004), *La Femme sans sépulture*, Albin Michel, Paris.
- Fanon F. (2011), *An V de la révolution algérienne*, [w:] *Frantz Fanon. Œuvres*, La Découverte, Paris.
- Gadant M. (1989), *La Permission de dire ‘je’: Réflexions sur les femmes et l’écriture à propos d’un roman d’Assia Djebar, L’Amour, la fantasia*, „Peuples Méditerranéens”, no. 48–49, s. 93–105.
- Gharbi F. A. (2004), *Femmes d’Alger dans leur appartement d’Assia Djebar: une rencontre entre la peinture et l’écriture*, „Études françaises”, vol. 40, no. 1, s. 63–80.

- Kouadri-Mostefaoui B. (2011), *Lectures de Assia Djebar – Analyse littéraire de trois romans: L'amour, la fantasia; Ombre sultane; La femme sans sépulture*, L'Harmattan, Paris.
- Loomba A. (2011), *Kolonializm/postkolonializm*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Redouane N. (2008), *Assia Djebar*, L'Harmattan, Paris.
- Ringrose P. (2006), *Assia Djebar. In Dialogue with Feminisms*, Rodopi, New York.
- Spivak G. Ch. (2010), *Czy podporządkowany inny może przemówić?*, „Krytyka Polityczna”, nr 24–25, s. 196–239.

LITERATURA – FILM – DRAMAT

Beata Rynkiewicz

Karkonoska Państwowa
Szkoła Wyższa w Jeleniej Górze

DZIEŃ NASZ POWSZEDNI... LITERACKIE DYSKURSY NAJNOWSZEJ PROZY POLSKIEJ, GŁOS MAJĄ KOBIETY

Abstract. The subject of the article is the image of everyday life, both home and social, in a selected Polish prose written by women. The tekst emphasizes the special role of narrative created from a strictly feminine perspective. The discussed literature describes important problems such as violence, discrimination or oppression in a various shades, presenting the “usual” confrontation of the heroine with the existing reality as in the case of Jolanta’s creation, the heroine of Sylwia Chutnik, a sad and helpless resident of Żerania (Warsaw). On the other hand, Kaja Malanowska tells us about little craze of everyday life. Unfortunately, this madness leads the heroine to a total crisis, although there are no such reasons. Like the protagonist of the novel *Fifty* (Pięćdziesiątka) of Inga Iwasiów, the problem of alcoholism is raised here. The absurdities of everyday life are described by Zofia Papużanka in *Szopka*. This story depicts a portrait of a contemporary Polish family as it turns out, deeply dysfunctional. The focus is on women’s fate, oppression, the nature of which is exhibited in various ways by contemporary authors, also in the area of non-fiction in the texts analyzed here: Marta Abramowicz *The nuns leave quietly* (Zakonnice odchodzą po cichu) and Marta Dzido *Solidarity of women* (Solidarność kobiet). It is an attempt to indicate the unusual role of the creativity of female authors, in which feminist literary discourses contribute to the creation of broadly understood subjectivity of women.

Key words: Everyday life, feminima perspective, discrimination, oppression, female authors.

Streszczenie. Przedmiotem zainteresowania artykułu są obrazy codzienności zarówno tej domowej, jak też społecznej w wybranej prozie polskiej napisanej przez kobiety. Podkreśla się tutaj szczególną rolę narracji tworzonej ze *stricto* kobiecej perspektywy. Omawiana literatura dotyka tak istotnych problemów, jak przemoc, dyskryminacja czy opresja w najróżniejszych odcieniach, obecna w „zwyckajnej” konfrontacji bohaterki z zastaną rzeczywistością, tak

jak między innymi w przypadku kreacji Jolanty, bohaterki utworu Sylwii Chutnik, smutnej i bezradnej mieszkanki warszawskiego Żerania. *O drobnych szaleństwach dnia codziennego* opowiada z kolei Kaja Malanowska, niestety, owe szaleństwa doprowadzają bohaterkę do totalnego kryzysu, choć z pozoru nie ma takich powodów. Podobnie jak bohaterka powieści *Pięćdziesiątka* Ingi Iwasiów, tutaj poruszony jest z kolei problem alkoholizmu. Absurdy dnia powszedniego opisuje Zofia Papużanka w *Szopce* będącej portretem współczesnej polskiej rodziny, jak się okazuje, głęboko dysfunkcyjnej. W centrum uwagi znajduje się kobiecy los, opresja, której charakter eksponowany jest na różne sposoby przez autorki współczesne, również w obszarze literatury faktu w analizowanych tutaj tekstach: Marty Abramowicz *Zakonnice odchodzą po cichu* oraz Marty Dzido *Kobiety Solidarności*. Jest to próba wskazania niezwykłej roli twórczości kobiet-autorek, w którą wpisywać się mogą feministyczne dyskursy literackie, przyczyniające się do stwarzania szeroko rozumianej podmiotowości kobiet.

Słowa kluczowe: życie codzienne, perspektywa feministyczna, opresja, kobiece autorki.

Kobieta w kulturze, kobieta w sztuce, jej obraz, wizerunek, to temat obszerny, będący przedmiotem wielu dyskusji. Pojawiający się w wielu studiach humanistycznych w najróżniejszych kształtach i odcieniach, wydawałoby się, że cokolwiek wyeksploatowany, a jednak wciąż domagający się znaczącego miejsca w dyskursach społecznych, i słusznie, głos kobiet jest ważny, potrzebny, krytyczny, zazwyczaj ujawnia mechanizmy dyskryminacyjne.

Tekst ma stanowić przyczynek do dyskusji dotyczącej wszechobecnego kwestionowania praw kobiet, zarówno w przestrzeni prywatnej, jak i publicznej. To krytyczna refleksja o przenikaniu się nierówności społecznych, towarzyszy temu przekonanie o niesprawiedliwości społecznej. Głos jest oddany kobietom-autorkom, których twórczość staje się narzędziem pewnego rodzaju walki o zmiany społeczne. Wybrane utwory prozy współczesnej napisanej przez kobiety zostają poddane analizie interpretacyjnej w perspektywie feministycznej.

W centrum mojego zainteresowania pojawi się tutaj wybrana proza współczesnych autorek, w którą wpisuje się specyficzna, odmienna od tej powszechnej, wrażliwość społeczna, wyraźna żeńska perspektywa narracyjna sprawiająca, że kobieta wraz z jej sprawami pojawia się jako podmiot wypowiedzi. Bliska staje się konstatacja Ingi Iwasiów, która pisała niegdyś, że:

[...] pojawiła się kobieta – pisana przez kobietę. Aktorka w swoim własnym spektaklu. Trzeba będzie ją zapamiętać, bo nie szepce, nie przemyka się, nie mruga do nas zza ramienia mężczyzny. Nie jest ani demonem ani świętą. Jej wtajemniczenie w świat dokonuje się całkiem inaczej niż w „prozie męskiej”. Fabuła kobiety oddala wojnę, gwałt, drogę przez pustynię, dylematy samczego libido [...] (Iwasiów, 1995, s. 5).

W obszarze literatury współczesnej tuż obok znanych już autorek, zazwyczaj kontrowersyjnej Gretkowskiej, ironicznej Sylwii Chutnik, niezapomnianej Izabeli Filipiak, lirycznej Nataszy Goerke czy zawsze konsekwentnie piętnującej zjawiska związane z niesprawiedliwością społeczną Hanny Samson, pojawiają się też inne: Abramowicz, Dzido, Malanowska. W ich twórczości kobiecy los, dzień powszedni ukazywany jest na wiele sposobów, podmiot żeński przejawia tam własną tożsamość, dzięki czemu kreacje bohaterek utworów nabierają wyrazistości, w niezafałszowany sposób pokazują świat z innej perspektywy niż tej pozornie uniwersalnej. I to właśnie owa tożsamość staje się tak istotnym elementem narracji kobiecej, tożsamość poszukiwana czy też może odzyskiwana przez poszczególne bohaterki wybranej tutaj prozy, w znacznej mierze reprezentatywnej dla interesujących nas dyskursów pozostawiających swoje ślady na kartach prozy współczesnej.

Istotnym elementem rozważanych kwestii jest upomnienie się kobiet, pisarek z jednej strony o sprawy pozornie zwyczajne czy też zwyczajowe dotyczące codziennych zajęć, czynności kobiecych, którymi ich bohaterki są nierzadko przytłoczone czy też stłamszone, jak też z drugiej strony zwrócenie uwagi na opresyjną, niesprawiedliwą nieobecność kobiet w życiu społecznym, kulturowym i politycznym, na pewien sposób wykluczonych. W centrum zainteresowania znajdzie się również los bohaterek z obszaru literatury faktu: Marty Abramowicz *Zakonnice odchodzą po cichu* (2016) oraz Marty Dzido *Kobiety Solidarności* (2016).

Kobiety smutne i bezradne

Niewątpliwie dużym atutem najnowszej prozy współczesnej wymienionych tutaj autorek zdaje się być wyraźne, odważne odkrycie ciemnych stron życia, również w takim przypadku, w którym wszystko z pozoru układa się bardzo dobrze. Takim znamienym przykładem może być tekst Kai Malanowskiej *Drobne szaleństwa dnia codziennego* stanowiący, jak to trafnie ujęła jedna z badaczek, Agata Pyzik, to „[...] 250 stron kobiecej furii, post [...] depresyjny dziennik, zebrany i zredagowany blog” autorki (Pyzik, Malanowska, 2010), „[...] która w swojej demaskatorskiej pasji nie oszczędza nikogo, a przede wszystkim siebie”. Zapis doświadczenia depresji trzydziestoparoletniej kobiety, wykształconej, znajdującej się na dobrej drodze kariery (doktorat, praca w amerykańskich laboratoriach), mąż, dziecko... i zdrada, załamanie się poukładanego świata, czytelniczka śledzi długi proces pograżania się bohaterki. Codziennosc staje się dla protagonistki nie do zniesienia, to codzienność, w której „każda rzecz boli”, drobiazgowość opisów zwyczajnych czynności podkreśla dramatyczną walkę bohaterki o powrót do normalności, a przynajmniej tego, co jest jej wyobrażeniem dla szukającej własnego miejsca w nowej rzeczywistości będącej efektem jej trudnego, bolesnego, ale w efekcie udanego przeobrażenia.

Proces emancypacji to częsty motyw w prozie kobiet. Tematem bywa odzyskiwanie siebie, własnej tożsamości, i w rezultacie zmiana.

Agnieszka Mrozik w swojej obszernej pracy podejmującej problematykę związaną z kobietami, literaturą i władzą po 1989 r. (*Akuszerki transformacji*, 2012) mówi o pewnego rodzaju festynie tożsamości, akcentując przy tym jej wymiary społeczne i psychologiczne, potrzebę wyrażania doświadczeń *stricte* kobiecych w ewoluującej przestrzeni społecznej, w której należałoby odnaleźć jakieś stałe punkty.

Badaczka dokonując próby zrekonstruowania procesu przemian tożsamości zarejestrowanego w literaturze kobiecej, podkreśla, że interesują ją:

[...] uchwycone zmiany w podejściu Polek do własnej cielesności, seksualności, codzienności, wzorców prestiżu, oczekiwań, aspiracji, niepokojów wywołanych zmianą społecznych ról kobiet (i mężczyzn) w transformującej się rzeczywistości politycznej, ekonomicznej i kulturowej Polski (Mrozik, 2012, s. 13).

A ta rzeczywistość, jak wiadomo, wraz ze zmianą ustroju, została dynamicznie przekształcona. Co nie oznacza, niestety, że sprawy kobiet w omawianej sferze zostały rozwiązane, cielesność, seksualność, aż wreszcie trudna codzienność kobiet pozostały, nieco tylko zmieniając swoje formy. Krytyczną analizę kondycji społeczeństwa polskiego, w tym pozycji kobiety, obywatelki, żony, matki znajdziemy u Bożeny Keff w *Utworze o Matce i Ojczyźnie* (2008). To rzecz o historii tej swojskiej, domowej, ale nabrzmiałej cierpieniem i nienawiścią, jak też o historii, w którą wpisują się patriotyczne nonsensy i antysemityczne uprzedzenia. Satyryczny obraz społeczeństwa odnajdziemy w utworach Doroty Masłowskiej, między innymi w dramacie *Między nami dobrze jest* (2008). Narratorka dość ponurej opowieści o bylejakości życia Polaków, będącej groteskową krytyką społeczeństwa, bez względu na status materialny, i tej biedoty żyjącej z pensji minimalnej i wyobrażającej sobie tylko prawdziwe życie i tak zwanej elity, ludzi o wątpliwych przymiotach moralnych. W jednym i drugim przypadku perspektywy na życie przedstawiają się raczej beznadziejnie, bo jak mówi jedna z bohaterek dramatu, metalowa dziewczynka:

Każdy wie, że Polska głupi kraj, biedny i brzydki. Architektura brzydka, pogoda ciemna, temperatura zimna, nawet zwierzęta uciekły schowały się w lasach. W telewizji złe programy, dowcipy niedowcipne [...] (Masłowska, 2008, s. 74).

Taką Polskę, w pewnym sensie, obrazuje Sylwia Chutnik, pisarka i zarazem działaczka społeczna, prezeska i współzałożycielka Fundacji MaMa zajmującej się prawami matek, tworząc niezrównane portrety kobiet, w których życiu słowo sukces raczej się nie pojawia. W swojej sztandarowej powieści, *Kieszonkowym atlasie*

kobiet (2009), który właściwie stanowić by mógł satyryczny przewodnik obrazujący tak charakterystyczny i niemalże niezmienny żywot polskich gospodyń polskich, a gospodyni polska to, jak powszechnie wiadomo, i jak przekonuje przewrotnie autorka:

Uczestniczka całodobowej akcji pod tytułem „Sprzątanie świata”. Jej życie to kolejne odcinki niekończącego się tasiemca [...] wtopiona powtarzające się prace, gesty, przyjmuje życie takie jakie ono jest. Bez irytujących zrywów nieposłuszeństwa, egzystencjalnych pretensji, niesmacznych rebelii. Dzień Pranie Sprzątanie Noc (Chutnik, 2009, s. 16).

Chęci do „niesmacznych” rebelii na pewno nie przejawia Jolanta, bohaterka późniejszej powieści Sylwii Chutnik, smutna mieszkanka warszawskiego Żerania. Dziewczyna bez perspektyw, zrezygnowana uczennica szkoły krawieckiej, aż w końcu żona, matka, która siebie samej nie lubiła. „Swojego męża kochała, [...] ale gorzko i desperacko, bo matka też kochała swojego męża, acz z pewnymi trudnościami. Ale jak się człowiek postara to wszystko może” (Chutnik, 2015, s. 124). Toteż starała się Jolanta sprostać wyzwaniom życia codziennego, niezmiennemu, wciąż powtarzającemu się scenariuszowi „Andrzej (jej mąż) szedł do pracy i z niej przychodził” (*ibidem*, s. 127) w bloku na żerańskim osiedlu. A ona starała się być gospodynią, której nikt nic nie zarzuci. Jolanta w domowych obowiązkach zanurzała się, wyłączając myśli „Nienawidziła tego krzątaństwa [tutaj polemicznie do idei codziennego „krzątaństwa” Jolanty Brach-Czainy w *Szczelinach istnienia* – przyp. B. R.], które nigdy się nie kończyło, ale lubiła jasny rytm dnia wprowadzający ją w stan hipnozy” (*ibidem*, s. 126). Pozwalała jej trwać w smętnej codzienności, wciąż powtarzających się czynności, monotonii życia na osiedlu, gdzie pierwszym wspomnieniem z dzieciństwa był widok trzech kominów elektrociepłowni. Jolanta starała się żyć normalnie:

Rano smarowała kanapki machinalnie, ale nieco zmieniona na twarzy. Będę robiła kanapki, jak każda inna kobieta, będę odkurzała odkurzaczem, jak każda inna gospodyni domowa. Ugotuję zupę, będę szczęśliwa (*ibidem*, s. 181).

Ale jednak szczęśliwa być nie potrafi, pomimo stabilizacji, a może właśnie dlatego, każdy dzień staje się wyzwaniem. Dom, rodzina staje się miejscem opresji, lęków, bolesnych wspomnień, bagażem, z którym nie sposób sobie poradzić.

Kreacje literackie bohaterek Sylwii Chutnik to na ogół kobiety nieszczęśliwe, przegrane, bez szans na jakikolwiek sukces w życiu czy chociażby spokojny byt, rozgorycone żyją gdzieś na marginesie życia społecznego, czy to na warszawskiej Ochocie na Opaczewskiej, czy warszawskim Żeraniu, czy Mokotowie, Łączy je jedno, niemoc, bezradność życiowa, poczucie beznadziei, traumy, które nie

pozwalają zwyczajnie funkcjonować. Co prawda, bohaterki powieści *Cwaniary* (2012) są dynamiczne i śmiałe, ale żyją na pograniczu prawa, w trudnej rzeczywistości patologicznych środowisk. Pisarka w swojej twórczości zwraca się w stronę wykluczonych, wyobcowanych społecznie, to ich dramaty, cierpienia tworzą gorzką narrację. Dla pogrążonych w marazmie bohaterów nie ma właściwie żadnego ocalenia, uwikłane w nałożone im przez życie role wypełniają je gorliwie, Gospodynie Domowe, Matki Polki, Matki Polki Siłaczki, Matki Gastronomiczne, *etc.* A czasami jeszcze, jak ironizuje autorka, szepnie im Matka Boska Sprzątająca (raz na jakiś czas przez księdza na mównicy), że:

[...] obowiązkiem kobiety jest służyć najbliższym, że to jedyna droga prawdziwie wierzącej Matki i Żony. I na drugi dzień, aż trudno notować. Jak one tym pospolitym ruszeniem zaczynają od siódmej rano swój taniec: odprawianie dzieci i męża do pracy, zakupy, przepierka, krzątanie, sprzątanie, cerowanie. I do buchających garów piekielnych. Na dwa dania i deser (Chutnik, 2009, s. 13).

I w miarę swoich możliwości wypełniają narzucone im powinności, beznamiętnie odtwarzając znane schematy, tkwiąc w niechcianych relacjach, rodzinnych, małżeńskich, niezdolne do jakiegś pozytywnej dla siebie aktywności. Apatyczne, pogrążone w depresji, której przekonujący zapis znajdziemy między innymi we wspomnianych wcześniej *Drobnych szaleństwach dnia codziennego* Kai Malanowskiej, jak też późniejszej powieści *Patrz na mnie Klaro* (2012). Autorka wydaje się być mistrzynią słowa, proza psychologiczna, którą tworzy, urzeka. Malanowska obrazuje świat emocji niezwykle sugestywnie, wywołując nieodparte wrażenie bliskości i szczerości.

Kobiety zagubione

Naszkiecowane wyraźnie kreacje literackie bohaterek niezbyt szczęśliwych, poszukujących własnej tożsamości wychodzą naprzeciw doświadczeniom kobiecym, w których centralną aktywnością stają się codzienne zmagania z rzeczywistością, czasami pewnym, choć złudnym pocieszeniem staje się alkohol. Toteż matki ustawiają drżącą ręką butelki na regałach „nawalić się przyjemnie”, jak przekonuje narratorka powieści Sylwii Chutnik, „Matka Jolanty broniła prawa do picia jak niepodległości” (Chutnik, 2015, s. 21). Matka Jolanty została tak wychowana, że dbała o tradycje: „Ech znieczulenie. Tradycja nakazuje leczyć wewnętrzne bóle spirytusem” (*ibidem*, s. 17).

Portret bohaterki uzależnionej od alkoholu tworzy również Inga Iwasiów w powieści *Pięćdziesiątka*, alkoholizm obrazowany z codziennej perspektywy nie jest bynajmniej udziałem osoby z nizin społecznych, dotyczy wykształconej, reali-

zującej się zawodowo kobiety, nie ma tutaj jakiejś oczywistej przyczyny, tak jak się to dzieje w świecie przedstawionym powieści u Chutnik:

Zwykle wprowadzenie do tematyki alkoholizmu w rodzinie zaczyna się tak: oto widzimy rozwalającą się kamienicę opalaną resztkami życia, z której wypęczają ludzie. Mają jeden kibel na całe piętro, wiecznie zapchany. Na korytarzu nikt nigdy nie widział żarówki [...] schody szczerbate, grożą zawaleniem [...] dach bez komina, bez papy i belek. Na nim właśnie przykucnęła banda dzieciaków i obrzuca przechodniów butelkami napelnionymi moczem. Z okna wychyla się kobieta, wygraża pięścią niebu [...] denerwuje się kobita, że sama piątkę bachorów chowa [...]. Musi pić, bo na trzeźwo się nie da spojrzeć rzeczywistości w twarz (*ibidem*, s. 18–19).

Dla bohaterki powieści Ingi Iwasiów spojrzenie rzeczywistości w twarz jest nad wyraz trudne. I tutaj podobnie jak w przypadku bohaterek Malanowskiej pozornie nie ma do tego szczególnych powodów. To wykształcone, samodzielne kobiety, sprawiające wrażenie osób, którym w życiu wszystko układa się pozytywnie. Nie brakowało tu miłosnych porywów, przyjaźni, spotkań towarzyskich, a jednak bohaterki są głęboko zranione. Pokazuje to Iwasiów w dogłębnym studium osoby uzależnionej od alkoholu. Bohaterka utworu, Gosia Miła, ma багаż raczej szczęśliwych doświadczeń:

Byłam dzieckiem kochanym. Rodzice starali się dawać mi wszystko – dobre jedzenie, ładne ubrania, interesujące wakacje, zajęcia pozalekcyjne. Zabierali mnie ze sobą na spotkania ze znajomymi, organizowali sąsiedzkie i rodzinne kinderbale (Iwasiów, 2015, s. 15).

Dziewczynka wzrastająca w ciepłym, przyzwoitym domu, w dzieciństwie należąca do „śródmiejskiej arystokracji” nie ma powodów do narzekania, w młodości spotkania towarzyskie na ogół mocno zakrapiane napojami wysokoprocenowymi stanowią istotną treść jej życia, gdzieś tam w tle dopiero jest miejsce na studia, wyjazd zagraniczny i niezła praca. Jej codzienność organizuje się wokół ciągłych upojeń alkoholowych, pomiędzy próbami uzyskania normalności a późniejszymi kolejnymi terapiami, w których skutek nie wierzy. To taka zwykła proza życia odarta z jakichkolwiek uwzniośleń, narratorka powieści prosto, konkretnie obrazuje poszczególne etapy swoich zmagania z nałogiem. Bez stylistycznych zdobieć, ornamentów, całego literackiego sztafażu środków, których użył chociażby Jerzy Pilch w najbardziej chyba rozpoznawalnej powieści alkoholowej *Pod mocnym aniołem* (2000), czy nowszej, *Masakra* (2015) Krzysztofa Vargi, powieści drogi po meandrach zagubionej, przegranej osobowości głównego bohatera, będącej jednocześnie obszerną opowieścią o życiu współczesnej Warszawy, funkcjonowania modnych klubów, w których miarą wartości człowieka staje się odpowiedni „lans”, jak też miejsc związanych z martyrologią narodu polskiego, powieść

wydobywająca i ośmieszająca nasze kulturowe nawyki. To wszystko opisy polskiej rzeczywistości, kiepskiej, w gruncie rzeczy, kondycji człowieka, widzianej przez pryzmat denka od butelki.

Zupełnie na trzeźwo, w sposób satyryczny, sugestywny obrazuje przeciętną polską rodzinę Zofia Papużanka, rodzinę, w której nie ma bynajmniej alkoholizmu, przemocy czy innej głębokiej patologii, a jednak uwydatnia autorka przywary, nawyki i absurdy codzienności na tyle dosadnie, że tytułowa szopka staje się niezaprzeczalnym faktem. Wartości przestają mieć tutaj właściwe znaczenie, ulegając przedziwnym deformacjom, nie oszczędzając żadnej sfery życia, wszystko wydaje się jakieś zimne, beznadziejne:

Nie można było znaleźć powodu dla tego małżeństwa. Żadnego. Racjonalnego ani irracjonalnego. Żadne uczucia na pewno. Żadna sytuacja, zbieg okoliczności, nawet pieniądze żadne. Ani się nie lubili, ani do siebie nie pasowali. Nikt nie potrafił powiedzieć, dlaczego się z nią ożenił (Papużanka, 2014, s. 5).

To portret rodziny, w którym bliscy nie tylko nie mają dla siebie ciepłych uczuć, ale też nie mają litości, każdy dzień nasycony jest mową nienawiści, wrzaski, obelgi to zwyczajna codzienność w tym domu. Matka będąca w wiecznej furii, bezradny, wycofany ojciec, zagubiona Wandzia, która na próżno wyczekuje na gesty miłości ze strony bliskich, przeświadczona o swojej winie: „Była przekonana, że to ona rozpętała piekło, że to z jej Wandzinej, pięcioletniej, sześcioletniej, siedmioletniej przyczyny ta wojna” (Papużanka, 2014, s. 47), aż wreszcie leniwy, arogancki Maciuś (syn z pierwszego małżeństwa) żerujący na słabościach matki do jego własnej osoby, to nieszczęsne postacie tego dramatu. I na nic tutaj niedzielny rosół czy modlitwa:

Z pokłonem Panno Święta ofiaruję Tobie moje poranne wstawanie, moje codzienne wędrowanie o piątej rano do przybytku Twojego, oddać stare grzechy żeby było tylko miejsce na nowe. Różo duchowa podlałam dzisiaj kwiatki i pokłóciłam się ze starym, on w ogóle do kościoła nie chodzi, komunista cholerny. Domie złoty, trzeba posprzątać, ugotować i nic człowiek za to nie dostaje, nic, nawet się stary nie odezwie, jak do ściany, on mnie prowokuje [...] (*ibidem*, s. 64).

Niewesoła szopka, która rozgrywa się każdego dnia, obraz ludzi w normalnym (z założenia) życiu, w którym powszednie działania, zwyczaje, rytuały przybierają karykaturalną formę, to zdecydowanie negatywna ocena kondycji polskiej rodziny obnażająca słabości przyjętego systemu wartości, który staje się niewiele wartym spisem zwyczajowo przyjętych norm i zasad moralnych bez konieczności ich właściwego przestrzegania. Głos Papużanki brzmi donośnie, choć temat bynajmniej nie jest nowatorski, mogłoby się wydawać, że wyeksploatowany. A jednak sposób narra-

cji, sprawne operowanie słowem czyni lekturę nieprzeciętną. Rodzinne piekło opisane z siłą Zapolskiej i Kuczoka (jak słusznie sugeruje wydawca na okładce książki) staje się zapewne lekturą, obok której nie można przejść obojętnie. Lekturą, która zdaje się być niezłym tłem dla smutnych, bezradnych bohaterek Sylwii Chutnik.

Kobiety wykluczone

Dużym wydarzeniem w obszarze literatury faktu i zarazem ważnym głosem w sprawie społeczności kobiet znajdujących się w pewnej izolacji stała się książka Marty Abramowicz (dziennikarki, badaczki, psycholożki, feministki) *Zakonnice odchodzą po cichu* (2016). Autorka odsłania tabu związane z codziennym życiem zakonnym kobiet, dotyka spraw zazwyczaj bolesnych dla poszczególnych bohaterek, uczestniczek dramatu związanego z odejściem z zakonu. Znikają po cichu, ukradkiem opuszczając domy zakonne, pozostając z własnym wstydem, często bez środków do życia, bez określonych kwalifikacji zawodowych, bez perspektyw, totalnie wykluczone.

Przeprowadzając rozmowy z byłymi zakonnice, pokazuje pewnego rodzaju system, który reguluje określony porządek w żeńskim zakonie. Porządek, w którym z założenia priorytetową rolę odgrywać powinno posłannictwo, posługa potrzebującym, modlitwa. W praktyce rzeczywistość okazuje się nieco inna niż wyobrażenia młodej dziewczyny wstępującej do zakonu. Przekonuje się, że najważniejsze jest posłuszeństwo wobec matki przełożonej, której władza sprawowana nad podopiecznymi jest wszechogarniająca. Obejmuje właściwie wszystkie sfery życia, nierzadko przybierając absurdalne formy, szczególnie w obszarze tzw. obowiązków domowych: pranie, sprzątanie, gotowanie, dbanie o potrzeby księdza. Wieczne porządkowanie rzeczy, które owych starań już nie wymagają. Rozmówczynie podkreślają, że wszystko jest zależne od decyzji przełożonej, to co mogą przeczytać czy obejrzeć, spotkać się z rodziną. Normalną sprawą wydaje się tutaj przejmowanie i czytanie osobistej korespondencji, tą niezbyt normalną, natomiast, nawiązywanie indywidualnych przyjaźni. Nie ma tutaj mowy o dyskusjach związanych z kwestiami wiary, kwestie wykształcenia stają się sprawą drugorzędną i niezbyt pożądaną. A sama modlitwa zamienić się może w wielogodzinne umartwianie się, przekraczające siły zakonnicy. Opresja, w której żyje znaczna część młodych kobiet (układ jest hierarchiczny, w związku z tym, oczywiście, są osoby posiadające wiele przywilejów), staje się dla wielu z nich nie do wytrzymania, toteż niektóre odchodzą na zawsze, tym samym skazując się na wykluczenie. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż wykluczenie towarzyszy im już od momentu wstąpienia do zakonu. Zwraca uwagę autorka, że w hierarchii kościelnej zakonnice znajdują się na samym dole hierarchii, w kościele wszystko

znajduje się w rękach mężczyzn, „strażniczki domowego ogniska”, „pierwsze wychowawczynie rodzaju ludzkiego” (Abramowicz, 2016, s. 161) nie mają prawa głosu. Wykluczone są z kapłaństwa, składają śluby o charakterze przyrzeczenia, nie mają jakiegokolwiek wpływu na kształt pism i decyzji. Lista tych ograniczeń jest nader imponująca, dość powtórzyć za Abramowicz, że na jednym ze współczesnych synodów w 1994 r., który dotyczył życia konsekrowanego, zaproszono dwadzieścia zakonnic, które bez prawa głosu przysłuchiwały się grupie dwustu biskupów i ojców. Wydaje się to symboliczną wręcz sytuacją, wskazującą wyraźnie układ sił w strukturach kościelnych.

Dowiadujemy się, że różnice zauważalne są również w życiu codziennym zakonów męskich i żeńskich. Dotyczy to chociażby kwestii strojów i obyczajów. Bracia, w odróżnieniu od siostr, nie chodzą w habitach, w sposób dość swobodny korzystają z czasu wolnego, siostry muszą mieć na wszystko przyzwolenie, nawet na rzeczy zupełnie podstawowe (jeden z rozmówców, ksiądz, określa to jako śmieszne, żenujące, przykre, to przesadne krępowanie się zasadami i przepisami). Oto co pisał Eugen Drewermann, katolicki ksiądz pragnący przemiany Kościoła, nazywany Lutrem XX w., i jak wskazuje autorka, zarzucający między innymi Kościołowi katolickiemu taką interpretację pisma świętego, która zapewni mu władzę i dostatek na wieki. Pisze, że najbardziej przerażającym przykładem władzy absolutnej Kościoła nad ludźmi są katolickie zakonnice:

[...] nie mogą przeczytać ani jednej gazety i ani jednej książki, które sobie same wybiorą. Nie wolno im obejrzeć żadnego filmu, sztuki teatralnej, pójść na wykład czy wziąć udział w jakiegokolwiek dyskusji, jeśli ich przełożona nie uzna tego za potrzebne i nienaganne [...] nawet w więzieniu ludzie mają większą swobodę myśli i informacji niż ta, którą Kościół przewidział dla służebnic Chrystusa (*ibidem*, s. 198).

