

MISCELLANEA

ANTHROPOLOGICA ET SOCIOLOGICA

MISCELLANEA

ANTHROPOLOGICA ET SOCIOLOGICA
(MAeS)

18(2)

**„UWIKŁANI W PŁEĆ” – OD WYTWARZANIA
I REPRODUKOWANIA MĘSKOŚCI
PO FORMY PRZEKRACZANIA PŁCI**

**“GENDER TROUBLED” – FROM THE PRODUCTION
AND REPRODUCTION OF MASCULINITY
TO THE FORMS OF OVERCROSSING GENDER**

KWARTALNIK
GDAŃSK 2017

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU GDAŃSKIEGO

Zespół redakcyjny

*Michał Kaczmarczyk UG (redaktor naczelny); Agnieszka Okrój UG (sekretarz redakcji);
Łukasz Remisiewicz UG (sekretarz redakcji); Marcin Szulc UG (redaktor prowadzący, psychologia społeczna);
Agata Bachórz UG (socjologia kultury i antropologia społeczna); Piotr Czekanowski UG (socjologia stosowana);
Anna Strzałkowska UG (socjologia zmian społecznych); Magdalena Gajewska UG (socjologia ciała);
Krzysztof Ulanowski UG (historia myśli społecznej); Anna Chęcka-Gotkiewicz UG (filozofia społeczna);
Agnieszka Maj SGGW (socjologia stylów życia); Krzysztof Stachura UG (metodologia nauk społecznych);
Arkadiusz Peisert UG (socjologia makrostruktur); Maciej Brosz UG (redaktor statystyczny);
Maria Kosznik UG (redaktorka językowa); Magdalena Węgrzyńska (redaktorka językowa);
Elizabeth Roby University at Buffalo (redaktorka językowa); Konrad Witek UG (asystent redakcji)*

Rada naukowa

*prof. Ireneusz Krzemiński; prof. Ruth Holliday; prof. Brenda Weber; dr Nigel Dower;
prof. Michael S. Kimmel; prof. Nicoletta Diasio; dr hab. Anna Wieczorkiewicz, prof. UW;
prof. Cezary Obracht-Prondzyński; prof. Debra Gimlin; dr Mary Holmes;
dr Meredith Jones; dr Jarosław Maniaczyk; dr Wojciech Zieliński;
dr Anna Kłonkowska; dr Antje Bednarek-Gilland*

Redaktorzy tomu

Małgorzata Bieńkowska, Urszula Kluczyńska, Anna M. Kłonkowska

Redaktor Wydawnictwa

Maria Kosznik

Skład i łamanie

Michał Janczewski

Publikacja sfinansowana z funduszu działalności statutowej Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa
oraz Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

e-ISSN 2354-0389

Pierwotną wersją pisma jest wersja elektroniczna.
Numery archiwalne dostępne są na: www.maes-online.com

Adres redakcji:

Miscellanea Anthropologica et Sociologica
Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa
Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański
ul. Bażyńskiego 4, 80-283 Gdańsk
miscellanea@ug.edu.pl
www.maes-online.com

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
www.wyd.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

Spis treści

Od Redakcji (<i>Małgorzata Bieńkowska, Urszula Kluczyńska, Anna M. Kłonkowska</i>)	9
--	---

ARTYKUŁY / 13

Renata Ziemińska Osoby interplciowe: praktyki medyczne, ruch społeczny i problem trzeciej kategorii płciowej	15
Małgorzata Izabela Rećko Cieleśność, mentalność i dusza w antropologicznych konstrukcjach płci <i>kinnar</i> i filozofii hinduistycznej	33
Grażyna Gajewska Maskarada płci, czyli nie-kobieta udająca kobietę	53
Bogna Kociołowicz-Wiśniewska Chwała bohaterom. Nacjonalistyczny wzorzec męskości	65
Katarzyna Suwada Męskości opiekuńcze. Zaangażowanie w ojcostwo a rekonstrukcja modeli męskości	77
Monika Frąckowiak-Sochańska Mężczyźni w procesie psychoterapii a normatywne schematy męskości – ciągłość i zmiana	91
Michał Bomastyk Homoseksualista jako zdrajca? O wytwarzaniu „męskości” w kulturze zachodnioeuropejskiej	115
Wojciech Sitarz Czy obywatele uprawiają seks? Rozwój i użyteczność analityczna koncepcji seksualnego obywatelstwa	129
Krystyna Dzwonkowska-Godula Męskość, seksualność i prokreacja. Prawa i zdrowie reprodukcyjne jako nie tylko kobieca kwestia	144
Izabela Ślęzak Mężczyźni w agencji towarzyskiej – definiowanie męskości przez kobiety świadczące usługi seksualne	168
Ewa Banaszak „Czy to prawda, co on kłamie?” Wstępne uwagi o relacji między płciami badacza i informatora w badaniu intymności cielesnej	184

MISCELLANEA / 205

Piotr Rakowicz

- Tanatourystyka – niekonwencjonalne wycieczki
do opuszczonego miasta Prypeć. Perspektywa socjologiczna 207

RECENZJE / 221

Barbara Ann Strassberg

- Recenzja książki: Bieńkowska M., 2012, *Transseksualizm w Polsce. Wymiar indywidualny i społeczny przekraczania binarnego systemu płci*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, pp. 251 223

Małgorzata Anna Bieńkowska

- Recenzja książek: *Niebezpieczne związki. Macierzyństwo, ojcostwo i polityka*, 2015, R.E. Hryciuk, E. Korolczuk (red.), Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 390 oraz J. Mizielińska, J. Struzik, A. Król, 2017, *Różnym głosem. Rodziny z wyboru w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 378 230

Table of contents

Editors' note (<i>Małgorzata Bieńkowska, Urszula Kluczyńska, Anna M. Kłonkowska</i>)	9
--	---

ARTICLES / 13

Renata Ziemińska Intersex persons: medical practice, social movement, and the problem of the third sex category	15
Małgorzata Izabela Rećko The body, mentality, and soul of the anthropological constitution of <i>kinmar</i> and in Hindu philosophy	33
Grażyna Gajewska The masquerade of gender, or a no-woman imitating a woman	53
Bogna Kociołowicz-Wiśniewska Glory to the heroes. Nationalistic pattern of masculinity	65
Katarzyna Suwada Caring masculinities. Involvement in fathering and the reconstruction of masculinity models	77
Monika Frąckowiak-Sochańska Men in psychotherapy and normative patterns of masculinity – consistency and transformation	91
Michał Bomastyk Homosexual as a traitor? Producing of “masculinity” in the Western European culture ...	115
Wojciech Sitarz Do citizens have sex? The development and usefulness of the sexual citizenship concept	129
Krystyna Dzwonkowska-Godula Masculinity, sexuality and procreation. Reproductive rights and health as not only women's issues	144
Izabela Ślęzak Men in an escort agency – the definition of masculinity by women providing sex services	168
Ewa Banaszak “Are his lies true?”. Preliminary remarks on the relations between the gender of the researcher and informant in the investigation of intimacy	184

MISCELLANEA / 205

Piotr Rakowicz

- Thanatourism – unconventional trips
to the abandoned town of Pripjat. A sociological perspective 207

REVIEWS / 221

Barbara Ann Strassberg

- Book review: Bieńkowska M., 2012, *Transseksualizm w Polsce. Wymiar indywidualny i społeczny przekraczania binarnego systemu płci*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, pp. 251 223

Małgorzata Anna Bieńkowska

- Books review: *Niebezpieczne związki. Macierzyństwo, ojcostwo i polityka*, 2015, R.E. Hryciuk, E. Korolczuk (red.), Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 390 and J. Mizielińska, J. Struzik, A. Król, 2017, *Różnym głosem. Rodziny z wyboru w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 378 230

Od Redakcji

W potocznej percepcji płeć jawi się jako fenomen oczywisty, niezmienny, dany raz na zawsze w sposób naturalny i niepodlegający zmianom w ciągu życia jednostki. Jednak badania antropologiczne i socjologiczne, szczególnie w drugiej połowie XX w., ukazały, że dotychczasowa wiedza o płci, sposobach jej wyrażania, manifestowania jej tożsamości czy przekraczania jej społecznie ustanowionych granic jest zaledwie czubkiem góry lodowej. Potrzeba pogłębienia badań z tego obszaru stała się dla nas pobudką do zredagowania tomu pt.: „*Uwikłani w płeć*” – *od wytwarzania i reprodukcji męskości po formy przekraczania płci*.

Klamrą, która pozwoliła spiąć zamysł naszej propozycji, było odwołanie się do klasycznej już dziś publikacji Judith Bulter z 1999 r. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, wydanej pod polskim tytułem *Uwikłani w płeć*. Publikacja ta była przełomem w akademickich rozważaniach o płci odnoszących się do uwikłań i relacji między płcią biologiczną, kulturową, seksualnością i tożsamością. Uwikłanie wskazuje na to, że performatywność płci jest nie tyle wyborem, ile czymś wymuszonym przez powtarzanie norm płci. Słowa uwikłani/uwikłane/uwikłanie w języku polskim odnoszą się do wplątania/zaplątania w coś – i choć mają raczej negatywne konotacje, to stosujemy je głównie w celu odwołania się do przełomowej teorii zaproponowanej przez Bulter.

Głównym obszarem badawczym zredagowanego przez nas numeru specjalnego pisma *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* jest tematyka zmiany w obrębie postrzegania ról płciowych, ze szczególnym akcentem położonym na transformacje w zakresie definiowania męskości, a także kwestie związane z przekraczaniem granic płci. Naszym celem jest bowiem kontynuacja dyskusji dotyczącej zmian w ramach definiowania i przekraczania normatywnych i fizycznych granic płci, ich redefiniowania, ale także reprodukcji oraz prób dążących do ich utrzymania lub przywrócenia.

Pierwsze trzy artykuły odnoszą się do kwestii przekraczania płci. Renata Ziemińska w tekście *Osoby interplciowe: praktyki medyczne, ruch społeczny i problem trzeciej kategorii płciowej* koncentruje się na ukazaniu tego, czym jest interplciowość (interseksualność) – jakie są jej medyczne i społeczne konsekwencje, czym są i do czego prowadzą operacje „normalizujące” płeć. Autorka nie tylko opisuje, czym jest interplciowość i jakie wobec tego fenomenu podejmowano kroki medyczne i prawne. Ukazuje ona także kształtowanie się od lat dziewięćdziesiątych

XX w. ruchu społecznego osób interplciowych, który podjął walkę o prawo do podmiotowości w decydowaniu o sobie. Ponadto autorka analizuje sytuację prawną osób nie-diadycznych w różnych państwach.

Drugi tekst *Cielesność, mentalność i dusza w antropologicznych konstrukcjach płci kinnar i filozofii hinduistycznej* autorstwa Małgorzaty Rećko odnosi się do fenomenu tzw. trzeciej płci w Indiach. Bazując na badaniach przeprowadzonych w Indiach, autorka prezentuje filozoficzne i antropologiczne spostrzeżenia dotyczące ciała, umysłu i osobliwości *kinnar* w filozofii hinduistycznej.

Trzeci tekst również dotyczy przekraczania płci, gdyż jego autorka, Grażyna Gajewska, w swym artykule *Maskarada płci, czyli nie-kobieta udająca kobietę* ukazuje grę z płcią, seksualnością i cielesnością. Autorka analizuje przekraczanie płci wyrażające się w scenicznej maskaradzie Conchity Wurst, która w sposób niejednoznaczny oddziela to co „męskie” od tego co „żeńskie”, bawi się modą i jej granicami, upływnia je, a jednocześnie czyni spójnymi. Gajewska, analizując przekraczanie płci w świecie mody, przywołuje ikony mody oraz popkultury, by pokazać specyficzne wyjście poza binaryzm płci.

Kolejne cztery artykuły dotyczą przede wszystkim kwestii wytwarzania i/lub reprodukcji męskości.

Bogna Kociołowicz-Wiśniewska w tekście *Chwała bohaterom. Nacjonalistyczny wzorzec męskości* stawia sobie za cel rekonstrukcję wzorów męskości wytwarzanych i reprodukowanych przez środowiska nacjonalistyczne. Autorka zakłada, że wzorce męskości i kobiecości odgrywają ważną rolę w procesie podtrzymania narodu, a wizja narodu wpływa na sposób postrzegania kobiecości i męskości. Stałość owych wzorców ma stanowić podstawę symbolicznego i fizycznego przetrwania owej „wspólnoty wyobrażonej”. Kociołowicz-Wiśniewska przeprowadziła badanie etnograficzne. Poddając analizie materiały publikowane na fanpage'ach na portalu społecznościowym Facebook, przybliżyła charakterystykę wzorca polskiego mężczyzny-nacjonalisty, którego cechuje: odwaga i gotowość do obrony ojczyzny i kobiet, symbolizujących terytorium kraju; kontrola kobiecej rozrodczości, która jest podporządkowana reprodukcji kolejnego pokolenia narodu; homofobia.

Z kolei Katarzyna Suwada w piątym tekście pt.: *Męskości opiekuńcze. Zaangażowanie w ojcostwo a rekonstrukcja modeli męskości* opisuje doświadczenia ojców, którzy po urodzeniu dziecka zrezygnowali z pracy zawodowej i skupili się na opiece nad nim. Autorka, bazując na materiałach uzyskanych w ramach pogłębiomych wywiadów przeprowadzonych z polskimi i szwedzkimi heteroseksualnymi ojcami z klasy średniej, którzy mieszkają ze swoimi partnerkami i dziećmi, oraz wykorzystując jako perspektywę analiz teorię męskości opiekuńczych, opisuje relację między modelami ojcostwa a sposobami konstruowania męskości. Jej analizy ukazują, że zaangażowanie ojców w pracę opiekuńczą, a zatem przełamanie tradycyjnego podziału obowiązków, pozwala mężczyznom dostrzec, że role rodzicielskie są społecznie konstruowane, a równy udział w pracy opiekuńczej mężczyzn stanowi krok w kierunku równości genderowej. Zaangażowanie mężczyzn w pracę opiekuńczą zmienia bowiem i samych mężczyzn.

Kwestię zmiany wzorców męskości analizuje również Monika Frąckowiak-Sochańska w szóstym tekście *Mężczyźni w procesie psychoterapii a normatywne schematy męskości – ciągłość i zmiana*. Autorka odnosi się do wpływu zmian w obrębie wzorców męskości na proces psychoterapii i zastanawia się, w jakim stopniu problemy zdrowia psychicznego mężczyzn odzwierciedlają współczesne konstrukcje płci społeczno-kulturowej. Frąckowiak-Sochańska, bazując na założeniach teorii ugruntowanej, poddała analizom wywiady przeprowadzone z osobami profesjonalnie zajmującymi się psychoterapią.

Na wzorcach męskości, choć z innej, bo filozoficznej perspektywy, skupił się również Michał Bomastyk. W artykule *Homoseksualista jako zdrajca? O wytwarzaniu „męskości” w kulturze zachodnioeuropejskiej* autor odnosi się do teorii męskości opisujących dominującą pozycję wybranych wzorców męskości. Sięga do analiz Raewyn Connell, Butler, Simone de Beauvoir, Michel’a Foucaulta, Pierre’a Bourdieu, Anthony’ego Giddensa i Bartosza Lisa oraz zastanawia się nad pozycjonowaniem gejów w obrębie męskości, kwestią płciowego ujarzmania mężczyzn, konsekwencjami socjalizacji do „męskości” i mechanizmami wzmacniającymi proces wytwarzania „męskości”, czyli binarnego systemu płciowego oraz heteronormatywności.

Kwestia seksualności, częściowo poruszona przez Bomastyka, jest kontynuowana w trzech kolejnych tekstach, które odnoszą się do konstruowania seksualności. Pierwszy z tych artykułów, a ósmy w kolejności całego numeru, autorstwa Wojciecha Sitarza pt.: *Czy obywatele uprawiają seks? Rozwój i użyteczność analityczna koncepcji seksualnego obywatelstwa* wprowadza w koncepcję seksualnego obywatelstwa. Autor przybliży rozwój myśli dotyczących koncepcji seksualnego obywatelstwa, sięgając do prac Davida Evansa z początku lat dziewięćdziesiątych XX w., aż po współczesne analizy, i podkreśla, jak rozwój myśli o seksualności i prawach człowieka współgra z kwestią obywatelstwa. Sitarz zakłada, że koncepcje seksualnego obywatelstwa są czymś więcej niż ukazaniem rozwoju w refleksji nad seksualnością, ale stanowią użyteczną perspektywę badawczą i dostarczają narzędzi do badania sytuacji i roli przedstawicieli grupy w analizowanym społeczeństwie.

Z kolei Krystyna Dzwonkowska-Godula w tekście *Męskość, seksualność i prokreacja. Prawa i zdrowie reprodukcyjne jako nie tylko kobieca kwestia* podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie o możliwość decydowania przez mężczyzn w Polsce o własnej seksualności i płodności. Autorka skupia się na kwestii edukacji seksualnej mężczyzn, antykoncepcji oraz zdrowiu reprodukcyjnym. W swych rozważaniach udowadnia założenie, że prawa reprodukcyjne mężczyzn są ograniczone, lecz dzieje się to inną drogą niż w przypadku praw reprodukcyjnych kobiet. Podczas gdy kobiety dotykają prawne ograniczenia, czyli jest to między innymi brak dostępu do antykoncepcji lub aborcji, mężczyzn dotykają ograniczenia o charakterze obyczajowym, a zatem uwikłanie w hegemoniczną koncepcję męskości z określonym sposobem definiowania i realizowania męskiej seksualności.

Męskiej seksualności poświęcony jest również kolejny, dziesiąty tekst, autorstwa Izabeli Ślęzak pt.: *Mężczyźni w agencji towarzyskiej – definiowanie męskości*

przez kobiety świadczące usługi seksualne. Autorka rekonstruuje sposób definiowania męskości, lecz czyni to z perspektywy kobiet świadczących usługi seksualne w agencjach towarzyskich. Na bazie wywiadów przeprowadzonych z pracownikami agencji towarzyskich wyłoniła trzy typy męskości opisywane przez respondentki: męskość oczywistą, problematyczną (z jej podtypami: niepewną, niezrealizowaną i zaprzeczoną) oraz nie-męskość.

Artykuł autorstwa Ewy Banaszak pt.: „Czy to prawda, co on kłamie?” *Wstępne uwagi o relacji między płciami badacza i informatora w badaniu intymności cielesnej* mieści się w zakresie rozważań metodologicznych. Autorka analizuje wpływ płci osoby prowadzącej badania i uczestniczącej na sytuację wywiadu, jak i pozyskane wyniki. Banaszak, odnosząc się do realizowanych przez siebie badań dotyczących problematyki cielesnej intymności, skupia się na przypadku, gdy badaczką jest kobieta, a informatorem – mężczyzną.

Artykuły tematyczne zostały uzupełnione – w dziale *Miscellanea* – o tekst przygotowany przez Piotra Rakowicza pt.: *Tanatoturystyka – niekonwencjonalne wycieczki do opuszczonego miasta Prypeć. Perspektywa socjologiczna*. Stanowi on analizę podróży do miejsc traumatycznych. Prypeć jest bowiem miejscem, które ucierpiało w wyniku wybuchu elektrowni czarnobylskiej i zostało skażone pierwiastkami promieniotwórczymi, a dziś tratowane jest jako atrakcja turystyczna.

Prezentowany tom zamykają dwa artykuły recenzyjne. Pierwszy autorstwa Barbary Ann Strassberg stanowiący recenzję wydanej w 2012 r., ale wciąż ważnej i aktualnej książki Małgorzaty Bienkowskiej, *Transseksualizm w Polsce. Wymiar indywidualny i społeczny przekraczania binarnego systemu płci*. Drugi z artykułów, Małgorzaty Bienkowskiej, jest krytyczną analizą dwóch publikacji, które ukazały się na polskim rynku wydawniczym, a które wpisują się w nową socjologię rodziny włączającą perspektywę *queer studies* do analizy tego, co dzieje się w Polsce. Autorka omawia dwie prace: wydaną w 2015 r. książkę pod redakcją Renaty E. Hryciuk i Elżbiety Korolczuk *Niebezpieczne związki. Macierzyństwo, ojcostwo i polityka* z 2015 r. oraz *Różnym głosem. Rodziny z wyboru w Polsce* autorstwa Joanny Mizielińskiej, Justyny Struzik i Agnieszki Król z 2017 r.

Zapraszamy Państwa do lektury. Dziękujemy autorkom i autorom tekstów za udział w przedsięwzięciu, recenzentkom i recenzentom za cenne uwagi.

Małgorzata Bienkowska
Urszula Kluczyńska
Anna M. Kłonkowska

ARTYKUŁY

Renata Ziemińska¹

Osoby interpłciowe: praktyki medyczne, ruch społeczny i problem trzeciej kategorii płciowej²

Autorka prezentuje dane medyczne, psychologiczne i społeczne na temat osób interpłciowych oraz dyskutuje problem trzeciej kategorii płciowej. Osoby interpłciowe to osoby, które urodziły się z dwuznacznymi genitaliami, gonadami lub chromosomami, które ani nie są męskie, ani żeńskie. Od lat sześćdziesiątych interpłciowe noworodki przechodzą operacje „normalizujące”, na przykład usuwa się powiększoną łechtaczkę/mikroprącie. Ruch społeczny osób interpłciowych rozpoczął się w latach dziewięćdziesiątych w USA, kiedy coraz więcej zoperowanych noworodków interpłciowych dorastało i skarżyło się na błędne oznaczenie płci, brak wrażliwości w zoperowanych genitaliach oraz na wstyd i tajemnicę otaczającą ich ciało. Ruch ten (ISNA – Intersex Society of North America) wymusił na środowisku medycznym zmianę protokołu postępowania z noworodkami interpłciowymi. Ruch OII (Organization Intersex International) walczy o zakaz chirurgii i leczenia cech płciowych bez zgody pacjenta oraz o społeczną widzialność i przyznanie statusu prawnego osobom interpłciowym. W Australii można mieć w dokumentach płęć X (niezdeterminowana/interpłciowa/nieokreślona). W Niemczech noworodki interpłciowe mogą otrzymać metrykę urodzenia z pustym miejscem na określenie płci (organizacje interpłciowe sprzeciwiają się tej regulacji, ponieważ jest obowiązkowa dla noworodków interpłciowych). Trzecia kategoria płciowa w prawie jest potrzebna ze względu na noworodki interpłciowe oraz na wszystkie osoby niebinarne (ruch osób niebinarnych rozwija się wśród osób transpłciowych).

Słowa kluczowe: chirurgia cech płciowych, dymorfizm płciowy, tożsamość niebinarna, trzecia kategoria płciowa, ZRP

¹ Uniwersytet Szczeciński; renata.ziemincka@usz.edu.pl.

² Artykuł powstał w wyniku realizacji projektu Narodowego Centrum Nauki „Czym jest płęć? Filozoficzna analiza na bazie informacji biologicznych i społecznych” 2014/15/B/HS1/03672. Materiały zebrałam podczas pobytu jako *research fellow* w University of Leeds (luty–maj 2016).

Intersex persons: medical practice, social movement, and the problem of the third sex category

The author presents medical, psychological and social data about intersex people and discusses the third sex category. Intersex persons are persons born with ambiguous genitals, gonads or chromosomes, neither male, nor female. Since the 1960s intersex newborns have undergone “normalizing” surgeries, for instance an enlarged clitoris/micro-penis is removed. Intersex people’s social movements started in 1990s in the USA as more and more surgically corrected intersex newborns grew older and complained about wrong gender identity, the lack of sensitivity of their corrected sexual organs and about shame and secrecy surrounding their bodies. Intersex Society of North America (ISNA) forced medical community to improve the medical treatment. Organization Intersex International (OII) fights for prohibiting surgery and treatment of the sex characteristics without informed consent, for social visibility and legal recognition of intersex people. In Australia you are allowed to have an “X” (indeterminate/intersex/unspecified) in your passport. In Germany intersex newborns can have no identification of sex on their birth certificates (intersex organizations oppose this regulation as compulsory for intersex newborns). Third sex category in law is useful for intersex newborns and for all non-binary people (the non-binary movement is growing among transgender people).

Key words: surgery of sex characteristics, sex dimorphism, non-binary identity, third category of sex-gender, DSD

Artykuł jest przeglądem danych medycznych, psychologicznych i społecznych na temat osób inter płciowych w celu pokazania empirycznej nieadekwatności binarnego pojęcia płci.

1. Definicja i przykłady osób inter płciowych

W języku medycznym osoby inter płciowe nazywane są osobami z DSD (*disorders of sex development*). W polskim języku medycznym jest nazwa ZRP (zaburzenia rozwoju płci) (Bajszczak, Szarras-Czapnik, Słowikowska-Hilczer 2014); DSD definiuje się jako wrodzone przypadki, w których rozwój chromosomów, gonad lub genitaliów jest nietypowy (Hughes *et al.* 2006)³. To medyczne sformułowanie sugeruje, że w procesie rozwoju nastąpiły jakieś zakłócenia, które trzeba leczyć – i tak jest w niektórych przypadkach. Są jednak osoby inter płciowe doskonale zdrowe, które np. biją rekordy w sporcie (Ewa Kłobukowska, Maria Patino, Caster Semenya), a cierpią głównie z powodu „inności”. W dyskursie publicznym i naukach społecznych używa się mniej patologizującej nazwy „osoby inter płciowe”.

³ “congenital conditions in which development of chromosomal, gonadal, or anatomical sex is atypical” (Hughes *et al.* 2006: 554).

Osoby inter płciowe można zdefiniować jako osoby, których ciało nie pasuje do binarnego podziału ludzi na mężczyzn i kobiety, ponieważ mają niektóre organy płciowe męskie, a inne żeńskie – lub ich organy płciowe mają mieszany charakter (Greenberg 2012). Inter płciowość może mieć postać dwuznacznych genitaliów (np. mikroprącie i pochwa) lub dwuznacznych gonad (zawierających zarówno tkankę jajnikową, jak i jądrową). Niekiedy zewnętrzne genitalia są typowe, ale niezgodne z wewnętrznymi organami płciowymi (np. prącie na zewnątrz, a jajniki wewnątrz). Może też brakować spójności pomiędzy genitaliami a chromosomami (np. kariotyp męski, a genitalia żeńskie) lub genitaliami a cechami drugorzędowymi (np. prącie i rozwinięte piersi).

Nie należy mylić osób inter płciowych z transpłciowymi, które często mają jednoznaczną płęć anatomiczną, ale ich płęć odczuwana jest z ich anatomią niezgodna. Inter płciowość to dwuznaczność w ramach samej anatomii. Mimo tego rozróżnienia, niektóre osoby inter płciowe mają problemy z tożsamością płciową, dokonują tranzycji i w tym sensie stają się również osobami transpłciowymi. Są jednak takie osoby inter płciowe, które nie mają żadnych problemów z tożsamością (np. osoby z całkowitą niewrażliwością na androgeny CAIS mają tożsamość zdecydowanie kobiecą, pomimo męskich chromosomów i gonad). Można też spotkać się z tezą, że wszystkie osoby transpłciowe są *de facto* inter płciowe, ponieważ rysą na ich jednoznacznej płci anatomicznej są struktury mózgowie, najprawdopodobniej odpowiedzialne za tożsamość płciową (Meyer-Bahlburg 2005b: 371).

Ustalenie liczby osób inter płciowych zależy od definicji inter płciowości. Szacuje się, że jest to od 0,05% do 1,73%. Ta większa liczba (Blackless *et al.* 2000) obejmuje wszystkie osoby nie-XX i nie-XY, czyli wszystkie przypadki nietypowych chromosomów (np. zespołu Klinefeltera czy Turnera) i wszystkie przypadki wrodzonego przerostu nadnerczy (WPN, po angielsku CAH). Tymczasem są liczne łagodne przypadki WPN i liczne chromosomowe warianty, które nie wpływają na anatomię i nie są związane z dwuznacznymi genitaliami (Karkazis 2008). Mniejsza liczba obejmuje tylko skrajne przypadki dwuznacznych genitaliów. Ieuan Hughes z zespołem oceniają (2006), że jedno na cztery i pół tysiąca noworodków ma dwuznaczne genitalia. Reszta to osoby, które odkrywają swoją inter płciowość w okresie dojrzewania.

Nie brakuje w literaturze opisów konkretnych przypadków. Najczęstszą przyczyną dwuznacznych genitaliów jest wrodzony przerost nadnerczy WPN u osób z żeńskimi chromosomami. Gozar z zespołem opisali (2014) przypadek dziecka, które urodziło się z małym prąciem. Badania wykazały obecność jajników i macicy oraz obecność chromosomów typowo żeńskich, 46XX. Diamond z zespołem przedstawili (2003) przypadek trzynastoletniego chłopca przywiezionego do szpitala w USA z Bliskiego Wschodu. Chłopiec cierpiał na spodziectwo (ujście moczowe na spodniej części prącia), a dodatkowo urosły mu piersi. Dwa razy krwawił z ujścia cewki moczowej. Lekarze ustalili, że chłopiec ma żeński kariotyp 46XX, macicę i jajniki, a krwawienie jest menstruacją.

Kolejny typ osób interplciowych to osoby genetycznie męskie z niewrażliwością na androgeny. Siedemnastoletnia dziewczyna zgłosiła się do szpitala w Poznaniu z powodu braku miesiączki, badanie wykazało męski kariotyp 46XY i poziom testosteronu w organizmie typowy dla mężczyzn. Dziewczyna miała dobrze rozwinięte piersi, skąpe owłosienie łonowe i pachowe, zewnętrzne żeńskie genitalia, ślepo zakończoną pochwę, brak szyjki i trzonu macicy, w jamie brzusznej znajdowały się jądra. Niewrażliwość na androgeny ma swoje źródło w mutacji genu na chromosomie X. „Mutacja ta uniemożliwia działanie biologiczne testosteronu i dihydrotestosteronu w komórkach docelowych. Rozwój przewodów Wolffa oraz różnicowanie się męskich narządów płciowych zewnętrznych jest niemożliwe... Występuje natomiast regresja przewodów Müllera w związku z działaniem hormonu anti-Müllerowskiego (AMH) syntetyzowanego w komórkach Sertoliego jąder” (Jędrzejczak *et al.* 2010: 458). W wyniku tej regresji brakuje macicy, jajowodów oraz górnej części pochwy. Rozwijają się jednak żeńskie genitalia zewnętrzne.

Na koniec podam przykład osoby z mozaicyzmem, czyli zwielokrotnionym układem chromosomów. Zespół pod kierunkiem Vivienne Souter (2007) opisał bliźnięta, z których jedno było noworodkiem interplciowym, miało dwuznaczne genitalia i gonady, a drugie miało męską anatomię. Oba bliźnięta miały mozaicyzm 46,XX/46,XY. W przypadku noworodka interplciowego obie gonady zawierały zarówno tkankę jajnikową, jak i jądrową, przy czym prawa gonada miała przewagę tkanki jajnikowej, jajowód i połówkę macicy. Lewa gonada była schowana w pachwinie i miała przewagę tkanki jądrowej; była połączona z nasieniem. Rozkład komórek z chromosomami żeńskimi i męskimi w gonadach był następujący: XX [42%]/XY [57%]/X [1%] w prawej gonadzie; XX [35%]/XY [55%]/X [10%] w lewej gonadzie (Souter *et al.* 2007: 3). Na genitalia składał się mikropenis, wejście do pochwy, oddzielne ujście cewki moczowej i wargi sromowe (2007: 2).

Gonady bliźnięta męskiego były także z mozaicyzmem, ale miały zdecydowaną przewagę komórek genetycznie męskich. W prawej gonadzie proporcje były następujące: XX [8%]/XY [77%]/X [15%], a w lewej bardziej wyrównane: XX [31%]/XY [59%]/X [9%] (Souter *et al.* 2007: 4). Wygląda na to, że procent tkanki jądrowej zadecydował o męskiej płci.

Interplciowość ma często źródło w mozaicyzmie (jedna zygota jest początkiem rozwoju) lub chimeryzmie (dwie zygoty się zlewają). Dwa embriony mogą utworzyć jeden organizm poprzez fuzję, jajo może być zapłodnione przez dwa plemniki, jajo może podzielić się przed zapłodnieniem przez dwa plemniki, a potem ponownie się połączyć (Souter *et al.* 2007: 1). Gdyby płeć ustalano za pomocą kryterium genetycznego XX lub XY, to wielu ludzi znalazłoby się poza tym podziałem.

2. Chirurgiczna korekta noworodków interplciowych

Kiedy w latach sześćdziesiątych pojawiły się medyczne możliwości korekty dwuznacznych genitaliów, noworodki interplciowe zaczęły być poddawane zabiegom chirurgicznym, aby nadać genitaliom jednoznaczny kształt i zgodnie z wymogami prawa przypisać im jedną z dwu płci. Lekarze początkowo przyjmowali założenie, że lekarstwem na dwuznaczność anatomii może być korekta zewnętrznego wyglądu i jednoznaczne wychowanie. Noworodki były oceniane pod kątem tego, do jakiej płci jest najbliższej i jaka będzie chirurgicznie osiągalna. Milcząco kierowano się potocznymi stereotypami, np. że w przypadku chłopców ważne jest pełnienie męskiej roli seksualnej, wielkość prącia i zdolność do penetracji, a mniej ważne jest zachowanie płodności. Jeśli dziecko miało mikropenis, który nie rokował nadziei na sprawne odgrywanie w dorosłym życiu roli męskiej, to dziecko było chirurgicznie dostosowywane do roli żeńskiej. Usuwano wtedy jądra i zalecano wychowanie dziecka jako dziewczynki. Jak podsumowuje ten proceder Greenberg (2012), dla jednoznacznego żeńskiego wyglądu poświęcano satysfakcję z życia seksualnego i zdolności reprodukcyjne. Ważniejszy był też odpowiedni wygląd zewnętrzny niż zachowanie wrażliwej łechtaczki. W przypadku dzieci genetycznie żeńskich za najważniejszą uważano zdolność reprodukcji, a nie satysfakcję z życia seksualnego. Nie usuwano więc jajników, tylko dostosowywano zewnętrzne genitalia do żeńskiej roli. Zbyt dużą łechtaczkę, która wyglądała jak mikropenis, wycinano, aby dziecko nie miało wątpliwości co do swojej płci (Greenberg 2012: 112). Wiele dzieci w ten sposób zoperowanych później nie akceptowało swojej płci.

Z powodu trudności z chirurgicznym skonstruowaniem prącia, w większości przypadków dzieci interplciowe, niezależnie od chromosomów, korygowano do żeńskich genitaliów; na dziewięć korekcji żeńskich przypadała tylko jedna męska (Creighton *et al.* 2014). Ta zasada postępowania nie sprawdziła się zwłaszcza na osobach o jednoznacznej płci chromosomalnej, a tylko dwuznacznych genitaliach. Przeprowadzono badanie dzieci, które były genetycznie męskie, ale ze względu na zły stan genitaliów skorygowano je do płci żeńskiej. Reiner i Gearhart (2004) pokazali, że poczucie tożsamości w przypadku osób jednoznacznie genetycznie męskich w niewielkim stopniu zależy od wyglądu genitaliów i od sposobu wychowania. Niektóre dzieci spontanicznie i nic nie wiedząc o korekcie genitaliów w dzieciństwie deklarowały, że są płci męskiej, pomimo posiadania żeńskich genitaliów. W ich przypadku potwierdza się teza, że za tożsamość płciową odpowiada struktura mózgowia sformatowana w okresie życia płodowego (Reiner, Gearhart 2004).

Heino Meyer-Bahlburg (2005a) prześledził dokumentację medyczną osób z chromosomami XY, które we wczesnym dzieciństwie z powodu dwuznacznych lub uszkodzonych genitaliów zostały skorygowane do płci żeńskiej. W dorosłym życiu około 60% tych osób żyło w kobiecej roli. Pacjenci w podobnej sytuacji genetycznej i anatomicznej, którzy nie zostali skorygowani do płci żeńskiej, żyli

w roli męskiej (Meyer-Bahlburg 2005a: 432). Wyniki te pokazują, że z jednej strony wychowanie i wygląd genitaliów ma znaczenie dla tożsamości płciowej (skoro 60% osób genetycznie męskich zaakceptowało kobiecą rolę), ale jednocześnie pokazują, że siła hormonów w znacznej grupie osób (ponad 30%) jest silniejsza niż wychowanie. Hormony prenatalne nie determinują tożsamości płciowej całkowicie, ale mają jednak duże znaczenie (Meyer-Bahlburg 2005a). Być może w latach 1994–2004, kiedy przeprowadzono to badanie, społeczna widzialność osób interplciowych była wciąż za mała, aby osoby mniej pewne siebie podejmowały trudną decyzję o korekcie płci przypisanej w dzieciństwie. Być może też bardziej odczuwały niebinarność swojej tożsamości niż zdecydowaną tożsamość płci przeciwnej. Tymczasem korekta w sensie prawnym wciąż w większości krajów przewidyuje jedynie przejście od jednej płci do drugiej.

Stwierdzono natomiast niezadowolone większość osób interplciowych z korekty chirurgicznej, z życia seksualnego i wyglądu genitaliów (Amaral *et al.* 2015). Wysoki poziom komplikacji, powtórnych operacji i nieinformowania osób interplciowych o zabiegach, którym zostały poddane, opisuje Creighton (2014). Jednocześnie okazało się, że niezoperowane osoby z mikroprąciem są zadowolone z życia seksualnego.

Niestety po zawarciu konsensusu w Chicago w 2006 r.⁴ liczba chirurgicznych operacji na lechtaczce przed 14 rokiem życia nie spadła, ale wzrosła (Creighton *et al.* 2014: 38). Często zmniejsza się powiększoną lechtaczkę/mikropenis i rekonstruuje waginę, pomimo ryzyka błędu, konieczności powtórnych operacji i braku satysfakcji seksualnej w przyszłości (Creighton *et al.* 2014: 39). Być może jest to związane z większą wykrywalnością interplciowości u dzieci i ich lepszą rejestracją. W 2008 r. powstał międzynarodowy rejestr osób z DSD. Kolesinska z zespołem (2014) napisali, że do roku 2013 zebrano z 15 krajów Europy (głównie Zachodniej) 1167 opisów osób z DSD, opracowano też ujednoczoną skalę maskulinizacji EMS (*external masculinization score*), ułatwiająca diagnozowanie. Analiza danych ujawniła tendencję spadkową w oznaczaniu płci żeńskiej u noworodków genetycznie męskich. Ujawniła też, że statystycznie oznaczano jako chłopców dzieci z wyższym poziomem maskulinizacji, ale także pokrywanie się w znacznym zakresie stopnia maskulinizacji u dzieci zaliczanych do obu płci (Kolesinska *et al.* 2014: 3).

Wzrost liczby chirurgicznych normalizacji może być związany z decyzjami rodziców, którzy nie chcą narażać dzieci na stygmatyzację. Suzanne Kessler (1998) zapytała grupę studentów, czy gdyby urodzili się z dwuznacznymi genitaliami, życzyliby sobie, aby je skorygować, np. usunąć mikropenis. Zwłaszcza utrata wrażliwości erotycznej, jako konsekwencja, powodowała, że większość studentów nie życzyła sobie takiego zabiegu. Kiedy jednak zapytano inną grupę studentów, czy gdyby urodziło im się dziecko z dwuznacznymi genitaliami, to czy zdecydowałyby się na ich korektę chirurgiczną, większość odpowiedziała, że tak. Studenci

⁴ O czym mowa dalej.

napisali, że nie chcą, aby ich dziecko było odmienne, a wczesna chirurgia jest mniej traumatyczna niż późniejsza. Nie zastanawiali się nad utratą wrażliwości erotycznej genitaliów u dziecka (por. Feder 2014: 44). Ellen Feder próbuje wyjaśnić, dlaczego dla siebie pragną czegoś innego niż dla własnego dziecka. Powołuje się na istnienie norm społecznych nieświadomie regulujących nasze zachowania. Łatwo zapomnieć o doznaniach dziecka, kiedy zagrożona jest normalna ścieżka życia. Sam widok genitaliów jest przeszkodą do normalności i rodzice w pierwszej kolejności chcą to zamaskować.

Feder opisuje matkę, którą nazwała Ruby, a która zgodziła się opowiedzieć o swoim dramacie. Dwoje jej dzieci urodziło się z WPN i było w stanie zagrażającym życiu. Zaufanie do lekarzy, którzy uratowali im życie, sprawiło, że zaakceptowała standardową propozycję wczesnej korekty genitaliów. Dzieci przy urodzeniu zostały oznaczone jako chłopcy, ale wkrótce okazało się, że ich chromosomy i narządy wewnętrzne były żeńskie. Zostały chirurgicznie skorygowane i wychowywane jako dziewczynki. Kiedy dziewczynki ujawniły orientację homoseksualną, rodzina oskarżyła Ruby o błędne decyzje. Obie dziewczynki były niezadowolone z wyglądu swoich genitaliów i cierpiały z powodu ich bolesności, a młodsza córka uznała Ruby za winną swojego okaleczenia (Feder 2014: 49). Dzisiaj wiadomo, że lepiej byłoby zaczekać do czasu samodzielnej decyzji dzieci. Zdaniem Greenberg „nie powinniśmy zostawiać decyzji co do sposobu traktowania osób interplciowych wyłącznie na barkach lekarzy” (2012: 135).

3. Ruch społeczny osób interplciowych

Ruch społeczny osób interplciowych rozpoczął się w roku 1993, kiedy Cheryl Chase założyła Intersex Society of North America (ISNA) i opublikowała pismo „Hermaphrodites with Attitude”. Jego celem była walka ze wstydem i stygmatyzacją wokół interplciowości. Za podstawowe zadanie ruchu uznano protest wobec praktyki medycznej korygowania płci noworodków z dwuznacznymi genitaliami, kierując się zasadą dostosowywania ich do heteroseksualnego społeczeństwa, tuszowania ich odmienności, a nie ich zdolnością do odczuwania doznań seksualnych czy posiadania zdolności reprodukcyjnych (Greenberg 2012: 86). Pojawienie się ruchu osób interplciowych, zdaniem jego założycielki, jest kolejnym etapem walki o prawa człowieka, tym razem jest to kolejna grupa osób, po ruchu osób odmiennej rasy, ruchu kobiet, ruchu osób homoseksualnych i transplciowych (Greenberg 2012: 86).

W latach dziewięćdziesiątych pojawiło się kilka ważnych publikacji naukowych wspierających ruch osób interplciowych. Suzanne Kessler (1990) zakwestionowała naturalność binarnego podziału na dwie płcie. Anne Fausto-Sterling (1993) podważyła społeczny podział na dwie płcie, który ignoruje istnienie ludzi interplciowych. Alice Dreger (1998) pokazała historie osób interplciowych w przeszłości. Zebrane tam opisy i argumenty nie zmieniły jednak praktyki medycznej.

Powolne zmiany dokonały się poprzez media i aktywizm. Ruch osób interplciowych ISNA rozpoczął swoją działalność od pikietowania dużych medycznych konferencji. Opisała to Fausto-Sterling w artykule *The Five Sexes, revisited* (2000). W 1996 r. American Academy of Pediatrics odmówiła założycielce ISNA możliwości zaprezentowania na ich konferencji w Bostonie punktu widzenia pacjenta na temat leczenia dzieci z dwuznacznymi genitaliami. Nazwano ją i innych działaczy ISNA „zełotami”. Grupa działaczy zorganizowała wtedy pikietę tej konferencji (Preves 2000). Kilka lat później, w 2000 r., przewodnicząca została jednak zaproszona do wygłoszenia referatu na spotkaniu Lawson Wilkins Pediatric Endocrine Society, największej organizacji w USA skupiającej specjalistów endokrynologii dziecięcej. Jej referat kończył konferencję na temat leczenia interplciowych noworodków. Referat nosił tytuł *Sexual Ambiguity: The Patient-Centered Approach* i był krytyką wczesnej korekty chirurgicznej dzieci z dwuznacznymi genitaliami. Nazywała to postępowanie „chirurgią wstydu”. Sama Cheryl jest ofiarą takiej chirurgii.

Jak pisze Greenberg, „kiedy Cheryl się urodziła w 1956 jej genitalia wyglądały jak »mała bułeczka z przecięciem na środku i małym orzechem z przodu«. Na podstawie rekomendacji lekarzy rodzice wychowywali ją jako chłopca. Było tak do 18 miesiąca życia. Wtedy przeprowadzili operację diagnostyczną i odkryli obecność tkanki jajnikowej i jądrowej. Po tej diagnozie zdecydowali, że genitalia Cheryl zostaną zamienione na żeńskie i że będzie wychowywana jako dziewczynka. Za zgodą rodziców, lekarze usunęli jej mikropenis, który ich zdaniem był za duży, żeby go uznać za łechtaczkę. Zabieg był tak traumatyczny, że Cheryl przestała mówić przez 6 miesięcy. Przez większość dzieciństwa i wczesnej młodości czuła się nieszczęśliwa i wyizolowana. Przed 19 rokiem życia miała myśli samobójcze. Choć skończyła Massachusetts Institute of Technology, studiowała japonistykę na Harvardzie i prowadziła udany biznes, pozostała emocjonalnie nieszczęśliwa do czasu, kiedy w wieku 35 lat została aktywistką ruchu osób interplciowych” (Greenberg 2012: 27).

Cheryl w wieku 21 lat poprosiła o dokumentację medyczną z czasu kiedy miała 18 miesięcy. Przeczytała tam: diagnoza: hermafrodytyzm, operacja: kliteroktomia. Imię Charlie zostało przekreślone i wpisano imię Cheryl. Te same genitalia najpierw opisano jako „mały penis ze spodnictwem”, potem, kiedy zdecydowano się na płć żeńską, opisano jako „przerost łechtaczki”. Najpierw pisano „zdeformowane genitalia męskie”, potem „zdeformowane genitalia żeńskie”. „Zostałam okaleczona przez wycięcie łechtaczki i pozbawiona doznań seksualnych, które dla większości ludzi, kobiet i mężczyzn, są oczywistością” (Chase 2002: 206). Okaleczenia afrykańskich kobiet uważa się za barbarzyństwo niezgodne z prawami człowieka, ale „łechtaczki interplciowych dzieci w USA usuwa się codziennie” (Chase 2002: 206).

Efektom działań ISNA był konsensus zawarty między aktywistami interplciowymi i środowiskiem lekarzy w 2006 r. (*Chicago Consent*). Przyznano, że tożsamość płciowa zależy od wielu czynników: chromosomów, poziomu androgenów oraz zachowanej wrażliwości na nie, struktur mózgowych, a także czynników społecznych. Przyznano, że dzieci interplciowe szczególnie często są niezadowolone z przypisanej im płci. System limbiczny i podwzgórze mózgu są zróżnicowane

u obu płci, ale różnice pojawiają się później niż moment urodzenia i nie można przy wczesnej chirurgii posłużyć się tym wskaźnikiem do oznaczenia płci (Hughes *et al.* 2006: 554).

W ramach konsensusu z Chicago zamiast terminów „hermafrodytyzm” i „interpłciowość” lekarze zaproponowali DSD, *disorders of sex development* (Hughes 2006). Osoby interpłciowe tylko częściowo zaakceptowały tę zmianę terminologiczną. Uznały DSD za termin medyczny, do przyjęcia w dyskursie medycznym, ale stygmatyzujący w dyskursie publicznym. Dostrzegali pozytywny skutek tego, że nie mówi się już o nich jako o „wybryku natury”, lecz podaje się przebieg naturalnego procesu, który prowadzi do tej nietypowej sytuacji. Tak opisane zjawisko nie może być dalej traktowane jako nieistniejące (Greenberg 2012).

Konsensus w Chicago nie zadowolili jednak całego ruchu osób interpłciowych. W 2008 r. w związku ze zmianą terminologii rozwiązano ISNA (Rosario 2009). W jej miejsce powstały przynajmniej dwie inne organizacje. Grupa z Cheryl Chase (pod nazwiskiem Bo Laurent) utworzyła Accord Alliance, zaakceptowała nazwę DSD i skupiła się na współpracy ze środowiskiem medycznym. Terminu DSD nie zaakceptował ruch OII (Organization Intersex International), który postawił sobie za zadanie pomóc ludziom zrozumieć, że nie ma po prostu dwu płci. Ich zdaniem jest wiele możliwych kombinacji w spektrum płci, a najlepszym sposobem ochrony osób interpłciowych przed krzywdą jest poprawa społecznej akceptacji dla różnorodności płci (Greenberg 2012). Działacze OII podkreślają, że rygorystyczny binarny podział na dwie płcie krzywdzi nie tylko osoby interpłciowe, ale także osoby LGBTQ i kobiety, które przy tym podziale są automatycznie zaliczone do gorszej kategorii.

Ruch OII jest obecnie największą organizacją osób interpłciowych. Ma przedstawicielstwa na całym świecie, także sieć na Europę (OII Europe 2016) i oddziały w niektórych krajach (np. w Niemczech czy Wielkiej Brytanii). Walczy o zakaz wczesnej chirurgii normalizującej cechy płciowe bez zgody pacjenta, o zakaz dyskryminacji ze względu na cechy płciowe i o prawne uznanie osób niebinarnych (Gattas 2013, 2015).

4. Osoby interpłciowe niebinarne

Niektóre osoby interpłciowe chciałyby uznać interpłciowość za trzecią kategorię płciową. Greenberg daje przykład Chrisa: „Chris urodził się z tkanką jajnikową i jądrową. W okresie dojrzewania urosły mu piersi. Choć był wychowywany jako chłopiec, ma fizyczne cechy obu płci. Co ważniejsze, nie identyfikuje się ani jako kobieta, ani jako mężczyzna i chce być nazywany osobą interpłciową” (Greenberg 2012: 94).

Sharon Preves pisze, że osoby interpłciowe stanowią wyzwanie dla podziału płci na dwie kategorie (*gender binarism, male/female dichotomy*). Dotyczy to przede wszystkim anatomii, ale także tożsamości. Niektóre z noworodków interpłciowych urodziły się całkowicie zdrowe i tylko normy płci skłaniały rodziców

i lekarzy do chirurgicznej interwencji (Preves 2000). Preves przebadła 37 osób w wieku 20–65 lat, które zdiagnozowano jako interplciowe. Mniej więcej połowa z nich otrzymała taką diagnozę przy urodzeniu z powodu dwuznacznych genitaliów, a druga połowa w okresie dojrzewania. Jako dziewczynki wychowywano 81%, a 19% jako chłopców. W czasie przeprowadzania wywiadów, 24% badanych było w trakcie lub po korekcji płci na przeciwną niż płeć wychowania i metrykalna, sześć osób dokonało tranzycji mężczyzna/kobieta, a trzy – tranzycji kobieta/mężczyzna (Preves 2000: 30). Spośród badanych przez Preves 95% skarżyło się na powtarzające się badania lekarskie genitaliów, które wytwarzały w nich poczucie wstydlivej tajemnicy, dotyczącej ich ciała. Żyły w strachu, że ktoś odkryje ten sekret.

Jedna z osób badanych, Robin, czuje przynależność do obu płci: „Genetycznie jestem mężczyzną, ale fizycznie całkowicie kobietą. A zatem nie jestem jednym lub drugim, jestem zarówno kobietą i mężczyzną” (Preves 2000: 37). Constance pisze o nieusuwalnej niezgodności swojego ciała ze społecznym podziałem na dwie płcie: „Osoba, którą jestem nie może się dostosować, ponieważ w samym moim DNA nie zgadzam się ze społecznymi normami. Nie ma żadnego sposobu, którym mogłabym się wpasować w którąś [plciową] rolę. A wtedy, dlaczego miałabym w ogóle próbować?” (Preves 2000: 40). Julian pisze o dwuznacznym poczuciu tożsamości: „Nie czuję się kobietą, ale niekoniecznie czuję się także mężczyzną. Czuję, że jestem pośrodku i czuję to bardzo mocno. I to wydaje mi się naturalne” (Preves 2000: 40). Wypowiedzi te opisują doświadczenie niebinarnej tożsamości wśród osób interplciowych.

Katinka Schweizer przeprowadziła wraz z zespołem badania wśród osób interplciowych (2002–2008), pytając je o spektrum ich tożsamości plciowej. Zadowolonych ze swojego oznaczenia płci było 75%, ale „24% relacjonowało inkluzywną mieszaną dwu-plciową tożsamość, zawierającą zarówno elementy męskie, jak i żeńskie, 3% relacjonowało tożsamość ani żeńską, ani męską. Dwadzieścia sześć procent było bardzo niepewne swojej przynależności do określonej płci” (Schweizer *et al.* 2014: 56). Można przyjąć, że 27% osób badanych opowiedziało się za tożsamością niebinarną. Być może są to te osoby, które są również niepewne przynależności do określonej płci.

Osoby z tej grupy relacjonowały, że żyją jako trzecia płeć, raz jako kobieta, raz jako mężczyzna, nie będąc ani jednym ani drugim. Dychotomia mężczyzna/kobieta nie daje się do nich zastosować. Schweizer słusznie stwierdza, że te wyniki „odkrywają nieadekwatność dychotomicznej, jednopoziomowej męsko/kobiecej kategoryzacji” (Schweizer *et al.* 2014: 79) i „wspierają pojęcie szerszego, bardziej inkluzywnego spektrum płci” (Schweizer *et al.* 2014: 78) – wskazują na potrzebę trzeciej kategorii płci (ani męskiej, ani żeńskiej).

Trzeba jednak zaznaczyć, że wśród osób interplciowych jest wiele osób, które nie chcą wprowadzania trzeciej kategorii plciowej. Uważają, że dosyć już cierpią i nie jest im potrzebna dodatkowa stygmatyzacja. Chcą, aby interplciowość była kategorią medyczną, a nie tożsamościową. Walczą tylko o lepsze traktowanie

przez lekarzy. Nie chcą mieć nic wspólnego z ruchem osób LGBTQI, nawet jeśli pojawia się tam literka I (Greenberg 2012).

Ostatnie oświadczenie OII Europe po spotkaniu osób interpłciowych z 16 krajów europejskich w Wiedniu (marzec 2017) wskazuje, że ich zdaniem ustalanie płci dla osób interpłciowych powinno odbywać się na zasadzie samookreślenia. Powinna być dostępna opcja neutralna (*neutral marker*), ale dla wszystkich ludzi, a nie tylko dla osób interpłciowych (OII Europe 2017).

Neutralny marker płciowy jest zdecydowanie postulowany przez ruch osób niebinarnych w ramach ruchu osób transpłciowych. Niezależnie od stanu anatomii, osoby te czują się kimś innym niż kobieta i kimś innym niż mężczyzna. Chcą żyć jako osoby niebinarne i walczą o trzecią kategorię płciową (*other*) w dokumentach (Beyond the Binary 2017)⁵.

Uważam, że zamiast mówić „trzecia płeć”, lepiej mówić „trzecia kategoria płciowa”, ponieważ nie chodzi tutaj o osoby o specyficznych cechach płciowych, tylko o osoby, które nie mieszczą się w upraszczającym binarnym pojęciu płci. Taką trzecią kategorię płciową w języku angielskim jest termin *non-binary people*. Polskim odpowiednikiem są „osoby niebinarne” lub „niebinarne tożsamości płciowe” (Kłonkowska 2012: 23). Jest to pojęcie utworzone przez negację, a nie przez pozytywną charakterystykę: „spektrum tożsamości wykluczonych z dychotomii mężczyzna-kobieta” (Kłonkowska 2012: 29). Ma ono sens jako poprawka do systemu pojęciowego z binarnym pojęciem płci. Tymczasem osoby interpłciowe pokazują swoim ciałem, że płeć jest to wielowarstwowe kontinuum (Ziemińska 2015: 249). Kobiecość i męskość to nie stały zespół cech, ale spektrum cech od typowych do nietypowych. Osoby interpłciowe i niebinarne są na środku tego kontinuum, tam gdzie cechy męskie koegzystują z żeńskimi.

5. Status prawny osób interpłciowych i jak rozumieć trzecią kategorię

Aktywista i badacz Dan Christian Ghattas uważa, że „opcje inne niż płeć żeńska, płeć męska powinny być dostępne dla ludzi niezależnie od tego, czy są interpłciowi” (Ghattas 2015: 2). Jednak płeć „inna” w dokumentach nie powinna być obligatoryjna dla osób interpłciowych, ponieważ wiele osób interpłciowych jest zadowolonych ze swojego binarnego oznaczenia płci. Osoby interpłciowe tak jak wszyscy inni mogą odczuwać, że są kobietą, mężczyzną, jednym i drugim na raz lub żadnym.

Od 2013 r. w Niemczech można wybrać opcję braku wpisu w rubryce płęć w metryce urodzenia. Dotyczy to tylko noworodków, co do których nie można ustalić płci, czyli interpłciowych. Wcześniej wstrzymywano wydanie metryki, co powodowało kłopoty z uzyskaniem świadczeń socjalnych. Wciąż nie można pominąć określenia płci w innych dokumentach, jak dowód osobisty czy paszport.

⁵ W Polsce za osobę niebinarną uważa się aktywista Trans-Fuzji Wiktor Dynarski (Rient 2017).

Ghattas (2013) zwraca uwagę, że ten przepis jest obligatoryjny, a nie opcjonalny. Rodzice otrzymują metrykę zaraz po urodzeniu, ale dziecko jest prezentowane jako interplciowe we wszystkich czynnościach prawnych, co powoduje wzrost stygmatyzacji dla rodziców i dziecka w przyszłości. Taka sytuacja może zwiększać presję na szybką chirurgię i uzyskanie metryki bez stygmatyzacji (Ghattas 2013).

Ghattas pokazuje też, że opcja korekty płci później także jest kłopotliwa, ponieważ przepisy prawne są dostosowane do potrzeb osób transpłciowych, a nie interplciowych. Jednym z warunków jest sterylizacja, co prowadzi do kolejnego okaleczenia ciała. Osoby interplciowe muszą też ukrywać, że są interplciowe i udawać osobę transpłciową o silnym poczuciu przynależności do płci odmiennej niż ta oznaczona przy urodzeniu (Ghattas 2013). Także Feder (2013) wskazuje na negatywne aspekty nowej regulacji prawnej w Niemczech, oprotestowanej przez organizacje osób interplciowych. Nowy przepis wydaje się nie wyborem, lecz obowiązkiem, zakazem wpisywania M lub F, kiedy nie ma do tego podstaw w anamnezie. Może to zwiększać liczbę chirurgicznie normalizowanych dzieci, których rodzice będą chcieli uniknąć stygmatyzacji w metryce urodzenia. Wcześniej była opcja uniknięcia wczesnej operacji i ukrycia się pod szyldem jednej z płci. Niemiecka Rada Etyki zaproponowała trzecią kategorię na metrykach urodzenia, aby odroczyć decyzję o oznaczeniu płci do czasu, gdy dziecko będzie mogło podjąć samodzielną decyzję. Wydaje się, że nowa regulacja pojawiła się w tak minimalnym kształcie, że zamiast poszerzenia wolności, skępowała osoby odpowiedzialne za interplciowe dzieci i zwiększyła prawdopodobieństwo okaleczania tych dzieci.