Rezygnacja z siebie, odmawianie wciąż tych samych litanii, posłuszeństwo wobec licznych zwierzchników, pokora posunięta do granic absurdu, *etc.* To wystarczające powody, dla których niektóre z siostr podejmują decyzje o opuszczeniu zakonu. Na ogół milczą, związane przyrzeczeniami nie powracają do spraw zakonnych, a te, które się odważyły, dzielą się raczej niewesołymi refleksjami:

Na ołtarzu posłuszeństwa złożyłam swój największy dar wolność. Złożyłam go Bogu, ale tak naprawdę przełożonej. Oddał siebie w ręce drugiego człowieka. To nie mogło się udać. Ta idea jest zbyt idealna, żeby nie rodziła nadużyć (*ibidem*, s. 207).

A nadużycia są sprawą na tyle powszechną, że stają się powszechnie akceptowalną normą, powołanie w wielu przypadkach zaczyna się zmieniać w walkę o przetrwanie. Autorka oddaje głos tym, które nie miały szans przemówić we własnej sprawie. I jest to w pełni zgodne z zainteresowaniami i działalnością Abra-

mowicz, gdyż zanim dojrzała do pisania, zaferowana była wieloma ważniejszymi wówczas dla niej kwestiami:

Wokół panowała zauważalna niesprawiedliwość społeczna. Świat wymagał mojej interwencji. Projekt po projekcie w szeregach aktywistów i aktywistek walczyliśmy o Polskę wolną od uprzedzeń. Nauczyłam się jak badać nienawiść, a dyskryminację zamknąć w cyfrach. Pisanie służyło raportom, interwencjom i listom otwartym. Potem przez moment wydawało mi się, że najpilniejsze sprawy zostały załatwione. I że nadszedł czas na książkę. Ale, że świat wciąż wymaga interwencji, powstał reportaż (marta.abramowicz.pl, 2016).

Tak pisała Abramowicz, wydaje się, że podobne odczucie musiała mieć Marta Dzido, młodziutka autorka powieści *Małż* (2005) i *Ślad po mamie* (2006), przedstawiająca w pierwszym przypadku codzienność współczesnej dobrze wykształconej dziewczyny, która z dnia na dzień staje się bezrobotna. W tle, narracja Dzido niesie ze sobą krytykę konsumpcjonizmu i obraz rozpadu więzi międzyludzkich, w drugim przypadku opis rzeczywistości po aborcyjnym „coming oucie” narratorki utworu. Kilka lat później, po wyreżyserowaniu z Piotrem Śliwowskim filmu *Solidarność według kobiet*, sięga po historię kobiet walczących w ruchu solidarnościowym o wolność i niepodległość, osób w większości przypadków nieobecnych w życiu społecznym i politycznym naszego kraju, stojących w zupełnym cieniu historii. Pisarka dokonuje procesu wydobywania ich niezwykłych losów. Wskazała, że te zazwyczaj bardzo skromnie żyjące kobiety zaryzykowały bardzo dużo, podejmując protest przeciwko opresji społecznej i politycznej, podobnie zresztą jak mężczyźni. W przeciwieństwie do nich jednak, poświęcenie kobiet zostało niejako niezauważane. Marta Dzido oddaje im głos, dzięki temu ich przytłumiona tożsamość ma szansę odrodzić się na nowo, choć nie bez pewnych oporów, bo jak mówi jedna z bohaterek reportażu:

Kobiety? W Solidarności? [...] Wystarczy, że ktoś usłyszy takie hasło, to gwarantuję pani, że od razu zaśnie. Poza tym to przebrzmiałe kombatanctwo już jest niemodne [...]. No tak ma pani rację, że może i zapomniane, pomijane. Ale to jest upokarzające dla nas kobiet tak się upominać. Upraszać. Że nam co trzeba zapewnić. Tak jakbyśmy były upośledzone, bezwolne. A przecież kobiety w Polsce zawsze były dzielne i odważne [...] (Dzido, 2016, s. 5).

Dzielne i odważne, o swoich zasługach nie chcą mówić lub mówią niewiele, jak pokazuje Dzido, mają raczej tendencje do tego, by mówić o innych, o mężach, o dzieciach, ich poświęceniach, bohaterstwie, cierpieniach, minimalizując własne działania. Kobiety, bez których prawdopodobnie nie byłoby Porozumień Sierpniowych, kobiety, które zatrzymały Stoczną Gdańską, wydawały prasę, robiły audycje radiowe, były prześladowane, więzione, zastraszane, kobiety, których nazwisk nikt nie pamięta, nikt nie zna, na pewien sposób wymazane, wykluczone z historii.

Marta Dzido w swoim bardzo ważnym projekcie herstorycznym¹ dokonuje rzeczy niezwyklej, buduje tę opowieść, układając w biografie losy zapomnianych dziewczyn, aktywistek, które zmieniały bieg wydarzeń, w pamięci kolegów zapamiętanych fragmentarycznie, poza kilkoma (Henryki Krzywonos, Anny Walenty-nowicz, Barbary Labudy, Jadwigi Staniszkis), często bez nazwisk, których zasługi czasami sprowadzane są do teje jakże symbolicznej czynności, robienia kanapek.

W jednym z artykułów o znamienym zresztą tytule *Wąsaci związkowcy i znikające dziewczyny* będącym recenzją książki Marty Dzido, Piotr Bratkowski napisał rzecz bardzo ważną, mianowicie: „*Kobiety Solidarności* opowiadają historie z pozoru drobne, ale paradoksalnie może nawet bardziej dobitnie pokazujące, jak głęboko wgrzyzło się w nas myślenie patriarchalne”².

Być może to silnie zakorzenione myślenie sprawia, że na wszelkiego rodzaju obchodach, rocznicach związkowych wciąż brak kobiet. Do Solidarności należało około 10 milionów osób, wszakże połowa to były kobiety, autorka stawia nad wyraz trafne pytania o ich nieobecność, wskazuje, że w obradach plenarnych Okrągłego Stołu w 1989 r. znalazła się tylko jedna kobieta, współcześnie w życiu politycznym nie ma ich prawie w ogóle, to ich koledzy zajmują różne eksponowane stanowiska, to oni opowiadają o prześladowaniach, cierpieniach, własnym bohaterstwie, głosu kobiet nie słysząc. „Wygumkowane” z historii? Wiele na to wskazuje, przypomina Dzido, obchody, podczas których Józef Piniór głośno upomniał się o pamięć o kobietach Solidarności, mówiąc, iż są nie tylko ojcowie demokracji, ale są również matki demokracji. Połowa sali wybuchła głośnym śmiechem... tutaj komentarz wydaje się zbędny. Cóż, potwierdza się jedynie, że w odczuciu społecznym miejsce kobiet przewidywane jest raczej w przestrzeni dnia powszedniego, bez udziału w historii, kulturze.

Dlatego Marta Dzido stanowczo oświadcza „żeby już nikt nie mówił, że kobiety były w Solidarności tłem”³, wpisując się tym samym w nurt feministycznych badań i projektów herstorycznych.

Literatura staje się tutaj częścią pewnego procesu, wprowadzającego do szeroko pojętej kultury zagadnienia związane bezpośrednio z doświadczeniami kobiet, w wypowiedziach literackich odczytuje się przekonanie o dominacji mężczyzn, zostaje rozpoznana opresja wobec podmiotu występującego w określonym tekście. Wątki genderowe w powieściach Chutnik, konfesyjny charakter wyznań

¹ Podobną tematykę podejmowały już: Ewa Kondratowicz w *Szmince na sztandarze* (2001) będącej zbiorem obszernych wywiadów z działaczkami solidarnościowymi czy *Podziemia kobiet* (2003) amerykańskiej feministki Sheny Penn rzetelnie przedstawiająca rolę kobiet w podziemiu.

² P. Bratkowski, *Wąsaci związkowcy i znikające dziewczyny*, www.newsweek.pl/plus/kultura nr 40/2016

³ M. Dzido, *Żeby już nikt nie mówił, że kobiety były w „Solidarności” tłem*, wiadomosci.onet.pl [dostęp: 11.10.2016].

Malanowskiej, odzyskiwanie historii kobiet Dzido czy ujawnianie rozmiarów wykluczenia w życiu zakonnym kobiet to literackie przykłady rozszerzania perspektywy oglądu świata, w którym swoje miejsce znajduje kobieta, jeszcze raz przywołajmy słowa Ingi Iwasiów, pisana przez kobietę. Cechą charakterystyczną interpretowanych utworów jest wyraźna żeńska perspektywa, w której kobieta staje się podmiotem wypowiedzi. Odzyskuje kształt i tożsamość.

Donośnie i bezprecedensowo brzmi głos kobiet-auterek tekstów eksponujących doświadczenia bohaterek w odniesieniu do mechanizmów dyskryminacyjnych. Fakt pokazywania przez autorki powszednich zmagani protagonistek utworów z nieprzychylną dla nich rzeczywistością i tą zwyczajną, domową, i tą systemowo rozbudowaną (hierarchii kościelnej, polityki) stanowi przykład współudziału kobiet w określonym dyskursie społecznym i artystycznym. W wypowiedziach zawarta jest konkretna propozycja, którą staje się literacka polemika z zastanym zbiorem umownych „uniwersalnych prawd”. Owe obiegowe prawdy częstokroć nie tylko eliminują kobietę z przestrzeni publicznej, ale również pozbawiają ją głosu w kwestiach zwyczajowo przypisanej jej przestrzeni domowej, tworzą ekspresja kobiet-auterek pozwala dostrzec te problemy.

Bibliografia

- Abramowicz M. (2016), Internetowa strona autorki, marta.abramowicz.pl
- Abramowicz M. (2016), *Zakonnice odchodzą po cichu*, Krytyka Polityczna, Warszawa.
- Bartkowski P., *Wąsaci związkowcy i znikające dziewczyny*, www.newsweek.pl/plus/kultura [dostęp: 09.2016].
- Chutnik S. (2009), *Kieszonkowy atlas kobiet*, Korporacja Ha art, Kraków.
- Chutnik S. (2015), *Jolanta*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Dzido M. (2016), *Kobiety Solidarności*, Świat Książki, Warszawa.
- Dzido M., *Żeby już nikt nie mówił, że kobiety były w Solidarności tłem*, wiadomosci.onet.pl [dostęp: 11.10.2016].
- Iwasiów I. (1995), *Lolity, demony i fizjologia*, „Nowe Książki”, Warszawa.
- Iwasiów I. (2015), *Pięćdziesiątka*, Wydawnictwo Wielka Litera, Warszawa.
- Malanowska K. (2010), *Drobne szaleństwa dnia codziennego*, Krytyka Polityczna, Warszawa.
- Masłowska D. (2008), *Między nami dobrze jest*, Lampa i Iskra Boża, Warszawa.
- Mrozik A. (2012), *Akuszerki transformacji. Kobieta, literatura i władza w Polsce po 1989 r.*, Instytut Badań Literackich PAN, Łódź.
- Papuzanka Z. (2014), *Szopka*, Świat Książki, Warszawa.
- Pyzik A., Malanowska K., *Drobne szaleństwa dnia codziennego*, dwutygodnik.com/artykul/1155

Agnieszka Gawron

Katedra Teorii Literatury
Instytut Kultury Współczesnej
Wydział Filologiczny
Uniwersytet Łódzki

WRITING AS RE-VISION: LITERATURA, FEMINIZM, MACIERZYŃSTWO

Abstract. The aim of this article is to analyze complex and often difficult links between feminism and motherhood. The leading theme is feminist writing, seen as a catalyst of a matricentric turn at the beginning of the 21st century culture, as well as a theoretical frame for developing motherhood studies. I am particularly interested in the influence of feminist research (A. Rich, E. Badinter, A. O'Reilly, M. Hirsch, representatives of *écriture féminine* and the ethics of care) on re-vision of cultural script of motherhood and maternal values represented by current maternal narratives in Poland and in the world. However, the problem of maternal experience representation and symbolic (often real) violence toward mothers still exists, despite many positive changes within maternal discourse (see works by O. Donath, J. Stephens).

Key words: matrifocal narratives, matricentric feminism, writing as re-vision.

Streszczenie. Artykuł poświęcony jest refleksji nad złożonymi, często trudnymi związkami między feminizmem a macierzyństwem. Motywem wiodącym jest jednak feministyczne pisanie, które postrzegam jako katalizator matrocentrycznego zwrotu w kulturze początku XXI w. oraz teoretyczną ramę dla rozwijających się studiów nad macierzyństwem. Szczególnie interesuje mnie wpływ badań feministycznych (głównie A. Rich, E. Badinter, A. O'Reilly, M. Hirsch, przedstawicielki *écriture féminine*, etyki troski i in.) na re-wizję kulturowych skryptów macierzyństwa oraz wartości maternalnych, do której dochodzi współcześnie w tzw. narracjach matrifokalnych w Polsce i na świecie. Pomimo wielu pozytywnych zmian w obrębie dyskursu maternalnego, problem reprezentacji macierzyńskiego doświadczenia i powiązanej z nim symbolicznej, a często i rzeczywistej przemocy wobec matek, nadal pozostaje aktualny (zob. prace O. Donath, J. Stephens).

Słowa kluczowe: narracje matrifokalne, feminizm matrocentryczny, pisanie jako re-wizja.

W wydanej 2001 r. autobiograficznej powieści *Praca na całe życie*, angielska pisarka Rachel Cusk zanotowała: „Zmaganie z życiem, nie różni się zbytnio od zmagania z pisaniem” (Cusk, 2014, s. 9). Co więcej, „doświadczenia macierzyństwa prawie wcale nie udaje się przełożyć na język potrzeb świata zewnętrznego. Gdy kobieta zostaje matką, zamienia swoją osobowość publiczną na cały szereg prywatnych znaczeń, których inni ludzie mogą nie rozpoznawać” (Cusk, 2014, s. 17). Trzynastę lat później w swojej nie mniej dyskusyjnej *Matce Feministce* Agnieszka Graff wyznała: „[M]acierzyństwo – to upragnione i wyczekiwane, ale także to przypadkowe – w niewielkim stopniu podlega racjonalności i kontroli. To jest doświadczenie, które konfrontuje nas z rolą przypadku w życiu, z granicami własnych sił i wpływu na rzeczywistość. A także z brakiem autonomii: dziecka [...] i własnej [...]” (Graff, 2014, s. 14–15).

Obydwa przywołane głosy łączy definicja macierzyństwa jako wewnętrznego rozdarcia w wymiarze emocjonalnym, ekonomicznym i społecznym. Wybrzmiewający w tekstach piszących matek tożsamościowy niepokój, wynikający z poczucia wykluczenia ze świata po urodzeniu dziecka, jest ściśle powiązany z dwiema istotnymi kwestiami, które są myślą przewodnią mojego tekstu – problemem reprezentacji macierzyństwa w kulturze oraz złożonymi relacjami pomiędzy feminizmem a macierzyństwem. Dlatego w pracy śledzę złożone związki pomiędzy nimi w kontekście rozwijającego się dyskursu maternalnego oraz tzw. matrifokalnego zwrotu w literaturze i kulturze, kładąc szczególny nacisk na optykę matrocentryczną jako jedną z postulowanych dróg ruchu kobiecego w XXI w. Charakterystyczne dla tego okresu narracje matrifokalne postrzegam jako jeden z ważniejszych symptomów *maternal turn*, ważny krok na drodze ku macierzyńskiej podmiotowości i autonomii, a tym samym konstytutywny element re-wizji kulturowych skryptów macierzyńskiego doświadczenia. W swoich rozważaniach posługuję się metodologią z pogranicza literaturoznawstwa, nowoczesnej socjologii literatury oraz badań feministycznych i genderowych, w szerszym kontekście – kulturowych studiów nad macierzyństwem.

Definiowanie macierzyństwa jako społecznej i tożsamościowej śmierci kobiety na pierwszy rzut oka może wydawać się paradoksem, wszak z perspektywy przeciętnego użytkownika kultury, śledzącego wszechobecne *celebrity mums* w mediach i na portalach społecznościowych, z pewnością nie jest to temat trudny czy tabuizowany. Wręcz przeciwnie, *mainstreamowy* przekaz medialny, silnie powiązany z mechanizmami konsumpcyjnymi, konsekwentnie kreuje obraz macierzyństwa jako uroczej, rodzinnej sielanki, dla której estetyczną ramę stanowi najczęściej kategoria *cuteness*¹. O tym, że nie jest to kwestia tak oczywista

¹ *Cuteness* w tym kontekście rozumiem przede wszystkim jako obraz przesłodzony, wyidealizowany, nierealny. O wieloznaczności tego pojęcia zob. Wrześniak (2011).

nie trzeba chyba przekonywać nikogo, kto choć trochę wyszedł ku rzeczywistości z lukrowanego świata macierzyństwa propagowanego przez media. Wystarczy prześledzić nawracające, burzliwe dyskusje na temat praw reprodukcyjnych, urlopów macierzyńskich i wychowawczych, zasiłków opiekuńczych czy obecności matek w przestrzeni publicznej. Co więcej, spór między Graff a Magdaleną Środą, którego świadkami byliśmy po wydaniu *Matki Feministki*, pogłębiony słowami autorki w jednym z wywiadów: „Miejscem, gdzie czułam się najbardziej sfrustrowana i dyskryminowana jako matka był feminizm” (*Przegapiłyśmy matki*, 2014), jest tylko jednym z wielu przykładów pokazujących, że macierzyństwo było i wciąż jest dla ruchu kobiecego zjawiskiem problematycznym. Szczególnie wyraźnie widać to we współczesnej Polsce, gdzie po zmianie ustroju do głosu doszły równocześnie tendencje drugiej i trzeciej fali feminizmu. Ich zderzenie z zakorzenionym w świadomości zbiorowej ideałem Matki Polki zaowocowało rozdarciem, którego konsekwencje widać zarówno w feministycznym sporze o macierzyństwo, jak i indywidualnych dylematach życiowych współczesnych kobiet. Konflikt ten sprowadza się, najogólniej rzecz ujmując, do nieustannego rozkroku między powinnościami matki kształtowanymi przez dyskurs katolicko-narodowy a myślą neoliberalną wraz z płynącymi z nich systemami wartości. W pierwszym prawa kobiet podporządkowane są potrzebom narodu, zbiorowości, a nauczanie Kościoła z kluczowym dla polskiej tradycji ideałem maryjnym wzmacnia owo podporządkowanie poprzez sprowadzenie społecznej roli kobiety do funkcji macierzyńskiej. „Ten maryjny patronat – jak trafnie zauważa Graff – ma ważne konsekwencje społeczne – wypiera bowiem z dyskursu publicznego wszelką racjonalną myśl dotyczącą realnie żyjących kobiet” (Graff, 2008, s. 234). Dla pojęcia matka kluczowe są w tym obszarze takie określenia jak poświęcenie, rezygnacja z własnych aspiracji, „milcząca obecność” – użyję tu słów feministycznej teolożki Elżbiety Adamiak² – oraz podporządkowanie wspólnocie (rodzinnej lub narodowej). Na drugim biegunie dyskurs macierzyński kształtuje dynamikę polskiej transformacji po 1989 r. – zachwyty wolnorynkową ideologią wzmacnianą przez indywidualistyczną retorykę neoliberalizmu. Kobieta postrzegana jest tu jako autonomiczny podmiot, realizujący postulaty rozwoju, postępu i dochodowości, a macierzyństwo traktuje się jako kwestię wyboru (*choice*), efekt świadomej, dobrowolnej, osobistej decyzji. Jak trudno pogodzić obie opcje – szczególnie, że kwestia wyboru, nie tylko w polskich warunkach, jest raczej iluzoryczna – wiedzą

² Zob. Adamiak (1999), s. 19–20. Pojęciem „milcząca obecność” Adamiak określa zasadniczą nierównowagę istniejącą między wypowiedziami Kościoła o kobiecie a słowem samych kobiet. Jeśli słowo uznamy za atrybut władzy, to kobiety – będące głównie przedmiotem zainteresowania Kościoła, a nie jego mówiącym podmiotem – przez wieki tej władzy kształtowania świata były pozbawione. Zob. też R. Ziemińska, *Feminizm a religia*, <http://nowaorgiamysli.pl/index.php/2018/01/24/feminizm-a-religia/> [dostęp: 29.03.2018].

i coraz częściej mówią o tym same kobiety. Społeczeństwo natomiast z łatwością skrajnie etykietuje obie postawy, stereotypowo dzieląc matki na zaangażowane w pracę „zimne suki” i rozlazłe „kury domowe” czy też „wózkowe” – jak pisał w swoim kontrowersyjnym felietonie Zbigniew Mikołajko (Mikołajko, 2012). Ten artykuł, podobnie jak jego społeczny odbiór, to doskonały przykład swoistej schizofrenii społecznej w odniesieniu do tematu macierzyństwa. Dyskusja o „wózkowych” obrazuje, że pomiędzy społeczną idealizacją tego doświadczenia, jako pokłosiem romantycznego dyskursu, a postulatami etyki neoliberalnej istnieje głębokie pęknięcie. Postawa Mikołajki wydaje się typowa dla binarnej optyki społecznej, wywodzącej się z głęboko zakorzenionych przekonań na temat macierzyńskich powinności kobiety, w które *implicite* wpisane jest lekceważenie dla kwestii opieki i pracy domowej, przybierające coraz częściej dyskryminującą postać matczyzmu. Owszem, Mikołajko całkiem trafnie punktuje macierzyńskie nadużycia, w których największym grzechem kobiet jest traktowanie tego doświadczenia pretekstowo i instrumentalnie jako podstawowego życiowego alibi³. Jednak ta pogardliwa i protekcyjnalna postawa wobec „wózkowych” odsłania przy okazji dobitne świadectwo pęknięcia w świecie, który, wbrew idealizującym ujęciom, wcale się z matką nie liczy. Matczyzm (*motherism*) to – jak podkreśla brytyjski psycholog Aric Sigman – charakterystyczny dla współczesności nowy rodzaj uprzedzenia, polegający na dyskryminacji kobiet niepracujących lub zbyt długo przebywających na urloпах wychowawczych (za: Harding, 2013). W tej optyce kobieta opiekująca się dzieckiem jest leniwa i roszczeniowa, bowiem albo brakuje jej przedsiębiorczości, by pogodzić pracę z wychowaniem dzieci, albo nie chce ona, choć powinna, dostosować się do rynku zatrudnienia. Jeśli z kolei wraca do zawodu zbyt wcześnie, w wyobraźni społecznej funkcjonuje jako sprzeniewierzająca się ideałom macierzyńskim „zimna suka”. Dlatego za figurą *superwoman*, centralną dla popkulturowej, postfeministycznej wyobraźni, stoją matki z krwi i kości, pełne winy i wstydu, przeświadczane, że jedyną przepustką do sfery publicznej jest dla nich praca zarobkowa, zaś sfera opiekuńczo-wychowawcza, której poświęcają się w domu, nie ma żadnej wartości społecznej, jest wyłącznie ich prywatną sprawą.

Krytyka neoliberalnej opcji macierzyństwa, którą w *Matce Feministce* podejmuje Graff, to zatem nie tyle powrót do esencjalizmu⁴ czy – jak mówiono – „kon-

³ Postawy takie są m.in. bezpośrednią konsekwencją podstawowego, patriarchalno-katolickiego przekazu, który stawia znak równości między kobietą a matką, a w funkcji macierzyńskiej widzi uzasadnienie egzystencji kobiety.

⁴ Esencjalizm związany jest z przekonaniem o istnieniu trwałych, istotowych cech składających się na „naturę” kobiecości, najczęściej wiązanych z jej biologicznymi uwarunkowaniami, niezależnych natomiast od historycznych i społecznych wymiarów życia kobiet. W tym ujęciu kobiecość wiąże się najczęściej z takimi cechami jak macierzyńskość, opiekuńczość, wrażliwość, emocjonalność, pasywność, przywiązanie do sfery prywatnej. Por. przypis 3.

serwatywny zwrot feministki, której odbiło, kiedy została matką”, ale próba zwrócenia uwagi na niebezpieczne zjawisko przenoszenia reguł rządzących rynkiem (postęp, efektywność, dochodowość) na kwestie wychowania, opieki, więzi i emocji, a w konsekwencji lekceważenie jednego z kluczowych kobiecych i ludzkich doświadczeń (wszak każdy z nas ma jakąś matkę). Ten potransformacyjny krajobraz pozwala po części zrozumieć, dlaczego drogi feminizmu i macierzyństwa w tym względzie rozchodzą się. Trudno pogodzić dążenia kobiecego ruchu, od zawsze kojarzonego z emancypacją, wolnością oraz indywidualizmem, z doświadczeniem, które – jak to trafnie ujmuje Graff – „jest przecież najgłębszą formą ludzkiej wspólnoty i zależności” (Graff, 2014, s. 43).

Impas ten z nieco innej perspektywy opisuje także Julie Stephens w swojej ostatniej książce *Confronting Postmaternal Thinking. Feminism, Memory and Care* (2012). Odwołując się do myśli Sary Ruddick (Ruddick, 1989), Stephens wprowadza określenie *postmaternal thinking* definiujące charakterystyczny dla pierwszych dwóch dekad XXI w. rodzaj społecznej niewrażliwości, wręcz niechęci, wobec problematyki wychowania, opieki, troski, ludzkiej zależności i związanych z tym emocji (Stephens, 2012, s. 1). Autorka wykazuje ścisły związek między narastającym procesem dewaluacji wartości maternalnych (w znaczeniu, jakie temu pojęciu nadała Ruddick), a tym samym podmiotowości relacyjnej i zależnej, związanej z innym, a wartościami płynącymi z neoliberalnego projektu relacji społeczno-ekonomicznych, w którym nadrzędny jest abstrakcyjny, neutralny płciowo, zindywidualizowany, płynny podmiot, będący antytezą podmiotowości macierzyńskiej. Zdaniem autorki, myślenie postmaternalne nie sprowadza się jedynie do społecznej krytyki określonych wzorców macierzyństwa czy potępienia matek ujawniających ambiwalentny charakter tego doświadczenia. O wiele bardziej niepokojące, bo obarczone poważnymi następstwami ograniczającymi sprawczość kobiet, są treści i kształt kulturowego dyskursu nad macierzyństwem, sposób, w jaki to, co macierzyńskie, tzn. powiązane ze sferą opieki, troski i społecznej odpowiedzialności, konstytuowane jest w debatach politycznych, kulturze popularnej, narracjach osobistych i dyskursie naukowym, w tym propagowanych koncepcjach podmiotowości (Stephens, 2012, s. 41). Osadzając swoje badania w kontekście polityki pamięci, Stephens zwraca również uwagę na zjawisko, z którym mieliśmy do czynienia także w obrębie polskiego ruchu kobiecego – koincydencja retoryki neoliberalnej i postfeministycznej przyczyniła się do zniknięcia czy też ignorowania macierzyństwa w badaniach feminizmu akademickiego, co – jak twierdzi – było konsekwencją procesu podtrzymywania iluzji wyemancypowanego, nowoczesnego, autonomicznego podmiotu feministycznego. Kobieta-matka kojarząca się z ograniczeniem i podporządkowaniem musiała zniknąć, aby można było pogodzić równościowe dążenia feminizmu z procesem budowania wolnorynkowej gospodarki (Stephens, 2012, s. 26). A zatem rzecz nie tyle w tym, że feminizm

zapomniał o macierzyństwie⁵ – co do pewnego stopnia postaram się wykazać w dalszej części tego tekstu – ile w fakcie, że przeświadczenie takie zdominowało świadomość społeczną. Z dzisiejszej perspektywy wartością książki Stephens jest zatem zarówno krytyka kulturowej i społecznej amnezji wartości maternalnych, jak i założenie, że stanowią one paradygmat opieki i troski aplikowalny do innych relacji społecznych, ważny także jako potencjalne źródło społecznego aktywizmu (Stephens, 2012, s. 14).

Obserwując otaczającą nas rzeczywistość społeczno-polityczną, nie sposób nie zgodzić się z twierdzeniami Stephens, Graff czy Elżbiety Korolczuk na różny sposób postulujących – użyję tu określenia polskich badaczek – „umacznienie społeczeństwa/państwa” (Graff, Korolczuk, 2012). Pomijanie w refleksji feministycznej kwestii więzi i opieki sprawia, że rozdarcie i wściekłość matek zostaje zagospodarowana przez środowiska konserwatywne dające kobietom przyjemne złudzenie zrozumienia i docenienia ich doświadczenia. Co więcej, jeśli matkowanie (*mothering*), tj. wykonywanie opiekuńczej pracy emocjonalnej, fizycznej i intelektualnej uznamy za wartość w wymiarze indywidualnym i społecznym, to w relacjach między feminizmem a macierzyństwem niezbędne wydaje się nowe otwarcie polegające na uznaniu perspektywy matrocentrycznej (*matricentric*) za jedną z ważniejszych dróg ruchu kobiecego. Droga ta prowadzi bowiem w stronę kobiecej podmiotowości i autonomii, a tym samym umożliwia stworzenie takich warunków, w których macierzyństwo nie będzie wiązało się z wykluczeniem i marginalizacją.

W Polsce ślady tego matrocentrycznego zwrotu obecne są od mniej więcej kilkunastu lat – w największej mierze w literaturze i sztuce oraz działaniach fundacji i organizacji pozarządowych (akcja i fundacja „Rodzić po ludzku”, fundacja MaMa, program Joanny Mielewczyk *Matka Polka Feministka* w Radiowej Trójce i in.); na Zachodzie także w akademickich próbach przededefiniowania relacji między feminizmem a macierzyństwem. Za jedną z ważniejszych postaci tego przełomu należy uznać kanadyjską naukowczynię Andreę O’Reilly, założycielkę stowarzyszenia *The Motherhood Initiative for Research and Community Involvement* (1997–), dyrektorkę wydawnictwa *Demeter Press* (2006–), redaktorkę czasopisma „Journal of the Motherhood Initiative” (1999–), autorkę lub redaktorkę kilkudziesięciu opracowań poświęconych macierzyństwu⁶. W swojej ostatniej książce, *Matricentric Feminism. Theory, Activism and Practise* (2016), O’Reilly podsumowuje dotych-

⁵ Warto pamiętać, że już w obrębie feminizmu pierwszej fali macierzyństwo stanowiło jeden z ważnych argumentów na rzecz kobiecego obywatelstwa.