W innych krajach europejskich lekarze i rodzice radzą sobie przez wydłużenie czasu wystawienia właściwej metryki urodzenia, nawet do trzech miesięcy (na pisemny wniosek lekarzy i rodziców). W Wielkiej Brytanii urzędnicy wydają tymczasową metrykę z zapisem, że płeć jest nieznaną (*unknown sex*). Na Łotwie wystawiają świadectwa medyczne z zapisem *unclear sex*, a w metryce zostaje puste miejsce. W Holandii wpisuje się, że płeć nie może być ustalona. Po trzech miesiącach wydawana jest nowa metryka z płcią zdiagnozowaną lub ze stwierdzeniem, że płci nie da się ustalić, a tymczasowa metryka jest niszczone. We Francji i Finlandii można wydać metrykę bez oznaczenia płci za zgodą prokuratora i na okres maksimum trzech lat. W Portugalii jest zwyczaj, aby wybierać neutralne imię dla interplciowego dziecka, aby było akceptowalne dla obu płci. Informacje te zbierają urzędnicy Unii Europejskiej, którzy wydali zalecenia dla krajów członkowskich, aby zmienić oznaczenia płci, skoro natura nie stosuje się do binarnego podziału (*The fundamental rights situation of intersex people* 2017). W Indiach ze względu na tradycję i funkcjonowanie grup osób nazywanych *hijras* (Goel 2016: 536) prawo od 2014 r. pozwala w dokumentach wybrać trzecią opcję płci: „płeć inną” O (*other*). W 2013 r. Australia przyjęła *Sex Discrimination Amendment (Sexual Orientation, Gender Identity and Intersex Status) Act 2013* – pierwsze prawo, które nadało osobom interplciowym prawny status, uznając, że obywatel może nie identyfikować się ani z płcią męską, ani z płcią żeńską (Bennett 2014: 869). Wymieniło też, jako osobny rodzaj zakazanej dyskryminacji, dyskryminację osób

interplciowych ze względu na nietypowe cechy płciowe. Australia, podobnie jak Indie, ma trzecią kategorię prawną dla ludzi, którzy nie pasują ani do płci męskiej, ani do żeńskiej. Prawo to pomaga noworodkom interplciowym, osobom transplciowym w trakcie tranzycji, a także dorosłym osobom, które są na trwałe niebinarne. Australijski teoretyk prawa Theodore Bennett (2014) zastanawia się, jak „trzecia płeć” ma być interpretowana. W rubryce płeć są trzy opcje: M (*male*), F (*female*) oraz X (*indeterminate/intersex/unspecified*). Trzecia kategoria jest skuteczna w zakwestionowaniu binarnego podziału, ale może też pełnić funkcję oczyszczenia „prawdziwych” płci z przypadków „patologicznych” i powodować stygmatyzację osób niebinarnych. Czy taka „negatywna” kategoria nie zamazuje różnic pomiędzy osobami interplciowymi i transplciowymi, które są niebinarne w różny sposób, na różnych poziomach i różnych odcinkach czasu? Kto ma decydować o prawnym statusie trzeciej płci, czy ma to się odbywać na zasadzie samookreślenia, czy medycznej opinii? Żeby wyjść z tych dylematów można pomniejszyć rolę określania płci: identyfikować ludzi poprzez odciski palców lub kolor oczu. Wtedy pojawi się jednak problem z zawieraniem małżeństw, konkurencjami sportowymi, więziennictwem, publicznymi toaletami, szatniami itd. Bennett proponuje strategię pośrednią: eliminację oznaczania płci tam, gdzie to jest zbędne, a zarazem stosowanie kategorii trzeciej płci, a nawet bardziej pluralistycznych kategorii, tam gdzie to jest istotne dla identyfikacji (Bennett 2014: 869).

Dobrym krokiem w kierunku prawnej ochrony fizycznej integralności osób interplciowych jest uchwalony w Malcie zakaz chirurgii i leczenia cech płciowych (bez wskazań medycznych, a jedynie ze względów społecznych) bez zgody osoby, której to dotyczy (*Gender Identity, Gender Expression and Sex Characteristics Act 2015*). Jest tam także zakaz dyskryminacji ze względu na cechy płciowe (nie tylko ze względu na orientację seksualną i tożsamość płciową). Jest to specyficzny rodzaj dyskryminacji, który dotyka osoby interplciowe. Prawo to pozwala każdej osobie na uznanie lub zmianę jej tożsamości płciowej poprzez proste administracyjne procedury (Ghattas 2015: 14). Nie ma jednak w tej regulacji trzeciej kategorii płciowej, co jest problemem dla osób trwale niebinarnych, które nie czują się ani F ani M.

6. Sytuacja osób interplciowych w Polsce

W większości krajów świata, w tym także w Polsce, osoby interplciowe i niebinarne nie istnieją w systemie prawnym. Organisation Intersex International nie ma w Polsce oddziału. Organizacją, która przygarnia osoby interplciowe jest Trans-Fuzja, specjalizująca się w pomocy osobom transplciowym. Na stronie internetowej Trans-Fuzji są informacje o interplciowości (Muiżnieks 2014; Rzeczkowski 2009) i forum, na którym są głosy osób interplciowych (Forum Trans-Fuzja 2017). Katarzyna Bojarska i Katarzyna Dułak (2012) piszą o pracy psychologów z osobami interplciowymi; zaznaczają, że w Polsce seksuologowie mają nikłą wiedzę na temat zjawiska interplciowości.

Istnienie osób interplciowych w Polsce jest poświadczane artykułami medycznymi (Ziora *et al.* 2005; Szarras-Czapnik, Lew-Starowicz, Zucker 2008; Magnuszewska *et al.* 2009; Jędrzejczyk *et al.* 2010; Bajszczyk *et al.* 2013; Bajszczyk, Szarras-Czapnik, Słowikowska-Hilczer 2014; Kolesinska *et al.* 2014; Pisarska-Krawczyk *et al.* 2014; Kolesińska, Niedziela 2015). W jednym z nich można przeczytać, że do szpitala uniwersyteckiego w Poznaniu na przestrzeni 15 lat zgłosiło się 28 interplciowych pacjentów z męskim kariotypem i dwuznacznymi genitaliami (Kolesińska, Niedziela 2015). Dodatkowo zgłaszały się osoby z CAIS, CAH i innymi postaciami interplciowości. Centrum Zdrowia Dziecka w Warszawie jest głównym ośrodkiem diagnostyki dzieci interplciowych. Uniwersytet Medyczny w Poznaniu uczestniczy w europejskim grantie COST (2013) na temat zaburzeń rozwoju płci. W roku 2009 ukazał się wywiad z matką dziecka interplciowego leczonego w Centrum Zdrowia Dziecka w Katowicach i lekarzem andrologiem z Uniwersytetu Medycznego w Łodzi, zajmującym się osobami interplciowymi, który przestrzega rodziców przed wczesną chirurgią i, pomimo presji społecznej, zaleca poczekać na rozwój tożsamości dziecka (Szafranśka 2009). Na stronie Trans-Fuzji jest ogłoszenie Uniwersytetu Medycznego w Łodzi, który realizował projekt polegający na ankietowaniu osób interplciowych i edukacji lekarzy na temat interplciowości. W Polsce narodziny dziecka powinny zostać zgłoszone w ciągu 14 dni, ale możliwe jest odroczenie rejestracji nawet na kilka miesięcy, dopóki nie zostaną przeprowadzone badania. Odroczenie rejestracji wymaga pisemnego wniosku rodziców i zaświadczenia lekarskiego o prowadzonej diagnostyce (*Co to jest ZRP?* 2017). To udogodnienie administracyjne nie rozwiązuje jednak problemów, ponieważ przez czas diagnostyki dziecko nie ma metryki urodzenia, w ciągu trzech miesięcy nie ujawni się tożsamość płciowa, oznaczenie płci jest domniemaniem, a mimo to jest duża presja na wczesną chirurgię normalizacyjną. Na łamach czasopisma „Prawo i Medycyna” w 2016 r. ukazał się artykuł *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych* (Gawlik, Bielska-Brodziak 2016), który pokazuje nieadekwatność przepisów prawnych względem wiedzy medycznej i sytuacji dzieci interplciowych.

Znaną postacią interplciową w Polsce jest celebrytka Michalina Manios, która zdobyła trzecie miejsce w telewizyjnym (TVN) konkursie Top Model w 2011 r. i opowiedziała tam swoją historię. Nazwała siebie hermafrodytą. Powiedziała, że urodziła się z gonadami męskimi i żeńskimi oraz pośrednimi genitaliami. Przy urodzeniu zdecydowano, że ma więcej cech męskich i do 18 roku życia była w sensie prawnym Michałem, ale nigdy nie czuła się chłopcem. Po ukończeniu 18 roku życia przeprowadziła procedurę prawnej korekty płci i od tej pory jest Michaliną (*Uroczna Michalina była kiedyś Michałem...* 2017). Jest to ważny *coming out* osoby interplciowej, który oswaja Polaków z interplciowością.

Wcześniej swoisty *coming out* osoby interplciowej dokonał się, kiedy polska zawodniczka Ewa Kłobukowska została wykluczona z Pucharu Europy w Kijowie w 1967 r. na podstawie „niekobiecych” chromosomów XXY. Na łamach

„Wiadomości Lekarskich” (Krawczyński 1978) ukazała się potem seria artykułów o interplciowości w sporcie.

W Polsce miała też miejsce próba prawnej ochrony noworodków interplciowych przed chirurgią normalizacyjną. Czytamy o tym w projekcie ustawy Ruchu Palikota pt. „O uzgodnieniu płci”, zgłoszonym w 2013 r. Projekt został wypracowany w kooperacji z fundacjami: Trans-Fuzja, Kampania Przeciw Homofobii i Helsińska Fundacja Praw Człowieka. Pierwszym celem tej ustawy była poprawa sytuacji prawnej osób transplciowych i zamiana procedury korekty płci z procesowej na nieprocesową. Drugim celem tego projektu była ochrona dzieci interplciowych przed chirurgią normalizacyjną, czyli wczesną korektą genitaliów bez wykształconej tożsamości płciowej i bez świadomej zgody dziecka. Projekt proponował zakaz takich interwencji i był próbą zastosowania zaleceń europejskich (Muiżnieks 2014). Niestety ta wersja projektu, być może za mało precyzyjna w zakresie odróżnienia wskazań medycznych od normalizacyjnych przy chirurgii cech płciowych, została odrzucona. Wersja, która została pozytywnie przegłosowana przez Sejm i Senat w 2015 r., a której nie podpisał Prezydent RP, nie zawierała już przepisów dotyczących dzieci interplciowych, a jedynie osób transplciowych. Śladem tego pierwszego projektu jest broszura zamieszczona na stronie Trans-Fuzji pt. *Dlaczego nie należy bać się ustawy o uzgodnieniu płci?*, opracowana przez posłankę Annę Grodzką i aktywistów Trans-Fuzji Lalkę Podobińską i Wiktora Dynarskiego.

Wnioski

Wydaje się, że trzecia kategoria płciowa jako trzecia opcja w dokumentach („płeć nieokreślona”) jest minimalnym warunkiem społecznej akceptacji dla osób interplciowych i niebinarnych. Uznanie istnienia osób, które czasowo lub trwale znajdują się poza podziałem na kobiety i mężczyzn jest wnioskiem z przeglądu artykułów medycznych, psychologicznych i socjologicznych. Pierwsze próby prawnej ochrony tych osób świadczą o powolnej zmianie binarnego pojęcia płci.

Wciąż jednak lęk przed stygmatyzacją skłania rodziców do wczesnych chirurgii „normalizacyjnych”. Jest to „chirurgia wstydu”, która ma uspokoić rodziców i zatrzeć ślady interplciowości, a dobrostan dziecka jest na drugim planie. Doświadczenia kilku dekad pokazały, jak okrutne bywają konsekwencje pośpiesznych chirurgii, zwłaszcza kiedy dziecko rozwija się w kierunku przeciwnej tożsamości płciowej, a także kiedy czuje się okaleczone przez rodziców. Lekcją z tych doświadczeń jest zasada, żeby zaczekać, aż dziecko ujawni swoją tożsamość płciową i wyda świadomą zgodę na ewentualną chirurgię cech płciowych lub zdecyduje o zachowaniu niedymorficznego ciała czy niebinarnej tożsamości.

Ta rozsądna zasada jest jednak trudna do spełnienia w społeczeństwie, które stygmatyzuje osoby interplciowe i niebinarne jako „wybryki natury” niezgodne z systemem pojęć i norm. Rodzic dziecka interplciowego stoi przed wyborem

stygmatyzacji lub okaleczenia. Jeśli odważnie sprzeciwi się wczesnej chirurgii, naraża dziecko na stygmatyzację, jeśli zdecyduje się na wczesną chirurgię, naraża dziecko na okaleczenie.

Literatura

- Amaral R. *et al.*, 2015, *Quality of life of patients with 46,XX and 46,XY disorders of sex development*, *Clinical Endocrinology*, vol. 82.
- Bajszczak K. *et al.*, 2013, *Kliniczne i psychologiczne konsekwencje odroczenia gonadektomii oraz chirurgicznej korekcji obojnaczych zewnętrznych narządów płciowych do okresu dojrzałości u pacjentki z częściową niewrażliwością na androgeny*, *Endokrynologia Pediatria*, t. 12, nr 2(43).
- Bajszczak, K., Szarras-Czapnik M., Słowikowska-Hilczer J., 2014, *Zaburzenia rozwoju płci – nowa nomenklatura oraz wytyczne w postępowaniu terapeutycznym*, *Seksuologia Polska*, nr 12(2).
- Bennett T., 2014, *No man's land: Non-binary sex identification in Australian Law and Policy*, *UNSW Law Journal*, no. 37(3).
- Beyond the Binary, 2017, <http://beyondthebinary.co.uk> (dostęp: 18.04.2017).
- Blackless M. *et al.*, 2000, *How Sexually Dimorphic Are We? Review and Synthesis*, *American Journal of Human Biology*, vol. 12.
- Bojarska K., Dułak K., 2012, *Specjaliści zawodów pomocowych wobec ludzkiej różnorodności płciowej* [w:] A. Kłonkowska (red.), *Transpłciowość – Androgynia. Studia o przekraczaniu płci*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Chase Ch., 2002, *Affronting Reason* [w:] J. Nestle, C. Howell and R. Wilchins (eds.), *GenderQueer. Voices from beyond the sexual binary*, Los Angeles–New York: Alyson Books.
- Creighton S. *et al.*, 2014, *Childhood surgery for ambiguous genitalia: glimpses of practice changes or more of the same?*, *Psychology & Sexuality*, vol. 5(1).
- Diamond D. *et al.*, 2003, *Case Study: Culture Clash Involving Intersex*, *The Hastings Center Report*, vol. 33, no. 4.
- Dreger A., 1998, *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Cambridge: Harvard University Press.
- Fausto-Sterling A., 1993, *The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough*, *The Sciences*, vol. 33, s. 20–25.
- Fausto-Sterling A., 2000, *The Five Sexes, revisited*, *The Sciences*, July/August 2000, s. 19–23.
- Feder E., 2013, *Germany Has an Official Third Gender*, *The Atlantic*, www.theatlantic.com/health/archive/2013/11 (dostęp: 30.10.2016).
- Feder E., 2014, *Making Sense of Intersex. Changing ethical perspectives in biomedicine*, Bloomington: Indiana University Press.
- Forum Trans-Fuzja, 2017, http://forum.transfuzja.org/pl/watek/portal/interseksualizm/Nowa_ustawa_z_anekssem.htm (dostęp: 18.04.2017).
- Gawlik A., Bielska-Brodziak A., 2016, *Dzieci bez płci. Jak polski prawodawca rozwiązuje problemy osób interseksualnych. Część pierwsza*, *Prawo i Medycyna*, nr 2.
- Ghattas D.Ch., 2013, *Human Rights between the Sexes. A preliminary study on the life situations of inter individuals*, Berlin: Heinrich Böll Foundation.

- Ghattas D.Ch., 2015, *Standing up for the human rights of intersex people – how can you help?*, Brussels: ILGA Europe, OII Europe.
- Goel I., 2016, *Hijra Communities of Delhi*, Sexualities, vol. 19.
- Gozar H. et al., 2014, *Surgical Reconstruction of the Genitalia in a 3-Year-Old Infant with a 46XX Karyotype: Case Report*, Aesth Plast Surg, no. 38.
- Greenberg J.A., 2012, *Intersexuality and the Law. Why Sex Matters*, New York–London: New York University Press.
- Hughes I. et al., 2006, *Consensus statement on management of intersex disorders*, Archives of Disease in Childhood, no. 91.
- Jędrzejczak P. et al., 2010, *Laparoskopowa gonadektomia u pacjentki z kompletnym zespołem niewrażliwości na androgeny – opis przypadku*, Ginekologia Polska, t. 81.
- Karkakis K., 2008, *Fixing sex: intersex, medical authority, and lived experience*, Durham: Duke University Press.
- Kessler S., 1990, *The Medical Construction of Gender: Case Management of Intersexual Infants*, Signs 16, s. 3–26.
- Kłonkowska A., 2012, *Czy potrzebna nam płęć? Zjawisko androgynii wobec dychotomii płci [w:] eadem (red.), Transpłciowość – Androgynia. Studia o przekraczaniu płci*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Kolesinska Z. et al., 2014, *Changes Over Time in Sex Assignment for Disorders of Sex Development*, Pediatrics, vol. 134, no. 3.
- Kolesinska Z., Niedziela M., 2015, *The time of first presentation at the department of paediatric endocrinology of patients with 46,XY DSD*, European Society of Paediatric Endocrinology Barcelona October 2015, Poster Session Online.
- Krawczyński M., 1978, *Zagadnienie interseksualizmu w sporcie kwalifikowanym*, Wiadomości Lekarskie, t. 21(3), s. 189–191.
- Magnuszewska et al., 2009, *Trudności diagnostyczne i terapeutyczne u 13-letniej dziewczynki z zaburzeniami rozwoju płci z kariotypem 46,XY – opis przypadku*, Endokrynologia Pediatryczna, nr 3, t. 8.
- Mayer-Bahlburg H., 2005a, *Gender Identity Outcome in Female-Raised 46,XY Persons with Penile Agenesis, Cloacal Exstrophy of the Bladder, or Penile Ablation*, Archives of Sexual Behaviour, vol. 34, no. 4.
- Mayer-Bahlburg H., 2005b, *Introduction: Gender Dysphoria and Gender Change in Persons with Intersexuality*, Archives of Sexual Behaviour, vol. 34, no. 4.
- Muiżnieks N., 2014, *Chłopczyk, dziewczynka czy osoba – brak rozpoznania prawnego w Europie dla osób interplciowych*, tłum. M. Łysakiewicz, http://transfuzja.org/pl/artykuly/artykuly_teksty_opracowania/chlopczyk_dziewczynka_czy_osoba_brak_rozpoznania_prawnego_w_europie_dla_osob.htm (dostęp: 30.10.2016).
- OII Europe, 2016, <http://oiieurope.org> (dostęp: 17.10.2016).
- OII Europe, 2017, *STATEMENT of the 1st European Intersex Community Event (Vienna, 30st–31st of March 2017)*, <https://oiieurope.org/statement-1st-european-intersex-community-event-vienna-30st-31st-march-2017/> (dostęp: 22.08.2017).
- Pisarska-Krawczyk M. et al., 2014, *Nietypowo ukształtowane narządy płciowe lub zaburzenia rozwoju płci. Aspekty medyczne i etyczne*, Current Gynecologic Oncology, no. 12(4).
- Preves S.E., 2000, *Negotiating the Constraints of Gender binarism: Intersexuals's challenge to Gender Categorisation*, Current Sociology, no. 48(3).

- Reiner W., Gearhart J., 2004, *Discordant Sexual Identity in Some Genetic Males with Cloacal Exstrophy Assigned to Female Sex at Birth*, *The New England Journal of Medicine*, no. 350.
- Rient R., 2017, *Mężczyźni rodzą dzieci od dawna, również w Polsce* (wywiad z Wiktorem Dynarskim 10.04.2017), *Wysokie Obcasy*, <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,115167,21617965,mezczyzni-rodza-dzieci-od-dawna-rowniez-w-polsce.html> (dostęp: 18.04.2017).
- Rosario V., 2009, *Quantum Sex: Intersex and the Molecular Deconstruction of Sex*, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 15(2).
- Rzeczkowski M., 2009, *Interseksualizm – bardzo krótkie wprowadzenie*, http://transfuzja.org/pl/artykuly/newsy/interseksualizm_bardzo_krotkie_wprowadzenie.htm (dostęp: 18.04.2017).
- Schweizer K. et al., 2014, *Gender experience and satisfaction with gender allocation in adults with diverse intersex conditions (divergences of sex development, DSD)*, *Psychology & Sexuality*, vol. 5(1).
- Souter V. et al., 2007, *A case of true hermaphroditism reveals an unusual mechanism of twinning*, *Human Genetics*, vol. 121, issue 2.
- Szafrańska M., 2009, *Dramat rodziców – nie wiem, jakiej płci jest moje dziecko*, <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1329,title,Dramat-rodzicow> (dostęp: 13.11.2016).
- Szarras-Czapnik M., Lew-Starowicz Z., Zucker K., 2008, *A Psychosexual Follow-Up Study of Patients with Mixed or Partial Gonadal Dysgenesis*, *Journal of Pediatric and Adolescent Gynecology*, no. 20.
- The fundamental rights situation of intersex people*, 2017, <http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-2015-focus-04-intersex.pdf> (dostęp: 18.04.2017).
- Uroczą Michalina była kiedyś Michałem. Wystąpi w Top Model 2!*, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=6mhwVdJvLL4> (dostęp: 18.04.2017).
- Ziemińska R., 2015, *Płynność płci biologicznej i performatywność płci kulturowej*, *Kultura i Edukacja*, nr 3(109), s. 245–253.
- Ziora K. et al., 2005, *Odległe wyniki chirurgicznej korekcji zewnętrznych narządów płciowych u dzieci z obojnaczymi narządami płciowymi*, *Endokrynologia Pediatriczna*, nr 2, t. 4.

Małgorzata Izabela Recko¹

Cielesność, mentalność i dusza w antropologicznych konstrukcjach płci *kinnar* i filozofii hinduistycznej

Artykuł prezentuje filozoficzne i antropologiczne spostrzeżenia dotyczące ciała, umysłu i fenomenu *kinnar* w filozofii hinduistycznej. Podejmuje temat podmiotowości ludzkiej na przykładzie tzw. hinduskiej trzeciej płci. Dotyka tematu tożsamości, seksualności i płci społeczno-kulturowej. Poruszane zagadnienia skłaniają do zrewidowania wiedzy na temat ludzkiej cielesności i umysłowości, płciowości i wiedzy o płci, wykraczając poza granice kulturowe. Temat artykułu został zrealizowany dzięki dostępnej literaturze specjalistycznej oraz własnym badaniom przeprowadzonym w Indiach, w roku 2009, na potrzeby pracy doktorskiej.

Słowa kluczowe: ciało, umysł, *kinnar*, trzecia płeć, tożsamość, hinduizm

The body, mentality, and soul of the anthropological constitution
of *kinnar* and in Hindu philosophy

The article presents the philosophical and anthropological observations of the body, mind, and the phenomena of *kinnar* in Hindu philosophy. The topic of human subjectivity is described on the example of the Indian third gender. The discussed issues urge for revision of the knowledge of the human body and mind, sexuality and gender knowledge which exceed cultural boundaries. The subject of the article was realized thanks to available specialist literature and my own research conducted in India in 2009.

Key words: body, mind, *kinnar*, third gender, identity, hinduism

¹ Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; malgorzata.izabela.recko@gmail.com.

Wstęp

„Gdy Bóg stanie przede mną, chcę go zapytać: »Dlaczego uczyniłeś mnie takim; dlaczego mnie stworzyłeś, skoro musiałeś stworzyć mnie jako trzecią płć? I skoro uczyniłeś mnie trzecią płcią, dlaczego nie zagwarantowałeś nam społecznego szacunku?« (...) Każdy zwykle ma jakiś powód do życia, ale ja go nie widzę. Nigdy jednak nie myślałem o samobójstwie, ponieważ Bóg obdarzył mnie życiem. I to on decyduje o tym, co z nim się dzieje. Jestem tylko zły na Boga za to, że stworzył mnie do bycia eunuchem. Nie jesteśmy jednak mężczyznami, którzy starają się upodobnić do kobiet. Jesteśmy trzecią płcią. Ty z Zachodu nie rozumiesz tego, gdyż w twoim świecie wszyscy myślą tylko w kategoriach męskich albo żeńskich” (Singh 2001: 63, 95).

Przez różne pojęcia, imiona i religie człowiek poszukuje tego samego – religie mówią tu o Bogu, nauki o prawdzie, a filozofowie o umiłowaniu mądrości, a więc o miłości, którą człowiek odnajduje w różnych zjawiskach otaczającego go świata. Jednym z bieżących problemów dzisiejszej nauki o człowieku jest pytanie o podmiotowość ludzką, tożsamość i jej konstytucję, z której składa się człowiek i jego samoświadomość psychosomatyczna. Mamy do czynienia z pytaniami: czym jest człowiek w kontekście badań nad cielesnością i umysłowością ludzką? Czy człowiek jest tożsamy ze swoim ciałem, czy to umysł decyduje o tym, kim jest człowiek bez względu na swoją zewnętrzną powłokę? Co może zrobić człowiek, gdy jego umysł pragnie innego ciała niż to, które posiada? Jak filozofia hinduistyczna radzi sobie z ustaleniem harmonii umysłu i ciała w pewnych szczególnych przypadkach, które antropologia określa ogólnie jako pewien zestaw cech i wartości zawartych w pojęciu „trzeciej płci” (*third sex/gender*), a które to zjawiska Hindusi określają najczęściej jako *hijra*?

Zanim odpowiem na te pytania i zarysuję kontur hinduistycznej filozofii człowieka w oparciu o przypadki *kinnar*, które określane są w indyjskiej kulturze najczęściej jako *hijras*, chciałabym wyjaśnić zjawiska antropologiczne, jakimi są trzecie płcie i *kinnar*, wprowadzić do dość skomplikowanej współcześnie tematyki transgenderowej i zwrócić uwagę na wartość, jaką jest ciało, seksualność i niewidoczne aspekty ludzkiej tożsamości, które kultura w połączeniu z biologią (i jej interpretacją) czyni symbolem uniwersalnym.

Etymologia pojęć

Na początek chciałabym zwrócić uwagę na to, że nie posługuję się startym słowem *hijra*, ale kategorią *kinnar*. W dawnych Indiach posługiwano się kategorią *kinnar* dla określenia Hindusa, który w swoim społeczeństwie przełamywał granice binarności płci i zgodnie z treścią m.in. *Mahabharaty* wypełniał „obowiązki” trzeciej płci. Pojęcie *kinnar* funkcjonuje do dziś i w niektórych regionach Indii nadal się go używa.

Kolejnym powodem, dla którego używam terminu *kinnar* jest neutralność pojęcia. *Kinnar* nie posiada negatywnych konotacji, tak jak zdarza się to terminowi *hijra*. Słowo *kinnar* etymologicznie wywodzi się z języka urdu (przeniesionego do języka hindi) i stanowi jedno z imion, jakim można obdarzyć mężczyznę, a które oznacza „śpiewającego bogom w niebie” (Reddy 2006; Pande 2004).

Jeden z moich indyjskich informatorów tak oto przedstawia znaczenie *kinnar*:

(...) Dobrze jest powiedzieć *kinnar* zamiast *hijra*. Lepiej się kojarzy. Ludzie z wioski często nie rozumieją. To stare słowo, nie ma negatywnych znaczeń. *Kinnar* to jak anioł, który stracił skrzydła, ale nadal jest święty. *Kinnar* wraca do nieba, żeby śpiewać bogom najpiękniejsze pieśni. [zannotowano: 17 lipca 2009, Jaipur. Wypowiedź Shah – uczonego, przedsiębiorca – o *kinnar* z północnej części Indii; relacja z archiwum autorki]

Trzecia płęć znana jest w Indiach z tego, że za pomocą śpiewu, tańca i symbolicznych gestów, które należą do jej codziennych rytuałów, mających przynieść pomyślność osobom, dla których je odprawia, dokonuje połączenia *sacrum* z *profanum*, aby cel, który przyświeca rytuałom został osiągnięty. To również przemawia za trafnością terminu *kinnar* w określaniu trzeciej płci. Niemniej jednak, w zależności od regionu Indii, istnieje więcej określeń na trzecią płęć: *khusra*, *jankha*, *paavaiyaa* albo *aravani*, które mają swoje odniesienie w świętych pismach hinduizmu (chodzi tu przede wszystkim o *smryti*, eposy *Mahabharata* i *Ramajana*), a które wywodzą się z języka urdu. Funkcjonują też lokalne określenia wulgarne, takie jak: *ali* i *chhakka* (zob. Kira, O'Donovan 1996: 228–266; Sharma 2000: 2). Największą popularnością cieszy się jednak określenie *hijra*, być może dlatego, że pochodzi od słowa *ezra* z języka urdu, które oznacza koczownika albo wędrowca. Termin *hijra*, etymologicznie oznacza więc osobę, która staje się naturalnym koczownikiem (zob. Pande 2004: 50) i nie ma związku z wszelkimi negatywnymi treściami pod jego adresem, jakich nabrał przez lata, głównie za sprawą turystów.

Tymczasem kategorie *kinnar* i trzeciej płci antropologia nazywa interpretacją ciała, seksualności, tożsamości i płci. Pojęcia „trzeciej płci” i „*kinnar*” zostały wytworzone w innych warunkach kulturowych i opisują wyjątkowe dla tych kultur wartości nadane ciału, psychice i duszy. W tym kontekście kategoria „trzeciej płci” jest pojęciem abstrakcyjnym, pojęciem *etic*, pod którym ukryte są szczegółowe terminy *emic*, pozwalające na ich stopniowe rozpoznanie w kulturze – i dzięki temu ich opisanie i porównanie. *Etic*, czyli „etyczność” jest pewnym sposobem ujmowania rzeczywistości, który kładzie nacisk na aspekty zewnętrzne, pozajęzykowe i obiektywne kulturowo. Określa więc „badanie kultury za pomocą kategorii pojęciowych zewnętrznego, naukowo wyszkolonego obserwatora czy badacza” (Olszewska-Dyoniziak 2003: 244). Analityczna perspektywa antropologiczna jawi się jako „etyczna” (zob. i por. Eriksen 2009: 47). Tymczasem, według idei Kennetha L. Pike’a, *emic*, a więc „emiczność” jest wewnętrzną organizacją kultury, na którą składa się język i płaszczyzna uczestnika kultury (zob. Pike 1967). „Emiczny”

to „postępowanie badawcze kładące nacisk na badanie języka jako punkt wyjścia wszelkiej analizy kultury, zmierzające do uchwycenia rzeczywistości kulturowej wyłącznie w kategoriach pojęciowych badanych ludzi i uchwycenia przez to ich niepowtarzalności” (Olszewska-Dyoniziak 2003: 243). Jest wolny od własnych kategorii pojęciowych badacza i przedstawia świat oczami członków społeczności. Badania nad transgresją płci człowieka umożliwiają ciekawe spojrzenie na pryzmat kultury, a nie tylko przez jej pryzmat. Emiczny punkt widzenia może nieść za sobą zależne od kultury ujmowanie rzeczywistości, w której znajduje się zarówno badacz, jak i przedmiot jego badania. Wyjście z tego impasu jest możliwe poprzez budowanie kategorii ogólnych, jak właśnie „trzeciej płci”, które pokazują wieloaspektowość i niepowtarzalność zjawiska wychodzącego poza binarność płci, cielesności, tożsamości i podmiotowości. Poza tym kulturowa trzecia płeć jest także podejmowana w dyskusjach Hindusów, których określa się jako *kinnar* i którzy sami o sobie powiadają, że stanowią boskie odzwierciedlenie trzeciej płci (zob. Pande 2004; Reddy 2006; Sharma 2000).