⁶ Spośród jej wczesnych autorskich publikacji warto wymienić: *Toni Morrison and Motherhood: A Politics of the Heart* (2004) oraz *Rocking the Cradle: Thoughts on Motherhood, Feminism, and the Possibility of Empowered Mothering* (2006), wśród redagowanych natomiast *Maternal Theory: Essential Readings* (2007), czy trzytomową *Encyclopedia of Motherhood* (2010).

czasowe osiągnięcia *motherhood studies*, których była pomysłodawczynią, w kontekście postulowanego przez nią feminizmu matrocentrycznego. Poprzez analogię do terminu *gynocentric* autorstwa Elaine Showalter (Showalter, 1979, 1993), która zadania krytyki feministycznej widziała w afirmatywnym ujawnianiu odmienności kobiecego doświadczenia i tradycji literackiej, O'Reilly wprowadza termin *matricentric* oznaczający badania uwzględniające perspektywę matki i jej doświadczenie (O'Reilly, 2016, s. 21–23). Autorka świadomie wykorzystuje pojęcie *matricentric*, a nie *maternal*, żeby podkreślić, że interesuje ją macierzyństwo jako doświadczenie kulturowe, nieesencjalistyczne, definiowane przez opiekuńczą praktykę, a zatem perspektywa, w której biologiczne funkcje kobiety nie stanowią o jej tożsamości i moralnej wyższości⁷. Tak pojmowany matrocentryzm jest zatem zawsze ujęciem o charakterze matrifokalnym⁸, w którym – jak O'Reilly powtarza m.in. za Marianne Hirsch (Hirsch, 1989, s. 4–5) – badania zaczyna się od matki, w jej imieniu i z jej perspektywy. W ujęciu O'Reilly kategoria „matki” funkcjonuje w badaniach feministycznych jako jeden z modułów kobiecości, w którym uwzględnia się powiązane z nim doświadczenie, sposób postrzegania świata i system wartości. Jeśli możemy mówić – pyta retorycznie – o feminizmie czarnym, lesbijskim, żydowskim, queerowym czy chrześcijańskim, to dlaczego nie o macierzyńskim?

Centrum tego matrocentrycznego zwrotu w kulturze stanowią matrifokalne narracje i związana z nimi kwestia reprezentacji macierzyństwa. Do niedawna – pisała w latach 70. XX w. amerykańska poetka, eseistka i aktywistka feministyczna Adrienne Rich – większość literackich i wizualnych obrazów macierzyństwa docierała do nas przefiltrowana przez zbiorową lub indywidualną męską świadomość (Rich, 2000, s. 108). Obecne tendencje literackie i kulturowe oraz coraz donośniejszy głos kobiet w dyskursie macierzyńskim pozwalają mówić o kulturowej rewolucji, którą za Rich można by nazwać re-wizją kulturowych wyobrażeń o macierzyństwie poprzez oddanie głosu samym matkom, pokazanie, że siła zbiorowego ruchu kobiet leży właśnie w jednostkowym doświadczeniu i jego matrifokalnej reprezentacji. Już czas – jak powiedziała Susan Rubin Suleiman – aby matki wreszcie mogły przemówić (Suleiman, 2001, s. 120). Ich wejście do literatury wiąże się bowiem z destabilizacją władzy (Foucault, 2000, s. 22–38) wpisanej w dyskurs macierzyński, władzy bezpodmiotowej i niescentralizowanej, bo rozproszonej w ciele społecznym, w jego praktykach, instytucjonalnych regulacjach, kulturowych mitach i stereotypach. Z tej perspektywy macierzyńskie pisanie postrzegam jako emancypacyjny i subwersywny gest odzyskiwania własnego głosu i podmiotowości, który,

⁷ W polskich naukach społecznych funkcjonuje raczej termin „nowy maternalizm”; zob. Hryciuk, Korolczuk (2015), s. 29.

⁸ Pojęciem matrifokalności O'Reilly posługuje się za M. Johnson, zob. *Strong Mothers, Weak Wives: The Search for Gender Equality*, Berkley 1989, s. 226.

dzięki zmianie lekturowych przyzwyczajzeń, ma także ważny potencjał wpływu na zmianę społecznej świadomości. *Writing as Re-vision* to zatem nie tylko zgrabna, poetycka metafora, którą posługuję się za tytułem eseju Rich (Rich, 1972), ale zgodne z jego wymową świadome przekroczenie nakazu milczenia, które jest jednocześnie politycznym gestem przełamania społecznej niechęci do ujawniania macierzyńskiego „ja”. Tę niechęć celnie tłumaczą słowa Joanny Tokarskiej-Bakir:

Kultura widzi kobietę jako czyste medium, usprawiedliwione tylko pośrednictwem, spełniające się aż do samozatraty w akcie pośredniczenia: między życiem a śmiercią (rodzenie), między głodem a nasyceniem (przygotowywanie pożywienia i życie seksualne), czystością i brudem (sprzątanie, a także ambiwalentny seks, „brudny” lub „czysty”, bo uświęcony prokreacją), dobrem i złem (wychowawczyni, strażniczka moralności i domowego ogniska, albo wcielone zło, gdy odrzuca uświęcone role). Kobieta jako *mediatrix* musi pozostać przezroczysta, niewinna, nienacechowana. Piętnuje się ją za wszelkie ujawnienie „ja”. Ujawniać „ja” może wyłącznie mężczyzna. Takiego mężczyznę nazywa się ekscentrykiem i odkrywcą, podczas gdy kobietę [...] podglądaczką [...] lub ekshibicjonistką [...]. Do tych symptomatycznych obelg nawiązują też kolejne epitety, z reguły nacechowane seksualnie („literatura menstruacyjna”, „maciczna filozofia”), zawierające aluzję do dokonanego przez kobietę przekroczenia. Ich wspólny sens jest następujący: kobieta, gdy mówi w imieniu „ja”, łamie tabu tej kultury, która nakazuje jej nie tylko wstyd i czystość, ale też przezroczystą, doskonale zmediatyzowaną milczącą obecność (Tokarska-Bakir 1999, za: Budrowska 2003, s. 79).

Słowa Tokarskiej-Bakir można wzmocnić stwierdzeniem, że kiedy kobieta mówi z pozycji matki, łamie to tabu podwójnie.

W literaturze polskiej z takim stopniowym matrifokalnym przesunięciem, zmierzającym w stronę ujawniania macierzyńskiego „ja” mamy do czynienia od połowy lat 90. XX w.⁹ Za pionierskie należy uznać prace Anny Nasiłowskiej i Manueli Gretkowskiej, które postrzegam jako dwa najważniejsze wzorce pisania o macierzyństwie. Pierwszy, zmetaforyzowany, liryczny i introwertyczny, realizowany w esejach *Domino. Traktat o narodzinach* (1995) i *Księga początku* (2002), łączy problematykę egzystencjalną z namysłem nad sposobami oddania niewyrażalnego, odnalezienia macierzyńskiego słow(a)nika i wpisania go w „ciało” tekstu – w tym sensie bliski jest poszukiwaniom badaczek z kręgu *écriture féminine*. Drugi, reprezentowany przez *Polkę* Gretkowskiej (2001), bardziej ekstrawertyczny, interwencyjny i krytyczny, eksponuje wagę relacji pomiędzy doświadczeniem a rzeczywistością społeczną matki. Obydwa wzorce pojawiają się we współczesnych narracjach macierzyńskich, nachylonych albo bardziej ku temu, co poetyckie, intymne i idiosynkratyczne, albo ku temu, co epicko upublicznione. Z ważniejszych warto

⁹ A więc w okresie, kiedy polski ruch feministyczny koncentrował się przede wszystkim na prawach reprodukcyjnych, kwestiach przemocy domowej czy udziału kobiet w rynku pracy.

wymienić książki Justyny Bargielskiej (*Obsoletki*, 2010; *Małe lisy*, 2013), Sylwii Chutnik (*Dzidzia*, 2010; *Mama ma zawsze rację*, 2012), Joanny Woźniczko-Czeczott (*Macierzyństwo non-fiction. Relacja z przewrotu domowego*, 2012), Marka Susdorfa (*Trzy śmiertelne historie. Cz. 1: Dziennik znaleziony w piekarniku*, 2012), Aleksandry Michałak (*Matka Sanepid*, 2012), Małgorzaty Łukowiak (*Projekt matka. Niepowieść*, 2013), Joanny Mueller (*Powlekać rosnące. Apokryfy prenatalne*, 2013), Joanny Jagiełło (*Hotel dla twoich rzeczy. O życiu, macierzyństwie i pisaniu*, 2014) czy Natalii Fiedorczuk (*Jak pokochać centra handlowe*, 2016). Maternalnym narracjom fikcyjnym i niefikcyjnym towarzyszą reprezentacje z zakresu sztuk wizualnych oraz te z pogranicza sztuk, dość wspomnieć komiks Olgi Wróbel *Ciemna strona księżycy* (2012), cykliczny projekt artystyczny (*Sztuka matek*) czy wspomnianą już audycję Joanny Mielewczyk w radiowej Trójce. Twórcze matki wprowadzają do kultury swoje własne tematy, pytania i problemy, dążąc do uprawomocnienia w dyskursie publicznym indywidualnych doświadczeń, języka i wartości. Z prowadzonych przeze mnie badań¹⁰ wynika, że podstawowym doświadczeniem utrwalonym w tych narracjach są narodziny, nie tylko dziecka, ale właśnie matki jako bytu podmiotowego – mówiącego, empatycznego i intersubiektywnego¹¹.

W macierzyńskich narracjach znajdziemy zarówno zapis tożsamościowego kryzysu, jaki towarzyszy wchodzeniu w macierzyństwo, jak i szerokiej gamy ambiwalentnych emocji, które są od tego doświadczenia nieodłączne, wraz z opisem trudów macierzyńskiej pracy/opieki – intelektualnej, emocjonalnej i fizycznej. Narratorki kładą nacisk na rozbieżności między macierzyńskim doświadczeniem a utrwaloną wiedzą na ten temat zgodnie z autobiograficzną strategią określoną przez Judy Long jako „mówienie jak było naprawdę” (*tell it like it is*) (Long, 1999, s. 39–41). Obnażają przy tym zarówno sfery tabuizowane, jak i podstawowe kulturowe mechanizmy powstawania dyscyplinujących kobiety konstruktów „dobrej” i „złej” matki. Zwykle macierzyńskie opowieści łączy również perspektywa etyczna i związana z nią re-wizja tradycyjnego systemu wartości widoczna w postawie podmiotu: jego otwartości, gościnności, empatii i trosce o innego. To zakorzenione w doświadczeniu osobistym pisarstwo kobiet pokazuje, że – jak pisała Joanna Mueller – „warto popierać swoje pisanie prywatnym doświadczeniem (i tak wiem, że ono także jest polityczne, i że w jakikolwiek sposób zabieramy głos w sprawie macierzyństwa, to zawsze, chcąc nie chcąc bierzemy udział w debacie społecznej)”¹². Ten macierzyński zwrot w kulturze,

¹⁰ Więcej na temat literackich narracji matrifokalnych, nie tylko w polskim kontekście, piszę w książce *Macierzyństwo – współczesna literatura, kultura, etyka* (Gawron, 2016).

¹¹ O podmiotowości intersubiektywnej, tj. opartej na komunikacji między matką a dzieckiem, a nie freudowskiej opozycji podmiotu (dziecka) i obiektu (matki) pisze J. Benjamin (1994).

¹² Zob. *W miejscu otwierania się cielesności „rytm traumy refrenem litanii”*. Z J. Mueller o książce *Powlekać rosnące* rozmawia A. Jarzyna, <http://portlitteracki.pl/przystan/teksty/w-miejscu-otwierania-sie-cielesnosci-%E2%80%99Erytm-traumi-refrenem-litanii/> [dostęp: 10.10.2017].

coraz silniej rysujący się także w badaniach akademickich¹³, byłby jednak niemożliwy bez feministycznych tekstów, które z dzisiejszej perspektywy można już uznać za kanoniczne dla studiów nad macierzyństwem.

Kluczowe jest z pewnością rozróżnienie dokonane przez Rich w tekście *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja* (1976). W swojej pracy Rich zrewidowała charakterystyczne dla drugiej fali feminizmu postrzeganie macierzyństwa jako opresji i zagrożenia dla kobiecej wolności, wprowadzając podział na macierzyństwo jako doświadczenie, czyli potencjalną relację, którą matki budują w kontakcie ze swym dzieckiem, oraz instytucję, która ma na celu zapewnienie, by cała ta potencja pozostała pod męską kontrolą (Rich, 2000, s. 47). Traktując patriariat jako zasadnicze źródło degradacji i ograniczenia kobiecych doświadczeń, autorka postulowała rewizję kulturowych obrazów macierzyństwa w celu dotarcia do autentycznych doświadczeń samych kobiet. Przyglądając się kulturowym mechanizmom ich instytucjonalizacji – od czasów starożytnych aż po współczesność – zwróciła uwagę na destrukcyjne dla kobiecej podmiotowości praktyki, które współcześnie są przedmiotem badań nad macierzyństwem: myślę tu o medykalizacji macierzyństwa, relacji matka – dziecko, emocjonalnej ambiwalencji tego doświadczenia czy kulturowych mechanizmach dyscyplinowania matek. Macierzyństwo – mówi Rich – może być źródłem radości, satysfakcji, miłości spełnienia i siły, ale potrafi być także emocjonalną, intelektualną i cielesną traumą – przyczyną rozpadu tożsamości, utraty języka, autonomii, źródłem przemocy i niekontrolowanej rodzicielskiej władzy. Wprowadzając kluczowe dla dyskursu maternalnego pojęcie matkowania (*mothering*), oznaczającego wewnętrzną zdolność do okazywania troski i umiejętność budowania relacji z innymi, Rich otworzyła drzwi dla takich pojęć ukształtowanych w obszarze etyki troski, jak *maternal thinking* czy *maternal person*. Tym, co definiuje matkę – powie kilka lat później S. Ruddick – jest nie tyle biologiczny czy społeczny imperatyw, ale macierzyńska praktyka, działanie. Dzięki temu macierzyństwo postrzegane jako świadome i odpowiedzialne zobowiązanie opieki staje się przestrzenią zaangażowania otwartą nie tylko dla innych kobiet poza matkami biologicznymi, lecz także dla mężczyzn.

Dzięki Rich współczesny dyskurs maternalny uznaje wagę moralnego wymiaru macierzyństwa zarówno w jego funkcji opiekuńczej, jak i poprzez konieczność oddzielenia ideału kobiecości od macierzyńskiej roli, co ma ważne konsekwencje etyczne i dla samych matek, i dla kobiet nieposiadających potomstwa. To tym bardziej istotne, jeśli pamiętamy, że przez wieki perspektywa matki,

¹³ W Polsce głównie w pracach o nachyleniu socjologicznym, psychologicznym, antropologicznym (B. Budrowska, E. Korolczuk, R. E. Hryciuk, I. Desperak, E. Ostrouch, D. Sobczyńska, B. Bartosz i in.).

pozostającej w ramach jednej z najbardziej złożonych relacji opiekuńczych, była tłumiona przez perspektywę moralną nieprzystającą do jej doświadczeń. Tradycyjna filozofia i etyka sytuowały cnoty mające swe korzenie w macierzyństwie (emocjonalność, poświęcenie, opiekuńczość, współzależność) na marginesie dorobku duchowego ludzkości, natomiast stałym wyznacznikiem moralności stały się wartości symbolizujące prawo ojca (autonomia, bezstronność, racjonalność, sprawiedliwość)¹⁴.

Krytyczne prace Rich otworzyły badania nad macierzyństwem na refleksję dwojakiego rodzaju: pierwsza, rewizjonistyczna, dążyła do ujawnienia i potępienia sposobu, w jaki sposób macierzyństwo zostało zinstytucjonalizowane. Druga, rozwijająca się intensywnie od lat 80. XX w., afirmowała to doświadczenie głównie poprzez odsłanianie jego indywidualnego wymiaru. Na styku obu nurtów powstało miejsce dla badań kulturowych, które uwzględniają zróżnicowanie klasowe, społeczne, religijne, etniczne, wiek czy orientację seksualną matki. Wpływ książki Rich na feministyczny dyskurs maternalny jest nie do przecenienia. Jest jedną z najczęściej cytowanych pisarek, zarówno w literaturze pięknej, jak i w obrębie takich dyscyplin badawczych, jak antropologia, socjologia, prawo, literaturoznawstwo, studia kobiece.

Prace Rich (w tym esej *When We Dead Awaken: Writing as Re-vision*), pozostające w kręgu *personal criticism* stały się również estetycznym wzorcem pisania o macierzyństwie, w którym doświadczenie podmiotu jest podstawowym źródłem refleksji teoretycznej. Łącząc perspektywę naukową i analizę literacką z narracją osobistą, autorka pokazała, że ujęcie podmiotowe, pisanie z pozycji „ja” jak najbardziej może i powinno być polityczne.

Istotnej rewizji w dyskursie macierzyńskim dokonała Elisabeth Badinter jako autorka *Historii miłości macierzyńskiej* (1998). Opisana przez nią historia zachowań społecznych we Francji od połowy XVIII w. pokazała, że pierwotnie rodzina kierowała się uświęconą przez państwo i kościół zasadą władzy ojcowskiej, którą dopiero później, pod wpływem myśli Jeana Jacques'a Rousseau i Sigmunda Freuda, zastąpiła miłość macierzyńska. Co prawda Simone de Beauvoir już kilkadziesiąt lat przed Badinter (1949) zakwestionowała naturalność instynktu macierzyńskiego¹⁵, ta poszła jednak o krok dalej. Ukazując, jak miłość macierzyńska staje się wartością społeczną i moralną w określonych warunkach historycznych (rynkowych), jak pojęcie instynktu zastąpione zostaje ideą czy też conceptem macierzyństwa, umocniła myśl swojej poprzedniczki, zgodnie z którą tak postrzegane macierzyństwo jest jednym z podstawowych instrumentów dyscyplinowania kobiet.

¹⁴ Zob. Łamejko (2003).

¹⁵ Wyrazem tego konstruktywistycznego podejścia jest jej słynna teza „nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi” (de Beauvoir, 1972, s. 11).

Jak poważny to problem również dziś, w XXI w., pokazuje niedawno wydana książka izraelskiej socjolożki Orny Donath zatytułowana *Żałując macierzyństwa*. Jeszcze w latach 90. ubiegłego wieku Ann Snitow opowiadała o wysiłkach redaktorów publikacji *Why Children*, którzy próbowali zebrać w jednym tomie autobiograficzne głosy kobiet żałujących swojej decyzji o macierzyństwie (Snitow, 1995). Wydawcy twierdzili wówczas, że o ile udało im się wskazać kobiety niezadowolone z faktu bycia matkami, to nie znaleźli sposobu, by skłonić je do zabrania głosu. Wypowiedzi matek otwierających się w książce Donath pokazują, że polityka i retoryka żalu w odniesieniu do macierzyństwa od tamtego czasu niewiele się zmieniła i nadal ma charakter jednokierunkowy – kobiety mogą, a nawet powinny żałować, że nie zostały matkami, natomiast żal z powodu bycia matką, traktowany jako subiektywne doświadczenie kobiety, jest zjawiskiem w kulturze nieakceptowanym. Doświadczenie matki jest w optyce społecznej nieprzyzwoite, mniej wartościowe i kulturowo podrzędne. Co więcej, współcześnie matczyzna miłość ma charakter jawnie zorganizowanej struktury emocjonalnej pozostającej pod nadzorem społecznym (od doświadczenia do idei), a tym samym jest formą społecznej opresji, ponieważ dyktuje szczegółowe wymagania, które konstruują emocjonalny świat matek i ich relacje z dziećmi. Obowiązkiem matki jest przekazywanie międzypokoleniowego doświadczenia wymagające odfiltrowywania osobistych mikronarracji w celu przystosowania ich do wielkich, hegemonicznych opowieści o miłości i macierzyństwie. Od matek – pisze Donath – wymaga się, aby przekazywały tylko tę część siebie, która zyskuje społeczną akceptację, natomiast opowieści niepasujące do hegemonicznego systemu muszą zostać zapomniane (Donath, 2017, s. 158). W ten sposób, w ramach iluzji wolnego wyboru, matki zostają zmuszone do stłumienia istotnej części swojego egzystencjalnego doświadczenia i podporządkowania praw kobiet dobru nadrzędnemu. W wypowiedziach kobiet żałujących, że zostały matkami (jednak, co bardzo ważne, nie posiadania dzieci), macierzyństwo funkcjonuje jako efekt zinstytucjonalizowanej woli, która przybiera postać swego rodzaju odgrywania roli, performansu, imitowania tzw. właściwych zachowań matek, w celu dostrojenia się do emocjonalnych regulacji współczesnego modelu wymagającego macierzyństwa. Na poziomie osobistym symulacja ta nosi znamiona mechanizmu obronnego, na poziomie społecznym natomiast tak rozumiana teatralizacja czy też performatywność macierzyńskich praktyk funkcjonuje jako politycznie użyteczne urojenie, podtrzymujące naturalny porządek płci i – zdaniem François M. C. Fouriera – pojawia się zawsze tam, gdzie przeważa opresyjny reżim (Donath, 2017, s. 49). Żal matek – w ramach polityki pamięci interpretowany negatywnie jako ruch wsteczny, regresywny – jest sprzeczny z zasadami emocjonalnego kapitalizmu, gdzie w obrębie relacji intymnych liczą się zasady efektywności i rozwoju.

Podjęcie problematyki żalu pozwala zmienić retorykę macierzyńskiego dyskursu i postrzegać to doświadczenie jako jedną z relacji międzyludzkich, w których jest również miejsce na uczucia ucieleśniające kobiecą tożsamość odmienną od macierzyńskiej. Jak pisze Donath:

Postrzeganie macierzyństwa jako relacji może umożliwić nam rozumienie go jako połączenie między dwiema jednostkami – *konkretnymi* jednostkami podtrzymującymi relację, która jest dynamiczna i często zmienna. Takie postrzeganie pozwala nam odrzucić podejścia mechaniczyczne, według których od wszystkich matek oczekuje się, by czuły to samo w ich relacjach ze swoimi dziećmi; zatem możemy mówić o macierzyństwie jako części spektrum ludzkich doświadczeń, a nie jednostronnej więzi, w której matki są odpowiedzialne za swoje dzieci i wpływają na swoje życie bez bycia obciążonymi macierzyństwem. Rozumując w ten sposób, byłibyśmy zdolni analizować spektrum ludzkich emocji zaangażowanych w macierzyństwo: od głębokiej miłości do głębokiej ambiwalencji. A także żalu (Donath, 2017, s. 184).

Wreszcie, ekspresja żalu z powodu bycia matką przywraca kobietom możliwość opowiedzenia alternatywnych historii macierzyństwa, które sprzyjają problematyzowaniu życiowych wyborów, podobnie jak kwestii opieki, odpowiedzialności i troski:

Jeśli pomyślimy o emocjach również jak o wyrazie protestu przeciwko systemowi władzy [S. Ahmed], wtedy żal będzie sygnałem alarmowym, który powinien nie tylko wzywać społeczeństwa do ulżenia matkom, lecz również zaprosić nas do ponownego przemyślenia polityki reprodukcyjnej i koncepcji samego obowiązku stania się matkami. Jeśli żal oznacza „nieobraną drogę”, żałowanie macierzyństwa wskazuje, że istnieją drogi, których obronienie społeczeństwo zakazuje kobietom a priori, zacierając alternatywne ścieżki, takie jak niemacierzyństwo (Donath, 2017, s. 7).

Poszerzanie pola ekspresji macierzyńskich doświadczeń, a tym samym powolne burzenie murów milczenia, nie byłoby możliwe bez propozycji myślicielek z kręgu *écriture féminine*, dążących do przełamania symbolicznej przemocy wobec matek w języku. Pomimo wielu różnic, wspólne dla takich autorek, jak Julia Kristeva, Hélène Cixous czy Luce Irigaray było zachęcanie kobiet do zajęcia w dyskursie pozycji podmiotowej. Matka karmi, lecz nie mówi – jak pisała autorka *Ciała-w-ciało z matką*, dlatego ważne jest, by „przywrócić jej życie, [...] w nas i między nami, [...] dać jej prawo do przyjemności, rozkoszy namiętności, przywrócić prawo do słów, czasem do złości i do krzyku” (Irigaray, 2000, s. 19). Innymi słowy, trzeba odkryć język, który nie wyklucza kobiet z symboliki, ale im „cieleśnie” towarzyszy; przenieść matczyno-kobiecy aspekt do języka z punktu widzenia tematów, motywów, podmiotowości, artykulacji czy genealogii. Również Kristeva, akcentując podmiotowość matki, zalecała kobietom zarówno odkrywanie własnych

macierzyńskich doświadczeń, jak i wsłuchiwanie się w to, co inne kobiety mają do powiedzenia na ten temat:

To bez wątplenia może być sposób na dotarcie do ciemnych rejonów macierzyństwa; powinniśmy słuchać o wiele uważniej niż kiedykolwiek, o czym matki chcą nam dzisiaj opowiedzieć; od problemów ekonomicznych... poprzez ich niepokój, bezsenność, pragnienia, bóle i przyjemności (Kristeva, 2002, s. 328).

W pozycji matki jako *outsidera* w systemie symbolicznym Kristeva widziała źródło jej podmiotowej subwersywności, siłę wynikającą z mówienia z określonego miejsca w strukturze (tekstu, rodziny, społeczeństwa). Najlepszą egzemplifikacją tego projektu jest jej esej *Stabat Mater* (Kristeva, 2002). Autorka zastosowała w nim metodę zdialektyzowania wypowiedzi, zderzając ze sobą dwa alternatywne teksty – dominujący poświęcony jest analizie historycznego dyskursu, związanego z nośnością i trwałością kultu Maryi Dziewicy w kulturze Zachodu. Alternatywny stanowi liryczna narracja matki eksponująca cielesny, emocjonalny i sensualny wymiar doświadczenia macierzyństwa – czyli wszystko, co zostało stłumione w kulcie Maryi, w tekście Kristevej jest natomiast nadrzędne. W podobnym tonie mówi autorka *Śmiechu Meduzy*, kiedy zachęca kobiety, by odważyły się ująć w słowa to, co dotychczas było niewyraźne, z przekonaniem, że „właśnie pisarstwo zawiera w sobie możliwość zmiany, jest miejscem, z którego może wyrwać się wywrotowa myśl, ruch wyprzedający przemianę struktur społecznych i kulturalnych” (Cixous, 1993, s. 151).

Prace z kręgu *écriture féminine* pomimo wielu oskarżeń o esencjalizm i nadmierne zmetaforyzowanie wypowiedzi, minimalizujące ich społeczny wydźwięk i polityczną skuteczność, odgrywają istotną rolę w rozwoju dyskursu maternalnego. Przede wszystkim wprowadzają interpretacyjną praktykę odkrywania kobiecego podmiotu: macierzyńskiego, cielesnego, relacyjnego i empatycznego, postulując tym samym rozszerzenie przestrzeni kobiecego istnienia w tekście. Łączy je także wyraźny program etyczny, docenienie możliwości tkwiących w marginalności, nieobecności, w tym, co stłumione, poza porządkiem binarnych opozycji. Jednak – jak trafnie pisała Hirsch – feministyczne analizy „macierzyńskości” jako funkcji i metafory mogą być produktywne tylko wtedy, kiedy rozpoznamy macierzyństwo jako doświadczenie (Hirsch, 1989, s. 147).

Współczesne praktyki kulturowe i społeczne wskazują, że matki mają coraz większą świadomość sprawczej mocy języka i dyskursu rozumianego za Michelelem Foucaultem jako system wykluczeń. Dlatego możliwość zabrania głosu, konstruowania podmiotowości za pomocą własnego języka¹⁶ jest dla nich priorytetowa, nie-

¹⁶ W tym ujęciu macierzyńskie pisanie jako praktyka re-wizyjna postulowana przez Rich jest znaczeniowo zbliżona także do Foucaultowskiej „archeologii”, oznaczającej odkrywanie wartości moralnych zakodowanych w języku; zob. Humm (1993), s. 202.

zależnie od tego, czy jest to „głos” oddany w powieści, komiksie, audycji radiowej, czy na ulicy pod czarną parasolką. Głos matek, przez wieki zawłaszczony przez religie, ideologie, instytucje, seksistowską arogancję i dziecięcą fantazję, powinien wreszcie donośnie wybrzmieć. W tej kwestii droga feminizmu i macierzyństwa z pewnością jest wspólna.

Bibliografia

- Adamiak E. (1999), *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa.
- Beauvoir de S. (1972), *Druga płeć*, t. 2: *Kształtowanie się kobiety, sytuacja, usprawiedliwienie i ku wyzwoleniu*, przeł. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Benjamin J. (1994), *The Omnipotent Mother: A Psychoanalytic Study of Fantasy and Reality*, [w:] D. Bassin et al. (eds.), *Representation of Motherhood*, Yale University Press, New Haven–London.
- Budrowska B. (2003), *Ukryte obszary kobiecej kreatywności*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 63–89.
- Cixous H. (1993), *Śmiech Meduzy*, przeł. A. Nasiłowska, „Teksty Drugie”, nr 4/5/6, s. 147–166.
- Cusk R. (2014), *Praca na całe życie. O początkach macierzyństwa*, przeł. A. Pokojka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Donath O. (2017), *Żałując macierzyństwa*, przeł. E. Filipow, Wydawnictwo Kobiectwo, Białystok.
- Foucault M. (2000), *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak et al., Czytelnik, Warszawa.
- Gawron A. (2016), *Macierzyństwo – współczesna literatura, kultura, etyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Graff A. (2008), *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Graff A. (2014), *Matka Feministka*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Graff A., Korolczuk E. (2012), *Umatczyliśmy Polskę*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 17–18 listopada.
- Harding E. (2013), *The Rise of ‘motherism’: Stay-at-home mothers face prejudice assuming they are lazy, stupid and unattractive, expert warns*, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2469315/Dr-Aric-Sigman-Stay-home-mums-face-prejudice-assuming-lazy-stupid.html> [dostęp: 12.12.2017].
- Hirsch M. (1989), *The Mother/Daughter Plot: Narrative, Psychoanalysis, Feminism*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis.
- Humm M. (1993), *Słownik teorii feminizmu*, przeł. B. Umińska, J. Mikos, Semper, Warszawa.
- Irigaray L. (2000), *Ciało-w-ciało z matką*, przeł. A. Araszkievicz, eFKa, Kraków.
- Kristeva J. (2002), *Stabat Mater*, [w:] K. Oliver (red.), *The Portable Kristeva*, Columbia University Press, New York.
- Long J. (1999), *Telling Women Lives. Subject/Narrator/Text/Reader*, New York University Press, New York–London.
- Łamejko D. (2003), *Macierzyństwo jako wartość filozoficzna i moralna*, „Etyka”, nr 36, s. 193–208.

- Mikolejko Z. (2012), *Wózkowe – najgorszy gatunek matki*, „Wysokie Obcasy Ekstra” z dnia 5 września, http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,12429251,Wozkowe___najgorszy_gatunek_matki.html [dostęp: 5.11.2017].
- Hryciuk E., Korolczuk R. E. (red.) (2015), *Niebezpieczne związki. Macierzyństwo, ojcostwo i polityka*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- O’Reilly A. (2016), *Matricentric Feminism. Theory, Activism and Practise*, Demeter Press, Bradford, <https://pl.scribd.com/document/357613305/Matricentric-Feminism-Theory-Activism-and-Practice> [dostęp: 10.10.2017].
- Przegapiłyśmy matki*, rozmowa M. Tutak-Goll z A. Graff (2014), „Wysokie Obcasy” nr 107 dodatek do „Gazety Wyborczej” z dnia 10.05, http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,127763,15930539,Agnieszka_Graff___Macierzyństwo_to_tez_feministyczny.html [dostęp: 5.09.2018].
- Rich A. (1972), *When We Dead Awaken: Writing as Re-vision*, „College English”, vol. 34, no. 1, <http://www.jstor.org/stable/375215> [dostęp: 14.10.2017].
- Rich A. (2000), *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*, przeł. J. Mizielińska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Ruddick S. (1989), *Maternal Thinking Toward a Politics of Peace*, Beacon Press, Boston.
- Showalter E. (1993), *Krytyka feministyczna na bezdrożach*, przeł. I. Kalinowska-Blackwood, „Teksty Drugie”, nr 4/5/6, s. 115–146.
- Snitow A. (1995), *Feminizm i macierzyństwo*, „Pełnym Głosem”, nr 3, s. 57–72.
- Stephens J. (2012), *Confronting Postmaternal Thinking. Feminism, Memory and Care*, Columbia University Press, New York.
- Suleiman S. R. (2001), *Writing and Motherhood*, [w:] M. Davey (red.), *Mother Reader. Essential Writings on Motherhood*, Columbia University Press, New York.
- Tokarska-Bakir J. (1999), *Między eksploatacją a wykluczeniem*, dyskusja redakcyjna, „OŚKa. Pismo Ośrodka Informacji Środowisk Kobiety”, nr 3.
- W miejscu otwierania się cielesności „rytm traumy refrenem litanii”*. Z J. Mueller o książce *Powlekać rosnące* rozmawia A. Jarzyna, <http://portliteracki.pl/przystan/teksty/w-miejscu-otwierania-sie-cielesnosci-%E2%80%99Erytm-traumi-refrenem-litanii/> [dostęp: 10.10.2017].
- Wrześniak M. (2011), *Różowo mi. O modzie na różowy cuteness w sztuce i kulturze*, [w:] S. Buryła, L. Gąsowska, D. Ossowska (red.), *Mody w kulturze i literaturze popularnej*, Universitas, Kraków.
- Zębała A. (2005), *Problemy autobiografii kobiecej w studiach genderowych*, „Ruch Literacki”, nr 6, s. 539–550.

Dariusz Leśnikowski

Katedra Dramatu i Teatru
Instytut Kultury Współczesnej
Uniwersytet Łódzki

WIELOWYMIAROWY OBRAZ OPRESJI KOBIEŃ W ANGIELSKIM DRAMACIE I TEATRZE FEMINISTYCZNYM *DRUGIEJ FALI* NA WYBRANYCH PRZYKŁADACH

Abstract. From the very beginning the English *second wave* feminist theatre strongly emphasized the need to manifest the scale of oppression women were subject to in a patriarchal society. In a group of texts and theatre performances – especially those influenced by the idea of radical feminism – there was a vast array of issues which included phenomena such as: physical violence, sexual harassment, rape, prostitution, pornography, mental oppression or enforced heterosexuality.

The point of reference for many literary and stage works was an assumption that the household space became an area of specific “colonizing” of women on many levels. Creations of some theatrical groups showed a picture of everyday life limited to the constantly repeated home rituals; other groups created a vision of the hell of domestic existence marked by physical and psychological violence.

In the artistic expression the extreme form of alienation was fetishisation of women – sexual objectification. The characters from texts and theatre performances fight this form of oppression, starting from the territory of domestic and family life, from the area of marital life, and in marriage – from the bed. The issues such as birth control, abortion and contraception also become important for them.

Rape is often a model form of violence against women in the creations of British feminist theatre. Dramatic texts (for example written by Sarah Daniels) correspond with the works by radical feminist writers who perceive male sexual violence as *spiritus movens* of male history, and they regard pornography as the most visible manifestation of male domination. The radical stance of playwrights and actresses is expressed in criticizing a very wide range of practices: from telling misogynist jokes to shooting and distributing pornographic films from a group of the so-called *snuff movies*.

It is worth noting that for English fringe theatre women’s specific experiences, including actresses’ personal experience, soon began to be a significant inspiration. However,

the problem-orientated performances of the feminist groups of the British *second wave* avoided shallow agitation and featured the ideological content expressed in a variety of interesting theatrical means.

Key words: British feminist drama, British feminist theatre, radical feminism, Sarah Daniels, Caryl Churchill.

Streszczenie. Angielski teatr feministyczny *drugiej fali* od początku bardzo silnie akcentował potrzebę manifestowania skali opresji, jakiej podlegają kobiety w społeczeństwie patriarchalnym. W grupie tekstów i przedstawień teatralnych – szczególnie tych, które pozostawały pod wpływem idei radykalnego feminizmu – panorama podnoszonych problemów była bardzo szeroka i obejmowała między innymi zjawiska, takie jak: przemoc fizyczna, molestowanie seksualne, gwałt, prostytutka, pornografia, dręczenie psychiczne czy przymusowy heteroseksualizm.

Punktem odniesienia dla wielu utworów literackich i scenicznych stało się założenie, że obszarem szczególnego „kolonizowania” kobiet na wielu płaszczyznach staje się przestrzeń gospodarstwa domowego. Kreacje niektórych grup teatralnych ukazywały obraz życia codziennego ograniczonego do nieustannie powtarzanych domowych rytuałów, inne zespoły kreśliły wizję piekła domowej egzystencji naznaczonej przemocą fizyczną i psychiczną.

Skrajną formę alienacji stanowiła w wypowiedziach artystycznych fetyszyzacja kobiet – uprzedmiotowienie seksualne. Bohaterki tekstów i spektakli teatralnych podejmują walkę z tą formą opresji, zaczynając od terytorium życia domowego, rodzinnego, od obszaru życia małżeńskiego, a w małżeństwie – od łóżka. Istotne stają się dla nich także takie zagadnienia, jak kontrola urodzeń, aborcja i antykoncepcja.

Modelową formą stosowania przemocy wobec kobiet w kreacjach brytyjskiego teatru feministycznego bywa gwałt. Teksty dramatyczne (choćby Sarah Daniels) korespondują z pracami radykalnych pisarek feministycznych, które postrzegają męską przemoc seksualną jako *spiritus movens* męskiej historii, a pornografię uważają za najjaskrawszy przejaw męskiej dominacji. Radykalne stanowisko dramatopisarek i aktorek wyraża się w poddaniu krytyce bardzo szerokiej listy praktyk: od opowiadania mizogynistycznych dowcipów, po kręcenie i kolportowanie filmów pornograficznych z grupy tzw. *snuff movies*.

Warto podkreślić, że dla angielskiego teatru marginesu bardzo wcześnie znaczącą inspirację zaczęły stanowić konkretne przeżycia kobiet, w tym osobiste doświadczenia aktorek. Problemowe spektakle grup feministycznych brytyjskiej *drugiej fali* unikały jednak płytkiej agitacji i wyrażały treści ideowe ubrane w różnorodne, interesujące środki teatralne.

Słowa kluczowe: brytyjski dramat feministyczny, brytyjski teatr feministyczny, feminizm radykalny, Sarah Daniels, Caryl Churchill.

W okresie ekspansji *drugiej fali* feminizmu, między końcem lat sześćdziesiątych a połową lat dziewięćdziesiątych XX w., powstało w Wielkiej Brytanii wiele tekstów dramatycznych napisanych z perspektywy feministycznej. Napisano je z zamiarem wystawiania ich na scenach eksperymentalnych, często na zamówienie i przy współpracy konkretnych grup teatralnych. Treści i postawy feministyczne były manifestowane także w spektaklach nieopartych na tekstach dramatycznych, wśród znaczeń kreowanych za pomocą różnorodnych środków ekspresji scenicznej, szczególnie w latach osiemdziesiątych, po odejściu przez większość teatrów od agitacyjnego, naturalistycznego modelu prezentacji.

Przedmiot i formy pracy prezentowane przez zespoły feministyczne lub sympatyzujące z feminizmem zmieniały się, rozszerzał się obszar idei, do których się odwoływały, zgodnie ze zmianami, jakie zachodziły w obrębie całego ruchu. Od początku jednak niezależny teatr akcentował przede wszystkim potrzebę prezentowania skali opresji, jakiej podlegają kobiety w społeczeństwie patriarchalnym, co łączyło różnorodne, często przeciwstawne sobie nurty w obrębie feminizmu (por. Brown, 1979, s. 88)¹.

Przestrzeń opresji skierowanej w stronę kobiet, a ukazywanej w kreacjach zespołów teatralnych okresu *drugiej fali* obejmuje różne obszary. Wśród dramatów i przedstawień teatralnych liczną grupę stanowią na przykład utwory malujące wstrząsający obraz „piekła domowej egzystencji”. Szczególnie te teatry, które realizowały wizję rzeczywistości zgodną z założeniami feminizmu radykalnego, pokazywały, że obszar gospodarstwa domowego „kolonizuje” kobietę na wielu płaszczyznach: w sferze produkcji, reprodukcji, seksualności i w sferze, którą można by nazwać sferą socjalizowania. W obrębie rodziny przejawia się rzeczywista dominacja mężczyzn nad kobietami, która jest wzmacniana przez instytucje społeczeństwa, w tym przez struktury ekonomiczne i seksistowski podział pracy.

Dość wcześnie zaatakowano w teatrze bezkrytyczną gloryfikację kobiecego szczęścia w roli gospodyni domowej², będącą częścią szerszego – ukształtowanego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych (a niektóre badaczki twierdzą, że nastąpiło to już nawet w latach dwudziestych) XX w. – zjawiska zwanego „mystyką kobiecości”³.

Fala fascynacji „udomowioną kobiecością” ogarnęła po drugiej wojnie światowej także Wielką Brytanię. Jej echa przywołuje Lou Wakefield w swej sztuce *Time Pieces* (napisanej we współpracy z Women’s Theatre Group) (Wakefield, 1984)⁴:

¹ Jest to równocześnie jeden ze środków służących w tym teatrze do rugowania ugruntowanego w tradycji kultury patriarchalnej negatywnego obrazu kobiety. Według Janet Brown funkcję tę spełniają: satyra na tradycyjne role seksualne, odwracanie ról seksualnych, prezentowanie postaci historycznych jako modeli ról i właśnie bezpośrednie ukazywanie kobiet w sytuacjach opresyjnych.

² Stanowisko takie nie jest oczywiście tożsame z postawą wywyższania kobiety prezentowaną później przez część radykalnych feministek.

³ Termin pochodzi z tytułu książki Betty Friedan (Friedan, 1963).

⁴ Cytaty pochodzą z tego wydania dramatu.

JOYCE: Istny raj!

[...]

Czego jeszcze kobieta mogłaby chcieć?

Szanowany mąż. Miłe mieszkanie, dzieci, które dorastają w czasie pokoju. Teraz jak zwariowana oszczędzam na jeden z tych nowych odkurzaczy⁵.

(Akt 2, sc. 2)

CHORUS: Jakam szczęśliwa! Odkurzac i nowy telewizor.

I mieszkanie z łazienką. Jakam szczęśliwa!

(Akt 2, sc. 5)

Spektakle pokazywały, że często kreowany i społecznie rozpowszechniony obraz domu – azylu, bezpiecznego schronienia dla kobiet uciekających przed niedogodnościami i skutkami pracy zawodowej jest fikcją. Celem propagandowych działań było ukrycie prawdy o istocie podziału pracy, gwarantującego trwałość społeczeństwa patriarchalnego.

W dramacie i teatrze uprzedmiotowienie kobiet w postaci przywiązania ich do domu i do prac gospodarczych dokonuje się często symbolicznie za sprawą sprzętów kuchennych. Kobiety zostają sprowadzone do roli maszyn wykonujących powtarzalne, żmudne czynności. Potwierdza to jedna z bohaterek utworu *Devil's Gateway* Sarah Daniels – Betty, która w scenie 1. tego dramatu stwierdza: „Czasami czuję się jak zmywarka na ludzkich nogach (Daniels, 1986)⁶.

Paradoksalnie, urządzenia i akcesoria kuchenne w dramatach feministycznych stają się równocześnie narzędziami odwetu dokonywanego na strażnikach patriarchy. Wojna między płciami przybiera groteskową formę walki z użyciem sprzętów kuchennych. Daphne, bohaterka innego dramatu Sarah Daniels – *Ripen Our Darkness*⁷, mści się symbolicznie na mężczyznach za śmierć przyjaciółki, która popełniła samobójstwo, trując się gazem.

DAPHNE: Wrywa dwa pokręta z piecyka i daje im [Jane i Annie – D. L.] po jednym.

Mówi do Anny:

Właśnie symbolicznie wykastrowałam morderców twojej matki, wrywając gałki z kuchenki, ha, ha!

(Sc. 13)

Tekst ten jest także humorystycznym odbiciem stosunku feministek do symboliki freudowskiej oraz do specyficznego „żargonu” psychoanalitycznego.

⁵ Wszystkie cytowane fragmenty tekstów dramatycznych w tłumaczeniu własnym – D. L.

⁶ Tu i dalej cytuję za tekstem pierwszego wydania utworu Sarah Daniels z roku 1986. Dramat wystawiony był po raz pierwszy w roku 1983 w Royal Court Theatre Upstairs.

⁷ Jak wyżej (Daniels, 1986).

Sprzęty i przybory kuchenne stają się narzędziami męskiej władzy. Ponoszą więc symbolicznie karę za cierpienia i śmierć kobiet.

DAPHNE: Sukinsyny! Zera!
 [...] Mam zamiar ich udusić
 drutem do krojenia sera.
 I nie będę usatysfakcjonowana,
 dopóki nie zobaczę ich poodcinanych głów,
 podskakujących, w górę i w dół,
 w misce do zmywania naczyń.
 (Sc. 13)

Kobiety wymierzają sprawiedliwość bronią, która przez lata była skierowana w ich stronę. Używają jej także przeciwko uosobieniom instytucji utwierdzających seksistowski, patriarchalny porządek, w tym przeciw mediom. W *The Devil's Gateway* zbuntowana córka jednej z bohaterek odnosi się do kobiecych wizerunków prezentowanych w telewizji, rzucając w odbiornik wyciskarką do czosnku.

Zajęcia domowe to podstawowa i czasem jedyna praca kobiet, bohaterek wielu brytyjskich tekstów. Czynności wykonywane w domu stają się czymś w rodzaju życia zastępczego. Poczucie obowiązku mężczyźni będzie jedną z bohaterek *Ripen Our Darkness* nawet po samobójczej śmierci. Otruwszy się, Mary budzi się w surrealistycznie wykreowanym Niebie i wyraża zawstydzienie, że „już chyba od miesiąca nie czyściła kuchenki”, a jej włosy czuć gazem (Sc. 13).

W dramacie tym Sarah Daniels kreśli wizję domowego piekła naznaczoną przemocą fizyczną i psychiczną. W części dotyczącej rodziny Mary opresyjność sytuacji wynika z przyjęcia płciowego podziału ról i złożenia na karb kobiety zbyt dużego ciężaru obowiązków. Gwałt w rodzinie przybiera tu formę molestowania psychicznego oraz fizycznej agresji. W części opisującej życie innej bohaterki – Rene oraz jej córki, przemoc zostaje posunięta do granic wytrzymałości obu kobiet. Mamy tu do czynienia ze wszystkimi formami dręczenia człowieka. Codziennosc Rene i Susan to *inferno*, obraz w logiczny sposób przeciwstawiony budującej sekwencji, która prezentuje udane życie Anny i Julie w związku lesbijskim, oraz kontrpunkt dla przedostatniej sceny dramatu, przedstawiającej sfeminizowany obraz Nieba: Bóg jest w nim Starszą Kobietą, Trójca Święta to także niewiasty.

Obraz otwierający sceny z życia Rene stanowi modelowy wizerunek struktury rodziny patriarchalnej, jakby żywcem wyjęty z publicystyki feministycznej, podkreślającej zwyczajowy, opresyjny układ życia w rodzinie.

Scena 2:

Kuchnia w domu Rene. Alf pijany. Susan cicha, siedzi przy stole. Rene uwija się dokoła niespokojnie, odkurzając i polerując podniszczone meble. Jest znerwicowaną,

roztrzęsioną kobietą o wątłym, przestraszonym głosie, który wydaje się niemal przechodzić w histeryczny ton.

Dopełnienie powyższego obrazu stanowi tekst zamykający tę scenę. Rene odczytuje na głos list nadesłany przez czytelniczkę do kącika porad w jednym z magazynów.

Droga Mary Grant. Mój mąż przepija wszystkie moje pieniądze. Pracuję na dwóch etatach, aby miał wszystko i żeby nie potrzebował nas objąć [...]. Muszę spać w posikanej pościeli, bo mój mąż moczy się co noc. Dziecko mojej córki było poważnie upośledzone i właśnie zmarło. [...] Nachodzą mnie myśli, żeby się zabić. Nie odpowiadaj proszę, bo mąż bez żenady przegląda moją korespondencję⁸.

Wstrząsający obraz kobiecej egzystencji ograniczonej do codziennych domowych rytuałów nakreślił także w swoim – opartym na prawdziwej historii – spektaklu *Paper Walls* (1994) zespół The Scarlet Theatre Company⁹. Wizja życia codziennego sięga tu granic absurdu; w sportretowanej rzeczywistości gotowanie jajka albo wyjście po zakupy pod czujnym okiem mężczyzny (którego nie widzimy, pojawia się tylko jego dłoń w skórzanej rękawiczce wciągająca kobiety do wnętrza ich więzienia) staje się sprawą życia i śmierci. W tym przejmującym spektaklu do widzów dociera powoli, kryjąca się za uśmiechami kobiet, złowieszcza prawda o seksualnym wykorzystywaniu córek, o brutalności i wreszcie o morderstwie.

W latach osiemdziesiątych XX w. autorzy zwracający uwagę na rolę instytucji rodziny jako źródła opresji kobiet wyraźnie podkreślali materialne podstawy ich społecznej podległości. Według radykalnie nastawionych feministek praca domowa kobiet stanowiła jaskrawy przykład płciowego podziału pracy i przejaw ich ekonomicznego zniewolenia, a także uprzedmiotowienia¹⁰.

W małżeństwie mąż korzysta z rezultatów „darmowej” pracy żony, mężczyźni zawłaszczają efekty ich wysiłku w zamian za ich „utrzymanie”. W ten sposób prace domowe – paradoksalnie – służą utrzymaniu klasy mężczyzn¹¹.

Niesamodzielność ekonomiczna kobiet bywa również powodem nacechowanego konformizmem trwania wielu z nich w związkach heteroseksualnych.

⁸ S. Daniels, *Ripen Our Darkness & The Devil's Gateway*, London 1986.

⁹ Scenariusz napisała, współpracująca ze Scarlet Theatre Company Cindy Oswin. Autor tego artykułu obejrzał spektakl w New Grove Theatre, jednej z wielu sal teatralnych utworzonych z inicjatywy właścicieli londyńskich pubów. Są to pomieszczenia mieszczące się nad lokalami, w ich piwnicach lub obok głównych pomieszczeń. W połowie lat dziewięćdziesiątych w samym Londynie było takich sal kilkadziesiąt (por. *McGillivray's Theatre Guide 1994, 1994*).

¹⁰ Zagadnienie to szeroko omawia A. Oakley (Oakley, 1982).

¹¹ Problem ten rozwija C. Delphy (Delphy, 1984).

Uniformizująca perspektywa ekonomicznej opresji kobiet jest niezależna od klasowej przynależności. W dramacie *Steaming*, napisanym przez Nell Dunn (Dunn, 1981)¹², okazuje się, że mimo różnego pochodzenia dwóch kobiet: Nancy i Josie, odmiennych warunków życia – ich sytuacja, zwłaszcza ekonomiczna, jest bardzo podobna i to czyni je równymi w obrębie wspólnoty kobiet.

NANCY: (odwraca się twarzą do JOSIE, mówi wolno i z namysłem)

Nie zostawiłam go chyba tylko dlatego,
że miałam piękny dom, śliczny ogród.
Nie umiałabym utrzymać siebie i dzieci.

[...]

Po prostu nie miałam pieniędzy!

JOSIE: Och... to zupełnie jak ja!

NANCY: Nigdy wcześniej sobie tego nie uświadamiałam...

(Wybuch śmiechem)

(Akt II, sc. 1)

Usilne instytucjonalizowanie związków heteroseksualnych, małżeństwo, rozszerzanie sfery prywatno-domowej i spychanie do niej kobiet to środki restrykcyjne mające zapewnić – wbrew oczywistym konfliktom – podporządkowanie się kobiety mężczyźnie i trwałość związku osób obu płci¹³.

Mimo deklarowanych różnic feministki wszystkich opcji wyrażają jednakowe stanowisko, że sprawowanie kontroli nad kobiecą seksualnością czy sposób organizowania procesu prokreacji przez mężczyzn stanowią jedne z podstawowych form społecznej opresji kobiet i są istotnymi czynnikami wykluczającymi kobiety – nieposiadające władzy nad własną płodnością – z czynnego udziału w życiu społecznym, politycznym i ekonomicznym. Shulamith Firestone, biorąc pod uwagę skalę i znaczenie zjawiska, użyła nawet określenia „system klas płciowych” (Firestone, 1971, s. 36).

W teorii feministycznej kobiece doświadczanie opresji w patriarchacie jest porównywane do procesu kolonizacji; także ciało kobiety w aspekcie seksualnym staje się przestrzenią skolonizowaną przez mężczyzn (Aston, 1995, s. 136–139). Wobec braku faktycznych zewnętrznych terytoriów kolonialnych w czasach współczesnych, lądem, który podbijają i kolonizują mężczyźni, staje się świat kobiety,

¹² Dramat N. Dunn miał premierę w Theatre Royal, Stratford, Londyn w 1981 r. Theatre Royal był siedzibą Theatre Workshop, eksperymentalnej, nastawionej na pracę zespołową grupy kierowanej w latach 1953–1979 przez Joan Littlewood. Premiera *Steaming* odbyła się za dyrekcji Clare Venables, która kontynuowała pracę w duchu założeń, jakie określiła dla Theatre Workshop Joan Littlewood.

¹³ Przykładem może być choćby atmosfera kreowana wokół pojęcia „nieślubnego dziecka” i stosunek instytucji patriarchy do tego zjawiska; służą one sankcjonowaniu macierzyństwa jako funkcji heteroseksualnego związku małżeńskiego.

a ona sama staje się „ostatnią kolonią”¹⁴. Jedna z najbardziej uznanych dramatopisarek brytyjskich – Caryl Churchill przywołuje podobne poglądy, przypominając równocześnie twierdzenie Jeana Geneta o istnieniu wewnętrznej kolonizacji i jej konsekwencji, którą jest rodzaj szczególnej „kolonialnej czy też kobiecej mentalności” (Churchill, 1985, s. 245).

Poglądy autorki ilustruje między innymi jedna ze scen dramatu *Vinegar Tom*, napisanego w roku 1976. Dwie przyjaciółki rozmawiają na temat związków z mężczyznami. Susan nie widzi nic złego w małżeństwie. Alice jest rzeczniczką wolności, sprzeciwia się obecnej w tradycyjnym małżeństwie „psychologii siły”:

ALICE: Nie chcę wychodzić za mąż.

Popatrz na siebie. Kto chciałby się
z tobą zamienić?

SUSAN: On mnie nie bije.

ALICE: Nie bije cię...

[...]

Troje dzieci, dwa czy trzy poronienia,
a ty się cieszysz, że cię nie bije.

(Sc. 5)

Podobnie jak żony, które porzucają mężów, albo jak kobiety negujące oczywistość paradygmatu heteroseksualności, lesbijki – Betty nie godzi się na małżeństwo i odrzuca tradycyjny podział ról płciowych. Jest to równoznaczne z przypisaniem jej etykiety osoby „chorej”. Ona sama traktuje związek, do którego jest przymuszana, jako rodzaj „uwięzienia”.

Kobieta poddana zostaje kuracji, która ma ją poskromić i w rezultacie zmusić do podjęcia decyzji o małżeństwie. Jej postawa, stanowiąca wyraz wewnętrznej wolności, traktowana jest jako przejaw histerii.

BETTY przywiązana do krzesła. DOKTOR zamierza upuścić jej krwi z ramienia.

BETTY: Dlaczego jestem przywiązana?

Bo będą puszczać mi krew.

Dlaczego będą puszczać mi krew?

Ponieważ krzyczałam. Dlaczego krzyczałam?

Bo byłam niedobra. Dlaczego byłam niedobra?

Bo byłam szczęśliwa.

DOKTOR: Upuszczenie krwi cię oczyści.

[...]

¹⁴ Pierwsze uwagi na ten temat, już w roku 1970, ogłosiła Kate Millett (Millett, 1971). Por. także Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen i Claudia Werlhof (Mies, Bennholdt-Thomsen, Werlhof, 1988). Podaję za M. Humm (Humm, 1993, s. 109).

Wkrótce będziesz na tyle zdrowa,
żeby wyjść za mąż.
(Sc. 6)

Betty zostanie wkrótce oskarżona o to, że jest wiedźmą. Zarzut uprawiania czarów wynika z jej niechęci do instytucji małżeństwa, co jest zachowaniem podejrzanym.

W sztukach reinterpreterujących historię kobiety często ukazywane są jako uzdrowicielki, zielarki, ubogie istoty praktykujące medycynę ludową w celu zdobycia środków do niezależnego życia, jako istoty samotne lub te, które wolą towarzystwo innych kobiet i środowiska różne od zdominowanych przez mężczyzn i ich kulturę. W dramatach kobiety oskarżane o czarownictwo to zazwyczaj osoby, które żyją na obrzeżu społeczeństwa – samotne i niekonwencjonalne, jeśli chodzi o zachowanie (w tym seksualne)¹⁵.

Podkreślaliśmy już, że według feministek radykalnych męska dominacja opiera się na kontroli sprawowanej przez nich w małżeństwie nad ciałami oraz nad aktywnością seksualną i prokreacyjną kobiet. Dodatkowo wzmacnia opresję macierzyństwo, gdyż jest ono jednym z aspektów kobiecej seksualności, a ta jest wyznaczona przez pozycję kobiety w systemie patriarchalnym¹⁶. Istotnym elementem walki feminizmu o prawo do decydowania o sobie w sferze reprodukcji stały się zatem takie obszary, jak kontrola urodzeń, aborcja i antykoncepcja.

Florrie, jedna z bohaterek dramatu *Time Pieces* Lou Wakefield (Wakefield, 1984), skarży się na swój los:

FLORRIE: [...] Kiedy Bill był daleko
i walczył, a ja pracowałam przy amunicji,
nie mogłam się go doczekać.
Ale teraz to już trwa sześć lat i mam
tak dużo dzieci. I już nie chcę go więcej widzieć
przy sobie.
(Akt 1, sc. 7)

Kres męskiej kontroli mogłaby położyć pełna samodzielność kobiet oraz wolność w sferze seksualności i prokreacji. Uwolnienie kobiet mogłoby się zrealizować

¹⁵ Kobieta samotna – panna w środowisku feministek nie posiada nacechowania pejoratywnego, wręcz przeciwnie, jest tą, która – jak inne niezamężne kobiety – „przędzie”, wiążąc ze sobą sfery rzeczywistości do tej pory oddzielone, tworząc sferę kobiecej kultury. Podobnie samotna matka – jedna z form wyzwolenia kobiety, uczestnik budowy nowej tożsamości kobiecej.

¹⁶ Należy nadmienić, że według części feministek to właśnie wspólnota doznawania macierzyństwa (ale rozumiana inaczej niż w propagandzie instytucji patriarchy) pozwala jednoczyć się kobietom i pokonywać odczucie społecznej alienacji. Karmienie piersią, opieka nad dzieckiem to źródła kobiecej siły, działania pozytywne, leczące. Inne feministki podkreślają, że to nie samo macierzyństwo jest problemem, ale sposób, w jaki zostało zinstytucjonalizowane przez mężczyzn.

między innymi dzięki powszechnemu i nieskrępowanemu dostępowi do antykoncepcji¹⁷. Lou Wakefield porusza także i ten temat:

CISSY: [...] Chodź, napiszemy do Marie Stopes¹⁸
i dostaniesz kapturek.
FLORRIE: Nie. Słyszałam o tej kobiecie tyle
okropnych rzeczy. Bill [...] mówi,
że powinna siedzieć w domu
i gotować mężowi obiady.
(Akt 1, sc. 7)

Jedna z młodych bohaterek kreacji *My Mother Said I Never Should* Women's Theatre Group – Margaret jest zakochana i podekscytowana. Zdenerwowana nieaprobującą postawą matki, informuje ją, że razem z narzeczonym pragną żyć inaczej i „nie zamierzają mieć rodziny, dzieci i tego wszystkiego...” Wyjaśnia też, w jaki sposób unikną niechcianej ciąży: „Są takie rzeczy... Słyszałam o nich”. Matka – Doris sugeruje, że nie jest to tylko problem tych „rzeczy z gumy”, że Margaret może przegrać z Matką Naturą i z pragnieniem dotyku „małych rączek obejmujących jej szyję”.

Feministki *drugiej fali* prezentowały bardzo różne stanowiska w kwestii aborcji, w większości uważały jednak, że prawo do kontrolowania swojej rozrodczości i swobodnego decydowania przez kobietę o przerywaniu ciąży jest niezbywalne i podstawowe. Fakt obrony prawa do aborcji na żądanie radykalne feministki postrzegały jednak jako taktyczny błąd, który umożliwia, poprzez likwidowanie „ryzyka”, nieograniczony dostęp do kobiecego seksu. Tym samym kobiety przyczyniają się do utrwalania *status quo*: kobieta-przedmiot, mężczyzna-podmiot.

Dylematy związane z tym problemem wyklada Claire Luckham w komentarzu do swojej sztuki *The Choice*:

Drogi Panie Embrion (taki był roboczy tytuł).
Kiedy byłam w ciąży, miałam robiony test genetyczny. Byłam w trzecim lub w czwartym miesiącu, a wyniki testu miały być znane za dwa tygodnie. Pierwszy test z jakichś powodów nie wyszedł, stąd będąc w czwartym miesiącu ciąży miałam się dopiero

¹⁷ Feministki liberalne, obawiając się, iż nieograniczone prawo do aborcji podważy instytucję tradycyjnej rodziny, uważały aborcję za ostateczność.

¹⁸ Marie Stopes (1880–1958) była szkocką autorką, działaczką na rzecz praw kobiet i pionierem w dziedzinie planowania rodziny. Stopes była też redaktorem naczelnym czasopisma „Birth Control News”, które udzielało rad w oparciu o wiedzę dotyczącą fizjologii i anatomii kobiety; była też entuzjastycznie nastawiona do kobiecych akcji protestacyjnych w kościołach, co wywołało sprzeciw zarówno ze strony kościoła anglikańskiego, jak i kościoła rzymsko-katolickiego. Jej „instruktażowy” podręcznik seksualny *Married Love, A New Contribution to the Solution of Sex Difficulties* (Stopes, 1918) był w równym stopniu znaczący, co kontrowersyjny.

dowiedzieć, czy wszystko jest w porządku, czy mam „zielone światło” – było OK i mogłam urodzić. Pomyślałam sobie wtedy, co by się stało, gdyby mi powiedziano, że jest coś nie tak z moim embrionem? Byłabym na prostej drodze do usunięcia ciąży. Ale w czwartym miesiącu? (Luckham, 1994, s. 113)¹⁹.

Wyjątkowo mocnym głosem zabrzmiały na tle innych utworów dramaty Andrei Dunbar²⁰. Jej wczesny tekst *The Arbor* opowiadał o dramatycznych losach piętnastoletniej uczennicy, która po zajściu w ciążę wysłana zostaje do specjalnej szkoły dla brzemiennych dziewcząt. Kolejny utwór Dunbar – *Rita, Sue and Bob Too* wywołał sensację ze względu na niewygodną prawdę o seksie dziecięcym, zjawisku powszechnym na Północy. Sztuka śledzi losy dwóch uczennic, które dorastają w komunalnej dzielnicy Bradford i podejmują romans z żonatym mężczyzną. Fakt, że sztuka była oparta na osobistych doświadczeniach autorki tylko dodawała wiarygodności opisywanym wydarzeniom. „Takie jest życie [...], to się zdarza – może nie w każdym środowisku, ale w moim z pewnością tak” – pisała Andrea Dunbar w jednym z wywiadów²¹.