Trzecia płeć czy też trzecie płcie, do których zaliczamy *kinnar*, mogą też być ujęte jako opór przeciwko normatywnej rzeczywistości społecznej i jako „odczarowanie” pojęcia ciała, tożsamości, płci oraz seksualności w wielowymiarowości i wieloaspektowości podmiotowości ludzkiej. Trzecie płcie mogą się wyłonić na tle poszukiwań nowych przedstawień ciała niedychotomicznie ukształtowanego i nowej tożsamości, jak przekonują *transgender studies*. Z analizą wieloznaczeniowych tożsamości kulturowych, ujętych w kategorii „trzech płci”, nierozzerwalnie związane są granice postrzegania tego co „normalne” i „czyste” w kulturze oraz tego co „brudne” i „anormalne” (zob. Douglas 2007).

Współczesne badania z zakresu seksuologii i psychologii uświadomiły trudności, pojawiające się podczas definiowania płci w ogóle i ujawniły, że w jednostce mogą istnieć konflikty między tzw. płcią psychiczną a płcią społeczną i że jednostka może czuć dyskomfort we własnym ciele pojmowanym jako nieadekwatnym do jego odczucia, co rodzi konflikt natury psychicznej i odrzucenie cielesnej powłoki jako „nie swojej”. We współczesnym środowisku seksuologicznym panuje przekonanie, że poczucie własnej płci stanowi najważniejszy element budowy tożsamości jednostki. W naukach biologicznych poszukuje się momentu, w którym płeć przybiera formę „całkowitą”, aby dotrzeć do przyczyn, za pomocą których dochodzi do wykrystalizowania się przynależności jednostki do płci żeńskiej bądź męskiej. Neurobiologia poczyniła w tym zakresie znaczny postęp i dziś przyjmuje się, że proces formowania płci trwa o wiele dłużej niż dotychczas sądziliśmy: może trwać do wieku dorosłego i później, jeśli wziąć pod uwagę wpływ funkcjonowania mózgu na sposób, w jaki postrzegamy własną płeć (zob. Callahan 2009; Currah, Juang, Minter 2006; Imieliński, Dulko 1988).

W Europie i Ameryce termin „trzecia płeć” został ukuty na przestrzeni XVI–XIX w. Źródła etnograficzne wskazują datę 1975, ale jest ona wciąż dyskutowana (Martin, Voorhies 1995: 23). Tymczasem zainteresowanie samym zjawiskiem trzecich płci przypada dopiero na koniec wieku XX, dzięki amerykańskim

aktywistom, gejom i lesbijkom walczącym o podstawowe prawa do równości dla osób nieheteroseksualnych, co spowodowało zwrócenie uwagi na osoby interseksualne, transgenderowe czy transseksualne i te, które inaczej postrzegały swoją kobiecość i męskość, bądź obraz ich tożsamości płci pozostał w sprzeczności do społecznie akceptowanej normy (zob. Miller 2006). Termin „trzecia płeć” wyewoluował dzięki literaturze fantastycznej (ang. *science fiction*) oraz literaturze pięknej. Pierwsze wzmianki pochodzą nawet z XVI w. Pomijając fakt, że i w starożytności tematy płci pobudzały filozoficzne refleksje, to od roku 1835, gdy termin „trzecia płeć” po raz pierwszy pojawił się mocno zaakcentowany w noweli Theophile’a Gautiera, *Mademoiselle du Maupin*, wydanej we Francji, na dobre zagościł w antropologii, filozofii i w innych dyscyplinach naukowych podejmujących tematykę płci i tożsamości. Historia tego zagadnienia jest długa i przechodzi dziś kryzys negatywnych konotacji znaczeniowych. Podobnie rzecz się dzieje z indywidualnymi określeniami, zawierającymi słowo „seks”, np.: transseksualizm i interseksualizm.

Trzecie płcie w kulturach świata

Problemy tożsamościowe i psychosomatyczne człowieka są rozpatrywane dziś na wielu płaszczyznach: humanistycznych i przyrodniczych. Współczesnym uzupełnieniem dialogu o podmiotowości człowieka jest teoria *queer* i perspektywa transgender, a więc literatura ukazująca realność przemocy normatywnej, siłę i zasięg spektaklu płci, realizację pożądanego i zrozumienie oraz zmniejszenie obszarów cierpień „wykluczonych”. Ci „wykluczeni”, osoby transpłciowe czy jeszcze szerzej: nienormatywne, to nie tylko *kinmar*. Rozumienie ciała i umysłu, które jest pozbawione jednoznacznej przynależności do jednego z biegunów kobiecości i męskości, odnajdujemy w wielu kulturach świata, wraz z dowodami na to, „że ciało stanowi wskazówkę, na podstawie której rozwijane są społeczne konstrukcje [i] kulturowe zasady wyglądają tak naturalnie” (Bowie 2008: 43). A reguły te dość znacznie różnią się od siebie, gdy tylko ruszymy poza granice Europy. W zasadzie i w Europie są one stosunkowo odmienne. W wielu kulturach panowało przekonanie, że możliwe jest złączenie człowieka z boskością na drodze transcendencji, poprzez cielesne, duchowe i seksualne zaangażowanie człowieka w rytuał. Płeć stanowi jedną z kategorii odwzorowujących takie złączenie oraz pobudza człowieka do przemiany.

W wielu tubylczych kosmologiach i religiach spotykane są pojedyncze przypadki, jak i instytucje społeczne, które wytworzyły modalność podmiotową wchodzącą w zakres szeroko pojętych trzecich płci w kulturze. Poprzez praktyki obrzędowe u Azteków i Majów, starożytne rytuały obrzezania w Indiach, aż po współczesne interpretacje androgynicznego Adama (w połowie jako on sam i w połowie jako Ewa) i kabalistyczne tradycje boga, który nie jest ani męski, ani kobiecy (zob. Ripinsky-Naxon 2002: 63–86). W wielu kulturach panowało przekonanie,

że możliwe jest złączenie człowieka z boskością na drodze transcendencji, poprzez cielesne, duchowe i seksualne zaangażowanie człowieka w rytuał. Płeć stanowi jedną z kategorii odwzorowujących takie złączenie oraz pobudza człowieka do przemiany. Tak rozumiana płęć, jako kosmologiczny fenomen, jest zasadniczym stymulatorem niekończącego się życia (zob. Ripinsky-Naxon 2002: 54). Złączenie boskości i człowieczeństwa ukazuje historia wielu kultur oraz pragnienie powrotu do ich symboliki wielu współczesnych organizacji i ruchów LGBTQIAA.

Staroegipska kultura posiada Wielką Matkę, Bogini Ziemię, połączenie Ozyrysa i Izdydy, gdy tymczasem w kulturze Celtów istnieją podobni bogowie androgyniczni: Wielka Bogini Ziemia, Bogini-małżonka lub czarownica-kochanka. W szamanizmie syberyjskim napotykamy duchy opiekuńcze *yámi*, które imitują stosunek płciowy, istotny w nabywaniu mocy szamańskich. Panamskie kultury, np. Indianie Cuna, posiadają repertuar obrzędów wypędzających z duszy i ciała kobiet ducha *Muu*, za pomocą rytualnych podróży szamańskich i tworzenia języka obrzędowego (zob. Róheim 1974: 128–129; Sternberg 1925: 480–482; Lévi-Strauss 1963: 191–195). Indianie Desana, zamieszkujący obszary amazońskie, posiadają liczne, rytualne narzędzia o fallicznych i waginalnych symbolach, zwiastujących przemianę i narodziny. Szamani australijskich Aranda odbywają stosunek płciowy z Matką-*imago* podczas ceremonii inicjacyjnych kobiet i mężczyzn. I wreszcie w systemie wierzeń Azteków odnajdujemy Toci – Matkę Bogów, która przemienia płęć podczas ceremonialnego spektaklu, w którym biorą udział kobiety i mężczyźni. Podczas jego trwania rola i znaczenie płci ulega całkowitej, transseksualnej przemianie. Nie można także zapomnieć o kultach i religii Chin, gdzie aż do czasów współczesnych jest obecna Królowa Matka panteonu Shaugqing (zob. Róheim 1974: 128–129; Sternberg 1925: 480–482; Ripinski-Naxon 2002: 34–61). W opowieściach hinduskich, mitologii i w dzisiejszej kulturze indyjskiej *kinnar*, uosabiając boskie moce, żyją jako trzecie płęć wedle woli Sziwy. Liczne przemiany Vishnu (Wisznu) w postać żeńską (znaną najbardziej jako Mohini) i męską podkreślają transparentną rolę płciowości w największym eposie świata, *Mahabharacie* (zob. i por. Dharma 2014; Flaherty 1976, 1980). Tymczasem przedstawiciele trzecich płci z tubylczej Ameryki Północnej nie tylko ukazują złudność kategorii kobiecości i męskości, ale także piszą na nowo tradycje plemienne. Przypominają o legendach, wierzeniach religijnych i wreszcie transcendencji, dzięki której mogli oni doświadczyć pod względem fizycznym i mentalnym działania stwórcy, a także nabyć od niego kompetencji nieosiągalnych dla innych ludzi (zob. i por. Kuligowski 2007: 258–263, 286–290).

Kosmologiczny fenomen płci i jego połączenie w duchowej boskości, związanej także ze sposobami doświadczania ciała i rozumienia stanów psychosomatycznych, jest zaledwie wstępem do rozumienia pojęcia *kinnar* w kulturze hinduistycznej. Spróbujmy zrozumieć ten fenomen nieco lepiej i spojrzeć także na własną kulturę oraz przyzwyczajenia do definicji psychosomatycznych w innym świetle.

Kinnar jako świadomy wybór

Indyjska trzecia płeć jest tak różnorodna, jak liczba i charakter jej określeń. Swoim widokiem może wzbudzać ciekawość, zachwyt, odrazę, współczucie i inne uczucia, a jednak istnieje tak długo, jak trwa historia Indii i nieprzerwanie kontynuuje swoje mityczne dziedzictwo, dysponując magiczną (religijną) mocą i szukając swojego miejsca w społeczeństwie, którego odnalezienie nie jest wpisane w życie *kinnar*, gdyż w pewnym sensie nie należą już do niego. Wciąż jednak mieszkają pośród ludzi i nie należą jeszcze do świata niebiańskiego, gdyż żyją w ludzkim ciełe i odzwierciedlają, podobnie jak każdy człowiek w hinduizmie, twarz Boga.

Żyjemy tak, jak widać. Nic ponad to. Jesteśmy oddani Bogu. Tak nas stworzył, jak widać. Jesteśmy tacy, jak chciał, byśmy byli. (...) Ty należysz do innego świata. On jest mężczyzną, ty kobietą, a ja jestem *hijra*. To dobrze, że mówisz *kinnar*. Wtedy nas szanujesz. Dziś rzadko się słyszy *kinnar*. Większość z nas nawet już tego nie rozumie, reaguje na *hijra* (...). Ona jest kobietą, a to młodzieniec. Mnie to nie dotyczy. Jestem *hijra*. Jestem osobą inną niż te, które oglądasz każdego dnia. Tu jest mój dom. (...) Bez mojej zgody nikt nie będzie z tobą rozmawiał. Ja o tym decyduję. U nas jest inaczej. Życie jest świętem/święte. (...) *Kinnar* to nie kobieta ani mężczyzna. Ale lubimy ładnie wyglądać. Nie jesteśmy już mężczyznami i nie jesteśmy takie, jak kobiety. Jesteśmy *kinnar*. Tamto życie odeszło, kiedy stałam się tym, kim jestem; sobą. [zannotowano dnia: 12 lipca 2009, Jaipur. Wypowiedź *Guru* (*nayak*) Gopal, *kinnar*, zarządzającej domem *kinnar*, tzw. *Sikar House*; relacja z archiwum autorki]

W tygłu hinduskich wierzeń unosi się moc mistycznego indywidualizmu, dzięki któremu *kinnar* przetrwali w Indiach do czasów dzisiejszych i będą trwać jeszcze długo przez kolejne pokolenia. Ich twarze przypominają kobietę twarz, a ich szaty charakteryzują strój kobiety. Zostali jednak urodzeni jako chłopcy i zwykle funkcjonują w swojej męskiej roli przez dłuższy czas, aż zupełnie wydoświadczą. Wiele wśród nich jest osób interseksualnych i nie-binarnych, które oddawane są pod opiekę *kinnar* lub w dorosłym życiu często wybierają wstąpienie do tej wspólnoty. Nie wiadomo jednak, jak często to się dzieje, gdyż przypadki osób interseksualnych są mało zbadane i nie ma żadnej rzetelnej statystyki na ich temat. W przypadku mężczyzn, którzy zostają *kinnar* z własnego wyboru, najpierw pojawia się decyzja o wstąpieniu do wspólnoty *kinnar*, poprzedzana chęcią funkcjonowania w społeczeństwie jako kobieta bądź wykonywania zawodu, który jest zarezerwowany tylko dla kobiet. Zdarzają się jednak sytuacje, że nowo narodzone dziecko zostaje przygarnięte przez *kinnar* i jeśli jest to chłopiec, zwykle postanawia zostać jednym z nich. Nie jest to jednak regułą. Niemniej jednak, w każdym przypadku hinduizm pozwala na dokonanie osobistego wyboru, który i tak w konsekwencji przybliży do Boga.

Magiczny i religijny charakter *kinnar*

W roku 2009 przemierzyłam większą część Indii w poszukiwaniu *kinnar* i innych przedstawicieli trzecich płci, by zgłębić ich tradycję oraz powody, dla których zostaje się trzecią płcią w Indiach. Prowadziłam obserwacje w terenie, wywiady pogłębione i dziennik z każdego dnia mojego pobytu w Indiach. Przyglądałam się z bliska ich życiu. Razem z nimi uczestniczyłam w codziennych obrzędach, a także obserwowałam ich ceremonie i magiczne gesty błogosławieństwa. Poznałam różne twarze hinduizmu, za którymi podążali, by dotrzeć – jak sądzili – do oświecenia na końcu swojej drogi, kolejnego z wcieleń. Prawdopodobnie bez tej wiary ich status społeczny, poczucie tożsamości i rola, którą odgrywają każdego dnia miałyby inny charakter. *Kinnar* od zawsze walczą z agresją i wykorzystywaniem seksualnym. Od wieków uczą się bronić przed atakami, jednak w ich przypadku takie ataki muszą być bardzo ostrożne i dokonane w sposób absolutnie perfekcyjny. W innym razie na przestępców i ich rodziny mogą spaść klątwy i choroby. Gniew *kinnar* oznacza bowiem gniew Boga, co czyni ich różnymi od kobiet i różnymi od mężczyzn.

Przestanie ci działać telewizor albo nie będziesz mogła zająć w ciążę. Różnie. To mogą być drobne rzeczy albo naprawdę niemiłe (...). Raz mi powiedziała, że zaczyna mi się psuć elektryczne rzeczy w domu i faktycznie, tak było jeszcze tego samego dnia. (...) Mogą zdjąć klątwę, jak im zapłacisz. Nie tylko rzuconą przez nich, ale każdą. Chyba, że uznają, że jest zbyt silna. Ale to rzadko się zdarza. Są na ogół przyjazne. Czasem zaczynają irytować, bo znowu czegoś chcą. Do turystów nie podchodzą. (...) Jak się je zaczepi, to może tak. Nie jest stosownie zaczepiać w ogóle turystów. (...) Lubią żartować. Wiedzą, że jak będą śmieszne dla turystów, to może coś dostaną. Chodzi oczywiście o pieniądze, ale nie zawsze. [zanimowano: 20 lipca 2009, Varanasi. Wypowiedź Tary o treści klątw *kinnar*; ukończyła studia z filozofii w Anglii; relacja z archiwum autorki]

W hinduizmie jest miejsce dla magii, całkowitego wyzwolenia z cielesności i *kinnar* jako symbolu boskich mocy. To sprawia, że *kinnar*, mimo wielu ucisków społecznych, są potrzebni w przypadku poważnych chorób, by je uleczyć, a także są proszeni o błogosławieństwo w sprawach miłosnych, dotyczących nowego życia, oraz po to, żeby po prostu przynieść szczęście; psychiczne i materialne. Zapiski na temat cudownych mocy *kinnar* zawarte są w filozofii hinduistycznej. Swoje początki zawdzięcza ona utrwalonej na piśmie wiedzy o kulturach nad rzeki Sindhu, które między 2500 a 1500 r. p.n.e. spisały w *Wedach* swoje rozważania filozoficzne i mistyczne, jak również hymny i ceremonie towarzyszące im w codziennym życiu, a które wyznaczyły dalszy rozwój myśli następnym pokoleniom. *Wedy*, spisane w sanskrycie, przetrwały do dziś w czterech zbiorach: *Rigweda* (hymny pochwalne do dewów), *Samaweda* (pieśni liturgiczne), *Jadźurweda* (mądrość formuł ofiarnych), *Atharwaweda* (mądrość formuł magicznych).

W hinduizmie mówi się o tzw. „piątej Wedzie”, na którą składają się dwa eposy: *Mahabharata* i *Ramajana*. W nich zawarte są treści ważne dla *kinnar*. Należą one do świętej tradycji określanej jako *smryti*. Wielu hindusów kieruje się w swoim życiu mądrościami płynącymi z tych poematów epickich. Pierwszy z nich składa się z najbardziej uświęconego dzieła hinduizmu, *Bhagawadgity*. Tutaj właśnie czytamy o trzeciej płci. Ten wątek jest wpleciony w historię opisaną w *Mahabharacie*, która dotyczy wojny między rodzinami Pandawas i Kaurawas o tron w miejscowości Hastinapur. Wątek dotyczący poświęcenia życia Lorda Aravana (Kuthandavara), syna Arjuny, ujawnia mistyczne znaczenie *kinnar*. W historii tej do Aravana przybywa daśawatar boga Vishnu, Krishna, i za sprawą pewnego pragnienia Aravana, którego zaspokojenie miało przynieść pokój jego duszy, przed śmiercią Krishna przemienia się w Mohini i poślubia Aravana. Następnego dnia Aravan ginie, a Mohini zostaje wdową.

Kinnar są odzwierciedleniem mitu o przeobrażającym się Krishnie i pięknej Mohini, która oddaje swoją miłość przysłemu bohaterowi kulturowemu, przywracającemu pokój i kładącemu kres wojnie domowej. *Kinnar*, co roku, w miejscowości zwanej Koovagan w Tamil Nadu (południowe Indie) przez 18 dni odświeżają ten mit, biorąc ostatecznie ślub z Aravanem, a ostatniego dnia wkładając żałobne (białe) szaty. Tego dnia w Tamil Nadu jest wielu gości z zagranicy: osoby transseksualne, transgenderowe, transwestyczne, interseksualne, androgyniczne itd. oraz trzeciej płci z innych kultur (np. *kathoes* z Tajlandii). Co więcej, *kinnar* czerpią siłę i przesłanie od innego herosa *Mahabharaty* Arjuny, matki Aravana. Jest to męsko-żeńsko-męskie bóstwo o ogromnej sile i odwadze, którego pokonać nie mogli najsilniejsi, a które w panteonie bóstw zachwycało swoim śpiewem i tańcem do tego stopnia, że zostało nauczycielem tych sztuk eunuchów (zob. Sharma 2000: 38, 39). Dziś, gdy *kinnar* tańczą i śpiewają, wyrażają szacunek Arjunie. Z kolei inne osoby, których nie obejmuje określenie *kinnar*, a które są w jakiś sposób odmienne od wizji kobiety i mężczyzny w społeczeństwie hinduskim mają swojego przedstawiciela i pobratymca właśnie w Arjunie (zob. Sharma 2000: 6). W południowych Indiach *kinnar* wierzą również, że bogini Yellamma posiada moc przemieniania płci i pod postacią *jogappy* śpiewają i tańczą na urodzinowych ceremoniach i zaślubinach.

Tymczasem drugi ważny epos, *Ramajana*, który dotyczy historii siódmego awataru boga Vishnu, Rama, przedstawia jeden z epizodów, w którym bóg Rama błogosławi *kinnar* za to, że gdy miał problemy i musiał prosić swoich wyznawców aby „odeszli” od niego, *kinnar* jako jedyni czekali w miejscu jego ostatniego pobytu przez długie lata na jego powrót, gdy ten nareszcie nadszedł, rozwiązawszy wszystkie swoje problemy.

Droga do statusu *kinnar*: ceremonie, władza i bogowie

Przedstawiciele *kinnar* wyłamują się z klasycznego rozróżnienia na płęć żeńską i męską – i tym samym podważają istnienie binarnego systemu płciowego jako jedynego i naturalnie istniejącego w kulturze. Nieodłącznym symbolem *kinnar* jest posiadanie pierwiastka boskości, jakiego nabywają w obrzędzie kastracji. Stanowią androgeniczne oblicze swojego boga; psychiczne lub/i fizyczne. W tradycji hinduistycznej są odzwierciedleniem androgenicznego bóstwa Ardhanarishvary (zob. Pande 2004). Żyją w zbiorowości, w domu, który zastępuje im ich rodzinny dom, z którego musieli zrezygnować, wstępując do wspólnoty *kinnar*. We wspólnocie tej panuje hierarchia władzy i wartości. Najważniejsze osoby to: *nayak* (guru, najważniejsza postać zarządzająca rodziną *kinnar* i wszelkimi sprawami jej dotyczącymi; to ona decyduje o tym, co robią *kinnar*, z kim mogą rozmawiać, a z kim nie), *nirvana moorath* (eunuch; *kinnar*, który poddał się kastracji), *akwa moorath* (*kinnar*, który nie przeszedł kastracji). Ponadto we wspólnocie wyróżnić można *kinnar* trudniących się różnego rodzaju pracą i funkcją obrzędową, m.in.: *ali*, *pun* (*kinnar* pełniący usługi seksualne), *bada* (*kinnar* oddający się żebraniu), *basti* (*kinnar*, który błogosławi rodziny, przynosząc pomyślność podczas różnych okazji).

Żeby zostać *kinnar*, trzeba dokonać świadomego wyboru i przystąpić do wspólnoty, do „rodziny *kinnar*”. Kulminacją tego procesu jest religijny rytuał, na który składa się zwykle kastracja. W hinduizmie *kinnar* są poświęceni bogini Bahuchara Mata, inkarnacji bogini Durgi, potężnej, osiemnastorękiej dziewicy-wojownika i małżonki Sivy. To dla niej przechodzą kastrację, aby wypełnić mit związany z poślubieniem Aravana. Za złożoną w ten sposób płodność *kinnar* dysponują nadludzką mocą; mogą teraz obdarzać innych płodnością i rzucać klątwy, przyczyniając się do impotencji przekłętego. Władają więc mocą boską, ale sami są jej pozbawieni. Bóstwo Ardhanarishvara, które reprezentują *kinnar* to także wspólne ciało Sivy (Sziwy) i jego małżonki Parwati, które jest kwintesencją harmonii, miłości i piękna, skąd pochodzi boska moc. *Kinnar* są tylko pośrednikami między światem *sacrum* i *profanum*, i to czyni z nich trzecią płęć lub inaczej: płęć nową, pozbawioną sztywnych ram definicji stereotypowych, poruszającą się na skali kobiecość–męskość i nigdy nie dobiegającą do jednego z tych biegunów, by zamknąć się na to, co „prawdziwe”: bycie, a nie określanie bycia. Nauczają też, że ludzie mogą uzyskać podobną harmonię w swoim życiu dzięki miłości (zob. Rećko 2009: 275).

Ceremonie wstąpienia do społeczności *kinnar* są objęte społecznym tabu, sankcjonują one przejście z jednej fazy bycia *kinnar* we wspólnocie i randze do drugiej. Ta druga faza to kastracja, zwana *nirwan*, a także *Dai Ma* (Sharma 2000; Reddy 2006; Pande 2004; Herdt 1996). *Kinnar*, aby dysponować mocą swoich duchowych opiekunów, bogów i bogiń, by móc korzystać w pełni z praw panujących w domu *kinnar*, muszą przejść obrzęd kastracji. Zasada ta nie dotyczy hermafrodytów, chyba że ich narządy płciowe są zbyt wyraźnie widoczne i tworzą zarys penisa. Wtedy również obchodzą obrzęd odcięcia genitaliów. Szacuje się, że najwięcej kastracji

dokonywanych jest między 15 a 20 rokiem życia mężczyzny (Sharma 2000: 65). Jeszcze przed kastracją mężczyzna otrzymuje imię żeńskie i czeka, aż pozbędzie się przymiotów swojej męskości, które dzielą go od zostania „prawdziwym” *kinnar*. Guru błogosławi przed obrzędem i każe innym *kinnar* przygotować koce i prześcieradła oraz łóżko dla osoby czekającej na kastrację; odbywa się to jeszcze dzień przed obrzędem. Wszystkie praktyki przygotowawcze na nadejście obrzędu nazywane są przez *kinnar* *midwife*, a obrzęd kastracji i związany z nią kolejny rytuał: *nirwan*. Osoba, która kontroluje obrzęd *nirwan* jest określana jako *daima*. Najpierw musi zapytać, czy na pewno adept chce zostać kobietą. Gdy odpowiedź jest twierdząca, kładzie się inicjowanego na łóżku, a mistrz obrzędowy dokonuje cięcia lub dwóch, po czym penis się odrywa i kastracja jest uznana za dokonaną.

Zazwyczaj kastracja jest dokonywana bez żadnych środków znieczulających. Odcina się jądra i penisa. Adept najczęściej traci przytomność i pozostawia się go, by „oczekiwał na znak od Boga”. Jeśli ten pozwoli mu przeżyć, pozostanie on *kinnar* do końca swoich dni. Ranę po cięciu opatruje się, przykładając zioła. Z powodu dużej ilości krwi niektórzy umierają, a ich ciała są zabierane przez najważniejsze osoby w domu *kinnar* i tylko one znają miejsce pochówku.

Tymczasem *daima* po dokonaniu kastracji zabiera genitalia i w symbolicznym akcie zakopuje je w ziemi pod jednym z rosnących drzew. Tego czynu może dokonać także guru. Dopełnieniem obrzędu kastracyjnego jest ubranie nowego członka *kinnar* – urodzonego jeszcze raz, bo wykastrowanego – w suknię ślubną albo w specjalne *sari*², zakłada się na jego szyję i dłonie najpiękniejszą biżuterię, jaką posiadają *kinnar* w swym domu. Tak ozdobiony *kinnar* pociera dłonie i twarz czerwoną substancją zwaną *lac* i wychodzi z innymi *kinnar* na procesję wzdłuż wyznaczonego szlaku, prowadzącego do jakiegoś źródła wody; najlepiej jeziora czy zbiornika wodnego. Tam dokonuje się zakończenie obrzędu poprzez obmycie wodą ciała „nowonarodzonego” *kinnar* (zob. Herdt 1996: 384–385; Sharma 2000: 65–68; Pande 2004). Od tej pory włada on siłami bogini Parvati i Sivy; ich wolą miłości, życia i śmierci.

Należy pamiętać, że podczas obrzędu, jak i po jego zakończeniu transgresja zachodzi nie tylko w obrębie osoby inicjowanej, ale i wśród wszystkich jego uczestników, łącznie z kapłanami, którzy dokonali poszczególnych etapów procesu obrzędowego i opiekowali się inicjowanym. Reintegracja prawdziwej jaźni i elementów tożsamości dokonuje się tutaj poprzez symbolikę seksualną, aspekty kosmologiczne i inicjacyjne, gdzie najważniejszym etapem reintegracji jest ofiara. To właśnie ona ostatecznie przesądza o możliwościach i zdolnościach rozwijania w sobie potencjału magicznego, leczniczego czy też niszczycielskiego (zob. i por. Coomaraswamy 1942: 370–390).

Kapłani, którzy uczestniczą w obrzędzie *nirwan* i w innych obrzędach dotyczących *kinnar*, a także wszyscy ci, którzy posiadają największą władzę we wspólnocie *kinnar* – reprezentują komplementarność binarnej jedności w sposób zarówno

² Tradycyjny strój noszony przez kobiety w Indiach.

fizyczny, jak i psychiczny. Podobnie jak szamani z odległych kultur afrykańskich i amerykańskich, dysponują oni wiedzą i doświadczeniem w prowadzeniu obrzędów i przestrzeganiu praktyk rytualnych. Potrafią dokonać na adeptach odтворzenia jedności aspektów męskich i żeńskich oraz są postrzegani „(...) jako pośrednicy, jako oś łączności pomiędzy sferą niebiańską a ziemską, pomiędzy światem ludzkim a świętym” (Ripinsky-Naxon 2002: 66).

W oczach społeczeństwa każdy z przedstawicieli *kinnar*, który przeszedł obrzęd *nirwan* jest uświęcony. Od tej chwili wywołuje wśród Hindusów zarówno strach, jak i szacunek. Nowo wykastrowani *kinnar*, włączeni do uświęconych funkcji w klanie, domu *kinnar*, mogą okazać się dobrymi posłannikami pozytywnych mocy od Parvati, dlatego ludzie chętnie przychodzą do nich prosić o namaszczenie i błogosławieństwo. *Kinnar*, by dokonać takiego namaszczenia, kładzie ręce na głowie osoby, która potrzebuje błogosławieństwa, mówi bardzo cicho kilka słów do swojego bóstwa i tym sposobem daje znak, że jego słowa i gesty będą teraz chronić błogosławionego przed niepożądanymi konsekwencjami do końca dnia, tygodnia, miesiąca czy też na wiele lat. W zależności od potrzeby, błogosławieństwo przyjmuje różne formy, a czas ochrony jest zazwyczaj ograniczony do jednego dnia. Zdarzają się jednak wyjątkowe błogosławieństwa, dzięki którym ochrona trwa bardzo długo. Tak właśnie wyglądają błogosławieństwa dokonywane na ulicach miast i wiosek. Można po prostu podejść do *kinnar* i schylić głowę. To gest, który wszyscy rozumieją. Osoba dorosła, dziecko, kobieta, mężczyzna – wszyscy mogą uczynić ten gest. Niekoniecznie jest to usługa płatna, choć wypada zostawić za nią datek. Czasem jednak zdarza się, że ktoś potrzebuje silniejszego błogosławieństwa i szuka różnych sposobów, by odzegnać się od zmartwień i cierpienia albo ochronić przed negatywnymi konsekwencjami różnych swoich i cudzych działań, które zdają się negatywnie wpływać na życie. Wtedy *kinnar* mogą dokonać podobnych praktyk do tych, jakie w różnych kulturach na świecie wykonują wróżki i wiedźmy ściągające klątwy. Praktyki te mogą przypominać czynności, które wykonuje ksiądz na osobach opętanych. Czasami wyglądają one jak praktyki znachorów, starających się poprzez różne gesty i słowa doprowadzić do zmiany niekorzystnych wydarzeń czy energii, jaka zbiera się wokół danej osoby. *Kinnar* w bardzo zróżnicowany sposób podchodzą do tych praktyk. Jest to indywidualna interpretacja, konsultowana w grupie *kinnar*. Zobligowani do obrzędku *kinnar* śpiewają, modlą się, dotykają różnych części ciała osoby potrzebującej ich pomocy. W ceremonialnym geście mogą wykonać (jeszcze we własnym domu albo przy osobie namaszczonej) sznureczek z węzełkami, który ma chronić i zapewnić pomyślność. Liczba węzełków ma odpowiednie znaczenie. Tak sporządzony sznureczek z węzełkami zakłada się na szyję, nadgarstek albo kostkę u nogi i nie wolno go zdjąć przez określoną liczbę dni. Czas noszenia sznureczka przez osobę namaszczonej określa przedstawiciel *kinnar*. [zanotowano: 12 lipca 2009, Jaipur. Informacje z obserwacji i udziału w obrzędach w okolicach *Sikar House*, zarządzanego przez guru Gopal, oraz z relacji *kinnar*, sąsiadów oraz uczestników tych wydarzeń; relacja z archiwum autorki, dziennik]

Kinnar niechętnie mówią o kastracji i wszelkich sprawach związanych z ich codziennym życiem. Z oporem zdradzają, że wśród nich są *kinnar*, którzy nie

są wykastrowani. Wszelkie pytania dotyczące obrzędów i szczegółów życia seksualnego wywołują niechęć i nieufność. Nic jednak w tym dziwnego, to bardzo osobista sprawa każdego człowieka. Jak twierdzi *nayak* Simran, *kinnar* z fundacji Darpan w Mombaju, gdzie w 2009 r. mieszkało blisko 100 *kinnar*:

Ludzie z Zachodu nie rozumieją ceremonii *hijras*. Myślą, że to dziwne. My wiemy, że ma to swój cel. Nie jesteśmy kobietami, ale już nie jesteśmy mężczyznami. Naszym mężem jest Aravan, którego poślubiają tylko te z nas, które przeszły *nirwan*. (...) Możemy zachowywać się jeszcze bardziej kobieco niż kobiety. Kobietom to po prostu nie wypada. (...) Nie wypada mi iść z tobą do restauracji, bo ludzie poczuliby się źle. Nie wolno nam. Ale są miejsca, gdzie możemy przebywać wśród innych. Będą się patrzeć, pewnie zastanawiać, co robi biała kobieta z eunuchem przy jednym stole. Może nawet zaczną nas zaczepiać. (...)

Ludzie niewiele rozumieją, najczęściej się boją i dlatego nas szanują. Zdarza się, że są nieuprzejmi. (...) Najpiękniejszym dniem jest festiwal w Tamil Nadu. Jeździmy tam co roku; większość z nas. Wtedy jeszcze raz rodzimy się dla Aravana i stajemy kobietami, przypominamy sobie kastrację, ból i mękę, że to dla niego. Świątujemy kilka dni, by potem oplakiwać jego śmierć przez cały rok. Potem wracamy do Tamil Nadu i szczęście zaczyna się od nowa. Każda ceremonia kończy się oplukaniem w wodzie dłoni, twarzy i stóp. Zostawiamy tam cenną biżuterię i wracamy do normalnego życia. (...) Macie takie święta u siebie w Twoim kraju? (...)

U nas wszystko jest inne. Dlatego czujemy się wyjątkowo. (...) Nie wolno nam mówić o kastracji. To sprawa bardzo indywidualna. *Hijra* przeżywa wtedy połączenie z Bogiem. To jego doświadczenie. Doświadcza narodzin i porodu jednocześnie. Ten ból to ból porodu. Czerwona krew, poczucie ciepła i żałobna biel ubrań podczas *nirwan* to kobiece atrybuty życia i seksu. My nimi władamy. [zanimowano: 19 lipca 2009, Mombaj; relacja z archiwum autorki]

Słowa Simran uświadamiają odmiennność statusu *kinnar* od wszelkich innych w rozmaitych tradycjach kulturowych posiadających swoje transpłcie. Wspomina o bólu kastracji i porównuje go do porodu. Przejście tego etapu jest jak urodzenie nowej osoby, dziecka o statusie *kinnar*. Pojawia się symbolika związana z położeniem, ale oznacza tutaj narodziny dorosłej osoby i wyraża atrybuty kobiecości i seksualności. *Kinnar* wyrzekają się życia w tradycyjnej rodzinie i tym samym posiadania potomstwa. Niekiedy mogą przygarnąć bezdomne dziecko, a w świadomości niektórych hindusów są nawet zdolni porwać dziecko należące już do jakiejś rodziny. Niemniej jednak pojawia się kwestia świadomego nieposiadania potomstwa, dzięki czemu otrzymują dar płodności. Wybierają osobną ścieżkę rozwoju, wbrew powszechnie panującym prawom i zostają hinduskimi kapłanami, świętymi i błogosławionymi, a jednocześnie spotykają się ze społecznym ostracyzmem. Wybranie wewnętrznego i uświęconego rozwoju dzięki tak wielkiej ofercie przypomina praktyki wielu transpłci na świecie. Istnieją jednak podobne instytucje czy też praktyki dla kobiet i mężczyzn w wielu kulturach, gdzie drogą do oświecenia staje się świadome wyrzeczenie rodziny i potomstwa.

Nietykalni *kinnar*, turyści i oświecenie

Poszukiwania *kinnar* w Indiach nie należą do najtrudniejszych. Turyści odwiedzający zwłaszcza duże miasta mogą liczyć na ich spotkanie. W Gujaracie znajduje się miejscowość Bechraj, w której stoją świątynie poświęcone bogini Bahuchara Mata, która to bogini opiekuje się *kinnar*. W tej miejscowości *kinnar* żyją z pieniędzy miejscowej ludności i turystów odwiedzających świątynie. Ich widok nikogo nie dziwi i nie wzbudza większych sensacji. Liczebność *kinnar* w Indiach szacuje się na ponad milion osób. Niektóre źródła podają, że jest ich około 500 tysięcy, inne, że sześć milionów (Asia Times 2017). Nie ma co do tego całkowitej pewności. Wiarygodnych źródeł wciąż brakuje, a najpewniejszym rozeznaniem jest osobista podróż i prowadzenie badań.

Na trasie pociągów Ahmadabad i Lucknow można być świadkiem sposobu, w jaki *kinnar* proponują błogosławieństwo za drobną opłatą. Niestety, wpuszczane są tylko do kolei dla miejscowych, z której turyści bardzo rzadko decydują się korzystać. *Kinnar* jeżdżą tamtędy, by dostać się do swoich świątyń, więc ich towarzysztwo nie dziwi podróżnych. W związku z tym, że turyści stanowią tam bardzo małą grupę, są większą atrakcją niż *kinnar*, toteż nawet ci nie narzucają się im, by nie wprawić ich w jeszcze większe „zakłopotanie” podczas podróży, która obfituje w żywe obrazy codziennej egzystencji Hindusów.

Każda społeczność *kinnar* reprezentuje podobny, ale nie taki sam charakter życia. Na pytanie: „Czy mogę do ciebie mówić po imieniu?” zawsze pada ta sama, twierdząca odpowiedź, po której zwykle uzyskuje się prawdziwe informacje, nawet na trudno dostępne tematy o życiu *kinnar*. Bez względu jednak na to, czego dowiemy się o trzecich płciach w Indiach i jak bardzo będziemy niepewni kojarząc ich zachowania w kategoriach homoseksualizmu, transgenderyzmu czy nawet hermafrodytyzmu, będziemy zaskoczeni reakcją na potraktowanie ich jako zwykłych ludzi, posiadających imię i swoje nieco inne życie niż reszta Hindusów. Będziemy zdziwieni, gdy zauważymy, że pod terminem *kinnar* kryje się po prostu człowiek, który wybrał jedną ze świętych ścieżek hinduizmu, nie balansując między kobiecością a męskością, tylko starając się wypełnić swój „obowiązek” bycia *kinnar*, posłańca bogów, bez względu na społeczną ofiarę.

Kinnar należą do kasty, która czyni z nich nietykalnych. Niektórzy sądzą, że są pozakastowi, gdyż przed wyborem swojej drogi należeli do różnych kast. Jednak, jak wszyscy Hindusi, chcą, aby ich życie zostało uświęcone. Jeśli się zdecydują, ich ciała po śmierci przywożone są do Waranasi, najświętszego miasta hinduskiego, i zanesione nad rzekę Ganges. Tam, podobnie jak w przypadku innych świętych i dzieci, ich ciała są topione w Gangesie, a bliscy (bądź wynajęte do tego osoby) modlą się do Sivy, aby przybył razem z małżonką Parwati, patronki *kinnar*, i uświęcił zmarłego. Zdarzają się jednak przypadki, że ciało *kinnar* jest palone. Dzieje się tak wtedy, gdy żył rozpustnie i nie wypełniał woli Sivy, tym samym nie odzwierciedlał swoją postawą godnego życia jako *kinnar*. Podobnie więc jak inni

Hindusi, *kinnar* musi żyć zgodnie z filozofią hinduistyczną, by jego życie miało wartość i sens po śmierci, nawet gdy braknie go za życia.

Oświecenie, w które wierzą *kinnar* ma swoją wielowiekową tradycję. Filozofia hinduistyczna daje ogromne możliwości swoim wyznawcom w kwestii podejścia do wiary i charakteru życia. Formowana i uprawiana na subkontynencie indyjskim, szybko objęła swoim zasięgiem Półwysep Indochiński, następnie dotarła do innych cywilizacji, aż pod koniec XVIII w. ogarnęła cywilizacje zachodnie (zob. Brockington 1990; Elinge 1997). To hinduizm dał początek wielu innym ścieżkom filozofii indyjskiej, takim jak: buddyzm, dżinizm, sikhizm. Najprościej definiując hinduizm, można powiedzieć, że „jest wiarą ogromnie tolerancyjną, obejmującą wszystko. Uznaje pozostałe religie jako inne drogi do tego samego najwyższego Boga” (Freke, Gandy 2002: 32). Brahman jest najwyższą, nieosobową i abstrakcyjną boskością, której nie da się wyrazić, dlatego „objawia się w nadmiarze bogów, bogiń, będących wcieleniem różnych boskich przymiotów. Bóstwa te są niczym różne twarze anonimowej, boskiej mocy, tak aby człowiek mógł odnosić się do niego/niej/tego w sposób bardziej osobisty. Ma to umożliwić podążanie za tym aspektem Boga, który odpowiada własnym potrzebom i usposobieniu danego człowieka” (Freke, Gandy 2002: 32). Tak i *kinnar* czerpią z hinduizmu to, co umożliwi im ich duchowy rozwój i nikt wychowany w hinduizmie nie może podważyć ich wiary. Hinduizm pozwala wierzyć, że w sercu każdej kobiety, mężczyzny i *kinnar* istnieje boska dusza, która zwie się *atmanem*. Celem życia jest odkrycie *atmana* i zrozumienie, że *atman* to w istocie Brahman, a ludzka jaźń jest bogiem. Zrozumienie tego utrudnia jednak *maja*; ułudą oddzielności, która zaciemnia rzeczywistość. W potrzasku *mai*, ułudy rzeczywistości, trzyma Hindusów *karma* – uniwersalne prawo przyczyny i skutku. Zatem celem świętego życia jest osiągnięcie *mokszy* i wyzwolenia się od *karmy* (Freke, Gandy 2002: 37). *Kinnar* podążają za tymi prawami, wierząc, że oświecenie nastąpi w odpowiednim momencie ich drogi.

Ciało w hinduizmie

Skoro umysł musi sięgnąć Boga, jaką wartość ma ciało? Jeśli Bogu podobają się ciała, które tworzy i dla których przybiera różną postać, to *kinnar* są ukształtowani zamysłem Boga. Jednak nawet samym Hindusom trudno jest zrozumieć fenomen *kinnar*.

Kinnar należą do hinduistycznego świata bogów i bogiń jako ich pośrednicy. Czasami jednak są określane obraźliwie, a ich praktyki seksualne uważane są za homoseksualne i rozwiązłe. To, jacy są, określa jednak hinduizm. W środowisku LGBT (także indyjskim), zwłaszcza w obszarach transpłciowych, można odnaleźć osoby, które bronią statusu *kinnar* i transpłci, powołując się na bóstwa z kręgu buddyźmu i tybetańskiego tantryzmu. Chodzi tu głównie o ciało uradowanego Buddy zwane *sanbhogakaja* (ciało radosne, tańczące, przybierające

różne kształty, ciało ostateczne, „wszystkie w jednym”) czy mit o księżniczce Tarze (oświeconej kobiecie, żeńskim Buddzie w tybetańskim tantryzmie, ukazującej mężczyzn jako ułomnych pod względem rozumienia boskości), a także mit o Lishu Daringu (zmieniającego swoją płć kilkakrotnie w tradycji Bon, piszącego teksty Dzogchen w fazach swoich transformacji) (zob. Kosior 2007; Klein Geshe 2006: 201–219). Są to mity wychodzące poza hinduizm, stanowiące o ikonach transpłciowych i „transpodmiotowych”, zdobiących myśl buddyjską i tantryczną. Dają nowe spojrzenie nie tylko na trzecie płcie, ale na wielowarstwowość człowieka w ogóle. Poza tym są bardziej tolerancyjne względem kobiet, co pozwala na wyjście z kręgu hinduistycznych ograniczeń płci. Uświęcenie ciała z powodu jego zniekształcenia – zwielokrotnienia rąk i nóg, posiadania obojnaczych cech płciowych, fizycznych itp., tłumaczone w hinduizmie jako przymioty boskości – ma i w innych religiach swoje odzwierciedlenie. Być może nawet jeszcze bardziej łagodnie traktują formy i przedstawienia ciała, które i tak w obliczu oświecenia nic nie znaczą. Kluczem do odnalezienia źródeł różnych tożsamości i przedstawień podmiotowości są interpretacje tych filozofii. Środowiska LGBT dążą do przekroczenia granic, jakie stawia przed nimi społeczeństwo. W kulturze indyjskiej odnajdują wiele takich dróg. Jednak przekraczanie przeciwieństw w oparciu o mity i nauki religijne oraz systemy filozoficzne nie doprowadzą każdego do osiągnięcia tego samego stanu. Między androgynizacją duchową a organistyczną, jak pisał Mircea Eliade (zob. 1970; 1996), zachodzi niebywała różnica. Wspólne mitom, obrzędom i ceremoniom są skutki, jakie mogą wywołać w świadomości pojedynczego człowieka. Doprowadzają one do sytuacji szczególnej, dzięki której następuje obalenie jakiegoś systemu uwarunkowań, które to uwarunkowania uniemożliwiały dojście do określonego sposobu istnienia niektórych jednostek w społeczeństwie, a które to z kolei jednostki zaczęły tworzyć małe i większe grupy.

Buddyjskie pisma donoszą o ucieleśnionym Buddzie, który wpływa na swoje ciało oraz na ciała innych ludzi. Dowiadujemy się z nich, że Budda jest bytem zaświatowym i niebiańskim, pełniącym swe cnoty we wszechwiedzy, którą osiąga wraz z jego pozornym zstąpieniem w łono królowej Mai. To magiczne zstąpienie wytworzonego ciała było znakiem, za pomocą którego zaświatowy Budda sygnalizuje pełnię swego oświecenia. Jego widzialne ciało, którym się posługuje krzewiąc *dharmę*, jest czyste i niezniszczalne, ale dostosowane do warunków panujących w świecie. Ciało to jest ciałem przekształcającym się bez żadnych ograniczeń. Wskutek nieograniczonych zasług Buddy, samo jest nieograniczone i może przyjąć dowolny kształt, stać się bardzo małe albo bardzo wielkie, może być pojedyncze albo wielokrotne. W tym ciele Budda może się pojawić w dowolnym miejscu we wszechświecie, a także w różnych miejscach jednocześnie. Właściwie może być wszechobecny, a ściślej: wszechobecne może być jego ciało (zob. Kosior 2007: 86).

Zakończenie

Kinnar znają dobrze mnogość filozofii i religii w Indiach. Wiedzą też, że ich miejsce jest tam, gdzie jest różnorodność i wiara w oświecenie. Nie lokują się ani po stronie kobiecej, ani po męskiej w definiowaniu własnej tożsamości płci, jedynie odgrywają rolę kobiet w specjalnie do tego przygotowanych okolicznościach, upamiętniających mity powstania statusu *kinnar*. Ponadto pytani, stwierdzają, że są ponad kategoriami definiującymi zarówno kobiecość, jak i męskość, są także ponad przynależnością do jakiegokolwiek innej struktury społecznej z wyjątkiem grupy *kinnar*, a i tę przynależność mogą odrzucić. W zasadzie lawirują pomiędzy różnymi konstrukcjami tożsamości i przynależności do określonych grup społecznych. Reprezentują wielokategorialność tożsamości i wielowarstwowość własnej podmiotowości. Nie stoją oczywiście ponad kulturą, ale stanowią doskonały przykład odzwierciedlenia boskiej androgynii w ludzkiej postaci. O tym dowiadujemy się już z klasycznej książki Dayanity Singh *Myself Mona Ahmed*. Autorka opisuje społeczne i prywatne życie bohatera książki, przedstawiciela *kinnar*, Mony Ahmed. Jest to jeden z lepiej opisanych przykładów hinduskich *kinnar* w literaturze antropologicznej:

Urodziłem się (...) w Old Delhi. (...) Urodziłem się w domu, w klasie średniej. Przeszedłem po dwóch siostrach. Każdy się cieszył, że po dwóch dziewczynkach narodził się syn w rodzinie, zwłaszcza mój ojciec. (...) Potem urodziła się znów dziewczynka. Następnie dwóch chłopców. Ostatecznie było nas ośmioro.

Moje pierwsze imię brzmiało Ahmed Hassan. (...) Moja matka bardzo mnie kochała. (...) Nigdy nie krzyczała, nie biła mnie nawet, gdy już wiedziała, że jestem inny. (...) Bóg dał mi męskie ciało, ale także dał mi kobiecą duszę. Dlatego wszyscy zaczęli nazywać mnie *hijra* (eunuch).

Mój ojciec był bardzo zły, bił mnie i mówił: „Dlaczego chodzisz jak dziewczynka? Dlaczego mówisz jak dziewczynka? Jesteś chłopcem, musisz być silny. Przestań bawić się z dziewczynkami; baw się z chłopcami!”. Ale chłopcy ze szkoły i sąsiedzi śmiali się ze mnie. (...) Nie chciałem mieć niewłaściwych relacji. (...) Miałem zostać biznesmenem, jak mój tata. (...) Moja rodzina zauważyła, że uczyłem się śpiewać i tańczyć jak kobieta. (...) Ciągle zastanawiam się, dlaczego Bóg uczynił mnie eunuchem? (...) Nie rozumiem. Nikt nie może tego wytłumaczyć. Każdy ma swoje własne małe teorie. (...) Nawet jeśli mężczyzna nie jest wykastrowany i nosi wąsy, jego maniery wciąż zostają takie same. Jak ja, nawet jeśli umiesz odpowiedzieć. Już nie możesz powiedzieć, że eunuch jest homoseksualny. Jesteśmy trzecią płcią (Singh 2001: 47–56).

W 2003 r. ruch arawanów (eunuchów, określanych imieniem historycznego władcy Aravana) zażądał od władz, by prawnie zatwierdzono kategorię trzeciej płci jako tej, która ma zastąpić określenie „eunuch”. Od tego czasu *kinnar* określani są w ramach trzecich płci i stanowią nieodłączną część kultury Indii, która do dziś fascynuje i zachęca antropologów do studiowania tego fenomenu płci, związku ciała i umysłu, fenomenu człowieczeństwa.

Wciąż nie wiemy, jak postrzegać związek ciała, umysłu oraz ducha. Dyskusja na ten temat trwa. Niniejszy esej jest małą cegiełką w tej dyskusji oraz kolejnym potwierdzeniem błyskotliwej uwagi filozofa, Tomasa Nagela, zawartej w pracy *The View from Nowhere*. Nagel napisał, że rozwiązanie problemu, jakim jest relacja ciała i umysłu, jeśli w ogóle kiedykolwiek je uzyskamy, „zmieni naszą koncepcję wszechświata radykalnie niż jakakolwiek dawniejsza koncepcja” (Nagel 1997: 64). Opinie tego typu rzadko przydarzają się filozofii i świadczą o ogromnej wyjątkowości i problematyczności zjawiska. Być może do ich zrozumienia potrzebne nam będzie odrzucenie znanych schematów myślowych, jakie jest potrzebne na drodze do oświecenia, jaką przechodzą *kinnar* i inni Hindusi.

Nie lękaj się, mędrze! Nic ci nie grozi.
 Jest sposób, aby przebyć ocean życia i śmierci drogą,
 którą święci docierają do drugiego brzegu.
 Tę drogę ci wyjawię.
 Głupiec spogląda na swe ciało i mówi: „To jestem Ja”.
 Człowiek bardziej uczony mówiąc:
 „To jestem Ja” ma na myśli swą osobowość.
 Natomiast mędrzec zna swoje prawdziwe
 Ja i mówi: „Jestem wieczny”.
 Jest indywidualnością, choć nie oddzielną.
 On, który posiadał wizję duszy, wtopił własne
 Ja w czystą świadomość.
 Tym, którzy wędrują po tym pustynnym świecie
 znużeni, uciskani i znękani smutkiem,
 oby to nauczanie wyjawilo Wieczną Jedność,
 wnosząc radość, niczym ocean nektaru w zasięgu ręki.

Adi Śankara (VIII w. n.e.)

Korpus źródłowy (fragmenty dziennika autorki)

Wywiady z informatorami oraz ich refleksje własne zanotowano:

- 20 lipca 2009, Varanasi. Wypowiedź Tary o treści kłąt *kinnar*; ukończyła studia z filozofii w Anglii,
- 19 lipca 2009, Mombaj. Wypowiedź Simran z fundacji Darpan w Mombaju,
- 17 lipca 2009, Jaipur. Wypowiedź Shah o *kinnar* z północnej części Indii; uczo-ny i przedsiębiorca,
- 12 lipca 2009, Jaipur. Wywiad z *guru (nayak)* Gopal, *kinnar*, zarządzającej domem *kinnar*, tzw. *Sikar House*, oraz jej osobiste refleksje,
- 12 lipca 2009, Jaipur. Informacje z obserwacji i uczestnictwa w obrzędach w okolicach *Sikar House*, zarządzanego przez *guru* Gopal, oraz z relacji *kinnar*, sąsiadów oraz uczestników tych wydarzeń.

Literatura

- Anne C., 2006, *Unbounded Wholeness. Dzogchen, Bon, and the Logic of the Nonconceptual*, New York: Oxford University.
- Asia Times, 2017, http://www.atimes.com/atimes/South_Asia/JA03Df03.html (dostęp: 31.05.2017).
- Bowie F., 2008, *Antropologia religii*, tłum. K. Pawluś, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Brockington J.L., 1990, *Święta nić hinduizmu*, Warszawa: Pax.
- Callahan G.N., 2009, *Between XX and XY: intersexuality and the myth of two sexes*, Chicago: Chicago Review Press.
- Chomsky N.N., 1995, *Language and Nature*, Mind, vol. 104 [za:] P. Gutowski, T. Szubki (red.), 1998, *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Coomaraswamy A.K., 1942, *Ātmayajña: Self-Sacrifice*, Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 6, no. 3 & 4.
- Crick F., 1997, *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Dharma K., 2014, *Mahabharata. Największy epos świata*, tłum. I. Szuwalska, Wrocław: PURANA.
- Douglas M., 2007, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa: PIW.
- Eliade M., 1970, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa: PIW.
- Eliade M., 1996, *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa: KR.
- Elinge H., 1997, *Hinduizm*, Kraków: Znak.
- Eriksen T.H., 2009, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, 1998, P. Gutowski, T. Szubki (red.), Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Flaherty W.D., 1976, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Flaherty W.D., 1980, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago: University of Chicago Press.
- Freke T., Gandy P., 2002, *Mistycyzm a religie świata*, Warszawa: Philip Wilson.
- Green R., Money J., 1969, *Transsexualism and sex reassignment*, Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Imieliński K., Dulko S., 1988, *Przekleństwo Androgyne. Transseksualizm: mity i rzeczywistość*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Intersex Conference, 2017, <http://www.intersex-conference.at/english/Home/> (dostęp: 31.05.2017).
- Kira H., O'Donovan V., 1996, *Shifting Gender Positions Among Hindi-Speaking Hijras* [w:] V.L. Bergvall, J. Bing, A. Freed (eds.), *Rethinking Language and Gender Research: Theory and Practice*, London: Longman.
- Kosior K., 2007, *Budda*, Kraków: WAM.
- Kuligowski W., 2007, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków: Universitas.
- Lévi-Strauss C., 1963, *Structural Anthropology*, New York: Basic Books.

- Martin M.K., Voorhies B., 1995, *Supernumerary Sexes*, New York: Columbia University Press.
- Miller N., 2006, *Out of the Past: Gay and Lesbian History from 1869 to the Present. Revised and Update*, New York: Alyson Books.
- Money J., 1952, *Hermaphroditism: An Inquiry into the Nature of a Human Paradox*, Cambridge: Thesis (Ph.D.) in Harvard University.
- Nagel T., 1997, *The View from Nowhere*, Warszawa: Aletheia.
- Olszewska-Dyoniziak B., 2003, *Człowiek – Kultura – Osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław: ATLA 2.
- Pande A., 2004, *Ardhanarishvara; The Androgyne: Probing the Gender Within*, New Delhi: Rupa & Co.
- Pike K.L., 1967, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Glendale: Sumer Institute of Linguistics.
- Protection against discrimination on grounds of sexual orientation, gender identity and sex characteristics in the EU – Comparative legal analysis – Update 2015, <http://fra.europa.eu/en/publication/2015/lgbti-comparative-legal-update-2015> (dostęp: 24.07.2017).
- Rećko M.I., 2009, *Człowiek; trans; płęć. Zrozumieć transgresję płci* [w:] H. Romanowska-Łakomy (red.), *Odrodzenie Człowieczeństwa. Ludzkie transformacje*, Warszawa: ENETEIA.
- Reddy G., 2006, *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity In South India*, New Delhi: University of Chicago & YODA.
- Ripinsky-Naxon M., 2002, *Płęć, szamanizm i przemiana*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Róheim G., 1974, *The Riddle of the Sphinx*, London: The Hogarth Press.
- Searle J.R., 1992, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge: MIT.
- Sharma S.K., 2000, *Hijras: The Labelled Deviants*, New Delhi: GIAN.
- Singh D., 2001, *Myself Mona Ahmed*, Zurich–Berlin–New York: Scalo.
- Sternberg L., 1925, *Divine Election in Primitive Religion, Congres International des Americanistes*, Göteborg: Compte-Rendu de la XXI session, Pt. 2 (1924).
- Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, 1996, G. Herdt (ed.), New York: Zone Books.
- Transgender Right*, 2006, P. Currah, R.M. Juang, S.P. Minter (eds.), Minneapolis: University of Minnesota Press.

Grażyna Gajewska¹

Maskarada płci, czyli nie-kobieta udająca kobietę

Artykuł dotyczy dwóch zjawisk charakterystycznych dla zachodniej kultury postmodernistycznej: 1. fetyszyzacji mody, 2. konstruowania płci kulturowej. Oba te zjawiska są analizowane na przykładzie scenicznych występów Conchity Wurst. To, co mnie interesuje, to występy Conchity – nie-kobiety udającej kobietę. Maskarada opiera się na nieoczywistych podziałach tego co męskie i tego co żeńskie. Jest to specyficzna gra z płcią, seksualnością i cielesnością. W tej maskaradzie ważną funkcję pełni moda wzmacniająca zabawę z granicami upłynniania seksualności Conchity. W niniejszym artykule analizuję następujące kwestie: 1. fetyszyzacja jako autoprezentacja, 2. konstruowanie płci/dekonstruowanie płci, 3. moda, popkultura, gender i camp. Szczególnym punktem odniesienia jest Conchita, ale obok niego/jej także Mae West, Joan Crawford, Madonna czy Andy Warhol.

Słowa kluczowe: konstruowanie gender, dekonstruowanie gender, homoseksualizm, transseksualizm, queer, camp

The masquerade of gender, or a no-woman imitating a woman

The article concerns two phenomena characteristic for the western postmodern culture. The first one is the fetish of fashion and the second – the construction of gender. Both of these phenomena are analyzed on the example of Conchita Wurst's stage performances. What interests me, are Conchita's performances – a no-woman imitating a woman. Masquerading is based on non-obvious divisions masculinity and femininity. This is a distinctive game with gender, sexuality and physicality. Fashion plays a significant role in this masquerade, thanks to the reinforced fun with liquefaction boundaries of Conchita's sexuality. In this article I analyze the issues like fetishization as self-presentation, constructing and de-constructing gender, fashion, pop culture, gender and camp.

¹ Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; gajewska@amu.edu.pl.

A particular point of reference is Conchita, but I also mention Mae West, Joan Crawford, Madonna and Andy Warhol.