Jest oczywiste, że najbardziej oddziaływały na wyobraźnię odbiorców te teksty i przedstawienia teatralne, w których – często w sposób drastyczny – prezentowano różnorodne motywy i sytuacje związane z bezpośrednimi przejawami przemocy wobec kobiet, takie jak ich fizyczne maltretowanie, dręczenie psychiczne, prostytutka, pornografia, molestowanie seksualne i wreszcie gwałt.

Zdaniem Susan Brownmiller seksualna przemoc wobec kobiet stanowi zjawisko społecznie i kulturowo tolerowane, a kultura gwałtu i ideologia gwałtu są, jej zdaniem, wytworem społeczeństwa (Brownmiller, 1975). Najlapidarniej wyraża to często cytowany slogan Robin Morgan: „Pornografia jest teorią, gwałt – praktyką” (Morgan, 1992, s. 88)²².

W pierwszej scenie dramatu *Masterpieces* Sarah Daniels mężczyźni opowiadają dowcipy, których głównym motywem jest gwałt zadawany kobiecie. Nie widząc w tym nic niestosownego i przyjmując pewne stwierdzenia bezdyskusyj-

¹⁹ Sztukę wystawiono po raz pierwszy w Salberg Studio w Salisbury w 1992 r.

²⁰ Teksty zmarłej w wieku 29 lat autorki wydane zostały w tomie pt. *Three Stage Plays: Rita, Sue and Bob Too, with The Arbor and Shirley* (Dunbar, 1988). *The Arbor* to sztuka z 1977 r. Po raz pierwszy została wydana przez Pluto Press, London w 1980 r. i tego samego roku wystawiona przez Royal Court Theatre w Londynie. Dramat *Rita, Sue and Bob Too* został wydany w roku 1982 przez Methuen, London–New York i także w 1982 r. wystawiony przez Royal Court Theatre. To Max Stafford-Clark zamówił *Rita, Sue and Bob Too* dla the Royal Court (teatr ten „odkrył” Dunbar dla sceny) w 1982 r.; 18 lat później, razem z grupą aktorów Out of Joint wrócił z tą sztuką do dzielnicy Bradford i Leeds, które Andrea знаła. Później Out of Joint wystawił jeszcze *Rita Sue and Bob Too* w Liverpool Everyman Theatre w październiku 2000 r.

²¹ „Yorkshire Post” 1986. Źródło cytatu: <http://www.abebooks.com/search/isbn/0413757005> [dostęp: 4.10.2017].

²² Esej, napisany w roku 1974, został opublikowany po raz pierwszy w 1980 (Lederet, 1980).

nie, potwierdzają swymi opowieściami mit o tym, że ofiary przemocy chcą być gwałcone, że sprawia im to przyjemność, że same prowokują mężczyzn, a nawet wyszukują dla siebie partnerów – sadystów.

Według Jennifer, jednej z kobiet uczestniczących w spotkaniu, te „mizogynistyczne” dowcipy to elementy specyficznej mikro kultury, której ktoś pozwolił „wzrosnąć – jak paprociom – na damskiej podpasce”.

Zgodnie z założeniami teorii wiktymizacji nawet istnienie możliwości doznania przemocy już czyni z kobiet ofiary²³:

Postrzegać siebie jako ofiarę w seksistowskim społeczeństwie znaczy to samo, co widzieć, że mało jest miejsc, gdzie mogę się schronić, że mogę zostać zaatakowana w dowolnym miejscu, w dowolnym czasie, praktycznie przez każdego. [...] Feministka staje się podejrzliwa i stale ma się na baczności. Jej sposób spostrzegania rzeczy, a zwłaszcza bezpośredniego komunikowania się z innymi ludźmi, nacechowany jest – rzekłabym – stałą czujnością.

– pisała Sandra Lee Bartky (Bartky, 1981, s. 23, za: Ślęczka 1999, s. 208–209).

W *Masterpieces* doświadcza tego jedna z uczestniczek wspomnianego spotkania – Rowena, wracająca późnym wieczorem do domu. Jest pracownikiem socjalnym i regularnie odwiedza ludzi potrzebujących pomocy.

Dziesiąta wieczorem. ROWENA idzie do domu
po zakończeniu ostatniej wizyty. Za nią idzie MĘŻCZYŻNA.
(Sytuacja jest całkiem niewinna. Nie ma żadnego zagrożenia.)
MĘŻCZYŻNA i ROWENA na chwilę się zatrzymują, po czym idą dalej.
ROWENA (głos z boku): Dobrze, że nie założyłam
spódniczki. Tak wyglądam całkiem przyzwoicie.
[...]
Nie idź za szybko, bo to będzie śmieszne. Nie zwalniam,
bo to będzie wyglądać na zaproszenie.
Nie możesz sprawiać wrażenia zdenerwowanej.
Dlaczego on do licha nie przechodzi przez ulicę?
(Sc. 5)

Scena niewątpliwie antycypuje dramatyczne zakończenie sztuki. Rowena boi się mężczyzny idącego za nią ulicą, mimo że sytuacja wygląda na „niewinną” i „nie ma żadnego zagrożenia”. W podobnej sytuacji na stacji kolejki podziemnej Rowena nie zareaguje już tylko strachem i oddaleniem się. W odruchu obronnym wepchnie mężczyznę pod pociąg.

²³ Stąd często stosowany termin *victim feminism* na określenie późnej fazy feminizmu radykalnego.

Masterpieces Sarah Daniels to sztuka uważana przez krytyków za istotny wkład do feministycznej debaty na temat – przede wszystkim – pornografii. Sztuka koresponduje z pracami radykalnych pisarek feministycznych (szczególnie amerykańskich), które postrzegają męską przemoc seksualną jako *spiritus movens* męskiej historii, a pornografię uważają za najjaskrawszy przejaw męskiej dominacji. Radykalne stanowisko Daniels wyraża się w poddaniu krytyce bardzo szerokiej listy praktyk: od opowiadania mizogynistycznych dowcipów, przez oglądanie magazynów erotycznych, po kręcenie i kolportowanie filmów pornograficznych z grupy tzw. *snuff movies*²⁴. Pisarka demaskuje sposoby uprzedmiotawiania kobiet, strategie doprowadzające do wyobcowania ich ciał w systemie społecznej i kulturowej reprezentacji.

Związek między oglądaniem pornografii a skutkiem w postaci gwałtu rzeczywiście w dramacie wystąpi i zakończy się tragicznie dla Roweny, ale – paradoksalnie – nie będzie ona ofiarą ataku, lecz zabójczynią; w momencie najwyższych emocji i prawdopodobnego (czy jedynie wymyślanego) zagrożenia pozbawi życia męczyznę, wypychając go pod wagony kolejki podziemnej.

Według Sue-Ellen Case w *Masterpieces*:

Przedmiotowy status kobiety w systemie [patriarchalnym – D. L.] popycha kobietę do użycia przemocy przeciwko swojemu prześladowcy. [...] [Zabójstwo – D. L.] odzwierciedla gwałtowność kobiet w bitwie, jaką muszą podjąć, aby uwolnić swe własne ciała spod wpływu scopophobicznego²⁵ męskiego spojrzenia i poglądów, które zamieniają je w cel seksualnej agresji (Case, 1991, s. 241).

Czyn Roweny traktować możemy jako przykład niezgody kobiety na opresyjną rzeczywistość i równocześnie jako element filozofii realizowanej przez cały ruch feministyczny w Wielkiej Brytanii, w tym feministyczny teatr.

²⁴ Nazwa *snuff movies* pochodzi od tytułu pierwszego filmu tego typu pt. *Snuff* wyprodukowanego w Stanach Zjednoczonych. W filmie tym bohaterka jest maltretowana, okaleczana i wreszcie zabijana przed kamerą (*snuff* [sl.] – znaczy: ‘zabić’, ‘umrzeć’, ‘odwalić kitę’). Film miał premierę ekranową w 1976 r. po kilku tygodniach przedpremierowego rozgłosu, reklamy, która sugerowała, że morderstwo sfilmowane przez kamerę jest autentyczne. W 1982 r. oryginalny film pt. *Snuff* pojawił się w Wlk. Brytanii. Wobec protestów kół feministycznych, przede wszystkim organizacji Women Against Violence Against Women, film ten wkrótce wycofano z sieci wypożyczalni, ale w obiegu istniało już kilkaset kopii tego filmu. Mimo restrykcji niektóre sklepy nadal reklamowały i sprzedawały ten film. *Snuff movies* zwane są również „filmami ostatniego tchnienia”. Zarówno prawdziwość, jak również samo istnienie filmów *snuff* nigdy nie zostały w pełni potwierdzone, zaś informacje na ich temat ograniczają się głównie do tzw. miejskich legend.

²⁵ *Scopophilia* [dosłownie: ‘zamiłowanie do patrzenia’]. Termin odnosi się w przeważającej mierze do tzw. „męskiego spojrzenia” typowego dla kina hollywoodzkiego, które uprzedmiotawia kobiety, sprowadzając je do roli obiektów, na które się patrzy (a nie podmiotów z ich indywidualnością i osobnym, znaczącym głosem, przy pomocy którego mogłyby wyrazić siebie). Termin używany w feministycznej krytyce filmowej pozostaje pod silnym wpływem obu nurtów, Freudowskiej i Lacanowskiej, psychoanalizy. Do zjawiska tego odnosi się także pojęcie *gaze*.

Po okresie prezentacji wielowymiarowej opresji, jakiej podlegały kobiety w tym kraju, nastąpił kolejny etap – manifestowania buntu, sprzeciwu kierowanego wobec nieprzyjaznych realiów. Miał on przybliżyć zrealizowanie ostatecznego celu, jakim byłoby zbudowanie świata nacechowanego kobietocentrycznie, nasyconego wartościami kultury kobiecej. W angielskim dramacie i teatrze okresu *drugiej fali* odnajdziemy zatem także – obok prezentacji kobiet w opresji – zarówno interesujące świadectwa podejmowanej walki, jak i artystyczne wizje nadchodzącej przyszłości.

Bibliografia

- Aston E. (1995), *An Introduction to Feminism and Theatre*. Routledge, London–New York.
- Bartky S. L. (1981), *Toward a Phenomenology of Feminist Consciousness*, [w:] M. Vetterling-Braggin, F.A. Elliston, J. English (red.), *Feminism and Philosophy*, Littlefield, Adams Totowa, New Jersey.
- Brown J. (1979), *Feminist Drama: Definition and Critical Analysis*, Methuen, New Jersey–London.
- Brownmiller S. (1975), *Against our Will: Men, Women and Rape*, Simon & Schuster, New York.
- Case S. E. (1991), *The Power of Sex: English Plays by Women, 1958–1988*, „New Theatre Quarterly”, no. 27, vol. 7, August, s. 238–245.
- Churchill C. (1985), *Plays: One*, Methuen, London.
- Daniels S. (1986), *Ripen Our Darkness & The Devil's Gateway*, Methuen, London.
- Delphy C. (1984), *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- Dunbar A. (1988), *Three Stage Plays: Rita, Sue and Bob Too, with The Arbor and Shirley*, Methuen, London–New York.
- Dunn N. (1981), *Steaming*, Amber Lane Press, Oxford.
- Firestone S. (1971), *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, Bantam Books, London.
- Friedan B. (1963), *The Feminine Mystique*, W. W. Morton, New York.
- Humm M. (1993), *Słownik teorii feminizmu*, Semper, Warszawa.
- Lederet L. (red.) (1980), *Take Back the Night: Women on Pornography*, William Morrow, New York.
- Luckham C. (1994), *The Choice*, [w:] A. Castledine (red.), *Plays by Women: Volume Ten*, Methuen, London.
- Mc Gillivray's Theatre Guide 1994 (Formerly The British Alternative Theatre Directory)*, Rebecca Books, Brecon.
- Mies M., Bennholdt-Thomsen V., Werlhof C. (1988), *Women, the Last Colony*, Zed Books, London.
- Millett K. (1971), *Sexual Politics*, Doubleday, London.
- Morgan R. (1992), *The Word of a Woman, Feminist Dispatches 1968–1992*, Norton, New York.

- Oakley A. (1982), *Subject Women*, Fontana, London.
- Stopes M. (1918), *Married Love, A New Contribution to the Solution of Sex Difficulties*, Putnam's, London.
- Ślęczka K. (1999), *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Wydawnictwo Książnica, Katowice.
- Wakefield L. and the Women's Theatre Group (1984), *Time Pieces*, [w:] M. Wandor (red.), *Plays by Women: Volume Three*, Methuen, London–New York, s. 125–161.
- „Yorkshire Post” (1986), <http://www.abebooks.com/search/isbn/0413757005> [dostęp: 4.10.2017].

Aleksandra M. Różalska

Ośrodek Naukowo-Badawczy Problematyki Kobiet
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
Uniwersytet Łódzki

AFROAMERYKANKI WOBEC DYSKRYMINACJI ZE WZGLĘDU NA PŁEĆ I RASĘ NA PRZYKŁADZIE BOHATEREK WSPÓŁCZESNYCH SERIALI TELEWIZYJNYCH

Abstract. Drawing from intersectionality theories and black feminist critiques of white, masculinist, and racist discourses still prevailing in American popular culture of the 21st century, this chapter looks critically at contemporary images of African-American women in the selected television series. For at least four decades critics of American popular culture have been pointing to, on the one hand, dominant stereotypes of African-American women (the so-called controlling images, to use the expression coined by Patricia Hill Collins) resulting from slavery, racial segregation, white racism and sexism as well as, on the other hand, to significant marginalization or invisibility of black women in mainstream film and television productions. In this context, this chapter will analyze several contemporary television shows that cast African-American women as leading characters (e.g., *Scandal*, 2012–date and *How To Get Away With Murder*, 2014–2018) to see if these narratives are novel in portraying black women's experiences or, rather, they inscribe themselves in assimilationist and postracial ways of representation.

Key words: African-American women, Viola Davis, *How To Get Away With Murder*, black feminism, intersectionality.

Streszczenie. Rozdział ma na celu refleksję nad współczesnymi wizerunkami Afroamerykanek w serialu amerykańskim z punktu widzenia czarnego feminizmu i teorii interseksyjności. Badaczki amerykańskiej kultury popularnej od lat wskazują na dominujące stereotypy Afroamerykanek, które stanowią dziedzictwo niewolnictwa oraz okresu segregacji rasowej w Stanach Zjednoczonych, jak również na marginalizację czarnoskórych kobiet w narracjach filmowych i telewizyjnych. W popkulturze wciąż brakuje ciekawych postaci Afroamerykanek, skomplikowanych psychologicznie i wymykających się schematycznym wyobrażeniom. Autorka krytycznie przygląda się popularnym amerykańskim serialom

telewizyjnym, wyemitowanym w ostatnich latach, których głównymi bohaterkami są Afroamerykanki. Zastanawia się, czy postaci takie jak Olivia Pope (*Skandal*, 2012–do dziś) i Annalise Keating (*Sposób na morderstwo*, 2014–2018) stanowią pewien przełom w portretowaniu doświadczeń Afroamerykanek, czy też wpisują się raczej w asymilacjonistyczny i postrasowy sposób ich reprezentacji.

Słowa kluczowe: Afroamerykanki, Viola Davis, *Sposób na morderstwo*, czarny feminizm, intersekcjonalność.

Wprowadzenie

Celem tego artykułu jest krytyczna refleksja nad współczesnymi wizerunkami Afroamerykanek w serialu amerykańskim z perspektywy postulatów czarnego feminizmu i teorii intersekcjonalności (bell hooks, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Jacqueline Bobo). Badaczki amerykańskiej kultury popularnej od lat wskazują na dominujące stereotypy Afroamerykanek, które stanowią dziedzictwo niewolnictwa oraz okresu segregacji rasowej w Stanach Zjednoczonych, jak również na marginalizację czarnoskórych kobiet w narracjach filmowych i telewizyjnych. Badacze i badaczki podkreślają, że wciąż brakuje ciekawych postaci Afroamerykanek, skomplikowanych psychologicznie i wymykających się schematycznym wyobrażeniom. Odniosę się – choć z pewnością nie dość wnikliwie – do kilku popularnych seriali telewizyjnych, wyemitowanych w ostatnich latach, których głównymi bohaterkami są Afroamerykanki. Zastanowię się, czy postaci takie jak Olivia Pope (*Skandal*, 2012–do dziś) i Annalise Keating (*Sposób na morderstwo*, 2014–do dziś) stanowią pewien przełom w portretowaniu doświadczeń Afroamerykanek, czy też wpisują się raczej w asymilacjonistyczny i postrasowy sposób ich reprezentacji.

Jak twierdzi Ed Guerrero:

Niemal w każdym przypadku komercyjne przedstawienie czarnych na ekranie ogranicza się do jednej, dalece przetworzonej, wielostronnej iluzji. Czarni są bowiem upokarzani, marginalizowani, odrzucani i dewaluowani w każdy możliwy sposób po to, aby gloryfikować i za wszelką cenę utrzymać w niezmienionej postaci porządek symboliczny zdominowany przez białych oraz hierarchię rasową społeczeństwa amerykańskiego (Guerrero, 1993, s. 2).

jak również postrasowe przekonanie o zwycięstwie wielokulturowości i zażegnaniu procesów dyskryminacyjnych (co ciekawe, tendencja ta wzmocniła się po atakach z 11 września 2001 r.).

Aby zrozumieć złożone procesy dyskryminacji Afroamerykanów, zarówno na dużym, jak i małym ekranie, i ich zdumiewającą wręcz trwałość, należy szukać

wyjaśnień w czasach niewolnictwa – systemie społeczno-polityczno-ekonomicznym opartym na zależności i subordynacji czarnych. System ten zdeterminował wzajemne kontakty między białymi a czarnymi na wiele lat po jego zniesieniu, a pewne stereotypy czarnych, które istniały oczywiście znacznie wcześniej niż pierwsi Afrykańczycy zostali sprowadzeni do Stanów Zjednoczonych, przeniknęły do kultury popularnej dzięki literaturze, a także przedstawieniom *minstrel*¹, potem zaś stały się częścią kultury masowej za sprawą kina i telewizji. Za pomocą tych mediów były stale podtrzymywane i utwierdzane w społecznej świadomości, nic więc dziwnego, że z czasem stały się niekwestionowanymi wizerunkami, na które dopiero w latach 60. XX w. zaczęto patrzeć krytycznie, jako że wraz z rozwojem ruchu na rzecz równouprawnienia Afroamerykanów pojawiły się pierwsze próby podważania dominujących wizerunków w środkach masowego przekazu. Dopiero słynna Komisja Kernerera w 1968 r. po raz pierwszy oficjalnie uznała i nazwała złożone procesy dyskryminacji Afroamerykanów w mediach, stwierdzając, że media patrzą na każdą bez wyjątku sprawę oczami białego mężczyzny i jedynie z białej perspektywy oraz że „nasz naród powoli staje się dwoma społeczeństwami, białych i czarnych, przy czym są one osobne, ale nierówne [*separate and unequal*]”².

Ponad sto lat po wynalezieniu kina i ponad sześćdziesiąt lat od upowszechnienia się telewizji stosunki rasowe w Ameryce nadal stanowią kontrowersyjną i konfliktową kwestię, która pomimo idei wielokulturowości wciąż dzieli społeczeństwo amerykańskie, o czym świadczą liczne napięcia spowodowane np. brutalnością policji wobec Afroamerykanów i związane z nimi kampanie takie jak #BlackLivesMatter, jak również dotyczące dyskryminacji w branży filmowej #OscarsSoWhite. Postulaty tej ostatniej przypominają zresztą te sprzed pięćdziesięciu lat: o większą obecność aktorów, a zwłaszcza aktorek afroamerykańskich, w filmowym i telewizyjnym showbiznesie, czy o mniej stereotypowe, schematyczne, tokenistyczne role.

Kontrolujące wizerunki Afroamerykanek

Choć bez wątplenia możemy mówić o dyskryminacji całej mniejszości afroamerykańskiej w mediach, to uważa się, że kulturowe wizerunki Afroamerykanek zasługują na szczególną uwagę, ponieważ – jak wskazują badania prowadzone od lat 70. XX w. – to właśnie dla nich do początku XXI w. nie było miejsca w popularnych filmach czy serialach i przez całe lata były postaciami nieobecnymi, chociaż w tej kwestii (co zamierzam wykazać w dalszej części rozważań) zachodzą powolne zmiany.

¹ Przedstawienia *minstrel* były popularnymi w XIX w. w Stanach Zjednoczonych, objazdowymi spektaklami, w których Afroamerykanie tańczyli i śpiewali.

² History Matters, <http://historymatters.gmu.edu/d/6545/> [dostęp: 7.10.2017].

W przypadku Afroamerykanek – jak zgodnie podkreślają czarne feministki – należy mówić nie tylko o dyskryminacji ze względu na rasę, ale i na płeć (dodając do tego często kwestie klasy, wykształcenia, orientacji seksualnej), a więc analizy doświadczeń czarnych kobiet powinny być prowadzone z uwzględnieniem podejścia intersekcyjnego³. Jak twierdzi bell hooks, nawet kiedy reprezentacje czarnych kobiet pojawiają się na ekranie, ich ciała służą wzmocnieniu i utrzymaniu białej kobiecości jako przedmiotu fallocentrycznego spojrzenia (hooks, 1992, s. 119). Afroamerykańskie postaci kobiece nie stanowią przedmiotu pożądania mężczyzn: w filmowych narracjach białe kobiety mają powierzone to zadanie dla przyjemności mężczyzn, zarówno białych, jak i czarnych. Proces podwójnej dyskryminacji staje się na ich przykładzie szczególnie widoczny. Dlatego też czarne badaczki często krytykują założenie, że kobiety stanowią homogeniczną grupę, jednakowo dyskryminowaną przez mężczyzn i patriarchalny system społeczny, podkreślając, że przynależność rasowa, etniczna, a także klasowa w zasadniczy sposób determinuje odmiennosc doświadczeń poszczególnych grup kobiet⁴. Akcentują ponadto, że feminizm nie może być ślepy ani na kolor skóry, ani na inne różnice, które powodują, że kobiety spotykają się z różnymi formami seksizmu, rasizmu czy klasizmu. Ponadto wskazują na paralelnosc różnych systemów opresji (używając sformułowania Patricii Hill Collins, swoistą matrycę dominacji tworzoną przez przecinające się i nakładające się osie opresji; Collins, 2000).

Krótkie spojrzenie na dominujące ekranowe wizerunki Afroamerykanek pozwala zauważyć, że koncertują się one na macierzyństwie, kobiecości i seksualności, ale też nierzadko odnoszą się do legitymizacji ekonomicznego wyzysku. Wśród dominujących wizerunków możemy wyodrębnić kilka stereotypów, które mocno definiują obecność czarnoskórych bohaterki na małym ekranie.

Pierwszy z nich to niania (ang. *mammy*), czyli opiekunka białych bohaterów i ich dzieci na idyllicznie przedstawianym Południu. Charakteryzuje ją poczucie przywiązania do białej rodziny; są wierne swoim panom, a dla ich dzieci zrobiłyby wszystko, żeby je chronić. Ma ugruntowaną wizję dobra i zła, a zatem bezkrytycznie akceptuje swoją pozycję nieco uprzywilejowanej niewolnicy – nigdy nie przysłoby jej do głowy kwestionowanie tego porządku społecznego. Jak zauważa bell hooks, w tym kontekście czarne kobiety są matkami bez własnych dzieci, nianiami, których świat kręci się wyłącznie wokół zachowania i wychowania białych dzieci – tym samym świat bia-

³ Pisałam o tym szerzej w publikacji: Różalska (2009), s. 55–74.

⁴ bell hooks dotyka takich kwestii jak pozycja czarnych kobiet w okresie niewolnictwa czy seksizm, którego Afroamerykanki doświadczają wewnątrz czarnej społeczności. hooks definiuje feminizm nie tylko jako „walkę z męskim szowinizmem lub ruch, który ma na celu zapewnienie kobietom i mężczyznom równych praw, ale – szerzej – jako zobowiązanie do walki z ideologią dominacji, która przenika zachodnią kulturę na wielu poziomach – płci, rasy, klasy i innych” (hooks, 1981, s. 194). Szerzej na temat afroamerykańskiej krytyki feministycznej zobacz także: Collins (2000) oraz Bobo (2001).

łych staje się całym ich światem (hooks, 1992, s. 119). Collins podkreśla, że niania stanowiła uzasadnienie dla ekonomicznego wyzysku niewolników, a po zniesieniu niewolnictwa służących pracujących w białych domach. W pewnym sensie akceptuje swoje podporządkowanie: w domach białych plantatorów jest szanowana i kochana, a w zamian pozostaje oddana i posłuszna (Collins, 2000, s. 72–73). Najczęściej przedstawiana jest jako osoba pozbawiona seksualności, płci, dlatego też stanowi idealną matkę zastępczą dla białych dzieci, bo nie stanowi pokusy dla czarnego właściciela.

Drugim wizerunkiem, w pewnym sensie rewersem dla niani, który mocno zdominował medialne narracje, jest stereotyp matrony (ang. *matriarch*). Choć również związany z macierzyństwem, tym razem odnosi się do pozycji kobiety w obrębie czarnej społeczności oraz do faktu, że afroamerykańska rodzina jest często sfeminizowana, oparta na samotnym macierzyństwie. Jak podkreśla Collins, „Podczas gdy niania symbolizuje figurę czarnej matki w białych domach, matrona to matka w czarnej rodzinie. Niania jest «dobrą» czarną matką, a matrona symbolizuje «złą» matkę” – „upadłą” nianię – którą często obarcza się winą za problemy czarnej społeczności: biedę, bezrobocie, brak edukacji i niekończenie szkół przez dzieci i młodzież, przestępczość wśród nieletnich Afroamerykanów, osłabienie (symboliczną kastrację) czarnych mężczyzn, którzy w konsekwencji opuszczają rodzinę lub nie chcą się wiązać” (*ibidem*, s. 75).

Echa tego zarzutu pobrzmiewają zarówno w serialu *Skandal*, jak i *Sposób na morderstwo*, których bohaterki mają bardzo trudne, traumatyczne relacje nie tylko z ojcami, ale i z matkami. Matka Olivii Pope okazuje się być terrorystką i manipulatką, a matce Annalise Keating z trudem przychodzi rozmowa o trudnym dzieciństwie córki, opresyjnym ojcu i wykorzystywaniu seksualnym przez wujka.

Kolejnym, niezwykle popularnym, stereotypem jest „królowa zasiłków” (ang. *welfare mother* lub *welfare queen*), który powstał w latach 60. i 70. XX w., kiedy Afroamerykanki zaczęły korzystać z pomocy społecznej i zasiłków, do których wcześniej nie miały dostępu. Mamy tutaj do czynienia z sytuacją paradoksalną: w okresie niewolnictwa Afroamerykanki miały się reprodukować, mieć jak najwięcej dzieci, aby na plantacjach przybywało niewolników do pracy, natomiast w drugiej połowie XX w. posiadanie przez nich licznego potomstwa stało się problemem i zagrożeniem dla społeczeństwa (zarówno korzystanie z zasiłków, jak i reprodukcja). Collins wyjaśnia, że

wizerunek królowej zasiłków działa w następujący sposób: definiuje jako niepotrzebną czy nawet niebezpieczną płodność (rozrodczość) tych kobiet, które nie są białe i pochodzące z klasy średniej. Tak jak matrona, królowa zasiłków ma przypiętą łatkę złej matki. Tym razem nie nieobecność matki w domu (z powodu pracy) przyczynia się do słabej socjalizacji dzieci, to dostępność królowej zasiłków jest problemem. Portretuje się ją jako zadowoloną z siedzenia w domu i pobierania zasiłków, niepodejmowania pracy i przekazywanie tych złych wartości swoim dzieciom (*ibidem*, s. 79).

Często jest przedstawiana jako osoba leniwa wykorzystująca system opieki społecznej. Poza tym jako kobieta niezamężna, zepsuta, często uzależniona od alkoholu lub narkotyków zagraża tradycyjnemu patriarchalnemu porządkowi. Co ciekawe, ten aspekt często poruszali w swoich filmach czarnoskórzy twórcy, np. Spike Lee w filmie *Rób, co należy* (1989) albo John Singleton w *Chłopakach z sąsiedztwa* (1991), co świadczy o podwójnej dyskryminacji kobiet ze względu zarówno na płeć, jak i rasę oraz o potrzebie interseksjonalnego spojrzenia na doświadczenia czarnych Amerykanek⁵.

Inny wizerunek, czarna dama (ang. *black lady*) odnosi się do pozornie niewinnego wizerunku kobiety profesjonalnej, ciężko pracującej, ale reprezentującej klasę średnią lub wyższą, która jest tak skoncentrowana na sobie, swojej karierze, ambicjach i pracy (często w białym zasymilowanym środowisku), że nie ma czasu dla mężczyzny i dzieci, na założenie rodziny (w czym nieco przypomina matronę, chociaż czarna dama jest zwykle znacznie bardziej „kobieca”, choć również asertywna). Zawzięty profesjonalizm tych kobiet jest często dewaluowany, ponieważ sugeruje się, że zawdzięczają swoje wykształcenie i sukces zawodowy akcji afirmatywnej, a zatem ich dokonania mogą być kwestionowane i podawane w wątpliwość, wobec czego zawsze będą musiały pracować dużo więcej i lepiej, aby udowodnić swój profesjonalizm (*ibidem*, s. 81). Obie bohaterki *Skandalu* i *Sposobu na morderstwo* do pewnego stopnia wpisują się w ten wizerunek czarnej damy – obie profesjonalne, silne osobowościowo, wyszczerkane, asertywne, niekiedy odstraszaające swoją inteligencją i ciętym językiem; obie bez rodziny i dzieci, chociaż z pewnością poszukujące miłości, akceptacji, zrozumienia. W ogólnym rozrachunku zawsze wybiorą jednak siebie, bo ciężko jest im pójść na jakikolwiek kompromis.

Na koniec zostawiłam wizerunek Jezebel (nazwę można tłumaczyć jako rozpustnica, grzesznica), który odnosi się do rozwiązłej, rozpustnej i niekontrolowanej seksualności Afroamerykanek. Jak większość stereotypów na temat czarnoskórych kobiet wywodzi się z okresu niewolnictwa, kiedy podtrzymywano mity na temat rozbuchanej agresywnej seksualności (zarówno kobiet, jak i mężczyzn) w celu uzasadnienia seksualnej eksploatacji niewolnic. Potrzebne było wytłumaczenie dla seksualnego wykorzystywania, gwałtów i sprawowania kontroli nad seksualnością kobiet. Amerykańska kultura popularna pełna jest współczesnych wizerunków Jezebel, które jednak nie są jedynie konstruktem i fantazją białych twórców, ale – jak podkreślają afroamerykańskie feministki – powszechna jest „akceptacja Afroamerykanów dla tych wizerunków. Zarówno mężczyźni, jak i kobiety zwykle nie kwestionują tych reprezentacji czarnych kobiet jako «hoochies»⁶, które promuje czarna kultura popularna” (*ibidem*, s. 81–82).

⁵ O wybranych filmach tych reżyserów w ujęciu feministycznym zob. Różalska (2008), s. 87–100.