Key words: constructing gender, deconstructing gender, homosexuality, transsexualism, queer, camp

„Kobieta z brodą”

W 59. Międzynarodowym Konkursie Piosenki Eurowizji 2014 r. wzięła udział „kobieta z brodą”, Conchita Wurst. Młody człowiek z ciemnym, wypielęgnowanym zarostem na twarzy, wyrazistym makijażem, ubrany w elegancką suknię i w peruce na głowie wzbudził zainteresowanie zarówno sposobem autoprezentacji, jak i interpretacją muzyczną², co zapewniło mu główną nagrodę. Po ogłoszeniu tego werdyktu w mediach rozpoczęła się dyskusja na temat zasadności decyzji jurorów: czy „kobiecie z brodą” pierwsze miejsce w konkursie zapewnił talent muzyczny, rzetelna praca, czy raczej wyjątkowa, queerowa, prowokująca stylizacja nawiązująca do występów operowych diw. Nieodzownym tłem tych dyskusji była nortmatywność/nienormatywność płciowa i seksualna „kobiety z brodą”. Wrzawa wokół tego młodego człowieka ujawniła więcej szczegółów z zakresu społecznej homofobii³ niż z zakresu scenicznej kariery Thomasa Neuwirth, przyjmującego od czasu występów na scenie wiedeńskiej burleski pseudonim Conchita Wurst.

W niniejszym artykule nie będę jednak przedstawiała mechanizmów homofobii wymierzonej w Conchitę – reprezentantki nienormatywnej płciowości i seksualności – ani argumentów tych ludzi, którzy wyraźnie wspierali i podziwiali posta-

² Doceniono sposób interpretacji utworu – spójność z treścią i harmonią, barwę oraz skalę głosu wpisaną w linię melodyczną, a także charakter utworu. Całość występu była koherentna od strony muzycznej i wizualnej.

³ W dokumentalnym filmie *Niepokonana Conchita Wurst* przedstawiono m.in. wypowiedzi internautów, a także jednego z mężczyzn prowadzącego bezpośrednio wymianę zdań z Conchitą: „Wiesz kim jesteś? Jesteś mężczyzną i reprezentujesz nas jako kobieta? – Właśnie. – Wszyscy się z nas śmieją (...). Starsi Austriacy tego nie zaakceptują, to wstyd. – Mają prawo. – To mnie obraża, nie podam Ci ręki”. Patriarcha Ireneusz (zwierzchnik Serbskiego Kościoła Prawosławnego) sugerował, że powódź na Bałkanach w 2014 r. to boska kara za panoszenie się homoseksualistów, biseksualistów i transseksualistów, a wygrana Conchity na Festiwalu Eurowizji była jedną z jej przyczyn – zob. (*Религиозные лидеры* 2014). Rosyjski polityk Władimir Żyrinowski zwycięstwo „kobiety z brodą” określił jako „koniec Europy”. Dla Żyrinowskiego Europa z Conchitą jest dzika, nie ma w niej ani mężczyzn, ani kobiet, raczej są IT. Zaraz potem dodał: „Popelniliśmy błąd, oddając pięćdziesiąt lat temu Austrii wolność, po okupacji wojska radzieckiego” – zob. (*Conchita Wurst* 2014). W Polsce katolicki publicysta Tomasz Terlikowski napisał: „Śpiew nie ma znaczenia, liczy się tylko pokazanie, że normalność, męskość i kobiecość nie istnieją, i że każda patologia może liczyć na wygraną w każdym konkursie, jeśli tylko będzie przedstawiać się jako uciemżona mniejszość albo odmieniec”. I dalej: „Kiedyś kobiety z brodą wystawiano w cyrku, teraz faceci w damskich ciuszkach startują w konkursach, a demokratyczny Kaligula wprowadza ich na artystyczny parnas, tak jak kiedyś pojedynczy Kaligula wprowadzał Incitatusa do rzymskiego Senatu” – zob. (Terlikowski 2014).

wę artystki. Skupię się na dwóch zjawiskach charakterystycznych dla zachodniej kultury ponowoczesnej: fetysyzacji mody i konstruowaniu płci kulturowej (*constructing gender*). Obydwa te zjawiska w sposób szczególny, bo świadomie i starannie wyeksponowany, wręcz przerysowany, odnajduję w scenicznej autoprezentacji Conchity Wurst. W większym stopniu interesuje mnie postać Conchity wykreowanej przez rynek muzyczny i show business niż Thomas Neuwirth jako osoba prywatna. „Separację” tych dwóch postaci podkreślała sama bohaterka i gwiazda Eurowizji 2014. W wywiadzie udzielonym Alexandrze Venier wyjaśniała, że role tych dwojga są oddzielone, Thomas i Conchita to dwie różne osobowości (Venier 2015). Jeśli ten pierwszy wiedzie spokojne życie, a do codziennego funkcjonowania niepotrzebne są mu peruki, mocny makijaż ani wyzywające stroje, to druga osobowość prezentuje na scenie styl głośny, barwny, ekscentryczny i burzący binaryzm: męskie – żeńskie. To, co mnie interesuje, to właśnie owa sceniczność Conchity, do której skonstruowania wprzęgnięto zarówno zabawę nieoczywistym podziałem na to, co męskie i żeńskie, zabawę płciowością, cielesnością, jak i sfetyzowaną modę; modę wzmacniającą zabawę z upłynnianiem granic płciowości Conchity. O ważności tej relacji (moda i *constructing gender* w kreowaniu wizerunku „kobiety z brodą”) zdaje sobie sprawę sama bohaterka, gdy w rozmowie ze wspomnianą wyżej Venier entuzjastycznie obwieszcza, że uwielbia nosić wspaniałe suknie i popisywać się ciałem, a nieco później mówi, że stroje zaprojektowane dla niej na występy mają romans z jej ciałem (Venier 2015).

Wypowiedzi artystki, jak i jej wizerunek sceniczny wiążą się z takimi pojęciami jak: kreacja, autokreacja, maskarada, fetysyzacja, a także: moda, show, performance. Te z kolei ściśle spajają rzeczy/przedmioty z ludźmi, wszak w każdej z tych pojęć immanentnie wpisana jest relacyjność człowiek – rzecz. Relacyjność tę czy wzajemne współdziałanie i oddziaływanie akcentuje się przede wszystkim w antropologii rzeczy określanej też studiami nad rzeczami. W niniejszym artykule nie będę jednak przedstawiała szczegółów dotyczących specyfiki metodologii i zakresu badań antropologii rzeczy – tu odsyłam do literatury anglojęzycznej i polskojęzycznej (Pels 1998; Gell 1998; Olsen 2010), lecz skupię się na jednej z możliwych ścieżek badawczych wypracowanych na tym gruncie. Jest nią sygnalizowane wyżej zagadnienie konstruowania płci kulturowej (*constructing gender*). Kwestię tę analizowałam już wcześniej, a wyniki przedstawiłam w monografii *Erotyka sztucznych ciał z perspektywy studiów nad rzeczami* (Gajewska 2016). Tutaj zagadnienie to poszerzam o kolejny przykład, jakim jest sceniczny wizerunek Conchity Wurst oparty na swoistej maskaradzie.

Fetysyzacja jako autostylizacja

Pojęcia „fetyusz” i „fetysyzacja” mają wiele znaczeń, w zależności od dyscypliny oraz metodologii, z perspektywy której rozważa się ich specyfikę (Böhme 2012). Dla naszych rozważań szczególnie przydatne będzie rozumienie fetyszu

i fetyszyzmu w ujęciu Karola Marksa (fetyszym towarowy) i Waltera Benjamina (towar-fetysz). Według tego pierwszego „(...) produkty ludzkiej głowy wydają się obdarzone własnym życiem, samodzielnymi postaciami, pozostającymi w stosunkach z sobą i ludźmi. Podobnie dzieje się w świecie towarów z produktami ludzkiej ręki. Nazywam to fetyszymem, który przyłgnął do produktów pracy, odkąd są wytwarzane jako towary, i jest nieodłączny od produkcji towarowej” (Marks 1951: 76). W tym ujęciu fetysze są tyleż rzeczami, co pewną społeczną realnością, to punkty wiążące człowieka ze światem, ze sobą samym, z innymi ludźmi. Fetyszym towarowy stymuluje coraz to nowe pragnienia, ale także estetyki i erotyki, co wiąże się z ciągłym sensorycznym napięciem między ludźmi a rzeczami. Natomiast w związku z modą, a więc sferą, w której szczególnie ujawnia się przemiana rzeczy w towar-fetysz, warto przywołać uwagi Benjamina: „Moda dyktuje rytuał, wedle którego chce być wielbiony towar-fetysz”; „Fetyszym, ulegający sex-apelowi świata nieorganicznego, jest jej nerwem życiowym. Kult towaru zaprzęga ten fetyszym w swą służbę” (Benjamin 1996: 325).

Nie bez znaczenia są także ujęcia psychoanalityczne i kulturoznawcze. Przykładowo kontynuator, a jednocześnie oponent Zygmunta Freuda, Wilhelm Stekel, akcentował związek fetyszyzmu z szeroko rozumianą kulturą. W jego ujęciu fetyszym – zarówno w sferze seksualnej, jak i kulturze – jest wszechobecny. Odgrywa też ważną rolę w wyborze obiektu miłości i w tym sensie dotyczy on nie tylko osób o skłonnościach perwersyjnych czy cierpiących na neurozę natręctw (jak twierdził Freud), lecz także innych ludzi. Sposób ubierania się, zapach, kosmyk włosów albo widok stóp, dekoltu spełniają znaczącą funkcję w „grze erotycznej”. W kontekście prowadzonych tu rozważań jest to tyle ważne, o ile chcemy pokazać, że fetyszym jest istotnym elementem rozbudowanej gry erotycznej w skomplikowanej sieci relacji społecznych oraz indywidualnych upodobań. Zarówno część ciała, jak i rzeczy: spinka wpięta we włosy, naszyjnik, dekolt odsłonięty w odpowiednim kroju sukni czy fason obuwia mogą stać się bodźcem do erotycznego pobudzenia. Zwiewny szal lub pończochy mogą rozbudzić pragnienie, przywołać obietnicę rozkoszy. Proces ten opiera się na holistycznej projekcji: wywołane przez przedmiot (lub część ciała podkreśloną przez rzecz, np. stopę w bucie na obcasie, dekolt w sukni czy zapach perfum) napięcie erotyczne i rozbudzone pragnienie kieruje uwagę na osobę, a jednocześnie to sam przedmiot jawi się jako erotycznie nacechowany, kojarzy się z atrakcyjnością, przyjemnością, pożądaniem. Sam widok szala, pończoch – bez uczestnictwa człowieka – może wzbudzić owo napięcie erotyczne lub przywołać miłe wspomnienia. Sami w tym celu wytwarzamy te rzeczy: koronkową, przejrzystą bieliznę, garderobę podkreślającą sylwetkę, niewygodne w użyciu, aczkolwiek kojarzące się z atrakcyjnością szpilki.

Wyjście poza koncepcję fetyszyzmu jako perwersji i przejawu neurotycznych zaburzeń oraz wprowadzenie go w szerszy kontekst kulturowy wydaje się szczególnie istotne w przypadku analiz wielu zjawisk w czasach współczesnych. W tym względzie duża zasługa przypada krytyce feministycznej oraz badaniom genderowym. Nie chodzi tylko o konfrontacje feministycznych badaczek (np. Marcia Ian,

Kaja Silverman) z autorytetem Freuda i Lacana oraz wyjście poza fallocentryczne interpretacje fetyszyzmu (Bator 2001), który jawił się jako naczelną perwersja męska (co utwierdzało przekonanie, że mężczyźni są perwersyjni, a kobiety histeryczne), lecz o to, że dyskurs feministyczny wysunął postulat analizy praktyk fetyszystycznych uwzględniających perspektywę kulturoznawczą (Böhme 2012: 413–414). Badania te poszerzyły omawiane pojęcie o nowe aspekty. Uwzględniono więc zjawisko transwestytyzmu, mody i maskarady, zaczęto analizować formy ekspresji erotycznej mniejszości seksualnych (np. parady gejów, występy *drag queen*), relacje między fetyszyzmem a jedzeniem, erotycznie nacechowane obrazy mężczyzn i kobiet w filmie oraz reklamie. W przypadku podejmowanego w tym artykule zagadnienia kwestie te są szczególnie istotne.

Należy także zwrócić uwagę na to, że współcześnie fetyszyzm postrzegany jest często jako autostylizacja, styl życia będący warunkiem widzialności, rozpoznawalności. Co więcej, tak rozumiany fetyszyzm wydaje się być cechą współczesnej kultury zachodniej. Kulturoznawca Hartmut Böhme podaje przekonujący przykład mody:

Dla ponowoczesnej sytuacji płci charakterystyczne są nieostre granice, niezauważalne i nagłe przejścia, zamazane krawędzie i zmienne rytuały. Chodzi o to, by w sposób paradoksalny ułożyć się w porządku płci. Kobieta nadal pokazuje się jako obiekt wizualnego pożądania albo eksponat mężczyzny – o tyle nadal pozostaje kobietą sfetyszyzowaną. Zarazem jednak, igrając, umyka wszystkim tym sygnałom i znakom, tak że zawsze istnieje inaczej, niż się ją widzi, i zawsze jest obca spojrzeniu. Oto nowy, refleksyjny moment fetyszyzmu, gdy moda osiąga poziom dyskursu, który (...) jest w stanie jednocześnie skonstruować i zdekonstruować fetyszystyczną strukturę. I dlatego fetyszyzm w modzie przynależy do ponowoczesnej kondycji. Nie tworzy już jednolitego stylu epoki, lecz zmienną sieć autoreferencji i cytatów. Żywi się reinscenizacjami niegdysiejszych bądź zużytych póz albo zestawami elementów najprzeróżniejszej – etnicznej, subkulturowej, społecznej, historycznej, stylistycznej, erotycznej – proveniencji. (Böhme 2012: 429–430)

W tym ujęciu ubieranie się jawi się nie tyle jako naturalny gest mający na celu osłonięcie i ochronę ciała, co raczej jako sztuczność, (auto)projekcja, gra, zabawa. Za sprawą tego gestu ludzie intensyfikują swą widzialność, szczególnie erotyczną atrakcyjność i seksualną tożsamość, ale również status społeczny oraz zamożność. W tym miejscu fetyszyzm o konotacjach erotyczno-seksualnych wyraźnie zbliża się do fetyszyzmu towarowego – o atrakcyjności rzeczy (która staje się towarem) nie świadczy już nakład pracy potrzebny do jej wyprodukowania ani rzeczywista wartość materiału, z którego powstała, ani nawet funkcjonalność. To złożony system znaczeń i działań, społecznych relacji, konkurujących estetyk, indywidualnych gustów, rozbudowanych przynęt doświadczania przyjemności oraz ekonomicznego bogactwa przemienia rzecz w towar, który jawi się jako nacechowany erotycznie. Właśnie ów fetyszystyczny naddatek, gdy moda przemienia rzecz w towar sprawia, że koronkowa podwiązka nie tyle pełni funkcję

podtrzymywania pończoch, co raczej staje się tajemnicą, a zarazem obietnicą estetyczno-erotycznych uniesień.

Kwestie te zostały już dawno rozpoznane – koronkowa, wykwintna bielizna, przezroczyste pończochy, buty-szpilki, bluzki maskujące biust, ale odkrywające talię i pępek zaakcentowany piercingiem, jeansy z niskim stanem, które zasłaniają części intymne, a jednocześnie wystawiają na spojrzenie dużą część pośladków i okolice łona, rozpięta koszula odsłaniająca tors (zarówno żeński, jak i męski) to erotyczno-towarowe fetysze analizowane przez strukturalistów, poststrukturalistów nie tylko o zacięciu (post)marksistowskim czy psychoanalitycznym. Chodzi o stosunek do znaczeń erotycznych nadawanych nam przez przedmioty. Rzeczy jawią się aktywnymi uczestnikami doznań estetycznych, a jednocześnie erotycznych, stają się ważnymi aktorami w odgrywaniu spektaklu przyjemności.

Zadajmy w końcu pytanie dotyczące narzędzi, akcesoriów używanych przez Conchitę i jej stylistów do rozbudzania w widzach tego estetyczno-erotycznego napięcia. Jakie narzędzia, atrybuty, znaki wprawiane są w ruch, by uzyskać pożądaną efekt? Wspomniany Böhme podkreślał, że fetyszyzm w modzie tworzy zmienną sieć autoreferencji i cytatów, żywiąc się m.in. reinscenizacjami dawnych póz, znaków. Sceniczny wizerunek Conchity tworzony jest właśnie przez ową reinscenizację dawnych póz. To maska tancerki z burleski z użyciem rozpoznawalnych kodów; operowej diwy w klasycznym wydaniu; tajemniczej, uwodzicielskiej *famme fatale*; atrakcyjnej, pociągającej, podziwianej, ale jakby nierzeczywistej gwiazdy szklanego ekranu. W odróżnieniu od wielu *drag queen*, Conchita odeszła od przerysowanej, kiczowatej, często groteskowej konwencji autoprezentacji i wybrała taką, która wpisuje się we wzorce-figury kobiecości kojarzone z atrakcyjnością, powabem, erotyzmem, tajemniczością. Służy temu szeroki repertuar akcesoriów-rzeczy: zwiewne, długie suknie odsłaniające dekolty i ramiona oraz podkreślające talię lub krótkie, dopasowane kreacje eksponujące nogi i kształt korpusu, haftowane gorsety, buty-szpilki, błyszcząca biżuteria, peruki z bujnymi włosami, długie, sztuczne rzęsy. Chociaż wielu widzów tak skonstruowany *image* Conchity niepokoi lub wzbudza jawną dezaprobatę (głównie ze względu na to, że jest on prezentowany przez mężczyznę o homoseksualnej orientacji), to u innych osób wywołuje zainteresowanie, fascynację, podziw czy wręcz ekscytację. Potwierdza to Marcus Rogan (austriacki pływak, dwukrotny wicemistrz olimpijski), jeden z rozmówców Venier w filmie *Niepokonana Conchita Wurst*: „Pierwsza reakcja na jej widok jest może nieco homofobiczna, ale towarzyszy jej ciekawość. Conchita pociąga mężczyzn, to podniecające. Zadajemy sobie pytanie: czy ona powinna mi się podobać? Naturalnie!” (Venier 2015). Zarówno moda, wprzęgnięta w budowanie scenicznego *image'u* Conchity, jak i sposób „noszenia się” piosenkarki, wykorzystującej rozpoznawalne, dość stereotypowe atrybuty kobiecego sex-appealu w połączeniu z wyrazistymi cechami męskiego wyglądu (ciemny, widoczny zarost na twarzy) tworzą interesującą sytuację konstruowania, a zarazem dekonstruowania płci kulturowej.

Constructing gender – deconstructing gender

Konstruowanie płci kulturowej (*constructing gender*) potrzebuje mody i fetyszystycznych mechanizmów przemieniających naturę w spektakl, grę, prowokację, maskaradę⁴. Czym innym, jak nie maskaradą jest noszenie przez kobiety męskich strojów, na przykład garnitur z koszulą i krawatem? W owym ubraniu (przebraniu) kobieta lokuje się w nieoczywistych porządkach kobiecości/męskości, jest męska, a zarazem kobieca, poważna, a zarazem frywolna, wpisana w kontekst męskiego działania w przestrzeni publicznej (garnitur jako strój aktywnych przedsiębiorców, urzędników, polityków), a jednocześnie tworząca wyłom w przestrzeni zarezerwowanej przez stulecia wyłącznie dla mężczyźni, co też bywa podkreślane przez strój, na przykład wtedy, gdy do „męskiego” garnituru zakłada buty na wysokim obcasie. Owa maskarada ma też przełożenie na sferę erotyczną. Naga, a jednak nie naga kobieta w bieliźnie, butach na obcasie i męskim krawacie na szyi staje się interesująca poprzez repertuar wykorzystanych fetyszy, a podjęta gra między tym co męskie (krawat) i kobiece (np. buty-szpilkki) uruchamia wielorakie skojarzenia, zestawienia i wywołuje napięcie o charakterze erotycznym. Takich przykładów fetyszycacji kobiety poprzez męski strój czy tego, co utarło się uważać za męskie *versus* kobiece można podać wiele.

Chociaż maskaradę ujmuje się często jako sposób funkcjonowania właściwy kobietom („byt kobiety jest maskaradą” – Joan Riviere) lub jako spektakl powołany przez prawo i władzę dla zachowania utrwalonych konstrukcji i podziałów płciowych, seksualnych, genderowych, na co wskazuje Judith Butler (2008), to można traktować ją także jako swoisty performance, w którego trakcie dochodzi do załamania owych podziałów, dualizmów, binarności. Występy *drag queen*, na których artyści/artystki prezentują się w kobiecych strojach, biżuterii, makijażu i odgrywają żeńskie role mogą być przykładem owego załamania. Także na paradach gejów, na których mężczyźni występują w sfetyszizowanych

⁴ Pojęcie maskarady silnie zakorzeniło się w dyskursie feministycznym drugiej połowy XX w. Warto jednak przypomnieć, że już prawie sto lat temu pojęcie to uczyniła centralną kategorią rozważań o kobiecym fetyszyzmie i rzekomej zazdrości o fallusa uczennica Freuda i Ernesta Jonesa, Joan Riviere. W tekście *Womenliness as a Masquerade* z 1929 r. dzieli się spostrzeżeniem, że zarówno kobiety, jak i mężczyźni coraz częściej ujawniają cechy płci przeciwnej, odgrywają role zarezerwowane do tej pory wyłącznie dla jednej albo drugiej płci. Riviere podaje przypadek kobiety sukcesu, która z jednej strony wkracza w męski świat i musi działać według jego reguł, z drugiej natomiast ukrywa te starania, prezentując się jako wyjątkowo kobieca. Autorka *Womenliness as a Masquerade* stawia tezę, że kobietę łączy silna identyfikacja z ojcem, a w konsekwencji swój sukces postrzega jako zagrożenie (kastację) dla ojca. Poczucie winy skłania ją do obniżania wartości swoich sukcesów, prezentowania się jako delikatniejsza, bardziej zwiewna i kobieca niż w rzeczywistości. Poprzez tę maskaradę kobieta ukrywa swą „męskość”, a jednocześnie uchyla się przed ciosami, których spodziewa się zarówno ze strony zazdrosnego ojca, jak i innych mężczyzn. Maskarada pojawia się u Riviere jako symulacja, maska, którą kobieta *de facto* przybiera, by poradzić sobie w zmaskulinizowanym świecie, a jednocześnie nadal być postrzeganą jako kobieta. Konkluzja badaczki jest taka, że byt kobiety jest maskaradą (Riviere 1929).

przebraniach: policjantów, żołnierzy, ale także w barwnych, kwiecistych koszulach, obcisłych bluzkach z dużym dekoltem, butach na wysokim obcasie, dochodzi do przekroczenia heteronormatywności, a maskarada – poprzez strój, makijaż, fryzury, sposób poruszania się – staje się elementem konstruowania płciowości wymykającej się binarności: męskie – żeńskie. Tak rozumiana maskarada, jeszcze niedawno prezentowana i ujawniana jedynie w klubach dla mniejszości seksualnych lub na okazjonalnych paradach równościowych, dzisiaj staje się ważną strategią destabilizowania dualistycznych podziałów na to co męskie, a co żeńskie i wychodząc z niszowości wkroczyła na główną scenę życia kulturalnego.

Takim przykładem może być wspomniany wyżej występ „kobiety z brodą” na 59. Międzynarodowym Konkursie Piosenki Eurowizji 2014, prezentującej się w długiej, błyszczącej sukni, peruce, z wyrazistym makijażem, a także ciemnym zarostem na twarzy. Według Jeana Baudrillarda: „Tylko nie-kobieta udająca kobietę może wzbudzić czystą fascynację, ponieważ sam/a jest bardziej uwodzicielska niż seksualna” (Baudrillard 2005: 16). To właśnie owa maskarada, sztuczność, przerysowanie czyni nie-kobietę udającą kobietę intrygującą, fascynującą. Jeszcze raz cytując Baudrillarda: „(...) wszystko rozgrywa się w tym zawrotnym odwróceniu, polegającym na przeistoczeniu płci w znaki będące tajemnicą uwodzenia” (2005: 16). Oczywiście należy mieć na uwadze to, że występy *drag queen* czy nawet ten na Eurowizji 2014 w wykonaniu Wurst z całym repertuarem akcesoriów, rzeczy, przebrań, scenografii mających destabilizować binaryzm męskie – żeńskie jest społecznie dopuszczalne właśnie na scenie, poza nią owe maskarady traktowane są jako obsceniczne⁵, nieprzyzwoite lub jawią się jako parodia kobiecości. Mam tu na myśli kobiecość skomponowaną, wyreżyserowaną w męskiej wyobraźni i przez mężczyzn inscenizowaną (tak w fantazjach, jak i na scenie). Kobiecość przerysowana, czasami sparodiowana (Wurst na Eurowizji 2014 występował/a w eleganckiej kreacji niczym operowa diwa, jednocześnie prezentując wyraźny, ciemny zarost na twarzy) ma oznaczać, że społecznie sprowadza się ona do znaków, którymi przystrajają ją (i nadają im sens) mężczyźni. Jednocześnie, odgrywanie kobiety przez nie-kobietę można traktować jako gest prowokacji, wyzwanie rzucone kobiecie za pomocą kobiety/znaku. Dla kontynuatorów Freuda i Lacana owa sztuczność, maskarada może być kolejnym argumentem na to, że „kobieta nie istnieje”, „kobieta jest niczym”, nie ma autentycznej kobiecości, języka kobiety, jestestwa kobiety. Z kolei z perspektywy feminizmu, zwłaszcza tego nurtu, w którym akcentuje się kontekstualny, językowy i historyczny charakter kategorii kobieta/mężczyzna⁶,

⁵ Warto przywołać uwagi Lyndy Nead: „Etymologia słowa »obscena« zdaje się (...) potwierdzać jego znaczenie metaforyczne. Pochodzenie jego jest dyskusyjne, choć może być ono modyfikacją łacińskiej »sceny«. Znaczyłyby więc dosłownie wszystko to, co jest poza lub po drugiej stronie sceny, czyli to, czego nie można zaprezentować” (Nead 1998: 52).

⁶ Odwołuję się tu do dyskusji feminizmu drugiej fali na temat esencjalistycznego i konstruktywistycznego ujęcia płci. Operacyjny esencjalizm zakłada możliwość uchwycenia sensu przynależności

maskarada, żywa, fingowana demaskacja, balansująca na granicy sztuczności i dużego przerysowania może być traktowana jako wyrazisty, radykalny gest destabilizujący mechanizmy imaginowania, „wytwarzania” tego co kobiece, tego co męskie.

Moda, popkultura, gender i camp

„Mam dwie wielkie miłości: muzykę i modę” – wyznała Conchita w jednym z wywiadów (Venier 2015). Walory głosu artystki są doceniane przez specjalistów, a o zainteresowaniu modą, dobrym wyczuciu trendów (paradoksalnie odwołujących się zawsze do przeszłości) świadczy jej wizerunek tworzony ze sztabem ludzi. Wizerunek ten nieodzownie łączy się z *constructing gender/deconstructing gender*, wpisując się jednocześnie w zjawisko określane mianem „camp”.

Termin ten po raz pierwszy został opisany przez Susan Sontag w 1964 r. (1979). Autorka charakteryzuje camp jako swoistą „odmianę wyrafinowania, która jednak wyrafinowaniem nie jest” (1979: 307). Cechuje je teatralność, sztuczność, nadmiar, przerysowanie. Camp nie jest jednak tożsamy z kiczem, bowiem w przeciwieństwie do niego jest w pełni świadomy swych przerysowań i teatralności oraz ironicznej strategii manipulacji i przekraczania norm, konwenansów czy utwierdzonych tradycją kodów kulturowych oraz ich odczytywania. Nade wszystko camp – jak pisze Sontag – konstruuje świat jako zjawisko estetyczne, jednak jest to konstrukcja specyficzna, bowiem „nie widzi świata w kategoriach piękna, lecz w kategoriach sztuczności, stylizacji” (1979: 308). Dla naszych rozważań niezmiernie istotna okazuje się jeszcze jedna cecha campu dotycząca subwersji genderowej. Chodzi o to, że „gender w dyskursie campowym to przesadna performance” (Bieszk 2001: 130). Efektywność tej strategii polega na wyraźnej „cytowalności”, a jednocześnie przerysowaniu zachowań odwołujących się do istniejących (często także minionych, ale utwierdzonych w tradycji) konwencji oraz uznanych norm. Jako przykład tej przesadnej performance można podać występy *drag*, w które wpisana została owa „cytowalność” – wyostrzone, przerysowane figury czy pozy kobiecości z zastosowaniem szerokiego wachlarza strojów, peruk, galanterii, będących właściwie przebraniem, a nie ubraniami. W tym sensie słuszna jest uwaga Judith Butler

do (czy posiadania) określonego rodzaju. Jest to uniwersalizm kobiecego doświadczenia egzystencjalnego i przekonanie o autentyczności tego doświadczenia w stosunku do przeżyć płci odmiennej. Z kolei ujęcie konstruktywistyczne zakłada, że kategorie kobiecości i męskości są kształtowane kulturowo, funkcje, jakie pełniimy ze względu na płeć: w pożyciu seksualnym, w rodzinie, w przestrzeni publicznej są kwestią porządku społecznego, norm, oczekiwań, a nie wynikają z uwarunkowań biologicznych. W tym ujęciu determinizm biologiczny i różnicowanie anatomiczne nie przesądzają o ludzkim losie w danej kulturze, w danym okresie historycznym, w określonych realiach społecznych. Ten aspekt różnicowania stanowisk feministycznych w kontekście psychoanalizy i ujęcia poststrukturalnego przedstawiła m.in. Joanna Bator (2001: 29–42).

o widowiskach *drag* jako parodii płci kulturowej – zabawa, śmiech, „puszczenie oczka” wynika „z konstatacji, że od samego początku ideał był wtórny” (Butler 2003: 103), czyli role społeczne (np. strój, sposób zachowania) przypisane płci nie wynikają z biologii (*sex*), lecz z norm kulturowych (*gender*). Z kolei Stefan Ingvarsson bardzo wyraźnie łączy początki campu ze środowiskiem gejowskim i lesbijskim:

Świadome kodowanie campu – czytelne tylko dla niektórych – było (...) ważnym elementem sygnalizowania swojej odmienności seksualnej. Łamiąc choćby zaledwie w jednym szczególnie normatywny sposób przedstawiania męczyzny, zaznaczano przynależność do zupełnie innej grupy (...). Camp jest więc zawsze podważaniem pewnych norm. Przede wszystkim zaś reakcją na wykluczające normy. (Ingvarsson 2008: 30)

W tym sensie sceniczny wizerunek szykownie ubranej i pieczołowicie wystylizowanej „kobiety z brodą” jest jak najbardziej campowy. Ciemny, wypielęgnowany zarost twarzy Conchity jest tym szczegółem, który zaburza odbiór piosenkarki jako osoby płci żeńskiej, a jednocześnie detal ten w połączeniu z damskimi kostiumami i zachowaniem na scenie uruchamia skojarzenia z występami *drag queen*, burleską i wskazuje na transwestytyczne podłoże tych występów.