⁶ pl. panienki, dziwki – przyp. A. R.

Afroamerykańskie badaczki i aktywistki od lat zastanawiają się nad szczegółowymi powodami, dla których te krótko scharakteryzowane powyżej kontrolujące wizerunki są wykorzystywane. Przede wszystkim mają za zadanie sprawić, aby rasizm, seksizm, bieda i inne formy niesprawiedliwości społecznych wydawały się naturalne, normalne i nieuniknione w życiu codziennym (*ibidem*, s. 69). Tym samym podporządkowują Afroamerykanki patriarchalnemu systemowi i są kluczowe w podtrzymaniu przecinających się procesów dyskryminacji i opresji. Badacze różnic rasowych i rasizmu w Stanach Zjednoczonych niejednokrotnie podkreślali, że tego typu stereotypy pomagają postrzegać świat za pomocą opozycji binarnych, na przykład natura/kultura, rozum/emocje, fakt/opinia, męskość/kobiecość, czarne/białe, podmiot/przedmiot (*ibidem*, s. 70). W taki sposób konstruowane są zależności władzy oraz definiowana jest różnica i inność z niej wynikająca, jako że te opozycje binarne nigdy nie są sobie równe, a raczej opierają się na podziale nadrzędny/podrzędny. Afroamerykanki oczywiście stoją po tej podrzędnej stronie z powodu wielokrotnej dyskryminacji – ze względu na płeć, rasę, ale także często klasę – a zatem są często postrzegane jako nadmiernie emocjonalne, rozbuchane seksualnie, niewykształcone, mniej inteligentne, nieradzące sobie w życiu itd. Ponadto kontrolujące wizerunki wspomagają proces uprzedmiotowienia, który stanowi podstawę myślenia kategoriami opozycji binarnych. Z kolei uprzedmiotowienie pozwala dehumanizować Innego, w tym kontekście Afroamerykanki, i widzieć je jako przedmioty, którymi można manipulować i które można kontrolować i dyscyplinować. Kontrolujące wizerunki, poprzez opisane wyżej procesy reprezentacji, definiują i stygmatyzują inność w kulturze amerykańskiej, co widać także, jeśli weźmiemy pod uwagę kolor skóry, wygląd zewnętrzny i dominujące standardy piękności. Uprzedmiotowienie prowadzi do identyfikowania kobiet z naturą, czyli czymś, co można podbić, kontrolować, jako że prymitywna i dzika natura zagraża porządkowi społecznemu, cywilizowanej kulturze reprezentowanej przez mężczyzn (*ibidem*, s. 70–71). Czarne feministki podkreślają, że definiowanie niebiałych ludzi jako mniej ludzkich, zwierzęcych, bardziej naturalnych, żyjących bliżej natury neguje ich podmiotowość i podtrzymuje polityczną ekonomię dominacji, charakterystyczną dla niewolnictwa, kolonializmu, apartheidu itp. Jak podkreśla bell hooks:

Jako podmioty ludzie mają prawo definiować własną rzeczywistość, budować własne tożsamości, nazwać swoją historię. Jako przedmioty, ich rzeczywistość jest definiowana, tożsamość kształtowana, historia budowana przez innych i tylko w taki sposób, który odnosi się do ich związku z tymi, którzy mają nad nimi władzę (hooks, 1989, s. 42).

ShondaLand

W tę diagnozę hooks świetnie wpisują się słowa Violi Davis wygłoszone podczas odbierania nagrody Emmy w 2015 r. za najlepszą rolę kobiecą w serialu dramatycznym (*Sposób na morderstwo*). Davis w emocjonalny sposób odniosła się do sytuacji Afroamerykanek w showbiznesie: „Jedyną rzeczą, która odróżnia kobiety kolorowe od wszystkich innych jest okazja. [...] Nie można otrzymać nagrody Emmy za role, których po prostu nie ma”⁷, czyli kiedy brakuje możliwości zagrania ciekawych, niejednoznacznych postaci. Aktorka z pewnością wie, o czym mówi – jest jedną z dziesięciu Afroamerykanek nominowaną do Oscara za najlepszą pierwszoplanową rolę kobiecą⁸. Fakt, że Davis jest też pierwszą czarnoskórą aktorką, która dostała nagrodę Emmy za główną rolę, pokazuje dobitnie, że w telewizji amerykańskiej, czy szerzej w amerykańskiej kulturze popularnej, wciąż brak pierwszoplanowych postaci o innym kolorze skóry, które byłyby skomplikowane psychologicznie i wielopoziomowo skonstruowane, a publiczność mogłaby się z nimi utożsamiać. Warto w tym miejscu nadmienić, że Viola Davis latami musiała zmagać się także z inną formą dyskryminacji rasowej, tzn. koloryzmem, czyli dyskryminacją ze względu na odcień skóry⁹. Dzięki roli Annalise Keating udało jej się zakwestionować pewne dominujące w przemyśle filmowo-telewizyjnym standardy.

To, że jej postać pojawiła się w stacji ABC i – jak uważa wielu krytyków – że w Stanach Zjednoczonych zaczęły zachodzić pewne powolne zmiany, jeśli chodzi o wizerunki Afroamerykanek, było możliwe dzięki firmie producenckiej założonej przez Shondę Rhimes – ShondaLand, która tworzy seriale obyczajowe z silnymi kobietami, ale przede wszystkim w głównych rolach obsadza czarnoskóre kobiety. Można pokusić się o stwierdzenie, że Rhimes, jak twierdzi Stępniaik, „za główny polityczny i kulturowy cel postawiła sobie zdywersyfikowanie telewizji i stworzenie przeznaczonych dla masowej publiczności produkcji, które ustanawiałyby silne reprezentacje Afroamerykanek” (Stępniaik, 2015). Rhimes wyprodukowała dwie omawiane w tym artykule produkcje, emitowane przez stację ABC, *Skandal* i *Sposób na morderstwo*, które cieszą się ogromną popularnością wśród publiczności, ale jednocześnie zyskują przychylność krytyków, ponieważ „stanowią ważny głos w toczonych aktualnie w USA dyskusjach społecznych: o problemach trans-

⁷ W oryginale: „The only thing that separates women of color from anyone else is opportunity [...] You cannot win an Emmy for roles that are simply not there”.

⁸ Wraz z Dorothy Dandridge, Dianą Ross, Cicely Tyson, Diahann Carroll, Whoopi Goldberg, Angelą Bassett, Halle Berry, Gabourey Sidibe i Quvenzhané Wallis.

⁹ Viola Davis on Being a Dark-skin Black Woman in Hollywood: „The paper bag test is still alive”, <https://thegrio.com/2015/06/26/viola-davis-hollywood-stereotypes-paper-bag-test/> [dostęp: 7.10.2017].

genderowych społeczności, wciąż dojmującej stygmatyzacji nosicieli wirusa HIV, niesprawiedliwościach wpływających z odmienności etnicznej czy przemianach wokół postrzegania roli i sytuacji kobiet w USA” (Stępniaak, 2015). Oba seriele koncentrują się na postaci czarnej kobiety, która w odróżnieniu od dotychczasowych filmowych i serialowych narracji jest aktywną heroiną, od której zależy rozwój akcji i jej zaskakujące, nieprawdopodobne niekiedy zwroty. Co ciekawe, afroame-rykańskie bohaterki często występują także jako objaśniające białym kobietom, na czym polega feminizm. Paradoksalnie, częściej zajmują się feminizmem niż rasizmem, co oczywiście prowokuje oskarżenia o niewrażliwość na kolor skóry i wynikające z niego niesprawiedliwości.

Skandal

Skandal, którego siódmy sezon pokazuje właśnie stacja ABC, opowiada o sekret-nych intrygach na najwyższych szczeblach amerykańskich władz, nieprawdopo-dobnych aferach i cynicznych, skorumpowanych waszyngtońskich elitach. Główna bohaterka Olivia Pope (grana przez Kerry Washington) jest prawniczką po presti-żowych szkołach, dawniej pracującą dla prezydenta USA w Białym Domu, gdzie zajmowała się kontaktami z mediami, a potem dowodząc PR-ową firmą, która zajmuje się „zarządzaniem kryzysem”, czyli rozwiązuje najbardziej zagadkowe, wstydlive i wizerunkowo problematyczne sprawy swoich bogatych i wpływowych klientów – polityków, wojskowych, przywódców. Olivia Pope jest mistrzynią mani-pulacji i zwodzenia przeciwnika, prawie zawsze wygrywa (dotychczas nie udaje się jej to jedynie w przypadku rozgrywek z ojcem); jest inteligentna, wygadana, posiada wiedzę, zna wstydlive waszyngtońskie sekrety i posiada siatkę przyjaciół i kontaktów, które pozwalają jej na pomyślne rozwiązywanie spraw niemożliwych; „jak nikt potrafi obrócić na swoją (i swoich zleceniodawców) korzyść obyczajowe i polityczne skandale” (Stępniaak, 2015). Kolejne sezony to kolejne etapy zdobywa-nia przez nią coraz większej władzy (np. miała wpływ na wybór dwóch prezyden-tów, w tym jednej kobiety).

Drugim ważnym wątkiem serialu jest skomplikowany, niemożliwy, zakazany romans Olivii z prezydentem USA, Fitzgeraldem Grantem, który – dodajmy – jest białym republikańskim politykiem¹⁰. Nie jest to więc jedynie thriller polityczny z nietypową bohaterką w roli głównej, a „opowieść o miłosno-erotyczno-obycza-jowo-politycznych zawirowaniach w Białym Domu i w waszyngtońskich elitach” (Stępniaak, 2015). To właśnie romantyczny związek Olivii z prezydentem spotyka

¹⁰ E. Dockterman, *TV's Strongest Female Characters Share One Stupid Flaw*, „TIME” 10.10.2013, <http://entertainment.time.com/2013/10/10/tvs-strongest-female-characters-share-one-stupid-flaw/> [dostęp: 7.10.2017].

się z największą krytyką, który – jak twierdzi Seymour – jest nie tylko „biały, ale także zasiada na tronie władzy, która została zbudowana na idei białej supremacji” (Stępnia, 2015). Ponadto, wielu krytyków postanowiło analizować wizerunek Pope poprzez pryzmat istniejących stereotypów i kontrolujących wizerunków, które zakładają, że międzyrasowy związek nie jest możliwy i że to reprodukcja seksualnej zależności czarnych niewolnic od białych panów – w *Skandalu* przebojowa i niezależna Olivia wzięła się w góry skazany na niepowodzenie romans z uprzywilejowanym białym mężczyzną. Jak twierdzi Grzegorz Stępnia: „Posypały się w stronę Rhimes oskarżenia o powielanie kulturowego stereotypu Jezabel – czarnej kusicielki o wybujałej seksualności (Stępnia, 2015), która rzeczywiście w serialu nie kryje swojego pożądania i – pomimo początkowych obiekcji – angażuje się w namiętny romans, a nawet z czasem rozważa sformalizowanie związku. W przerwach romansu ma zresztą innych partnerów (białych i czarnych), co według niektórych krytyków świadczy o jej rozwiązłości. Zdecydowanie nie zgadzam się z tymi opiniami, a zwłaszcza na redukcję Olivii Pope do stereotypu Jezabel. To postać o wiele bardziej skomplikowana i niezależna. Zgadzam się z opinią, że „intencją producentki jest raczej wielopoziomowa krytyka głęboko rasistowskiego i mizoginistycznego świata wielkiej i nie tylko wielkiej polityki, w którym nawet wykształcona, profesjonalna, ponadprzeciętnie inteligentna czarna kobieta zostaje sprowadzona do poziomu miłosnego trofeum czy nawet «czarnej dziwki»” (Stępnia, 2015). Ostatecznie, stojąc przed życiowym wyborem między życiem w Białym Domu u boku białego mężczyzny (w postaci trofeum) a swoim dobrym samopoczuciem, podmiotowością, niezależnością i karierą, Olivia Pope wybiera siebie. Definitywnie odcina się od swojego białego kochanka. To do niej należy ostatnie słowo. Nie daje się wykorzystywać, choć oczywiście ma pewną słabość i brak intuicji wobec własnego ojca.

Inni krytycy zarzucają serialowi „ślepotę na kolor” (ang. *colorblindness*) i że chociaż główna bohaterka jest Afroamerykanką, to rasa nigdy nie jest wspomniana eksplicytnie. Jeden z komentatorów stwierdził, że to asymilacjonistyczna bajka, która promuje korporacyjny feminizm i wspiera imperialistyczną politykę USA¹¹. Inni uważają jednak serial za progresywny – rzadko spotyka się tak wielokulturową i zróżnicowaną obsadę w mainstreamowej telewizji, gdzie jednak to zwykle biali mężczyźni są głównymi aktywnymi bohaterami, mającymi wpływ na rozwój akcji. Chociaż z pozoru wątkami rządzą tradycyjne tematy – seks, przemoc, władza, dynamiczny rozwój wydarzeń – uratowanie sytuacji spoczywa na barkach czarnoskórej Olivii Pope i jej gladiatorów; do niej należy ostatnie słowo. Jak napi-

¹¹ *Scandal: A Color-Blind Fairy Tale Promoting Corporate Feminism?*, <https://www.telesurtv.net/english/news/Scandal-A-Color-Blind-Fairy-Tale-Promoting-Corporate-Feminism-20151101-0019.html> [dostęp: 7.10.2017].

sała jedna z krytyczek: „Kochamy to! Kochamy oglądać kogoś – a zwłaszcza czarnoskórą kobietę – która ma tyle władzy [...]. To ekscytujące oglądać Afroamerykankę z powodzeniem podejmującą polityczną grę, w której jest równie dobra, o ile nie lepsza, od swoich białych męskich odpowiedników” (Maxwell, 2013).

Nie do końca też się zgadzam z krytyką, że *Skandal* jest asymilacionistyczny i ślepy na kolor, chociaż ewidentnie kwestie rasowe i dyskryminacji ze względu na płeć prezentowane są w sposób ugodzony, powierzchowny, pop-kulturowy (ikoniczny dla ery Baracka Obamy). Nie znaczy to jednak, że serial ten nie ma potencjału postulowania pewnych zmian w społeczeństwie amerykańskim. Niewiele produkcji nawiązuje (nawet jeśli w nie dość kompleksowy sposób) np. do napięć rasowych w Stanach Zjednoczonych, spowodowanych na przykład przemocą ze strony policjantów (Rosenberg, 2015). Odcinek inspirowany wydarzeniami z Ferguson z 2014 r. zakończył się happy endem przyjętym z mieszanymi uczuciami przez krytyków, którzy podkreślali, że mogło się to wydarzyć tylko w Shondalandzie – w fikcyjnym świecie Olivii Pope, jako że „w prawdziwym życiu czarni, zwłaszcza ci, którzy starają się bronić siebie i swoich dzieci, zostaliby ukarani, zdemonizowani lub zamknięci w więzieniu” (*Crunk Feminist...*, 2015).

Sposób na morderstwo

Sposób na morderstwo można nazwać obyczajowym kryminalnym thrillerem. Główna bohaterka, profesor Annalise Keating (Viola Davis), prowadzi prywatną praktykę adwokacką, równocześnie wykładając na uniwersytecie prawo kryminalne w eksperymentalny sposób: na każdych zajęciach studenci otrzymują trudną sprawę morderstwa i mają znaleźć możliwości uniknięcia kary przez sprawcę. Annalise jest świetną prawniczką – pewną siebie, przebojową, brawurową, z dużą skłonnością do ryzyka. Nie cofnie się w zasadzie przed niczym, aby wygrać w sądzie – manipuluje świadkami, współpracownikami, często mija się z prawdą, w czym – z początku nieświadomie – pomaga jej cały zespół wiernych studentów, zróżnicowany pod względem rasowo-etnicznym. Jak podkreśla Stępniać, „Ekipa scenarzystów z ShondaLand zadbała o różnorodność. I choć kwestie rasowe są niezwykle istotne dla dynamiki i przebiegu akcji serialu, który opowiada w końcu przede wszystkim o czarnej, charyzmatycznej pani prawnik, to jednak w centrum uwagi widzów postawiona jest wciągająca sensacyjna intryga, ukazywana w serii flashbacków i reminiscencji z przeszłości” (Stępniać, 2015). Za sprawą afroamerykańskich i latynoskich bohaterów i bohaterek kwestie rasowe również są w serialu komentowane, choć nie stanowią głównego wątku.

W kolejnych odcinkach serialu poznajemy Keating nie tylko jako bezwzględną prawniczkę, ale także osobę zagubioną, jako że jej życie prywatne jest skomplikowane, pełne sekretów i zagadek, które stopniowo są wyjawiane

widzom. Ma poważne problemy z alkoholem, które w sezonie czwartym prawie doprowadzają do utraty licencji prawniczej; jej zdradzający mąż (biały profesor psychologii) okazuje się być manipulatorem i mordercą; ma romans z policjantem, którego żona jest w terminalnej fazie choroby nowotworowej; przesładują ją traumy z przeszłości (jak się okazuje, była molestowana seksualnie jako dziecko). W kolejnych sezonach poznajemy coraz więcej intymnych szczegółów z jej życia, które rzucają nowe światło na postępowanie i zachowanie Annalise. Dowiadujemy się o skomplikowanych relacjach Annalise z rodziną (matką i ojcem), o związku z kobietą (Annalise jest biseksualna) – właściwie jednym jej udanym związkiem romantycznym oraz o jej niedoszłym, choć wytęsknionym macierzyństwie.

Niektórzy twierdzą, że postać Annalise Keating wpisuje się w stereotyp silnej, twardej czarnej kobiety (połączenie matrony z czarną damą), która sama poradzi sobie ze wszystkimi problemami i przeszkodami. Muszę przyznać, że implikowanie tego stereotypu, zwłaszcza przez białych krytyków, budzi mój zdecydowany sprzeciw. Głośna i oprostowana recenzja z „New York Timesa” autorstwa Aleksandry Stanley głosi, że Rhimes robi serial o tym, „jak być wkurzoną czarną kobietą i nie dać się złapać” (Stanley, 2014)¹², wprost odnosząc się do jednego z kontrolujących wizerunków opisanych wcześniej. Dlaczego wciąż musimy analizować czarnoskóre bohaterki poprzez pryzmat tych samych, krzywdzących, szufladkujących klisz? Czy mówilibyśmy o białej wkurzonej kobiecie?

Prawda jest taka, że ciężko jest znaleźć w amerykańskiej telewizji równie skomplikowaną i interesującą postać Afroamerykanki. Poza tym widzimy Annalise naprawdę w różnych momentach – jako niezłomną, silną i bezkompromisową prawniczkę, ale także jako zagubioną, straumatyzowaną kobietę, stale ciężko pracującą na swój wizerunek, którego wymaga od niej i zawód, i patriarchalny biały świat, w którym żyje. Słowami samej Violi Davis: „To, co odróżnia społeczność afroamerykańską od białych społeczności jest to, że bardziej leży nam na sercu wizerunek i idący za nim przekaz, a nie sposób wykonania. Nie gram ról, które są zawsze atrakcyjne czy przedstawiają pozytywny obraz. Raczej wybieram postaci wszechstronne, urozmaicone, kompleksowe”¹³. To pod naciskiem Davis w serialu znalazła się długa scena wieczornego rytuału zmywania makijażu (pojaśniającego karnację) i zdejmowania sztucznych rzęs i peruki, który pozwala widzowi na ujrzienie „prawdziwej” Annalise Keating. Aktorka sama przyznaje też, że zanim dostała rolę Keating, nigdy nie grała kobiet atrakcyjnych, seksownych między innymi z powodu ciemnego koloru skóry i budowy ciała (Kilpatrick, 2015).

¹² Ang. *How to Get Away With Being an Angry Black Woman*.

¹³ V. Davis, *Biography*, <https://www.imdb.com/name/nm0205626/bio> [dostęp: 22.05.2018].

Podsumowanie

Obie bohaterki są niedoskonałe, pakują się w kolejne problemy, ale konsekwentnie walczą o swoją niezależność, kobiecość i podmiotowość. Jak twierdzi jeden z krytyków:

Być może faktycznie te seriale powielają pewne stereotypy rasowe i kulturowe na temat afroamerykańskich kobiet, być może lansowana przez nie polityka momentami ociera się o neoliberalizm, być może ich estetyka nazbyt sprzyja masowym gustom. Jedno jednak jest pewne – lepsze pogubione i niedoskonałe, a przez to głęboko ludzkie „złe feministki”, niż żadne (Stępnia, 2015).

I to jest właśnie wartość dodana tych produkcji – Shonda Rhimes nie tylko stworzyła ciekawe, wielowymiarowe postaci czarnoskórych kobiet, ale także znalazła efektywny sposób, aby przedstawić masowej publiczności sprawy kobiet (nie tylko kolorowych) w popkulturowym feministycznym ujęciu. *Skandal* i *Sposób na morderstwo* uważa się za programy, które wplatają wątki feministyczne dotyczące przemocy wobec kobiet, nieobecności kobiet u władzy, stereotypowego postrzegania kobiet, relegowania ich do sfery domowej/prywatnej itp.

Postaci Rhimes są silne, kontrowersyjne, pewne siebie, pyskate; Olivia Pope czy Annalise Keating nie są skromne i nie przepraszają za swoje osiągnięcia czy sukcesy, jednocześnie często podkreślając, jak ciężko kobietom o innym niż biały kolorze skóry osiągnąć sukces w rasistowskim i patriarchalnym społeczeństwie amerykańskim. Jak twierdzi krytyczka Lindsay Putnam, „podczas gdy postaci Rhimes z innych seriali inwestują przede wszystkim we własny sukces, o tyle w *Skandalu* zależy im też na łamaniu barier dla wszystkich kobiet” (Putnam, 2014), zarówno białych, jak i kolorowych. Jest jednym z niewielu programów w mainstreamowej telewizji, który stara się obnażyć i komentować dyskryminację i subordynację kobiet (zarówno białych, jak i czarnoskórych) zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej. W zasadzie nie ma odcinka, aby jakiś aspekt związany z tą problematyką nie był poruszony, a kobiety niejednokrotnie przewyższają sprytem, inteligencją i niekiedy wyrachowaniem mężczyzn w tym serialu.

Można powiedzieć, że zarówno *Skandal*, jak i *Sposób na morderstwo* wykorzystują melodramatyczną konwencję, aby przemycić kwestie dotyczące płci, władzy, rasy i dominacji patriarchalnej struktury. Na przykład w jednym z odcinków Olivia w prosty sposób tłumaczy prezydentowi USA, dlaczego nazywanie kobiet „dziwkami” jest problematyczne – używanie amerykańskiego określenia *bitch* to łatwy sposób zdyskredytowania działań kobiet, ich wypowiedzi czy zachowań, jak również sposób na symboliczne pozbawienie ich władzy.

Skupiłam się dziś na dwóch serialach Rhimes, ale na koniec chciałabym się odnieść do innych popkulturowych pozycji telewizyjnych, które moim zdaniem

skutecznie polemizują z dominującymi wizerunkami Afroamerykanek i utartymi stereotypami na temat ich doświadczeń. Niezwykle ciekawa jest rola Taraji Hanson w serialach *Person of Interest*, gdzie gra utalentowaną policjantkę, weterankę wojny w Iraku, oraz w *Empire*, gdzie wciela się w rolę współtwórczyni hiphopowego imperium muzycznego, walczącą o swoje miejsce w biznesie po odsiadce siedemnastu lat za handel narkotykami (winę tę wzięła na siebie zamiast męża). Poza tym, serial *Suits (W garniturach)* dostarcza kolejnego wizerunku kobiety władzy – właścicielki kancelarii prawniczej Jessiki Pearson (granej przez Ginę Torres, czarnoskórą aktorkę pochodzenia kubańskiego). Jak widać, amerykańska telewizja powoli dostarcza nowych wizerunków Afroamerykanek i choć są one dalekie od ideału, często przedstawione w sposób nieco asymilacyjny czy postraszający, to stoją na stanowisku, że jest to dobry punkt wyjścia do dalszych zmian w ich portretowaniu.

Bibliografia

- Bobo J. (red.) (2001), *Black Feminist Cultural Criticism*, Blackwell Publishers, Malden Massachusetts.
- Collins Hill P. (2000), *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York.
- Crunk Feminist Collective (2015), *A Scandal and A Lawn Chair: Why Olivia Pope Can't Save Us From Racism*, 17.03.2015, <http://www.crunkfeministcollective.com/2015/03/17/a-scandal-and-a-lawn-chair-why-olivia-pope-cant-save-us-from-racism/> [dostęp: 7.10.2017].
- Dockterman E. (2017), *TV's Strongest Female Characters Share One Stupid Flaw*, „TIME” 10.10.2013, <http://entertainment.time.com/2013/10/10/tvs-strongest-female-characters-share-one-stupid-flaw/> [dostęp: 7.10.2017].
- Guerrero E. (1993), *Framing Blackness. The African American Image in Film*, Temple University Press, Philadelphia.
- History Matters*, <http://historymatters.gmu.edu/d/6545/> [dostęp: 7.10.2017].
- hooks b. (1981), *Ain't I A Woman. Black Women and Feminism*, South End Press, Boston.
- hooks b. (1989), *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, South End Press, Boston.
- hooks b. (1992), *Black Looks Race and Representation*, South End Press, Boston.
- Kilpatrick A. (2015), *Why Viola Davis Won't Stop Discussing Race: "I've Been On The Other Side Of Ignorance"*, „Generation Progress”, 17.09.2015, <http://genprogress.org/> [dostęp: 7.10.2017].
- Maxwell B. (2013), *Olivia Pope and the Scandal of Representation*, „The Feminist Wire”, 17.02.2013, <http://www.thefeministwire.com/2013/02/olivia-pope-and-the-scandal-of-representation/> [dostęp: 7.10.2017].
- Putnam L. (2014), *Is „Scandal” the most feminist show on TV?*, „New York Post”, 31.10.2014, <https://nypost.com/2014/10/31/is-scandal-the-most-feminist-show-on-tv/> [dostęp: 7.10.2017].

- Rosenberg A. (2015), *The Racial Education of „Scandal’s” Olivia Pope*, „Washington Post”, 9.03.2015, https://www.washingtonpost.com/news/act-four/wp/2015/03/09/the-racial-education-of-scandals-olivia-pope/?utm_term=.7ebce6f0bf3f [dostęp: 7.10.2017].
- Różalska A. M. (2008), *African American Experience as Reflected in Film (Jungle Fever, Boyz N the Hood, and Daughters of the Dust)*, „International Studies: Interdisciplinary Political and Cultural Journal”, vol. 10.1, s. 87–100.
- Różalska A. M. (2009), *Intersectionality and Visual Culture: Approaches, Complexities and Teaching Implications*, [w:] E. H. Oleksy, D. Golańska (red.), *Teaching Visual Culture in an Interdisciplinary Classroom. Feminist (Re)Interpretations of the Field*, ATHENA, Utrecht 2009, s. 55–74.
- Scandal: A Color-Blind Fairy Tale Promoting Corporate Feminism?*, <https://www.telesurtv.net/english/news/Scandal-A-Color-Blind-Fairy-Tale-Promoting-Corporate-Feminism-20151101-0019.html> [dostęp: 7.10.2017].
- Stanley A. (2014), *Wrought in Rhimes’s Image*, „New York Times”, 18.09.2014, <https://www.nytimes.com/2014/09/21/arts/television/viola-davis-plays-shonda-rhimes-latest-tough-heroine.html> [dostęp: 7.10.2017].
- Stępnia G. (2015), *Złe feministki*, „Dwutygodnik” 12/2015, <http://www.dwutygodnik.com/artkul/6309-zle-feministki.html> [dostęp: 7.10.2017].
- Viola Davis on Being a Dark-skin Black Woman in Hollywood: ‘The paper bag test is still alive’*, <https://thegrio.com/2015/06/26/viola-davis-hollywood-stereotypes-paper-bag-test/> [dostęp: 7.10.2017].

Agnieszka Powierska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej
Instytut Filmu, Mediów i Sztuk Audiowizualnych

„ZNACZNIE LEPIEJ [...] W WERSJI BEZ FUTRA” – DYSKUSJE WOKÓŁ ZDJĘĆ MORGAN MIKENAS

Abstract. When an instagramer, Morgan Mikenas, published photographs showing her with lush body hair, and Polish entertainment websites shared them, the Internet users from Poland reacted vividly. The responses are a subject of the article. They are collated with Lynda Nead's, Christine Hope's and Virginia Wolf's arguments as well as with the idea of selfie-feminism to show what kind of struggle must be undertaken by women to defend their right to decide on her own appearance.

Key words: female body hair, social media, nude, photograph.

Streszczenie. Opublikowane w 2017 r. na polskich portalach o charakterze rozrywkowym fotografie instagramerki Morgan Mikenas wywołały żywe reakcje wśród użytkowników Internetu. Zdjęcia ukazują dziewczynę po przeprowadzeniu rocznego eksperymentu polegającego na rezygnacji z depilacji ciała i zmiany nawyków związanych z wyglądem. Autorka artykułu bada reakcje na opublikowane w Internecie zdjęcia Mikenas, m.in. w odniesieniu do tez Lyndy Nead, Christine Hope, Virginii Wolf i koncepcji selfie-feminizmu, wskazując, jaką batalię musi toczyć kobieta, aby obronić swoje prawo do decydowania o własnym wyglądzie.

Słowa kluczowe: kobiece owłosienie, media społecznościowe, fotografia, akt.

Wydawałoby się, że widok włosów na kobiecych nogach – choć nieczęsto spotykany – nie może szczególnie szokować. Przede wszystkim – powszechność mody na ich golenie jest całkiem świeża (i nieobejmująca nawet wszystkich współczesnych pokoleń Polek), poza tym, skoro tyle mówi się i pisze o opresyjności obowiązujących kanonów piękna, dlaczego temat narzuconej nam przez kulturę gładkości miałby zostać zaniedbany?

Tymczasem, kiedy instagramerka i trenerka fitness Morgan Mikenas opublikowała w 2017 r. swoje zdjęcia po rocznym eksperymencie, polegającym na zaprzestaniu depilacji, wywołała tym sporo zamieszania wśród użytkowników Internetu¹. Reakcje były skrajne i pełne emocji, a temat na tyle głośny, że przechwyciły go m.in. polskie portale plotkarskie i rozrywkowe. W moim przekonaniu świadczy to o tym, jak zdecydowanie „akcja” Mikenas przekracza przyjęty współcześnie wąski repertuar sposobów reprezentacji kobiet, ale również – jak niedostępne dla szerszego kręgu pozostają pełne afirmacji wobec podobnych zjawisk narracje feministyczne.

Uśmiechnięta dziewczyna, która bez wątpliwości może uchodzić za atrakcyjną, dumnie prezentuje bujne owłosienie na ciele w autoportretach fotograficznych utrzymanych głównie w konwencji selfie. Gdyby nie włoski porastające nogi, byłoby to zdjęcie, jakich na portalach społecznościowych widuje się wiele; a jednak w tym przypadku podniosła się afera, jakich mało. Skąd tyle wirtualnego hałasu?

Kobiece owłosienie od wieków wykluczone było z kanonicznych sposobów reprezentacji. Gładkie łona dominowały w artystycznych przedstawieniach (oczywiście z pewnymi wyjątkami, z których najgłośniejszym i najbardziej szokującym było zapewne *Pochodzenie świata* Gustave’a Courbeta z 1866 r.), choć i męskie włosy okolic intymnych pokazywane były niejednokrotnie z dozą oszczędności. Bezwłose pachy i nieurozmaicona owłosieniem powierzchnia nóg cechowały zdecydowaną większość bohaterów obrazów kanonu europejskiej historii sztuki (przynajmniej do czasów modernizmu) niezależnie od płci². Zatem: temat tabu czy nieistotny szczegół reprezentacji ludzkiego ciała? Niezależnie od tego, czy owłosienie zostało uznane przez kulturę za zbyt nieistotne, czy też zbyt dalekie od ideału, aby zasługiwać na malarskie uwzględnienie³ – nie stało się tematem ani

¹ Wkrótce potem równie emocjonalnie internauci zareagowali na kampanię marki Adidas *Icons of Tomorrow*. Jedną z jej uczestniczek była szwedzka modelka Arvida Bystöm, przedstawicielka ruchu *no shave*. Europę obiegła wówczas wieść, że po wystąpieniu w reklamie dziewczyna otrzymała liczne wiadomości, w których grozono jej gwałtem, właśnie ze względu na pokazanie niewydepilowanych nóg.

² Co ciekawe, gdzieniegdzie, jak na przykład u Petera Paula Rubensa, oprócz wiadomych różnic w prezentowaniu kobiet i mężczyzn (kobiety pasywne, służące do oglądu, o falistych kształtach kontra mężczyźni – zwykle o sylwetkach napiętych i umięśnionych), zauważyć można również konwencję nadawania mężczyznom ciemniejszego koloru skóry, co być może w pewnym stopniu wiąże się z omawianym tu zagadnieniem.

³ Czy wiąże się to z obyczajem depilacji? Według Christine Hope miał on zacząć stopniowo powracać (badaczka wspomina o antycznych początkach tego obyczaju) na Zachodzie dopiero po 1915 r., z kolei Magdalena Łanuszka stwierdza: „[...] owłosienie nie było nigdy elementem wpisującym się w kanony europejskiej urody. Średniowieczne kobiety nie były (a przynajmniej nie powinny być) «zarosnięte». Mamy na to dowody w zachowanych tekstach i obrazach” (Łanuszka, 2017, s. 38). Zapewne nakaz ten nie był jednak wówczas tak powszechnie obowiązujący, jak współcześnie; u Kazimierza Banka czytamy z kolei: „Jak było później [tzn. po antyku], na przykład w epoce średniowiecza, nie wiadomo” (Banek, 2010). Por. Hope, 1982.

zbyt wielu przedstawień plastycznych, ani opracowań historycznoartystycznych. Próżno szukać uwag na jego temat u monografisty aktu, Kennetha Clarka, podobnie jak u polemizującej z nim Lyndy Nead. Badaczka w tekście *Akt kobiecy. Sztuka, obscena i seksualność* demaskuje mity narosłe wokół konwencji obrazowania nagości tzw. płci pięknej⁴, która stała się jednym z dominujących tematów europejskiej sztuki, tworzonej i konsumowanej przez mężczyzn. Badaczka udowadnia, że „Transformacja ciała kobiety w akt kobiecy jest procesem podporządkowania, czyli regulacją zasad przedstawiania i oglądania” (Nead, 1998, s. 22).

Jest to sposób na „kontrolowanie potencjalnej nieobliczalności ciała” (*ibidem*, s. 26), jako że „formy, konwencje i pozy [...] w istotny sposób przyczyniły się na poziomie metaforycznym do jego oswojenia” (*ibidem*, s. 31), a „dzięki formom artystycznym czysta natura ulegała transmutacji w czystą kulturę” (*ibidem*, s. 41). Choć ostrze krytyki Nead wycelowane jest w konwencje artystyczne związane z kobiecą nagością (m.in. pozy, kanony estetyczne), ale też stojące za nimi powszechne przekonania, temat narzucanej kobietom gładkości nie zostaje poruszony wprost. Dopowiedzieć go sobie można jednak przy lekturze wielu fragmentów tekstu, na przykład, gdy autorka pisze o postulacie artystek z lat 70. XX w. „o pokazywaniu w sztuce różnych aspektów ciała ukrytych przez oficjalną kulturę” (*ibidem*, s. 116) do tej pory próbującej zamaskować te cechy kobiecej nagości, które, zdaniem Laury Mulvey, kryją „ranę lub pustkę pozostawioną w męskiej psychice, dostrzegającej różnicę seksualną” (cyt. za *ibidem*, s. 117).

Nieco więcej można odnaleźć na ten temat w *Micie urody* Naomi Wolf, gdzie gładkie ciało – wedle zasady opisanej przez autorkę („cechy, które w określonym czasie uznaje się za piękne w kobietach, są jedynie symbolami kobiecego zachowania, które jest akurat wtedy pożądane” – Wolf, 2014, s. 31), to wymaganie oznaczające czystość oraz młodość (a ta jest piękna, „ponieważ oznacza brak doświadczenia i ignorancję w sprawach seksu” – *ibidem*, s. 31). Autorka zauważa, iż wymagania wobec kobiecej urody wzmogły się wraz ze stopniową emancypacją tzw. płci pięknej (która jednak – za taką, a więc dobrze wyglądającą i służącą do oglądu – uchodziła od niepamiętnych czasów, co już w latach 70. XX w. podkreślali John Berger w *Sposobach widzenia* i Laura Mulvey w głośnym artykule *Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne*). Według badaczki przekonanie o niedostatkach kobiecych ciał i kompleksy związane z urodą stały się zbiorową frustracją, która doskonale zastąpiła wszystkie wcześniejsze krzywdzące stereotypy na temat niedoskonałości kobiecych umysłów czy charakterów, uniemożliwiające im spełnienie się w sferze publicznej. Zatem – w dużym uproszczeniu – uwalniając się z kuchni, kobiety trafiły przed lustro – a więc

⁴ Pozwalam sobie na przywoływanie tego utartego określenia, dlatego że jego powszechność jest potwierdzeniem też o stereotypach związanych z płcią, do których odnoszę się w artykule.

między innymi do łazienek, gdzie zajęły je nowe „powtarzalne, pochłaniające czas i drobiazgowo zadania” (*ibidem*, s. 31) i nowe dobrze reklamowane produkty – w domyśle zapewne również depilatory, maszynki do golenia, pianki i balsamy związane z rytuałem usuwania owłosienia. Nawiązując do nomenklatury Susan Bordo, można więc stwierdzić, obyczaj ten stał się elementem dyscyplinowania ciała i czynienia go posłusznym (Bordo, 2003).

U Wolf włosy – przywołane wprost – pojawiają się w kontekście dewaluujących stereotypów, z jakimi mierzyły się feministki XIX w. Badaczka relacjonuje: „lekarz w reakcji na feministyczną agitację opisał te «zdegenerowane kobiety» jako «mające niski głos, owłosione ciała i małe piersi»” (Wolf, 2014, s. 99)⁵. Z kolei brak owłosienia wiąże się z przyjemnością postrzegania siebie w roli przedmiotu pożądania („Jedna kobieta powiedziała mi: «Moje pierwsze seksualne wspomnienie dotyczyło chwili, gdy po raz pierwszy ogoliłam nogi. Kiedy przejechałam dłonią po gładkiej skórze, poczułam, jak czułby się ktoś inny, kto by to zrobił»” – *ibidem*, s. 201), na co niemały wpływ mają sformułowania z reklam produktów kosmetycznych. Wolf przygląda się im podejrzliwie, podążając śladami monografistki problemu żeńskiego owłosienia Christine Hope, która w swoim opracowaniu *Caucasian Female Body Hair and American Culture* wskazuje, jak pod wpływem zmieniającej się mody i reklam produktów kosmetycznych kształtował się wymóg kobiecej gładkości. Przekazy komercyjne, stając się narzędziami reżimu władzy czy wiedzy, budowały kolejne narracje, przekonując swoje odbiorczynie o estetycznych, higienicznych i zdrowotnych walorach pozbywania się owłosienia. Według badaczki, do 1915 r., ze względu na zwyczaj noszenia sukni zakrywających większość ciała, w Ameryce zjawisko to istniało w gruncie rzeczy marginalnie. Pewną cezurą był moment pojawienia się bardziej wyciętych sukni i związana z nimi modowa nowinka niesiona przez reklamową „The Great Underarm Campaign” (Hope, 1982). Odślonięcie kolejnego kawałka ciała przez kroje sukien z lat 20., 30. i 40. XX w. sprawiło, że włosy na nogach stały się problematyczne (choć, co ciekawe, temat depilacji został zmarginalizowany przez reklamy lat 1924–1926, kiedy kobiecy ubiór szczególnie stracił na długości). Wiele kobiet w celu zamaskowania naturalnego wyglądu swojego ciała sięgało po pończochy. Te z kolei, które zdecydowały się na depilację, w oczach innych uchodzić mogły za niemoralne. Jak bowiem inaczej nazwać osobę, która podejmuje specjalne zabiegi, ponieważ chce wszem i wobec bezwstydnie demonstrować swoje kończyny? Ostatecznie jednak

⁵ Na marginesie warto być może wspomnieć tu o przywołanych w tym samym kontekście reakcjach prasy po feministycznym zjeździe w Seneca Falls w 1848 r., wedle których kobiety stały się aktywistkami, ponieważ były zbyt odrażające, by znaleźć męża. To przykre, ale retoryka ta w niektórych rejonach świata nie uległa zmianie; w 2017 r. w Polsce osoby publiczne czują się uprawnione do wyrażania podobnych osądów.

nowa moda wygrała – w latach 40. XX w. normą stały się gołe nogi, a dziś – jak pokazuje przypadek Mikenas – to eksponowanie owłosienia przyjęte jest za nieelegancki wybryk.

Hope, zastanawiając się nad źródłami i kulturowymi znaczeniami konwencji bezwłosego kobiecego ciała w kulturze amerykańskiej, wspomina o dwóch przekształconych przez medialne komunikaty i jednocześnie je kształtujących. Pierwsze przesvědczenie mówi o tym, że kobieta kategorycznie różni się od mężczyzny, a jej cechy są opozycyjne wobec jego. Dla zachowania tej zasady i właściwego porządku odmienności między płciami zostają w kulturze wzmocnione. A skoro mężczyźni przypisuje się większy zakres decyzyjności i sprawniejszego korzystanie z rozsądku – kobiecość utożsamiona zostaje z niedojrzałością. Ta z kolei, jak już wspomniałam, wiąże się – zapewne nie tylko według Wolf – przede wszystkim z brakiem seksualnego doświadczenia.

Bezpośrednie skojarzenie owłosienia z mocą seksualną jest odwieczne. Potwierdza to badacz kulturowych znaczeń włosów Kazimierz Banek, autor opracowania *Opowieść o włosach. Zwyczaje – rytuały – symbolika* (Banek, 2010), pisząc, iż włosy uznawane były za siedzibę szczególnej, władczej, jak również magicznej mocy (co widać m.in. w biblijnej opowieści o Samsonie), ale także za miejsce kumulacji żądź erotycznych. Przez Charlesa Berga zostały zinterpretowane jako nieświadomiony symbol penisa (co autor koncepcji wyraźnie wiązał np. z wyglądem Bachusa i jego wyznawców).

Banek przypomina o dwóch biblijnych kobietach, których ikonografia wiąże się z nadzwyczaj bujnymi fryzurami – o pięknowłosej emancypantce Lilith oraz o Marii Magdalenie utożsamianej z nawróconą nierządnicą. Chrześcijańska święta jest przypadkiem wyjątkowym – jej malarskie i rzeźbiarskie reprezentacje ukazują ją często jako porośniętą długimi włosami na całym ciele. Zdaniem Magdaleny Łanuszki rozumieć to można dwojako. Czy jest to efekt pustelniczego życia, czy też sugestia jej grzesznej przeszłości i rozbuchanej erotyki? Zdaje się, że autorka tekstu noszącego tytuł *Kosmate myśli* stawia raczej na drugą opcję (Łanuszka, 2017).

Podobnie tę cechę wizerunku świętej rozpatruje Banek, zauważając również, że w wielu społeczeństwach „dziewczęta czekały na pojawienie się włosów na nogach” (Banek, 2010, s. 190) będące symbolem uzyskania „biologicznej i społecznej dojrzałości i porzucenia stanu dzieciństwa” (*ibidem*, s. 190), a więc zdolności do aktywności seksualnej. Kulturoznawca był łaskaw skomentować również sprawę współczesnej depilacji. Jego zdaniem „nagminne depilowanie włosów na ciele przez kobiety można potraktować jako chęć cofnięcia czasu i pokazania się w aureoli młodości” (*ibidem*, s. 193).

To „nagminne depilowanie” stało się nakazem tak silnym, a kobiecość została tak nierozzerwalnie utożsamiona z gładkością nóg (i pach), że włosy nie pojawiają się nawet w reklamach golarek, kremów do depilacji i depilatorów. Już

nawet pobieżny przegląd spotów i fotografii mających zachęcić do kupna danego produktu ułatwiającego kobiecie rytuał pozwala stwierdzić, że panie depilują już i tak nienagannie gładkie łydki (bo przecież nie uda, na których kobiety włosów zwyczajnie nie mają), nakładają pianki do golenia tam, gdzie właściwie nie widać takiej potrzeby, a efekt po zabiegu jest niedostrzegalny, skoro punktem wyjścia i tak był narzucony nam ideał. Owłosienie udało mi się odnaleźć tylko na jednej serii reklam kobiecych kremów do depilacji. Porastało ono łydki męskie – całą prawą i okolice kolana i stopy lewej. Gładkość widoczna na nodze mężczyzny to efekt zabawnej pomyłki udowadniającej moc produktu – hasło reklamowe głosi: „Uwaga: nie pomylić z żelem do kąpieli!”⁶.

W tym kontekście zaskakuje, że sama nazwa naturalnego wroga nie jest tematem tabu w tego typu reklamach. Słowo *włosy* występuje czasem w komunikatach (oczywiście, zwykle w zestawieniu z czasownikiem *usunąć*) choć jest zamienne z niedoskonałością skóry, od której należy się uwolnić, aby zyskać prawdziwy powód do radości: długotrwały komfort, delikatną gładkość – i to bez bólu!

Kobiecie owłosienie, z którym chyba mimo wszystko kobiety od czasu do czasu się widuje, jest abiektem ustanawiającym porządek binarnego podziału na płcie i jako taki musi pozostać ukryty. Morgan Mikenas swoim eksperymentem łamie zasady, ale nie robi tego bez powodu. W filmiku *Why I Don't Shave*⁷ opublikowanym na YouTube 6 marca 2017 r. (w odpowiedzi na dziesiątki agresywnych wobec niej komentarzy), który widziało już 1 944 358 odbiorców, wyjaśnia, że chodzi jej przede wszystkim o oszczędność czasu. Tłumaczy, że moda na gładkie nogi ma genezę komercyjną, a ona chce promować postawę wolnego wyboru i walczyć z krzywdzącymi stereotypami. Co więcej, podkreśla, że włosy są darem od natury – dlaczego w takim razie się ich pozbywać? Nie bez znaczenia jest dla niej to, iż jej partner nie tylko akceptuje jej nowy wygląd, ale i bardzo go lubi. Co ciekawe, Mikenas – zapewne w nieświadomiony sposób – odwołuje się do narracji podejmowanych przez wspomniane przeze mnie feministki – Christine Hope (gdy mówi o komercyjnej genezie obyczaju), Wolf (żaląc się na temat czasochłonności rytuałów urody i ich konwencjonalnego uzasadnienia, a także zachęcając do własnej decyzji w tej kwestii) i Laury Mulvey (kiedy krytykuje krzywdzące stereotypy dotyczące płci).

Nie zapomnijmy jednak, że wypowiedź dziewczyny sytuuje się w określonym kontekście. System automatycznego podpowiadania YouTube działa na rzecz porządku i momentalnie równoważy postulaty Mikenas, sugerując

⁶ Reklama dostępna online: https://files1.coloribus.com/preview/x600/files/adsarchive/part_616/6166905/file/veet-hair-removal-gel-legs-small-10343.jpg [dostęp: 10.02.2018].

⁷ M. Mikenas, *Why I Don't Shave*, <https://www.youtube.com/watch?v=WyKUG78Z-Y0> [dostęp: 10.02.2018].

mi, iż kolejnym wartym zobaczenia materiałem jest *How to Shave Your Privates Without Bumps & Burns – Tips & Tricks*⁸ [5 076 123 wyświetlenia]. Zresztą, sama Mikenas, decydując się na porzucenie jednej z mód, zaczyna podążać za kolejną: owszem, rezygnuje z depilacji, ale jednocześnie intensywnie chudnie i dba o rzeźbę ciała, co doskonale wpisuje się we współczesny kanon urody i tendencje związane ze stylem życia.

Oczywiście, to nie sylwetka sprawczyni zamieszania przysporzyła jej tyle zainteresowania. Jej sławę budują przede wszystkim pełne emocji komentarze na temat bujnego owłosienia. Na podstawie moich obserwacji na polskich portalach (głównie o charakterze plotkarskim czy rozrywkowym: „Papilot”, „Kobieta WP”, „Kozaczek” i „Plotek”) donoszących o niezwykłym zjawisku, mogę stwierdzić, iż dominuje w tym temacie czternaście głównych wątków krytyki – ocen zarówno negatywnych, jak i pozytywnych. Wśród tych pierwszych padają następujące uwagi:

- 1) uznanie owłosienia za sprzeczne z estetyką – ze względu na płeć;
- 2) uznanie owłosienia za niehigieniczne;
- 3) wskazanie zaburzeń hormonalnych i podważenie kobiecości (często w takim tonie wypowiadają się kobiety, a koronnym argumentem jest dla nich porównanie do własnego przypadku i stwierdzenie „ja mam inaczej”; poza tym pojawiają się też głosy podważające autentyczność zdjęcia i sugerujące fotomontaż: „to są nogi faceta!”⁹);
- 4) oskarżenie o niedostatek intelektualny;
- 5) uznanie owłosienia za zwierzęce, sprzeczne z ewolucjonizmem;
- 6) oskarżenie o szukanie rozgłosu;
- 7) wyrazy współczucia ze względu na bujne owłosienie;
- 8) wytknięcie niekonsekwencji: skoro Mikenas porzuca golenie nóg, dlaczego jej brwi są starannie wyregulowane?

Większość z wymienionych tu argumentów (1–5) wyrażana jest w sposób niejednokrotnie obraźliwy, agresywny i wulgarny. Wśród wielu absurdalnych skrajzeń odnaleźć można te narzucane nam przez kampanie reklamowe od pierwszych dekad XX w., jak również takie, które odnoszą się do narracji medycznej (sugerowanie hirsutyzmu), ale, jak mniemam, mogą być interpretowane inaczej w świetle teorii Judith Butler o narzucanej przez kulturę biegunowości płci, zmuszającej do skorygowania wszelkich niejednoznaczności uznawanych za nieprawidłowość (Butler, 2008).

⁸ S. Gage, *How to Shave Your Privates Without Bumps & Burns – Tips & Tricks*, <https://www.youtube.com/watch?v=iOmaOyOBnxQ> [dostęp: 10.02.2018].

⁹ Wszystkie cytowane komentarze to wypowiedzi użytkowników portali „Kozaczek”, „Papilot”, „Pudelek” i „Kobieta WP”. Pisownia zgodna ze źródłem.

Pozytywne reakcje wiążą się zazwyczaj z:

- 1) wyrazami podziwu dla odwagi;
- 2) uznaniem owłosienia za normalne i podjęciem tematu konwencji i mody;
- 3) polemicznym odniesieniem do „diagnoz” zaburzeń hormonalnych;
- 4) wyrazami poszanowania indywidualnego wyboru (często połączonych jednak z negatywną oceną estetyki);
- 5) utożsamieniem się ze względu na własne problemy z „nadmiernym” owłosieniem;
- 6) uznaniem owłosienia za atrakcyjne.

I w tej kategorii argumentów trafia się nieraz na wulgarnie sformułowania. Dotyczą one przede wszystkim ostatniej z uwag, która przyjmuje najczęściej wyrażnie seksistowską postać. Dla wielu internautów pierwszym punktem odniesienia dla nowego wizerunku Mikenas i źródłem agresywnych określeń jest (akceptowany przecież ogólnie) obraz męskiego owłosienia („jak mój facet” czy „nawet mój facet ma mniejszy zarost”). Innym niewydepilowana kobieta kojarzy się raczej z futrzastym zwierzęciem, co pozbawiony autokrytycyzmu gość jednego z portali, wyraźnie traktujący kobiety przedmiotowo, uzewnętrznia w następujący sposób: „to po co mi kobieta w domu co wygląda jak orangutan bleee nawet bym się brzydził iść z nią do łóżka żeby się kłakami nie poplątać [...]”. Tego typu absurdalne i pozbawione powagi komentarze nie są odosobnione. Kolejnym zastanawiającym przykładem podobnej postawy wobec fotografii jest wypowiedź innego odbiorcy, który napisał: „Kobiety, już dawno zeszyły z drzew, więc nie wiem po co to robi? Co chce niby osiągnąć? To jest tak samo głupie jak robienie dzióbka z ostrzykniętych ust”. Autor komentarza odnosi się do ważnego w tym temacie napięcia między kulturą i naturą, traci jednak rozpoznanie, które zjawiska łączyć z którą sferą. Traktuje kobiety niemalże jak osobny gatunek, choć przypisuje im przynależność do cywilizacji. W zaniechaniu dodatkowych czynności dyscyplinujących ciało widzi tę samą niedorzeczność, co w sztucznym i ingerującym w organizm dostosowywaniu się do wymagających kanonów piękna.

Kobieta, która łamie nakaz i w dodatku czyni to jawnie, skazuje się zatem na banicję z obrębu gatunku ludzkiego. Staje się bestią albo i monstrum. Wskazuje na to silna reakcja kobiet dzielnie (ale nie solidarnie) broniących mitu kobiecości w zetknięciu z niewyobrażalną prawdą o czarnych i gęstych włosach Mikenas. Ich zdaniem kobiecy „meszek” staje się owłosieniem wskutek golenia lub zażywania środków antykoncepcyjnych. „W przypadku normalnie zachowującej się kobiety nie ma możliwości takiego zarostu” – wypowiada się jeden ze znawców, a pewna użytkowniczka ocenia: „W życiu nie goliłam nóg i nigdy nie miałam owłosionych. Teraz to chyba jakieś mutanty są, że muszą się golić. Prawdziwa kobieta, mająca prawidłowe hormony, nie zarasta”. Dziwny przypadek Mikenas musi zostać zmarginalizowany, ponieważ podważa wiarę w to, co do tej pory było uznawane za

bezsprzecznie kobiece. Być może odcięcie się od bohaterki fotografii i stanowcze skonstrastowanie jej ze sobą jest momentem potwierdzania własnej należytej i bezpiecznej przynależności do właściwej grupy o wyraźnie zarysowanych granicach. Szybko stoczona batalia o prawdziwie kobiecą tożsamość kończy się potraktowaniem Mikenas jako abiektu płci żeńskiej, a to dlatego, że utożsamiała się z włosami, które do tej pory pełniły tę zdegradowaną rolę. Zarzuca się jej wiele odpychających cech – brak higieny, zaniedbanie, lenistwo i brzydkie zapach. A przecież, zdaniem Julii Kristevej, to nie brak czystości czy zdrowia sprawia, że coś się staje wstrętne; „wstrętne jest to, co zaburza tożsamość, system, ład. Co nie przestrzega granic, miejsc, zasad. Pewne pomiędzy, dwuznaczne, mieszane” (Kristeva, 2008, s. 10). To, co w rzeczywistości wydaje się więc problemem, to zarzut już przywoływany – przekroczenie granicy między tym, co kobiece, a tym, co męskie – ten sam argument, który tak obrzydził wspomnianemu przez Wolf lekarzowi walczące o swoje prawa feministki.

Podział sił między zwolennikami a przeciwnikami decyzji blogerki nie jest trudny do rozgryzienia, choć różni się nieznacznie w zależności od strony internetowej. Na portalu „Kobieta WP” artykuł wywołał niemałe poruszenie, mierzone nie tylko liczbą komentarzy (395), ale przede wszystkim liczbą kliknięć danej reakcji. Czytelnicy do wyboru mają: zielony kciuk skierowany w górę w geście aprobaty (484 kliknięcia), potępienie czerwonym kciukiem skierowanym w dół (928) oraz werbalne opcje „WOW!” (160), „WAŻNE” (58), „SŁABE” (128) i „STRASZNE” (663). Co ciekawe, trochę ponad miesiąc po opublikowaniu fotografii Mikenas redaktorzy portalu zdecydowali się wykorzystać popularność tematu i jeszcze raz zdobyć dzięki niemu fałę kliknięć. Przypomniano odbiorcom, że zdjęcia były już opublikowane, że wywołały burzę, a na końcu padło pytanie: „A jak Wy oceniacie modę na całkowitą naturalność wśród dziewczyn?” Choć „druga edycja” nie zdobyła już takiego zainteresowania (177 komentarzy), to jednak w ankiecie reakcji wzięło udział niemal 1000 osób (o 1425 osób mniej niż przy poprzedniej okazji). Proporcje rozłożyły się zgoła inaczej: 347 reakcji pozytywnych, 272 negatywnych, 63 odbiorców wybrało „WOW!”, 29 – „WAŻNE”, 51 – „SŁABE” i 234 „STRASZNE” (zatem reakcji jednoznacznie negatywnych było tylko o 159 więcej niż jednoznacznie pozytywnych!), a jeden z wyżej ocenionych komentarzy bezpardonowo domaga się równouprawnienia w kwestii owłosienia: „jeżeli facet wymaga żeby jego partnerka była bez włosów to sam również powinien powyrywać wszystkie kudły [...]”. Wygląda na to, że za drugim razem, kiedy Internet zdołał już ochłonąć po pierwszym szoku, sprawa Mikenas trafiła na bardziej empatycznych odbiorców.

Na portalu Pudelek 705 pełnych ekspresji komentarzy zarówno broni decyzję Mikenas, jak i zajadłe ją krytykuje. Wiele osób żartobliwie podchodzi do tematu i humorystycznie daje do zrozumienia, że kobiece owłosienie to gorszące kuriozum. Papierkiem lakmusowym recepcji fotografii niech będą komentarze

z portalu „Kozaczek” w liczbie 32. Cztery z nich to adnotacje do samego artykułu, nieoceniające jego tematu; jeden jest postem powtórzonym. Choć w wielu wypowiedziach zestawia się cały wachlarz argumentów, chciałabym przyporządkować każdy komentarz dominującym w nich narracjom. Zatem, według czytelników, włosy na kobiecych nogach są:

- obrzydliwe i budzące wstręt (5),
- niekobiece (5),
- nieestetyczne (2),
- wynikiem problemów hormonalnych/choroby (2),
- niedorzecznym sposobem na zdobycie sławy (2),
- niehygieniczne (2),
- szokujące (1),
- nieakceptowalne (1),
- powodem do współczucia, ale i płaszczyzną do porozumienia między zmagającymi się z podobnym *problemem* czytelniczkami a bohaterką artykułu (2),
- naturalne i normalne (3),
- kwestią wyboru (1).

Nie dziwi zatem, że wiele komentarzy ma charakter normatywny i wyraża opinię na temat tego, jak kobiety powinny postępować ze swoim ciałem. Tylko na jednym z odwiedzonych przeze mnie portali użytkownicy powstrzymali się od podobnych uwag. To „Papiłot” wykazał największe zrozumienie dla Mikenas. Czytelniczki(-cy? – tylko jeden komentarz nie zdradza płci autora/autorki) artykułu, aż w $\frac{3}{4}$ wyrażają empatię wobec trenerki. Tylko że na tym portalu news nie cieszył się aż takim rozgłosem, a postów pod tekstem zamieszczono jedynie cztery. Trzy kobiety żalą się na problemy z depilacją – na bujne i szybko odrastające owłosienie, niedające zadowalających efektów produkty, uciążliwą modę, która z czegoś naturalnego uczyniła obiekt odrazy. I jedynie anonim wytyka niespójność wizerunku („Ale brwi i wąsik pod kontrolą”). Od czego zależy aż taka różnica? Od profilu użytkowników danego portalu? Od momentu opublikowania? A może od sposobu prezentowania plotkarskiej wiadomości? Niewykluczone, ponieważ „Papiłot” komentuje sprawę nieco inaczej niż pozostałe portale, zwracając uwagę na konwencjonalność i bezkompromisowość narzucanych ideałów: „Obsesja na punkcie gładkiego ciała to powszechne zjawisko. Nie mamy wyjścia i musimy się golić, żeby podporządkować się obowiązującym standardom. Ogolone pachy, nogi i okolice bikini stały się normą, której nie sposób się przeciwstawić. Niektórzy próbują...” (*Ta ślicznotka...*).

Przy okazji relacjonowania niemal heroicznego – w tej narracji – wyboru Mikenas, nadawcy komunikatu okazują się krzewicielami postępowej edukacji, pisząc o buntowniczej bloggerce: „Na własnym przykładzie udowadnia, że ostateczna decyzja należy wyłącznie do nas” (*ibidem*). Trochę inaczej sprawa wygląda,

jeśli weźmie się pod uwagę sensacyjny nagłówek artykułu: *Ta ślicznotka rok temu przestała golić swoje ciało. Dlaczego? (Ale ZAROSŁA!)*. Mikenas nie zostaje w nim przedstawiona jako odważna eksperymentatorka, a jej tożsamość jest sprowadzona do atrakcyjnego wyglądu – tak jakby jej decyzja była tym bardziej kuriozalna ze względu na urodę. Być może wydaje się to w pewnym sensie złamaniem decorum – bo o ile włosy na ciele stereotypowej feministki, karykatury narodzonej zdaniem Wolf równoległe z mitem urody (Wolf, 2014, s. 37), postrzeganej jako swoiste ekstremum, nie byłyby tej rangi ciekawostką, o tyle dbała o wygląd i kontaktowa osoba ze świata fitnessu, na której mocniej ciąży oczekiwanie wpisania się w kanon, zadziwia („nie goli się od początku 2016 roku. Mimo to prowadzi normalne życie towarzyskie i regularnie ćwiczy na siłowni”) (*Ta ślicznotka...*). Odmienność i kontrowersyjność decyzji Mikenas podkreślają również pozostałe materiały publikowane na portalach rozrywkowych, których tytuły graficznie podkreślają to, co jest najbardziej szokujące: „Pudelek” donosi: *22-letnia blogerka NIE GOLI SIĘ OD ROKU! „Chcę pokazać naturalne piękno kobiet”* (warto wspomnieć, że w tekście wzmianki o „innym «kanonie piękna»” i „swoim «naturalnym pięknie»” dystansowane są cudzysłowem). „Kozaczek” sugeruje swoim czytelnikom wzorcową reakcję: „Blogerka w SZOKUJĄCY sposób przekonuje do naturalnego piękna”, a w leadzie materiału pyta: „Czy to może być seksowne?” (pojawia się więc wątpliwość, czy to koniecznie *musi* być seksowne?). O wiele bardziej stonowane są nagłówki „Kobiety WP” (*Blogerka fitness nie goliła się przez rok. Teraz postanowiła pokazać efekty*) i przychylniejszych „Noizz” (M. Murawski, „*Ludzie powinni czuć się przede wszystkim komfortowo*”. *Blogerka tłumaczy, dlaczego przestała się golić*) i „i-D” (T. Weinstock, *Poznajcie dziewczynę, która nie goli się od roku*), w którym pozwolono przemówić samej Mikenas i wybrano formułę wywiadu. A propos kontekstu prezentacji fotografii interesujące jest również to, że jeden z portali zastosował cenzurę na pierwszym z zamieszczonych w temacie zdjęć po to, by zasłonić włosy na łydkach i udach. Z jednej strony rozumieć to można jako zabieg mający na celu przyciągnięcie czytelnika i zaintrygowanie go do tego stopnia, by kliknął po jeszcze – z drugiej – bezbłędnie wskazuje, co w kwestii reprezentacji pozostaje tabuizowane.