Conchita nie jest pierwszą osobą, która na scenie dokonuje swoistego dekodowania genderowego. Za campowe ikony owego dekodowania czy dekonstruowania wymienia się najczęściej Mae West – gwiazdę ekranu lat trzydziestych XX w., Joan Crawford – również aktorkę, Madonnę – gwiazdę muzyki popowej (Krawczyk 2008: 35–53), Andy’ego Warhola – jednego z głównych przedstawicieli popartu. Szczególnie wielu analiz doczekała się Madonna. Z jednej strony piosenkarka jako wytwór przemysłu kulturalnego i specjalistów od wizerunku oraz promocji jawi się jako obiekt ekonomicznego wyzysku i ideologizacji (kobieta jako obiekt pożądania i rozkoszy w granicach patriarchalnej seksualności). Z drugiej strony artystka ta z wszystkimi teledyskami, występami, fotografiami, a przede wszystkim z oryginalnym wyglądem, ozdobami, makijażem, dynamiczną choreografią oraz muzyką stała się dla rzeszy fanek wzorem wyzwolenia z konwencjonalnych wzorów patriarchalnej seksualności na rzecz ekstrawaganckiej identyfikacji z antywzorcami (Böhme 2012: 312–313).

Sceniczny wizerunek Conchity Wurst jest kolejną odsłoną owego kreatywnego wykorzystania akcesoriów, obrazów z pogranicza show i prostytutki (występy w wiedeńskiej burlesce, później paryskim kabarecie Crazy Horse); zniewolenia i wyzwolenia; odgrywania stereotypowej roli atrakcyjnej, kuszącej piosenkarki, która śpiewając i tańcząc emanuje sex appeal, a jednocześnie burzenia obrazu uwodzicielskiej kobiety poprzez wskazanie, że rolę tę z powodzeniem może odgrywać mężczyzna.

Podsumowanie – (nie)przekraczalność płci czy (nie)przekraczalność konwencji?

Pojęcie *constructing gender* zakłada, że płeć jest konstruktem społecznym. Nie tyle chodzi tu o rozróżnienie zagadnień biologicznych i kulturowych w zakresie *sex – gender* (co z perspektywy feministycznej, genderowej, queerowej było wielokrotnie analizowane), co raczej o to, co właściwie dzieje się w tym drugim obszarze, czyli: na czym polega społeczne projektowanie oraz autoprojektowanie płci kulturowej. Jednym z elementów owego konstruowania jest moda – co starałam się dowieść w tym artykule. Wzorce estetyczne męskich i kobiecych ciał, ich erotyczny wydźwięk, realizują określone modele relacji społecznych, a tym samym ról pełnionych ze względu na płeć. Do utwierdzenia tych ról (rzadziej do ich przełamania, kontestowania, dekonstruowania – *deconstructing gender*) został wytworzony nie tylko system praw, moralności, zwyczajów, lecz także ogrom przedmiotów, rzeczy, obiektów, za których pomocą wchodzimy w określone role. Przedmioty nie tylko znaczą (są znaczące), one także „działają”, odpowiadają nam, „ku nam”, ich użytkowanie to nie tylko niezaprzeczalne fakty życia codziennego związane z funkcjonalnością, pragmatyką, estetyką – one również współuczestniczą w kształtowaniu ludzkich emocji, fantazji, fantazmatów.

Świadome wykorzystywanie „erotycznie nacechowanych przedmiotów” może służyć, co już podkreślałam, odtwarzaniu i utwierdzaniu określonych konwencjonalnych ról, jak i ich przekraczaniu. Sceniczne występy oraz wizerunki Conchity Wurst są świadomą grą między tymi dwoma zjawiskami: *constructing gender* i *deconstructing gender*. Z jednej strony występy te odtwarzają określone konwencje występów, np. operowych lub burleskowych, a scenografia i ubiór artystki wpisują się w konkretne wzorce estetyczno-erotyczne jak: dostojna, elegancka diva operowa lub frywolna, uwodzicielska tancerka. Z drugiej strony fakt, że role te odtwarzane są przez mężczyznę ujawnia konstrukcyjny charakter owych ról. W tej maskaradzie płci, gdy nie-kobieta udaje kobietę, mamy do czynienia z nierozróżnialnością tego co męskie i kobiece, hetero-, homo-, transseksualne. Rzeczy takie jak: gorsety, rękawiczki, powłóczyste suknie funkcjonują tu jako przedmioty nacechowane erotycznie. Jednak użyte przedmioty, tradycyjnie kojarzone z kobiecym „zestawem do uwodzenia”, tutaj spowijają męskie ciało (zakrywają, a zarazem odkrywają, eksponują je), stają się ważnym komponentem gry – gry na gesty, postawy i zmysły, pełnej teatralności, sztuczności, egzaltacji, ale także ironii. W tym tkwi prowokacyjny i transgresyjny charakter owych występów.

Literatura

- Bator J., 2001, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Feministyczne dylematy feministek „drugiej fali”*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Baudrillard J., 2005, *O uwodzeniu*, tłum. J. Margański, Warszawa: Sic!

- Benjamin W., 1996, *Paryż – stolica dziewiętnastego wieku*, tłum. H. Orłowski [w:] W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bieszk P., 2001, *De/konstrukcja gender poprzez camp: Divine, Frank N. Furter i Rocky Horror* [w:] M. Radkiewicz (red.), *Gender w humanistyce*, Kraków: Rabid.
- Butler J., 2003, *Gra płci*, tłum. I. Kurz, Dialog, nr 10.
- Butler J., 2008, *Uwikłania w płęć: feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Böhme H., 2012, *Fetysyzm i kultura. Inna teoria nowoczesności*, tłum. M. Falkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Conchita Wurst pledges to promote tolerance after jubilant welcome home, 2014, <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2014/may/11/conchita-wurst-pledges-to-promote-tolerance> (dostęp: 28.08.2016).
- Gajewska G., 2016, *Erotyka sztucznych ciał z perspektywy studiów nad rzeczami*, Poznań-Gniezno: IKE-CONTACT/ABC.
- Gell A., 1998, *Art and Agency: an Antropological Theory*, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Ingvarsson S., 2008, *Niespodziewany koniec campu? 15 stacji na drodze ku śmierci campu* [w:] P. Oczko (red.), *CAMPania. Zjawisko campu we współczesnej kulturze*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Krawczyk L., 2008, *Camp jako przyjemność* [w:] P. Oczko (red.), *CAMPania. Zjawisko campu we współczesnej kulturze*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Marks K., 1951, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, *Proces wytwarzania kapitału*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nead L., 1998, *Akt kobiety. Sztuka, obscena i seksualność*, tłum. E. Franus, Poznań: Rebis.
- Olsen B., 2010, *Kultura materialna po tekście: przywracanie obecności rzeczom*, przeł. P. Stachura [w:] E. Domańska (red.), *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Pels P., 1998, *The Spirit of Matter: On Fetish, Rarity, Fact and Fancy* [w:] P. Spyer (ed.), *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*, New York–London: Routledge.
- Религиозные лидеры: Кончита Вурст – причина наводнений на Балканах, 2014, <https://ria.ru/world/20140523/1009089800.html> (dostęp: 28.08.2016).
- Riviere J., 1929, *Womenliness as a Masquerade*, *The International Journal of Psycho-Analysis*, no. 19.
- Sontag S., 1979, *Notatki o kampie*, tłum. W. Wertenstein, *Literatura na Świecie*, nr 9.
- Terlikowski T.P., 2014, *Mamy swojego demokratycznego Incitatusa. Na Eurowizji!*, <http://www.fronda.pl/a/mamy-swojego-demokratycznego-incitatusa-na-eurowizji,37346.html> (dostęp: 28.08.2016).

Filmografia

Niepokonana Conchita Wurst, 2015, reż. A. Venier.

Bogna Kociołowicz-Wiśniewska¹

Chwała bohaterom. Nacjonalistyczny wzorzec męskości

Określone wzorce męskości i kobiecości zdają się odgrywać niebagatelną rolę dla podtrzymywania „wspólnoty wyobrażonej”; jaką jest naród. I odwrotnie, wizja narodu rzutuje na postrzeganie społecznych konstruktów kobiecości i męskości, których niezmiennosc ma stanowić gwarancję jego przetrwania, zarówno symbolicznego, jak i fizycznego. Celem artykułu jest rekonstrukcja wzorca męskości wytwarzanego i reprodukowanego przez polskie środowiska nacjonalistyczne na podstawie analizy netnograficznej ich podstawowego kanału komunikacji – stron prowadzonych za pośrednictwem portalu społecznościowego Facebook. Podstawę tego wzorca stanowią: gotowość do warunkowej obrony kraju i kobiet, kontrola kobiecej seksualności motywowana troską o przyszłe pokolenia, a także niechęć do homoseksualistów, którzy uznawani są za symbol upadku Zachodniej Europy.

Słowa kluczowe: nacjonalizm, męskość hegemoniczna, naród, gender

Glory to the heroes. Nationalistic pattern of masculinity

The specific patterns of masculinity and femininity seem to play a major role in sustaining “imagined community” – the nation. At the same time, the perception of the nation determines gender roles of men and women. Their stability and invariability are to ensure the nation’s survival – both symbolic and physical. The aim of this article is to demonstrate the pattern of masculinity present in nationalistic groups. Its foundation relies on few elements: eagerness to protect the country and women, the control of female sexuality and homophobia.

Key words: nationalism, hegemonic masculinity, nation, gender

¹ Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; bkw@doktorant.umk.pl.

Na przestrzeni ostatnich lat obserwujemy nasilenie aktywności środowisk nacjonalistycznych oraz rosnącą popularność konserwatywnych frakcji politycznych. Nieczęsto analizuje się ich działania i postulaty w perspektywie genderowej, skupiając się raczej na terminologicznych kontrowersjach wokół pojęcia nacjonalizmu i historycznych aspektach tego zjawiska². Z tego względu nie do przecenienia są prace takie jak *Gender ironies of nationalism. Sexing the nation* pod redakcją Tamar Mayer, *Gender and Nation* Niry Yuval-Davis czy *Women, ethnicity and nationalism. The politics of transition* pod redakcją Ricka Wilforda i Roberta L. Millera.

Autorzy i redaktorzy wspomnianych prac zainteresowani byli tym, w jaki sposób Andersonowska „wspólnota wyobrażona” – naród – determinuje postrzeganie kobiecości i męskości, które z kolei względem wskazanej formy wspólnotowości okazują się pełnić szereg funkcji niezbędnych dla jej utrzymania i ochrony. Lektury te obejmują szerokie spektrum przykładów zderzeń konstruktów płci społeczno-kulturowej i narodu, od dyskursu wokół dokonania aborcji przez zgwałconą nieletnią dziewczynę z Irlandii Północnej, po symboliczny wymiar gwałtów wojennych w dawnej Jugosławii.

Nie doczekaliśmy się jeszcze zbyt wielu polskich opracowań omawianych kwestii, choć zwycięstwo Donalda Trumpa w wyborach prezydenckich w Stanach Zjednoczonych czy wyraźny wzrost znaczenia polityków i ugrupowań prawicowych w Europie sprawiły, że coraz częściej zyskują uwagę badaczy. Za najgłośniejszą i najbardziej obszerną tematycznie można uznać książkę *Rykoszetem* autorstwa Agnieszki Graff. Warto wspomnieć także o eseju *Abortion and the Formation of the Public Sphere in Poland* Małgorzaty Fuszary, który obrazował kontrowersje dotyczące dostępności aborcji w Polsce doby transformacji. Wątki te obecne są także w pracy zbiorowej *Kobiety, feminizm i media* pod redakcją Izabeli Kowalczyk i Edyty Zierkiewicz, gdzie znajdziemy teksty poświęcone wizerunkowi feminizmu i feministek w mediach deklarujących konserwatywną opcję światopoglądową. Niewątpliwie stanowią one istotne teksty dokumentujące konfrontacje polskich feministek z przedstawicielami ruchów narodo-konserwatywnych na przełomie wieków, z których – przez negatywny punkt odniesienia – możliwe jest odczytanie pożądanego przez stronę konserwatywno-narodową wzorców kobiecości. Wśród bardziej aktualnych warto wymienić tekst Katarzyny Wojnickiej *Wojna ma w sobie wiele z męczyzny*, którego autorka interpretuje atak imigrantów na kobiety podczas zabawy sylwestrowej w Kolonii, zaś z piśmiennictwa zagranicznego książkę *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era* Michaela Kimmela, poruszającą tematykę niepokojów współczesnych amerykańskich mężczyzn, które przekładają się na polityczne losy USA, a zarazem całego świata.

We wspomnianych tekstach nacjonalizm traktowany jest bardzo szeroko, autorzy bowiem nie ograniczają się do analizy działalności skrajnych organizacji politycznych. Nacisk kładzie się raczej na wszechobecną ogólnonarodową ideologię

² Por. np. (Smith 2007).

– banalną, jakby powiedział Michael Billig (2008), podtrzymywaną przez powtarzalne praktyki budowania wspólnej tożsamości, do których należy eksponowanie symboli narodowych, upamiętnianie istotnych dla narodowej historii wydarzeń czy bierne uczestnictwo w rywalizacji sportowej. Mayer we wstępie do *Gender ironies...* obrazowo zdefiniowała nacjonalizm jako „emocjonalny klej”, który mobilizuje członków narodu w razie zagrożenia; ideologię, przez którą wyraża się identyfikację i lojalność wobec narodu (2000: 3). Jest to definicja najbliższa piszącej te słowa, jednak, egzemplifikując tezy niniejszego artykułu, będę się odwoływać do środowisk i organizacji zdeklarowanie nacjonalistycznych jako najbardziej jaskrawej emanacji tego światopoglądu, swoistego typu idealnego nacjonalizmu.

Metodologiczne podstawy badań – netnografia aktywności nacjonalistów na portalu Facebook

Moim celem nie jest stworzenie kompletnego obrazu polskiego ruchu narodowego, lecz wyłuskanie obowiązującego w nim konstruktowi męskości. Aby zrealizować tak postawiony cel badawczy, zdecydowałam się przeprowadzić badanie netnograficzne (por. Kozinets 2012) oparte na analizie materiałów (postów, materiałów prasowych, grafik etc.) udostępnianych za pośrednictwem podstawowego kanału komunikacji polskiego środowiska nacjonalistycznego – stron fanowskich na portalu społecznościowym Facebook. Chciałam dotrzeć do najpopularniejszych z nich (pod względem liczby „polubień” – użytkowników obserwujących stronę), a zarazem posiadających najrozleglejszy zasięg oddziaływania. Punkt wyjścia doboru stron do analizy stanowiła licząca ponad 260 tys. fanów strona stowarzyszenia „Marsz Niepodległości”. Następnie, metodą kuli śnieżnej, za pomocą odnośników obecnych na stronie wyjściowej, do analizy dobrałam kolejne najbardziej popularne strony: Dziennik Narodowy (ponad 159 tys. obserwujących), Grafika Patriotyczna (ponad 108 tys. „polubień”) oraz Młodzież Wszechpolska (ponad 12 tys. „polubień”). Pierwotnie planowałam skoncentrować się na stronach reprezentujących istniejące offline stowarzyszenia i organizacje odwołujące się do nacjonalizmu; niestety, w okresie prowadzenia obserwacji (od stycznia 2016 do lutego 2017 r.) część z nich została bezpowrotnie usunięta z portalu Facebook (jak np. oficjalny *fanpage* Obozu Narodowo-Radykalnego czy Narodowego Odrodzenia Polski), zaś część została zmuszona do stworzenia swojej bazy odbiorców od zera (np. Młodzież Wszechpolska) (zob. Woźnicki 2016).

Wybór środowiska internetowego jako obszaru badań pozwolił na uniknięcie wielu pułapek, z którymi wiązałyby się próba uzyskania odpowiedzi na pytania badawcze w drodze bezpośredniego kontaktu z badanymi. Decydując się na kontakt *face-to-face* z respondentem reprezentującym tak kontrowersyjny ruch społeczny, pojawia się ryzyko odczuwania presji udzielenia odpowiedzi „społecznie pożądaną” (por. Maison 1997: 70). Z kolei środowisko internetowe, wbrew obiegowej opinii, nie zawsze stanowi chaotyczny zbiór osób o niemożliwych do

zweryfikowania tożsamościach, raz po raz łamiących społeczne tabu w przekonaniu o własnej anonimowości. Można raczej założyć, szczególnie obserwując portal Facebook, iż funkcjonujące w jego ramach profile użytkowników stanowią „przedłużenie” ich rzeczywistego „ja”. Dołączanie do grup czy obserwowanie („lubienie”, „lajkowanie”) stron reprezentujących polityków, artystów, osoby publiczne, czy po prostu dostarczających wiedzy i rozrywki pozwala użytkownikom personalizować docierający do nich przekaz (co potęguje zjawisko „bańki informacyjnej”), a także konsolidować się wokół wspólnych wartości i interesów. Jak pisał Manuel Castells (2003: 151) na długo przed stworzeniem mediów społecznościowych, jakie znamy dziś, „(...) jednostki budują dla siebie sieci, w Internecie i poza nim, kierując się wspólnotą zainteresowań, wartości, przedsięwzięć i poczuciem podobieństwa. Ze względu bowiem na elastyczność i moc komunikacyjną Internetu interakcje społeczne w sieci odgrywają rosnącą rolę w organizacji społeczeństwa jako całości. Internetowe sieci, kiedy okrzepną, mogą budować społeczności – wirtualne – odmienne od fizycznych, lecz niekoniecznie mniej skuteczne w tworzeniu więzi i mobilizowaniu ludzi”.

Moje poszukiwania skupiły się na wyodrębnieniu elementów reprezentujących następujące kategorie: pożądaną wzorzec męskości (bohaterowie, żołnierze, postaci historyczne, obrońcy kobiet i dzieci), wzorce niepożądane (homoseksualiści), pożądaną wzorzec kobiecości (postaci historyczne, matki, „kobiecy” kobiety), wzorce niepożądane (feministki, zwolenniczki dostępu do aborcji, kobiety w związkach z nie-Polakami). Konieczność skupienia się nie tylko na oczekiwaniach wobec mężczyzn, ale także kobiet podyktowana została ich komplementarnością – jeżeli w udostępnionym materiale napiętnowano przemoc, której kobieta doświadczyła ze strony obcokrajowca, mniej lub bardziej *implicite* zwrócono uwagę na jej potencjalnego rodaka, który zyskuje na kontraście z „obcym” agresorem.

W ramach analiz wyodrębniłam kilka podstawowych składowych wzorca polskiego mężczyzny-nacjonalisty. Należą do nich: odwaga i gotowość do ochrony ojczyzny oraz kobiet, które symbolizują terytorium kraju; kontrola kobiecej rozrodczości rozumiana jako troska o dzieci nienarodzone, stanowiące przyszłe pokolenia narodu; homofobia utożsamiająca homoseksualizm (lub jego stereotypowe przejawy „wizualne”) z nieprzydatnością do ewentualnej obrony kraju, a także traktująca przyzwolenie na odstępstwa od heteronormy jako symbol i przyczynę upadku Zachodniej Europy.

Obrońcy kobiet, obrońcy kraju

Początek moich badań przypadł na styczeń 2016 r., gdy od dłuższego czasu trwał tzw. kryzys uchodźczy, a internetowe portale nacjonalistyczne i konserwatywne szeroko informowały o licznych napaściach na tle seksualnym, których doświadczyły kobiety ze strony imigrantów w trakcie zorganizowanej w Kolonii zabawy sylwestrowej (zob. Niezależna.pl 2016). Wizja seksualnej agresji ze strony

„obcych” wywołała natychmiastową reakcję polskich odbiorców. Na wszystkich poddanych analizie stronach pojawiały się liczne doniesienia związane zarówno z przebiegiem zdarzenia, jak i domniemanymi próbami tuszowania problemu przez niemieckie władze i media. Pod umieszczonymi postami wrzało od komentarzy wyrażających sprzeciw wobec obecności muzułmanów w Polsce, a także obiecujących zemstę w razie jakiegokolwiek agresji wobec polskich kobiet. Pojawiły się także manifestacje przeciwko przyjmowaniu imigrantów, w tym niektóre pod znamiennymi hasłami, jak zorganizowana przez Młodzież Wszechpolską pikiet „Chrońmy polskie kobiety – chrońmy polskie granice”. Również później można było zaobserwować regularne doniesienia na temat seksualnej agresji mężczyzn spoza europejskiego kręgu kulturowego wobec kobiet z Polski lub krajów zachodnich, zwłaszcza tych, które w ostatnim czasie przyjęły dużą liczbę uchodźców lub były otwarte na imigrantów od dziesięcioleci.

Co szczególnie istotne, temat przemocy wobec kobiet pojawiał się na wspomnianych stronach wyłącznie w sytuacji, gdy agresorem był mężczyzna o „podejrzanym” pochodzeniu. Co do zasady, kobiety i dzieci stanowią wyobrażoną grupę istot bezbronnych wobec zewnętrznych wrogów, które wymagają ochrony i opieki ze strony mężczyzn, postrzeganych jako walecznych, dumnych i odważnych. O ile dzieci traktowane są jako przyszłość narodu, kobiece ciało stanowi symboliczne rozszerzenie terytorium kraju – własność mężczyzn.

Z tego względu przemoc seksualna, która spotyka kobietę ze strony jej rodaka, nie stanowi obiektu szczególnego zainteresowania zorientowanych nacjonalistycznie osób. Najbardziej jaskrawy przykład tej dysproporcji stanowi znaczenie nadawane zgwałceniom kobiet przez żołnierzy w czasie wojny. W czasie pokoju, a także gdy zarówno sprawca, jak i ofiara gwałtu są tej samej narodowości, częstokroć tak mężczyźni, jak i kobiety zarzucają zgwałconej kobiecie nieodpowiednie zachowanie, prowokacyjny ubiór, a nawet odczuwanie przyjemności z napaści (Chesler 2009: 146). Dużo poważniej traktowane są takie zdarzenia w trakcie konfliktów zbrojnych i w ich bezpośrednim następstwie. Nie jest to wtedy interpretowane jako akt agresji wymierzony w konkretną kobietę, ale w jej kraj i mężczyzn, którzy tym krajem rządzą i do których ta kobieta „należy” (Graff 2009: 141–142; Wydrych 2011: 330–331). Stanowi inwazję na symboliczne granice kraju, które wyznacza kobiece ciało (Mayer 2000: 18). Według Anny Frątczak, „w nacjonalistycznej wyobraźni nie ma kobiet jako takich, są jedynie kobiety chorwackie, bośniackie (choć te określano w potocznym języku czasów wojny mniej wybrednymi słowami). Kto gwałci kobiety chorwackie, gwałci przede wszystkim Chorwację, w drugiej zaś kolejności istotę ludzką...” (2009: 165). „Splugawione” ciało kobiety oznacza znieważenie kraju i dyshonor wobec mężczyzn, dlatego obrona kobiet przed agresywnym wrogiem bywa kluczowa dla ich mobilizacji w razie bardziej lub mniej bezpośredniego zagrożenia. Warto nadmienić, że praktyka gwałtów zbiorowych pełni także funkcję więziotwórczą, będąc jednocześnie testem lojalności wobec męskiej grupy (Flood *et al.* 2007: 628). Również w tym przypadku kobiece ciało jest traktowane instrumentalnie; nie jest celem samym w sobie, a jedynie środkiem do celu.

Aby należycie chronić bezbronne kobiety, krzewi się w mężczyznach poczucie konieczności dbania o tężyznę fizyczną, a także podtrzymuje kult bohaterów, mających stanowić dla nich wzory osobowe – uosobienie cnót odwagi i poświęcenia dla ojczyzny i narodu. Rozliczne wizerunki postaci historycznych wraz z cytatami lub biogramami wypełniają po brzegi zawartość nacjonalistycznych stron na portalach społecznościowych. Szczególnie wyróżnia się tutaj *fanpage* „Grafika patriotyczna”, która nie tylko dostarcza *contentu* udostępnianego szeroko przez pozostałe witryny, ale i prowadzi działalność komercyjną polegającą na sprzedaży tzw. odzieży patriotycznej. Popularne koszulki z napisami „Armia patriotów”, „Poland – first to fight”, czy „Odwaga, męstwo – w drodze po zwycięstwo” budują wizerunek Polaków jako odważnych i niestrudzonych w walce, ale przede wszystkim przekładają się na poczucie przynależności do grupy, która i bez oficjalnego statusu militarnego ma stanowić siłę zdolną przeciwstawić się potencjalnym wrogom.

Błędem byłoby jednak zakładanie, że bohaterska obrona przynależy każdej kobiecie. Tworząc wizję swojego narodu w opozycji do narodu „innych”, wizerunek „ich” kobiet skrajnie odbiega od tego, który przypisywany jest „naszym”. „Nasze” kobiety stanowią uosobienie najwyższych przymiotów charakteru. Zgodnie z podwójnym standardem, wedle którego godna szacunku jest tylko kobieta cnotliwa, skromna i „czysta”, kobiety przeciwnika etykietuje się jako „puszczalskie”, co ma stanowić dla nich największą obelgę (Giddens 2007: 17, 19–20; Mayer 2000: 10). „Cudze” kobiety traktowane są z pogardą także dlatego, że przysparzają siły innym narodom, rodząc nowych członków ich wspólnoty.

Zdarzają się także sytuacje, w których nie udaje się utrzymać wizji „naszych” kobiet jako monopolizujących wszelakie cnoty, gdyż i one mogą dopuścić się „zdrady”, rozporządzając swym ciałem wbrew woli wspólnoty. W takiej sytuacji mężczyźni dyscyplinują „nieposłuszne” przedstawicielki własnego narodu. Po drugiej wojnie światowej na zachodzie Europy szczególnych represji, w porównaniu z innymi kolaborantami, doznały kobiety, które dobrowolnie sypiały i romansowały z niemieckimi żołnierzami. Najpopularniejszą karę za to przewinienie stanowiło strzyżenie lub golenie głowy, co jeszcze przed wojną traktowano jako rodzaj piętna za cudzołóstwo; nierzadko także rozbierano kobiety do naga, chłostano, a ich ciała „ozdabiano” swastykami. Publiczny charakter pokuty i jej seksualny podtekst symbolicznie przypominał karanej kobiecie (jak i innym, które były świadkami linczu), że jej ciało należy do wspólnoty i obowiązują ją jako jego właścicielkę odpowiednie reguły dysponowania nim (Lowe 2013: 217–228).

Niepisana zasada endogamii ma zastosowanie także i w dzisiejszych czasach, w dobie otwartych granic i powszechnych migracji, których owocem są związki osób wywodzących się nie tylko z odmiennych krajów, ale i kręgów kulturowych. Zachowania kobiet, nie tylko ściśle seksualne, ale i skłonność do picia alkoholu, uczestnictwo w hucznych imprezach, zwłaszcza poza granicami kraju lub w obecności obcokrajowców, poddawane są bardzo ostrej kontroli społecznej. Możliwość uznania „naszych” kobiet za „łatwe” stanowi poważną rysę na wizerunku kraju.

Obrońcy dzieci (nienarodzonych)

Aby naród trwał, muszą przychodzić na świat jego nowi członkowie. Aby naród mógł budować swoją potęgę względem innych wspólnot, musi być ich jak najwięcej (Matuchniak-Krasuska 2010: 151).

Moje obserwacje zbiegły się w czasie z próbami zaostrezenia obowiązującej obecnie ustawy antyaborcyjnej. Obywatelski projekt ustawy, który miał ograniczyć dostępność zabiegów przerywania ciąży, wywołał znaczny opór kobiet i mężczyzn. Liczne i medialne manifestacje odbywające się pod hasłem „Czarny protest” zmobilizowały administratorów zorientowanych nacjonalistycznie stron facebookowych do zintensyfikowania częstotliwości materiałów obrazujących aborcję jako krwawe morderstwo, zaś zwolenników jej dostępności – jako osoby zmanipulowane lub świadomie szkodzące Polsce.

Według Julie Mostov dyskurs nacjonalistyczny okazuje ambiwalentny stosunek do kobiet – z jednej strony sprawiają one, że naród fizycznie trwa, z drugiej, odmawiając rodzenia nowych jego członków, doprowadzają do jego unicestwienia (za: Gawlicz 2005: 101). Do spełnienia „narodowego obowiązku” przywołuje się kobiety szczególnie w czasie niżu demograficznego (por. Gawlicz 2005: 101). Lęki przedstawicieli środowisk nacjonalistycznych o kulturę i rasę przyszłość Europy potęguje obecność wielodzietnych imigrantów, szczególnie wyznawców islamu (Mostov 2000: 99). Kobiety bezdzietne są nie tylko oskarżane o egoizm i wygodnictwo, ale i stawiane na równi ze zbrodniczymi reżimami, gdyż własną postawą ryzykują wynarodowienie ojczyzny (Dąbrowska 2011: 250, 251).