Sama Mikenas na swoim instagramowym profilu zamieszcza fotografie wraz z długimi afirmatywnymi wypowiedziami, w których zwierza się z miłości do siebie i zachęca innych do rozpoczęcia pracy nad samoakceptacją. Słowa dziewczyny (o dzieleniu się pozytywnymi wibracjami, zdrowiu, wolności, samorealizacji i nieustannym rozwoju, a także muzyce i malowaniu, którymi – oprócz sportu, się zajmuje) brzmią niejednokrotnie banalnie, ale wizualno-werbalne posty mają swoich odbiorców, z których duża część reaguje na kolejne zdjęcia i wpisy bardzo pozytywnie (choć instagramerce zdarza się żalić również z fali druzgocącej i agresywnej krytyki).

W *Micie urody* Wolf pisała, że strategią działania w celu uwolnienia się od wiążących kanonów jest „odrzuć założenie, że wygląd kobiety jest jej językiem, i usłyszenie innych kobiet poza mitem urody” (Wolf, 2014, s. 341). Mimo że ciało Mikenas zdecydowanie jest jej przesłaniem, instagramerka wypełnia postulaty sformułowane przez badaczkę poprzez śmiałe eksponowanie łamiącego nakazy owłosienia, przejmując podmiotowość i sprawczość w dziedzinie nadawania komunikatów wizualnych. Jak pisze Wolf:

przez lwią część historii nasze reprezentacje, nasza seksualność, nasze prawdziwe piękno nie były w naszych rękach. [...] [M]usimy nalegać na stworzenie kultury na podstawie naszego pragnienia: tworzyć obrazy, powieści, sztuki teatralne i filmy wystarczająco uwodzące i autentyczne, by podkopać oficjalne obrazy. Rozwińmy naszą kulturę, by móc oddzielić seks od żelaznej dziewicy (*ibidem*, s. 344).

Wtóruje jej Lynda Nead: „prace feministyczne ujawniają zarówno to, co jest pominięte i nieobecne w dominującej tradycji, jak również uwidaczniają, za pomocą nowych środków sztuk wizualnych, nowe formy kobiecej podmiotowości” (Nead, 1998, s. 108).

Czyż nietypowe fotografie Mikenas nie są realizacją apelu obu autorek – w szeroko dostępnym rejonie kultury popularnej i z wykorzystaniem najprostszych środków? Instagramerka, korzystając z argumentu o komercyjnej genezie mody na gładkie nogi i promując fascynację naturalnością¹⁰, prowokuje do rozważenia sensowności mód i kanonów, co widać choćby na przykładzie tonu publikacji z „Papiłota”. Tym samym stanowi element wpisujący się w pełne nadziei przewidywania Wolf: „być może odnowienie medialnej debaty o micie urody [...] utworzy nowe alianse wspierające [...] kobiety w prasie, telewizji i radiu – alianse, które chętnie i do szczętu zwalczą mit urody” (Wolf, 2014, s. 345).

Zatem zdjęcia Mikenas niosą subwersywny przekaz, który autorka znanej feministycznej koncepcji nazywa „szczeliną w micie urody” (*ibidem*, s. 344) będącą zaczątkiem jego upadku: „gdy zaproponujemy własną kontrkulturę i konkretne wizerunki urody, żelazna dziewica błyskawicznie stanie się wizerunkiem nieatrakcyjnej przemocy, alternatywne sposoby widzenia zaczną wyzierać z drugiego planu” (*ibidem*, s. 345).

I rzeczywiście – wyzierają. Sprawiają, że to, co było do tej pory wykluczone, przekracza status niewidzialności. Tylko, czy naprawdę mają moc poszerzania repertuaru akceptowalnych obrazów kobiecości, skoro momentalnie zostają zepchnięte na margines, a większość odbiorców kwalifikuje je jako monstualny

¹⁰ Fascynacja ta powiązana jest, jak sądzę, z zainteresowaniem jogą, a być może nawet stylem życia kojarzonym z ruchem New Age, na co wskazywałyby treści publikowane przez Mikenas oraz estetyka jej prac plastycznych.

wybryk, od którego należy trzymać się z dala? Myślę, że mimo wszystko tak – przynajmniej jako element większej serii – ile razy podobny widok może szokować z taką samą mocą, co pierwszy raz? A ile dziewczyn może utożsamić się z wizerunkiem Mikenas i przestać myśleć o sobie jako o właścicielce zniekształconego ciała, którego dziwactwa należy skrzętnie ukryć?

U progu lat 90. XX w. Wolf rozmarzała się: „wyobraźmy sobie magazyn dla kobiet, który w pozytywnym świetle przedstawia zaokrąglone modelki, niskie modelki, stare modelki lub nawet nie modelki, ale prawdziwe kobiety” (*ibidem*, s. 117). Choć magazyny takie dzisiaj istnieją – mit urody nadal ma się dobrze, a dominującym obrazem kobiety jest ten wyidealizowany wobec ustanowionych standardów. Aby poszerzać szczeliny w micie urody, trzeba czegoś więcej niż magazynu dla kobiet – o mimo wszystko ograniczonym zasięgu oddziaływania. Potrzebne byłoby takie narzędzie publikacji, które dociera do możliwie najszerzej rzeszy odbiorców. Ogólnodostępne, demokratyczne medium, w którym w prosty sposób sformułowane informacje rozprzestrzeniają się z dynamiką wiralową, takie jak Internet: portale plotkarskie i rozrywkowe, Facebook, Twitter czy Instagram. Internet, w którym narodził się selfie-feminizm. Pisała o nim Zofia Krawiec dla „Dwutygodnika”:

Autoprezentacja, selfie, posty, konfesyjne wyznania umieszczane nie tylko na Instagramie, ale także na Facebooku czy Twitterze – stały się nowymi narzędziami feminizmu. Milenialki wykorzystują mechanizmy, które do tej pory uprzedmiotawiały kobiety, posądzając je o ekshibicjonizm, histerię, czy ekscentryczność. Dzisiaj format mediów społecznościowych jest odważnie eksplorowany przez kobiety w celu zyskania podmiotowości (Krawiec, 2017).

Użytkowniczki Internetu sięgają po nowe medium jako wyraz buntu przeciwko temu, że:

Historia dziewczynstwa przez wieki była ignorowana. Jedyne dostępną do dziedzictwa dziewczyn dają nam zapośredniczone reprezentacje: obrazy, rzeźby, powieści, mity, które są dziełami mężczyźni. Dziewczyństwo od zawsze istniało w parze z produkcją obrazów. „Nie możesz być dziewczyną bez tych obrazów, nie możesz patrzeć na dziewczyny bez obrazów z historii kultury. Historia obrazów jest integralną częścią historii dziewczyn” – mówi Wollen [...] (Krawiec, 2017).

Selfie-feminizm jest zatem jednym z możliwych sposobów realizacji postulatów feministek, w tym wspomnianych przez mnie Mulvey, Nead i Wolf, które podkreślają, że ważnym elementem przesuwania granic wyznaczonych kobiecym ciałom jest objęcie funkcji nadawczych w kwestii ich reprezentacji. Nead wskazuje na doniosłe znaczenie autoportretu i „użycia własnego ciała jako środka artystycznej ekspresji” (Nead, 1998, s. 127) oraz „zróznicowania strategii przedstawiania”

(*ibidem*, s. 127). Selfie-feminizm przyjmuje właśnie taką taktykę, dyskutując z dotychczasowymi uładzonymi przedstawieniami kobiet, a projekt Mikenas – być może wcale nie w zamierzony sposób – wpisuje się w obręb pokrewnych zabiegów. Tym samym – jako metoda wydobywania kobiet z ciasnych ram przedstawień :

1. Może stać się wątpliwy również ze względów wymienianych przez Agatę Pyzik w krytykującym selfie-feminizm – także budzącym kontrowersje – artykule: „Wydaje się [...] przeznaczony głównie dla osób młodych i konwencjonalnie atrakcyjnych” (Pyzik, 2017) – co rzeczywiście odnosi się do przypadku Mikenas, zwłaszcza że – jak wspominałam – jej zmiana dotyczy także proporcji ciała.

2. Jak zauważa Pyzik (i co odnosi się również do omawianych wizerunków Mikenas ukazującej się zazwyczaj w skąpych strojach sportowych),

potwierdza, że kobieta może wejść do sfery publicznej tylko za pomocą swojego ciała/seksu. Jest to więc emancypacja bardzo ograniczona. Dopóki kobiece ciało nie zostanie w sferze publicznej zrównane z męskim, potwierdza naszą opresję. A może wtedy okaże się, że nie musimy się rozbierać? Jeśli muszę się rozbierać, nie chcę być częścią waszej rewolucji (*ibidem*).

3. „Jest super skopofiliczny, przypomina soft-porno i na poziomie estetycznym spełnia wszystkie upodobania uprzedmiotawiających kobiety seksistowskich mężczyzn” (*ibidem*). Omawiane fotografie rzeczywiście korzystają z modnych instagramowych konwencji, w których kobiety wystawiają się do oglądu, podkreślając swoją atrakcyjność fizyczną, a granica między świadomym eksponowaniem ciała na własnych zasadach wizualnie nie różni się w sposób jednoznaczny od podporządkowywania się patriarchalnym kanonom. Może to utrwalac założenie, którego zniesienia domagała się Wolf – że wygląd kobiety jest jej językiem, a przynajmniej jednym z głównych tego języka elementów (obok cieszących się mniejszym zainteresowaniem na profilu Mikenas postów o jej sztuce i muzyce). Fotografia może zmienić oczywiście znaczenie pod wpływem towarzyszącej jej wypowiedzi (na Instagramie przekaz fotograficzny i werbalny stanowią przecież jedną kompozycję), mimo to schematy pozostają niepodważone.

4. „Jest ultra narcystyczny” (*ibidem*) – jak sama nazwa nurtu wskazuje, stojąc – co podkreśla Pyzik – w sprzeczności ze zbiorowymi celami feminizmu, i co rysuje się również na instagramowym zbiorze fotografii Mikenas. Dziewczyna wykracza jednak poza egoistyczną ekspresję, gdy stara się wspierać i dowartościowywać swoich czytelników (np. słowami „So embrace who you are, be proud of your ‘flaws’, and be confident in yourself”¹¹, „This message is to remind you that

¹¹ Ten i inne fragmenty wypowiedzi Mikenas pochodzą z profilu *i_am_morgie*, https://www.instagram.com/i_am_morgie [dostęp: 10.02.2018].

you are beautiful, talented, and one of a kind”, „Good morning, beautiful people”), co czyni jednak w sposób, który:

5. „Jest banalny” (Pyzik, 2017) – ale przez to być może bardziej dostępny, wpisujący się w charakter mediów społecznościowych i sprzyjający „szerowaniu” na profilach ich użytkowników, docierający znacznie dalej niż naukowe rozważania na temat patriarchalnych szablonów wizualnych.

W świetle krytyki selfie-feminizmu¹² przypadek zdjęć Morgan Mikenas wydaje mi się jeszcze bardziej niejednoznaczny. Instagramerka sięga po ogólnodostępne i popularne środki ekspresji po to, by – bez oparcia o teoretyczne rozważania – zrealizować wybrane postulaty feministek ubiegających się o przejęcie kontroli nad reprezentacjami kobiet i wydobyć ich spod panowania tradycyjnych kanonów. Wiralowa publikacja wędruje po kolejnych terytoriach sieci, by spotkać się z oporem szerokiej rzeszy użytkowników Internetu, ale oznacza to jednocześnie zdobycie ogromnego zasięgu i licznych zwolenników, doceniających Mikenas za odwagę do prezentacji nieidealnego ciała. Tylko – czy rzeczywiście jej postawa może coś zmienić, czy jedynie utrwała skostniałe w kulturze podziały?

Istnieją oczywiście bardziej i mniej banalne realizacje podobnych założeń, jak również te bardziej i mniej hermetyczne. Niektórym z nich być może uda się przebrnąć poprzez barierę dla radosnej nowiny o upadku mitu urody, jaką są granice bańki internetowej. Myślę jednak, że potrzeba o wiele więcej podobnych obrazów, aby widok owłosionej na ciele kobiety stał się szeroko akceptowany, skoro, jak wykazała dyskusja podczas konferencji, w dużej mierze nawet otwarcie polemizujące z mitem urody rozmówczyni w zetknięciu z tym tematem zwierzają się z rozterek, niekonsekwencji i niewygody.

Bibliografia

22-letnia blogerka NIE GOLI SIĘ OD ROKU! „Chcę pokazać naturalne piękno kobiet”, (2017), „Pudelek”, https://www.pudelek.pl/artykul/108998/22-letnia_blogerka_nie_goli_sie_od_roku_chce_pokazac_naturalne_piekno_kobiet_s/7/foto_1#s1, 18.04.2017 [dostęp: 10.02.2018].

Banek K. (2010), *Opowieść o włosach. Zwyczaje – rytuały – symbolika*, Wydawnictwo Trio, Warszawa.

¹² Od momentu powstania artykułu polski kontekst selfie-feminizmu rozbudował się, m.in. za sprawą wystawy *Na pozór silna dziewczyna, a w środku ledwo się trzyma* w galerii lokal_30. Por. P. Policht (2018), *Czy tylko ładne dziewczyny mogą się emancypować? Selfie-feminizm po polsku*, <https://culture.pl/pl/artykul/czy-tylko-ladne-dziewczyny-moga-sie-emancypowac-selfie-feminizm-po-polsku> [dostęp: 15.12.2018].

- Berger J. (2008), *Sposoby widzenia*, przeł. M. Bryl, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Bloggerka fitness nie goliła się przez rok. Teraz postanowiła pokazać efekty (2017), „Kobieta WP”, <https://kobieta.wp.pl/bloggerka-fitness-nie-golila-sie-przez-rok-teraz-postanowila-pokazac-efekty-6113633412789889g>, 19.04.2017 [dostęp: 10.02.2018].
- Bloggerka w SZOKUJĄCY sposób przekonuje do naturalnego piękna (2017), „Kozaczek”, <https://www.kozaczek.pl/plotka/bloggerka-w-szokujacy-sposob-przekonuje-do-naturalnego-piekna-77288?s=1#comments>, 17.04.2017 [dostęp: 10.02.2018].
- Bordo S. (2003), *The Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London.
- Butler J. (2008), *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Krytyka Polityczna, Warszawa.
- Clark K. (1998), *Akt. Studium idealnej formy*, przeł. J. Bomba, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hope Ch. (1982), *Caucasian Female Body Hair and American Culture*, „The Journal of American Culture”, vol. 5, issue 1, <https://macaulay.cuny.edu/eportfolios/brundage13/files/2013/09/Caucasian-Female-Body-Hair-and-American-Culture.pdf> [dostęp: 10.02.2018].
- Krawiec Z. (2017), *Smutne dziewczyny*, „Dwutygodnik”, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/6980-smutne-dziewczyny.html>, 26.01.2017 [dostęp: 10.02.2018].
- Kristeva J. (2008), *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Łanuszka M. (2017), *Kosmate myśli*, „Tygodnik Powszechny” nr 37 (3557), 10.09.
- Mikenas M., *i_am_morgie*, https://www.instagram.com/i_am_morgie, 2013- [dostęp: 10.02.2018].
- Mikenas M. (2017), *Why I Don't Shave*, <https://www.youtube.com/watch?v=WYKUg78Z-Y0>, 6.03.2017 [dostęp: 10.02.2018].
- Mulvey L. (2010), *Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne*, przeł. J. Mach, [w:] L. Mulvey, *Do utraty tchu. Wybór tekstów*, red. K. Kuc, L. Thompson, Korporacja Ha!Art, Kraków–Warszawa, s. 33–47.
- Murawski M. (2017), „Ludzie powinni czuć się przede wszystkim komfortowo”. Bloggerka tłumaczy, dlaczego przestała się golić, „Noizz”, <https://noizz.pl/lifestyle/morgan-mikenas-tlumaczy-na-instagramie-dlaczego-przestala-sie-golic/crc9zhh>, 19.04.2017 [dostęp: 10.02.2018].
- Nead L. (1998), *Akt kobiety. Sztuka, obscena i seksualność*, przeł. E. Franus, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Pyzik A. (2017), *Jeśli muszę się rozbierać, nie chcę być częścią waszej rewolucji. Krytyka selfie-feminizmu*, „Szum”, <https://magazynszum.pl/jesli-musze-sie-rozbierac-nie-chce-byc-czescia-waszej-rewolucji-krytyka-selfie-feminizmu/>, 10.02.2017 [dostęp: 10.02.2018].
- Safari G. (2016), *How to Shave Your Privates Without Bumps & Burns – Tips & Tricks*, <https://www.youtube.com/watch?v=iOmaOyOBnxQ>, 25.01.2016 [dostęp: 10.02.2018].
- Smyczyńska K. (2012), *Oswajanie Innej. Ciało niedoskonałe w kulturze konsumpcji*, [w:] A. Barska, K. Biskupska (red.), *Kobieta w przestrzeni wizualnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 71–88.

Ta ślicznotka rok temu przestała golić swoje ciało. Dlaczego? (Ale ZAROSŁA) (2017), „Pilot”, <https://www.pilot.pl/twarz-i-cialo/morgan-mikenas-zrezygnowala-z-depilacji,38248,1>, 20.04.2017 [dostęp: 10.02.2018].

Weinstock T. (2018), *Poznajcie dziewczynę, która nie goli się od roku*, „i-D”, <https://i-d.vice.com/pl/article/7xb8q9/poznajcie-dziewczyne-ktora-nie-goli-sie-od-roku>, 7.06.2017 [dostęp: 10.02.2018].

Wolf N. (2014), *Mit urody*, przeł. M. Rogowska-Stangret, Czarna Owca, Warszawa.

O AUTORKACH I AUTORACH

Zuzanna Augustyniak – ukończyła afrykanistykę i stosunki międzykulturowe na Uniwersytecie Warszawskim. Jej praca doktorska dotyczyła instytucji małżeństwa w kontekście kodeksów prawnych z czasów Cesarstwa Etiopskiego. Zajmuje się instytucją małżeństwa w kulturach Rogu Afryki oraz rolami społecznymi płci w Afryce Subsaharyjskiej. Obecnie jest adiunktem w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego.

Iza Desperak – socjolożka, badaczka gender, starsza wykładowczyni w Katedrze Socjologii Polityki i Moralności Instytutu Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego, autorka m.in. *Płeć zmiany. Zjawisko transformacji w Polsce z perspektywy gender* (2013, 2017), współautorka – wraz z J. Błachutem i E. Jakubowskim – monografii *Specjalne Strefy Ekonomiczne* (2018), członkini łódzkiego międzyuczelnianego interseksjonalnego Interdyscyplinarnego Seminarium Gender; współredaktorka dwóch tomów publikowanych w serii Wydawnictwa UŁ „Oblicza Feminizmu”: *Kobiety niepokorne. Reformatorki – buntowniczkini – rewolucjonistki* (cz. 1, 2016) oraz *Kobiety niepokorne. Reformatorki – buntowniczkini – rewolucjonistki. Herstorie* (cz. 2, 2016).

Agnieszka Gawron – dr habilitowany nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Kultury Współczesnej Uniwersytetu Łódzkiego. Autorka książek *Sublimacje współczesności. Powieściopisarstwo Jerzego Andrzejewskiego wobec przemian prozy XX wieku* (2003) oraz *Macierzyństwo – współczesna literatura, kultura, etyka* (2016). Zajmuje się prozą kobiet w perspektywie *women's* i *gender studies*, ostatnio transdyscyplinarnych *motherhood studies*. Publikowała w czasopismach „Ruch Literacki”, „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, „Ruch Filozoficzny”, „Acta Universitatis Lodziensis” oraz tomach zbiorowych.

Ewa Hyży – doktor nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii. Po wielu latach pracy na uczelniach amerykańskich (głównie w Metropolitan State University of Denver), w 2005 r. podjęła pracę w Instytucie Filozofii UMCS w Lublinie, a następ-

nie w Łodzi w Uniwersytecie Medycznym, w Katedrze Nauk Humanistycznych. Aktualnie prowadzi zajęcia z filozofii i antropologii polityki w Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi. Współpracuje z grupą psychologów mającą swą siedzibę w Denver, Colorado zajmującą się osobami szczególnie uzdolnionymi, wydającą „Advanced Development: Journal on Adult Giftedness”. Jest autorką książki *Kobieta, ciało, tożsamość* (Kraków 2003, 2012) i kilku monografii oraz licznych artykułów z teorii etycznych, antropologicznych, politycznych, feministycznych i genderowych.

Adam Konopka – doktorant Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego, absolwent socjologii i stosunków międzynarodowych. Przygotowuje pracę doktorską o dyskursie regulacji urodzeń w PRL (1956–1989). Jego zainteresowania koncentrują się przede wszystkim na badaniach dyskursów regulacji urodzeń, nacjonalizmu oraz migracji. Do tej pory publikował artykuły we „Władzy Sądzenia” i „Miscellanea Anthropologica et Sociologica”.

Katarzyna Anna Kornacka-Sareło – filolog klasyczny i filozof, dr hab. w zakresie filozofii, adiunkt w Zakładzie Kultury Judaizmu Europejskiego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Autorka trzech monografii: *Prawda, prawo, autorytet. Podstawy osądu moralnego w „Dialogu” Wilhelma Ockhama; Wszystko-Ty, Tylko-Ty, Jeden-Ty! „Dybuk” Szymona An-skiego jako dramat filozoficzny* oraz *Motywy kabalistyczno-frankistowskie w Dziadach Adama Mickiewicza*, a także wielu artykułów poświęconych myśli Eliezera Berkovitsa, Richarda L. Rubensteina, Hansa Jonasa, Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa, Hansa Jonasa, Karola Marksa, Eliego Wisela, Racheli Elijor, publikowanych głównie w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Przeglądzie Filozoficznym” i w „Studia Religioznawcza”. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnień współczesnej filozofii żydowskiej, mistycyzmu i mesjanizmu żydowskiego oraz żydowskiego feminizmu.

Switłana Krawczenko – Wschodnioeuropejski Uniwersytet Narodowy im. Łesi Ukrainki w Łucku, kierownik Katedry Komunikacji Społecznej, członek Stowarzyszenia dziennikarzy Ukrainy. Autorka ponad 130 prac naukowych opublikowanych w Ukrainie i za granicą. Jest m.in. autorką następujących monografii i podręczników: *Problemy tłumaczenia artystycznego* (Проблеми художнього перекладу, 2002); *Na chwili doby: antologia polskich periodyków literackich lat 20. i 30. XX w.* (На хвилі доби: хрестоматія польської літературної періодики 20–30-х років XX ст., 2008); *Periodyki Polski lat 20. i 30. XX w. w świetle procesów społeczno-kulturalnych doby międzywojennej: komunikacja literacka, polsko-ukraiński dialog* (Періодичні видання Польщі 20–30-х років XX ст. у світлі суспільно-культурних процесів міжвоєнної доби: літературна комунікація,

польсько-український діалог, 2009). Współautorka książek: *Majdan. Drugie n-rodziny narodu* (2015); *Nowe media i tradycyjne w kształtowaniu publicznego społeczeństwa* (*Традиційні й нові медіа у формуванні громадянського суспільства*, 2016). Zainteresowania badawcze obejmują historię i kulturę XX w., polsko-ukraińskie związki kulturowe, medioznawstwo i komunikację, kulturę słowiańskich narodów, kobiety w historii i kulturze.

Inga B. Kuźma – kierowniczka Centrum Innowacji Społecznych (CEIN) na Uniwersytecie Łódzkim oraz kierowniczka Pracowni Antropologii Praktycznej (w IEiAK UŁ). Zajmuje się kwestiami wykluczenia i włączenia społecznego, w tym kobiet, *herstory* w polityce miejskiej i edukacji nieformalnej. Działa w KDO ds. polityki lokalowej w Łodzi przy UMŁ, koordynuje działalność Łódzkiego Partnerstwa Pomocy w sytuacji Wykluczenia i Bezdomności przy CEIN UŁ; członkini łódzkiego międzyuczelnianego intersekcyjnego Interdyscyplinarnego Seminarium Gender; ekspertka w Housing Rights Cluster przy FEANTSA. Uczestniczka międzynarodowych programów edukacyjno-społecznych nt. praw kobiet, migracji, nierówności i włączenia społecznego (w ramach programów Erasmus+ i Europe for Citizens). Autorka m.in. *Domy bezdomnych. Badania sytuacji kryzysowych* (Łódź 2015), *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia* (Wrocław 2008), redaktorka *Tematów trudnych. Sytuacji badawczych* (Łódź 2013), współredaktorka dwóch tomów publikowanych w serii Wydawnictwa UŁ „Oblicza Feminizmu”: *Kobiety niepokorne. Reformatorki – buntowniczkini – rewolucjonistki* (cz. 1; 2016) oraz *Kobiety niepokorne. Reformatorki – buntowniczkini – rewolucjonistki. Herstorie* (cz. 2; 2016).

Dariusz Leśnikowski – adiunkt w Katedrze Dramatu i Teatru Instytutu Kultury Współczesnej Uniwersytetu Łódzkiego. Dyrektor Miejskiej Galerii Sztuki w Łodzi. Teatrológ, krytyk sztuki. Absolwent kulturoznawstwa i archeologii Uniwersytetu Łódzkiego. Staże i stypendia zagraniczne w University of North London i University of Reading (Wielka Brytania). Autor licznych tekstów poświęconych teatrowi oraz sztuce współczesnej (książki: *Czytanie sztuki: postawy – interpretacje*, Łódź 2006; *Czytanie sztuki: postawy – interpretacje. Dekada druga*, Łódź 2016). Od 1978 r. aktor, a od 1980 r. kierownik artystyczny Teatru „Pstrąg-Grupa’80”. Reżyser, autor bądź współautor scenariuszy, scenografii, oprawy muzycznej większości jego kreacji. Występy w Polsce, na Litwie, we Włoszech, we Francji, w Belgii, w Niemczech i w Wielkiej Brytanii.

Edyta Pietrzak – antropolożka i teoretyczka polityki, doktor habilitowany nauk społecznych. Pracuje w Instytucie Nauk Społecznych i Zarządzania Technologiami Politechniki Łódzkiej. Autorka książek *Ku globalnemu społeczeństwu obywa-*

telskiemu. *Transgresje idei* (2014), *Aksjologia życia publicznego* (2011), *Wolność, równość i siostrzeństwo* (2008), *Podmiot, osoba, tożsamość* (2007), *Kobiety mówią o swoim życiu, czyli Grupy Poszerzania Świadomości* (2006). Redaktorka rocznika „Civitas Hominibus”, ekspertka w programach społecznych UE; Członkini Interdyscyplinarnego Seminarium Gender i Łódzkiego Szlaku Kobiet. Zajmuje się teoriami społeczeństwa obywatelskiego, peryferiami i marginaliami sfery publicznej oraz polityką różnorodności.

Agnieszka Powierska – absolwentka filmoznawstwa i historii sztuki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, doktorantka Instytutu Filmu, Mediów i Sztuk Audiowizualnych UAM. Edukatorka filmowa i muzealna, współpracuje z Pracownią Ferment Kolektiv, siecią kin Multikino i Muzeum Narodowym w Poznaniu. Bliskie są jej perspektywy antydyskryminacyjne, a jej zainteresowania badawcze skupiają się wokół zagadnień związanych z mariażem dokumentu i animacji.

Aleksandra M. Różalska jest adiunktką w Katedrze Amerykanistyki i Mass Mediów UŁ oraz kierowniczką Ośrodka Naukowo-Badawczego Problematyki Kobiet UŁ; amerykanistką i medioznawczynią. Naukowo zajmuje się problematyką mniejszości rasowych, etnicznych i religijnych w Stanach Zjednoczonych, jak również wizerunkami kobiet i mniejszości w tekstach medialnych. Autorka licznych publikacji z tej tematyki oraz współredaktorka czterech tomów z zakresu interdyscyplinarnych gender studies. Interesują ją także zagadnienia edukacji medialnej i wykorzystania mediów w edukacji antydyskryminacyjnej. Zaangażowana w szereg międzynarodowych projektów naukowych i dydaktycznych; kierowniczka w UŁ dwóch projektów finansowanych przez Unię Europejską: *Erasmus Mundus Master's Degree in Women's and Gender Studies* (GEMMA) oraz *Gender and Cultures of Equality* (GRACE).

Beata Rynkiewicz – doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, absolwentka Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, nauczycielka, wychowawczyni, mieszka i pracuje w Szklarskiej Porębie. W obszarze dotychczasowych zainteresowań badawczych znajduje się literatura współczesna, proza kobieca, literatura dla dzieci i młodzieży. Przedmiotem uwagi jest problematyka genderowa. Autorka książki *Pomiędzy biernością a buntem. Literackie wizerunki współczesnych dziewczyn w prozie polskiej po roku 1989* (2013). Wśród opublikowanych artykułów między innymi: *Kreacje kobiece w powieści Narcyzy Żmichowskiej „Biała Róża”*, [w:] *Romantyzm. Literatura – Kultura – Obyczaj*, red. M. Jonca i M. Łoboz (2009); *Katarzyny Earnshaw tożsamość utracona. W kręgu powieści Emily Brontë*, [w:] *Romantyzm. Literatura – Kultura – Obyczaj*, t. 2 (2014);

O (nie)poprawnym doświadczaniu świata, czyli wielkomięskie wtajemniczenia Panny Nikt Tomka Tryzny, [w:] *Wałbrzych i literatura. Historia kultury literackiej i współczesność*, red. S. Bielawska, W. Browarny (2014); *Cielesność jako źródło niepokoju. O macierzyństwie bez tabu we współczesnej prozie polskiej*, [w:] *Seksualność w najnowszej literaturze polskiej*, red. T. Dalasiński, A. Szwagrzyk, P. Tański (2015).

Marta Wągrowa – magistrantka w Instytucie Romanistyki Uniwersytetu Łódzkiego. Beneficjentka Studenckiego Grantu Badawczego UŁ w 2017 r. Zainteresowania naukowe: najnowsza powieść frankofońska ze szczególnym uwzględnieniem autorów algierskich, kongijskich i martynikańskich; teoria postkolonialna; krytyka feministyczna; kulturowa teoria pamięci.

Kamila Żukowska – absolwentka filologii polskiej i etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, ukończyła także podyplomowe Gender Studies realizowane przez PAN. Doktorantka w Katedrze Literatury Dawnej i Nauk Pomocniczych Instytutu Filologii Polskiej UŁ. Publikowała m.in. w *Hybris*, *Kulturze i Edukacji*, *Studiach z Historii Filozofii*, *Zagadnieniach Rodzajów Literackich*. Autorka monografii: *Krasiński: Reinterpretacja* (Officyna, Łódź 2016) oraz *Poetyka totalna. O Antropologii literatury N. Frye'a* (Kraków 2018). Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą poezji religijnej Konstancji Benisławskiej. Stypendystka Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63