Kluczowa rola kobiet dla reprodukcji substancji narodowej czyni mężczyzn upoważnionymi do nadzorowania ich poczynąń (Gal, Kligman 2000: 26 za: Dąbrowska 2011: 250). Współodpowiedzialność za fizyczne trwanie narodu wyraża się przede wszystkim w sprzeciwie wobec szerokiego dostępu do aborcji, a niekiedy także antykoncepcji. Nieprzypadkowo cyklicznie organizowane „Marsze dla Życia i Rodziny” zasilane są przez męskich sympatyków Obozu Narodowo-Radykalnego czy Młodzieży Wszechpolskiej (zob. Maciejewski 2016). W warstwie retorycznej pojawiają się metafory militarne, postawa antyaborcyjna przyjmuje postać obrony życia, zaś płód zyskuje status dziecka nienarodzonego (Dąbrowska 2011: 240, 247). Męskość ma się wyrażać w nieugiętej postawie obrońcy najsłabszych, którzy nie są w stanie ocalić się sami.

Mężczyźni jednocześnie chronią kobiety i je kontrolują, gloryfikują i represjonują. Należy ich strzec jako potencjalnych matek, ale i konieczne jest sprawowanie nad nimi kontroli na wypadek, gdyby ich własne decyzje nie służyły wspólnocie narodowej. Nie liczy się bowiem wyłącznie liczba potomstwa, ale i jego „jakość”. Związki osób wywodzących się z odmiennych kręgów kulturowych lub reprezentujących inny kolor skóry są nie do zaakceptowania w nacjonalistycznym Weltanschauung (Mostov 2000: 100). Kobiety i mężczyźni stają się przedmiotem biowładzy, której celem jest z jednej strony wyposażenie konkretnego społeczeństwa w członków o pożądanym właściwościach, z drugiej umniejszenie liczebności (lub całkowita eliminacja) tych jego reprezentantów, którzy tych cech nie posiadają.

Obrońcy (prawdziwej) męskości

Nie tylko kwestie ściśle związane z zapobieganiem i terminacją ciąży znajdują w nacjonalistycznym dyskursie poczesne miejsce. Istnieją także pożądane i niepożądane formy seksualności, z homoseksualizmem na czele tych drugich. Homoseksualizm piętnuje się jako sprzeczny z naturą, gdyż nie prowadzi do rozmnażania. Przyzwolenie na funkcjonowanie w związkach innych niż tradycyjne ma prowadzić do erozji wartości rodzinnych, a w konsekwencji zagrażać przyszłości narodu (Dwyer 2000: 27–28). Męski homoseksualizm utożsamiony zostaje z biernością, słabością fizyczną, brakiem odwagi. Okazując niechęć wobec „niemęskich” mężczyzn, autorzy tego rodzaju wypowiedzi z jednej strony podkreślają – poprzez kontrast – swoje przymioty, a z drugiej oddalają od siebie podejrzenie homoseksualizmu. Niewykluczone także, że wyraźna dysproporcja niechęci do gejów względem lesbijek wynika z medialnej seksualizacji tych drugich, a także mniej lub bardziej świadomego przeświadczenia, że obcowanie z mężczyzną może orientację kobiety zmienić (Herrek 1998; Lis 2015: 174).

W kontekście polskich środowisk nacjonalistycznych i konserwatywnych istotne jest także utożsamienie mniejszości seksualnych z postępowymi wartościami, które mają doprowadzać Zachodnią Europę do upadku. W ich optyce kraje „starej Unii”, narzuciwszy sobie idee tolerancji i politycznej poprawności, uległy moralnej degeneracji oraz sprowadziły na swoich obywateli zagrożenie ze strony obcych kulturowo imigrantów. Polska natomiast miała pozostać krajem bezpiecznym dzięki przywiązaniu do tradycji i gotowości do obrony takich właśnie wartości. Jak głoszą hasła rozpowszechniane za pomocą internetowych memów, obecne także na pikietach i elementach odzieży: „Tu jest Polska, nie Bruksela – tu się zbroczeń nie popiera”³. Nie jest zatem dziełem przypadku, że podczas Marszu Niepodległości w 2013 r. doszło do podpalenia „Tęczy” – instalacji artystycznej autorstwa Julity Wójcik, która od momentu umieszczenia na warszawskim Placu Zbawiciela utożsamiona została z „promocją” środowisk homoseksualnych. Pod względem domniemanej szkodliwości, mniejszości seksualne bywają stawiane w jednym szeregu z totalitaryzmem komunistycznym – jednym z często skandowanych haseł w trakcie manifestacji narodowców jest: „Nie czerwona, nie tęczowa – tylko Polska narodowa”⁴.

³ Zob. <http://koszulki.sklep.pl/koszulki-patriotyczne/345-tu-jest-polska-nie-bruksela.html> (dostęp: 10.02.2017).

⁴ Zob. amatorski film z Marszu Niepodległości 2014: *Nie czerwona, nie tęczowa, tylko Polska narodowa! 11 listopada 2014 Warszawa*, <https://www.youtube.com/watch?v=q3vHMDfJsEg> (dostęp: 10.02.2017).

Nacjonalizm – bastion męskości hegemonicznej

Obligatoryjna heteroseksualność, sprawność fizyczna, honorowość, władza, kontrola nad kobietami – nacjonalistyczny ideał męczyzny do pewnego stopnia koresponduje z wzorcem męskości hegemonicznej, opisanym przez Raewyn W. Connell. Według autorki nie istnieją dwa opozycyjne modele męskości i kobiecości, a raczej kilka sposobów „praktykowania” płci (Connell 2005). Sposoby te pozostają ze sobą w relacjach dominacji i podległości. Męskość hegemoniczna dominuje nad wszystkimi wariacjami kobiecości i męskości – i, choć bardzo niewielu może pozwolić sobie na jej odtwarzanie, większość mężczyzn korzysta z niej w ramach „dywidendy patriarchy”, realizując męskość współuczestniczącą. Najniżej w hierarchii modeli męskich znajduje się męskość homoseksualna, która ma stanowić zaprzeczenie prawdziwej męskości i stygmat dla tego, któremu zostanie ona przypisana. Niepokoi nacjonalistów dotyczące męskich zachowań homoseksualnych wyrażane są nie tylko za pomocą odwołań do ideału agresywnej i heteroseksualnej męskości, ale i interpretowane jako przyczyna i skutek słabości tolerancyjnych państw zachodniej Europy. Na szczycie hierarchii wariantów kobiecych znajduje się kobiecość emfatyczna, której podstawą jest komplementarność, uległość i lojalność wobec męskości hegemonicznej. W nacjonalistycznej optyce mają ją uosabiać tzw. prawdziwe kobiety, dla których priorytetem ma być rodzina i macierzyństwo, a w sferze postaw i zachowań – skromność i pokora. W opozycji do kobiecości emfatycznej wykształciły się kobiecości buntownicze, choć cieszące się marginesem swobody, nadal ponoszące konsekwencje pozostawiania u dołu hierarchii kobiecości. Emanację kobiecości buntowniczej mają stanowić feministki, które w przekazie obecnym na badanych stronach portali społecznościowych obrazowane są jako kobiety krzykliwe, nieatrakcyjne, nieszczęśliwe, a przede wszystkim nie do końca „prawdziwe”.

Nacjonalistyczny wzorzec męskości, choć oparty na idei obrony kobiet i dzieci, zawiera w sobie odmienne standardy postępowania wobec nich w zależności od tego, jaki wariant kobiecości reprezentują. Kobieta zasługuje na szacunek i szarmanckie traktowanie, o ile nie próbuje renegecować relacji władzy oraz nie kwestionuje obowiązków wobec wspólnoty narodowej. Jeżeli jednak wda się w niepożądane relacje lub w inny sposób sprzeniewierzy się wspólnocie, nie może liczyć na pomoc i współczucie, gdy spotka ją krzywda. Analogicznie, w nacjonalistycznym światopoglądzie nie ma miejsca dla feministek, które redefiniując „naturalne” wzorce kobiecości i męskości, zagrażają stabilności i reprodukcji wspólnoty.

Podsumowanie

Obserwowany renesans europejskiego nacjonalizmu i konserwatyzmu może wynikać nie tylko z niezgody na konsekwencje intensywnych procesów globalizacyjnych czy wzmożenie procesów migracyjnych. Niewykluczone, że manifestowanie przywiązania do swojego narodu jest jedynie pretekstem, reakcją na zmieniającą się definicję kobiecości i męskości, których rozmycie nie może nie wywoływać niepokoju wśród jednostek dotychczas opierających na nich swoją tożsamość. Może mieć miejsce także proces odwrotny – pierwotna niechęć wobec „obcych” zostaje zracjonalizowana wskutek interpretacji krzywdy, której z ich strony doświadczać mają „nasze” kobiety. Dzięki takim zabiegom ewentualna etykieta osoby nietolerancyjnej czy ksenofoba zostaje zneutralizowana i zastąpiona dużo bardziej akceptowalną – obrońcy tradycyjnych wartości i bohatera, choćby owo bohaterstwo ograniczało się do aktywności internetowej.

Literatura

- Andreson B., 1997, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków: Znak.
- Billig M., 2008, *Banalny nacjonalizm*, Kraków: Znak.
- Castells M., 2003, *Galaktyka Internetu*, Poznań: Rebis.
- Chesler P., 2009, *Women's inhumanity to women*, New York: Plume.
- Connell R., 2005, *Masculinities*, Sydney: Allen & Unwin.
- Cudze problemy: o ważności tego, co nieważne: analiza dyskursu publicznego w Polsce*, 2010, M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski (red.), Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Dąbrowska M., 2011, *Męskość, aborcja i ekonomiczne przemiany okresu transformacji* [w:] K. Wojnicka, E. Ciaputa (red.), *Karuzela z mężczyznami. Problematyka męskości w polskich badaniach społecznych*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Dwyer L.K., 2000, *Spectacular sexuality: nationalism, development and the politics of family planning in Indonesia* [w:] T. Mayer (ed.), *Gender ironies of nationalism. Sexing the nation*, London–New York: Routledge.
- Flood M. et al., 2007, *International Encyclopedia of Men and Masculinities*, London–New York: Routledge.
- Frątczak A., 2009, *Intelektualistka jako wróg narodu. Uwagi o esejach Dubravki Ugrešić* [w:] eadem (red.), *Kobiety wobec polityki – kobiety w polityce: historia, realia, perspektywy*, Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM.
- Fuszara M., 1993, *Abortion and the Formation of the Public Sphere in Poland* [w:] N. Funk, M. Mueller (eds.), *Gender politics and post-communism: reflections from eastern Europe and the former Soviet Union*, London–New York: Routledge.
- Gal S., Kligman G., 2000, *The politics of Gender after Socialism. A comparative historical essay*, Princeton: Princeton University Press.
- Gawlicz K., 2005, *Płeć i naród. Dyskurs dotyczący aborcji w „Naszym Dzienniku” a konstruowanie tożsamości narodowej* [w:] I. Kowalczyk, E. Zierkiewicz (red.), *Kobiety, feminizm i media*, Poznań–Wrocław: Konsola.

- Gender ironies of nationalism. Sexing the nation*, 2000, T. Mayer (ed.), London–New York: Routledge.
- Gender politics and post-communism: reflections from eastern Europe and the former Soviet Union*, 1993, N. Funk, M. Mueller (eds.), London–New York: Routledge.
- Giddens A., 2007, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Graff A., 2009, *Rykoszetem: rzecz o płci, seksualności i narodzie*, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Herek G.M., 1988, *Heterosexuals' attitudes toward lesbians and gay men: Correlates and gender differences*, *Journal of Sex Research*, vol. 25, s. 451–477.
- Karuzela z mężczyznami. Problematyka męskości w polskich badaniach społecznych*, 2011, K. Wojnicka, E. Ciaputa (red.), Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Kimmel M., 2013, *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*, New York: Nation Books.
- Kobiety, feminizm i media*, 2005, I. Kowalczyk, E. Zierkiewicz (red.), Poznań–Wrocław: Konsola.
- Kobiety wobec polityki – kobiety w polityce: historia, realia, perspektywy*, 2009, A. Frątczak (red.), Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM.
- Kobiety w społeczeństwie polskim*, 2011, A. Pałęcka, H. Szczodry, M. Warat (red.), Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kozinets R.V., 2012, *Netnografia. Badania etnograficzne online*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lis B., 2015, *Gejowskie (nie)męskości. Normy płciowe a strategie tożsamościowe gejów*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Lowe K., 2013, *Dziki kontynent: Europa po II wojnie światowej*, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Maciejewski M., 2016, *III Marsz dla Życia i Rodziny w Lubinie*, <http://stopaborcji.pl/iii-marsz-dla-zycia-i-rodziny-w-lubinie/> (dostęp: 10.02.2017).
- Maison D., 1997, *Jak powstają stereotypy narodowe*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Wydziału Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Matuchniak-Krasuska A., 2010, *Kategorie i reguły polskiego dyskursu o aborcji* [w:] M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski (red.), *Cudze problemy: o ważności tego, co nieważne: analiza dyskursu publicznego w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Mayer T., 2000, *Gender ironies of nationalism: setting the stage* [w:] eadem (ed.), *Gender ironies of nationalism. Sexing the nation*, London–New York: Routledge.
- Mostov J., 2000, *Sexing the nation/desexing the body. Politics of national identity in the former Yugoslavia* [w:] T. Mayer (ed.), *Gender ironies of nationalism. Sexing the nation*, London–New York: Routledge.
- Niezależna.pl, 2016, *Sylwester w Kolonii: imigranci próbowali zgwałcić kilkadziesiąt kobiet*, <http://niezależna.pl/74576-sylwester-w-kolonii-imigranci-probowali-zgwalcic-kilkadziesiat-kobiet> (dostęp: 10.02.2017).
- Smith A.D., 2007, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, Warszawa: Sic!
- Wojnicka K., 2016, *Wojna ma w sobie wiele z mężczyzn*, *Dziennik Opinii*, nr 14(1164), <http://krytykapolityczna.pl/swiat/wojna-ma-w-sobie-wiele-z-mezczyzny/> (dostęp: 15.06.2017).

- Women, ethnicity and nationalism. The politics of transition*, 1998, R. Wilford, R.L. Miller (eds.), New York: Routledge.
- Woźnicki Ł., 2016, *Wielka czystka narodowców na Facebooku. Znikają profile Marszu Niepodległości, ONR, Młodzieży Wszechpolskiej i inne*, <http://wyborcza.pl/7,75398,20895456,wielka-czysta-narodowcow-na-facebooku-znikaja-profile-onr.html?disableRedirects=true> (dostęp: 15.06.2017).
- Wydrych J., 2011, *Płeć i Holocaust. O odmiennym doświadczeniu kobiet* [w:] A. Pałęcka, H. Szczodry, M. Warat (red.), *Kobiety w społeczeństwie polskim*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Yuval-Davis N., 1997, *Gender and Nation*, London: SAGE Publications Ltd.
- Yuval-Davis N., 1998, *Gender and Nation* [w:] R. Wilford, R.L. Miller (eds.), *Women, ethnicity and nationalism. The politics of transition*, New York: Routledge.

Katarzyna Suwada¹

Męskości opiekuńcze. Zaangażowanie w ojcostwo a rekonstrukcja modeli męskości

Celem artykułu jest analiza doświadczeń ojców, którzy w związku z ojcostwem zrezygnowali z pracy zawodowej i poświęcili się opiece nad dziećmi. Ich doświadczenia są badane w kontekście teorii męskości opiekuńczych, która dostarcza narzędzi teoretycznych, pozwalających na analizę relacji pomiędzy modelami ojcostwa i męskości. Analiza pokazuje, że doświadczenie pracy opiekuńczej nad małymi dziećmi zmienia sposób myślenia mężczyzn. Rezygnują oni ze swojej niezależności, zaczynają doceniać nieodpłatną pracę domową i zdawać sobie sprawę z kulturowej konstrukcji tradycyjnych ról rodzicielskich.

Słowa kluczowe: ojcostwo, męskości opiekuńcze, role genderowe, nierówności płciowe, Polska, Szwecja

Caring masculinities. Involvement in fathering
and the reconstruction of masculinity models

The aim of the article is to analyse the experiences of fathers, who decided to resign from their paid work to take care of their children. Their experiences are analysed in the context of the theory of caring masculinities, which provides theoretical tools for the study of relations between fatherhood and masculinity models. The study shows that the experience of care work has a potential to change men's thinking – they resign from their independence, start to recognise the value of unpaid domestic work and become aware of the cultural dimension of traditional parental roles.

Key words: fatherhood, caring masculinities, gender roles, gender inequalities, Poland, Sweden

¹ Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; katarzyna.suwada@umk.pl.

Wprowadzenie

Ostatnie dekady to czas zmieniających się ról płciowych, a także dominujących modeli męskości i kobiecości. Zmianom tym towarzyszy naukowa refleksja nad podziałem na sferę publiczną i prywatną, który nakłada się z podziałem na płatną pracę na rynku pracy i nieodpłatną pracę w sferze domowej, a tym samym na męskie i kobiece obowiązki. Celem tego artykułu jest zwrócenie uwagi na rolę zaangażowania ojców w prace opiekuńcze w proces rekonstrukcji obowiązujących modeli męskości. Czy doświadczenie opieki może pomóc w rekonstrukcji tradycyjnych modeli męskości? Przyjmuję założenie, że relacja pomiędzy ojcostwem a męskością jest kluczowa dla zrozumienia trwałości patriarchalnego porządku społecznego, ale może też pomóc znaleźć nowe drogi do faktycznej zmiany.

Susan Faludi już ponad 25 lat temu w swojej książce *Reakcja* (2013) zauważyła, że główna definicja męskości nie zmieniła się od lat i bycie „prawdziwym mężczyzną” ciągle oznacza bycie dobrym żywicielem rodziny. Badania nad ojcostwem pokazują, że to stwierdzenie jest prawdziwe i dzisiaj. Pomimo rosnącej liczby mężczyzn idących na urlopy rodzicielskie i decydujących się na rezygnację z pracy z powodu rodzicielstwa, mężczyźni ciągle znacznie częściej niż kobiety definiują swoją ojcowską rolę w kategoriach ekonomicznych zobowiązań (Chesley 2011; Dotti Sani 2014; Doucet 2004; Kuhhirt 2012; Suwada, Plantin 2014). Wynika to przede wszystkim z niepodważalnej i znacznie silniejszej pozycji ojców na rynku pracy niż kobiet posiadających dzieci. Z takiej perspektywy doświadczenia tych mężczyzn, którzy realizują swoje ojcostwa w mniej tradycyjny sposób, mogą być szczególnie ważne przy próbie zrozumienia męskiej dominacji. Są one zasadnicze dla krytycznych studiów nad mężczyznami i męskociami, a także dla projektów próbujących znaleźć ścieżki do osiągnięcia prawdziwej równości płciowej we współczesnych społeczeństwach.

Celem tego artykułu jest analiza doświadczeń zaangażowanych w ojcostwo mężczyzn z perspektywy teorii męskości włączających Erika Andersona oraz koncepcji męskości opiekuńczych. W kolejnej części obie te perspektywy teoretyczne są przedstawione w kontekście postawionego wyżej pytania. Następnie zostanie opisana metodologia danych jakościowych użytych w analizie. W części poświęconej zasadniczej analizie zajmuję się doświadczeniami ojców, kolejno poruszając kwestie współzależności i relacyjności, trudu pracy opiekuńczej i domowej, problemów w odnalezieniu się w nowych rolach genderowych oraz stosunku do państwa i polityki rodzinnej.

Zmieniające się modele męskości

Relacja pomiędzy męskością a ojcostwem, choć wydaje się oczywista, nie jest tematem częstych badań i analiz. W ramach krytycznych studiów nad mężczyznami i męskociami badania nad ojcostwem są bardzo często prowadzone, chociaż wydaje się, że brakuje analiz zmieniających się modeli ojcostwa w kontekście teorii

zajmujących się modelami męskości. Tymczasem nie jesteśmy w stanie w pełni zrozumieć tego, jak mężczyźni angażują się w rodzicielstwo bez odwoływania się do modeli męskości. Sposób tego zaangażowania jest też ważnym tropem w próbie zrozumienia trwałości patriarchalnego porządku. Modele ojcostwa i męskości są ze sobą ściśle powiązane – współczesne teorie męskości często dostarczają użytecznych narzędzi analitycznych pozwalających na badanie ojcostwa, a koncepcje modeli ojcostwa dostarczają kolejnych kontekstów, w ramach których można (a nawet należy) badać mężczyzn i ich gender.

Warto tutaj odwołać się do teorii włączającej męskości (*theory of inclusive masculinity*) zaproponowanej przez Andersona (2009; 2011; Anderson i McGuire 2010). Socjolog traktuje męskości jako konfigurację praktyk społecznych, które są historyczne i podlegają procesom zmian. Tworzy on kontinuum, na którego dwóch końcach sytuuje dwa archetypy męskości. Na jednym końcu znajduje się archetyp ortodoksyjnej męskości, który opiera się na homofobii, seksizmie, hierarchicznym porządku, indywidualizmie i obowiązkowej heteroseksualności. Na drugiej stronie lokują się przeciwne archetypy nazwane męskosciami włączającymi – charakteryzują się one odrzuceniem postaw i wartości właściwych męskości ortodoksyjnej. Przy ich dominacji następuje zatarcie ścisłego podziału na męskość i kobiecość, na męskie i kobiece role. Społeczeństwo, w którym zaczynają przeważać męskości włączające, dopuszcza istnienie wielu modeli męskości, które nie są zhierarchizowane, ale funkcjonują w porządku horyzontalnym. Ważnymi kategoriami w teorii Andersona są kategorie męskiego kapitału i homohisterii. W czasach wysokiej homohisterii mężczyźni są niejako zmuszeni do podnoszenia swojego męskiego kapitału przez okazywanie homofobii, seksizmu, udowadnianie swojej heteroseksualności. Kiedy poziom homohisterii się zmniejsza, pojawiają się te bardziej inkluzyjne modele męskości, które mogą funkcjonować równolegle bez bycia narażonym na stygmatyzację i wykluczenie. W takich warunkach mężczyźni są bardziej chętni do angażowania się w praktyki tradycyjnie uznawane za kobiece.

Krytyczny więc jest moment, w którym zaczyna spadać poziom homohisterii i męskiego kapitału, a męskości włączające zastępują model męskości ortodoksyjnej. Kiedy ten moment się pojawia? Jest to kluczowe pytanie dla wszelkich polityk walczących o równość płci. Moim zdaniem w odpowiedzi na nie pomagają koncepcja męskości opiekuńczych (*caring masculinities*)².

Głównymi cechami opiekuńczych męskości są: odrzucenie dominacji, przyjęcie wartości związanych z opieką, czyli odwołujących się do pozytywnych emocji,

² W języku polskim nie przyjęło się jeszcze jedno tłumaczenie dla *caring masculinities*, a można je tłumaczyć dwojako jako męskości opiekuńcze lub męskości troski. Wynika to z faktu, że w języku angielski *care* możemy różnie tłumaczyć w zależności od tego, czy mamy na myśli *care for*, czyli opiekę jako pracę, wykonywanie zadań opiekuńczych wobec konkretnej osoby, czy *care about*, które raczej powinniśmy rozumieć jako troskę o innego człowieka, jakąś sprawę czy grupę społeczną (Elliott 2015). W takim kontekście „męskości troski” wydają się być szerszą koncepcją, w którą mogłyby zostać włączone „męskości opiekuńcze”. Jednak z uwagi na to, że mój artykuł skupia się przede wszystkim na praktycznym wymiarze opieki nad dziećmi, zdecydowałam się na przyjęcie tutaj tego węższego tłumaczenia. Więcej na ten temat można znaleźć w: (Kluczyńska 2017, rozdz. 1).

rozumienie współzależności jednostek i relacji ich łączących (Brandth, Kvande 1998; Elliott 2015; Hanlon 2012; Scambor *et al.* 2014). Koncepcja męskości opiekuńczych celowo jest sformułowana w liczbie mnogiej – jest wiele sposobów realizacji takiej męskości, chodzi więc o to, by nie homogenizować doświadczeń opiekuńczych mężczyzn, tworząc jeden model. W kontekście ojcostwa ta koncepcja jest szczególnie użyteczna, bo zakłada, że męskości opiekuńcze opierają się na praktyce. To faktyczne zaangażowanie mężczyzn w praktykę opiekuńczą jest w stanie ich zmieniać, a w konsekwencji – przekształcać sposoby budowania przez nich swojej męskiej tożsamości, a także modeli męskości, do których się oni odwołują w tym procesie.

Ojcostwo powinno być analizowane jako jeden ze sposobów przyjmowania wartości charakterystycznych dla męskości opiekuńczych w życiu mężczyzny. W tym kontekście rola ojca jest rozumiana w kategoriach zaangażowania mężczyzny w pracę opiekuńczą i silnych relacji z jego dziećmi, które opierają na pozytywnych emocjach i wzajemnym poszanowaniu (zob. także: Dowd 2000; Ruddick 1990). Takie ojcostwo wymaga odrzucenia tradycyjnego modelu opartego na moralnym autorytecie i ekonomicznych zobowiązaniach wobec rodziny (LaRossa 1988, 2004) oraz przejścia rodzicielskich obowiązków, które dotychczas były uznawane za kobiece/matczyne. W takim modelu odchodzi się od myślenia w kategoriach podziału na męskie i kobiece obowiązki; oboje rodzice, niezależnie od płci, są uznawani za kompetentnych i godnych zaufania opiekunów.

Metodologia

Punktem wyjścia analizy są wywiady pogłębione przeprowadzone z polskimi i szwedzkimi ojcami na przełomie 2012 i 2013 r.³ Przeprowadzono 52 wywiady z heteroseksualnymi mężczyznami z klasy średniej, którzy mieszkali razem ze swoimi dziećmi i żonami/partnerkami. W tym artykule interesuje mnie przede wszystkim doświadczenie pracy opiekuńczej mężczyzn, stąd do analizy wybrano dwa wywiady z ojcami, którzy byli najsilniej zaangażowani w opiekę nad dziećmi i otwarcie mówili o transformującym charakterze doświadczenia opieki nad swoimi dziećmi. Analiza ta ma charakter studiów przypadku.

Pierwszym badanym jest Grzegorz⁴, dwudziestodwuletni ojciec półtorarocznego syna, który na dziewięć miesięcy zrezygnował z pracy, aby zająć się swoim dzieckiem, kiedy jego żona wróciła do pracy po urlopie macierzyńskim. Sytuacja Grzegorza jest wyjątkowa na tle innych ojców w Polsce. Wywiad był prowadzony przed wprowadzeniem w 2013 r. urlopów rodzicielskich, z których mogą korzystać również mężczyźni. Grzegorz i jego żona mieli wówczas prawo

³ Analizowane dane zostały zebrane w ramach realizacji projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki w ramach grantu Preludium II na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/N/HS6/01110.

⁴ Imiona badanych i członków ich rodzin zostały zmienione.

do skorzystania z półrocznego urlopu macierzyńskiego, a po tym okresie mogli jedynie wykorzystać bezpłatny urlop wychowawczy albo zatrudnić opiekunkę czy opiekuna. Grzegorz, który już wcześniej planował założenie swojej firmy, doszedł do wniosku, że jest to dobry moment na odejście z pracy, zajęcie się dzieckiem, a następnie, gdy syn pójdzie do przedszkola, wystartowanie ze swoją firmą. Należy tutaj podkreślić, że sytuacja finansowa rodziny, w tym przede wszystkim wysokie zarobki żony, pozwalały na takie rozwiązanie. W konsekwencji w chwili wywiadu Grzegorz miał prawie roczne doświadczenie opiekowania się synem w pełnym wymiarze.

Drugim analizowanym przypadkiem jest Anders, trzydziestojednoletni ojciec dwóch synów w wieku dwóch i trzech lat. Anders, podobnie jak Grzegorz, jest wyjątkowy na tle innych szwedzkich ojców. W związku z ojcostwem wykorzystał on cały, przysługujący jemu i jego partnerce, urlop rodzicielski, łącząc go z pracą na pół etatu. Przez okres ostatnich trzech lat przed wywiadem pracował tylko przez pół każdego miesiąca (tryb jego pracy ustalony z pracodawcą wyglądał następująco: jeden tydzień pracy w firmie, jeden tydzień pracy zdalnej z domu, 2 tygodnie urlopu rodzicielskiego). Taki układ był możliwy dzięki temu, że jego partnerka prowadzi gospodarstwo agroturystyczne poza Sztokholmem i nie potrzebowała urlopu rodzicielskiego, by być z dziećmi w domu. Wyjątkowość Andersa polega na tym, że razem ze swoją partnerką postanowili, że będą wszystko robić razem. Przyjęli również specyficzny sposób wychowywania swoich dzieci, który można zakwalifikować jako rodzicielstwo bliskości. Zdecydowali się na porody w domu (w tym pierwszy poród został odebrany jedynie przez Andersa, ponieważ położna nie zdążyła dojechać na czas), śpią w jednym wielkim łóżku ze swoimi dziećmi, nie posyłają ich do przedszkoli, chcą z nimi spędzić jak najwięcej czasu, zanim rozpoczną one formalną edukację w ramach systemu szkolnego.

Dobór takich przypadków pozwala pokazać, jak silne zaangażowanie w pracę opiekuńczą zmienia mężczyzn, a także sposób postrzegania przez nich świata zewnętrznego i kulturowych ról płciowych. W dalszej analizie skupiam się przede wszystkim na doświadczeniach Grzegorza i Andersa, jednak są one czasami lokowane w kontekście wyników z analizy doświadczeń innych, często bardziej „tradycyjnych”, ojców.

Współzależność i relacyjność

Stanie się ojcem przez obu badanych jest opisywane jako punkt zwrotny w ich życiu. Narodziny dziecka zaburzają codzienne życie pary. Pojawiają się nowe obowiązki, zwłaszcza w sferze domowej, konieczne jest przeorganizowanie codziennego funkcjonowania. W literaturze często podkreśla się, że wiąże się to ze znacznym obciążeniem kobiet, na których barki częściej spadają nowe zobowiązania (Abendroth, Huffman i Treas 2014; Dribe, Stanfors 2009; Laurijssen, Glorieux 2013; Schober 2013; Titkow, Duch-Krzystoszek i Budrowska 2004). Ponadto,

pojawienie się dziecka wiąże się z przewartościowaniem swoich priorytetów, ze zmianą postrzegania siebie i relacji z innymi ludźmi.

Grzegorz

Urodzenie Janka zaburzyło nasze życie, to fakt, i wbrew temu, co wielu naszych znajomych mówi, że dzieci nie przeszkadzają w niczym, że można z dziećmi wszystko robić, to jest nieprawda. Tak naprawdę się robi wszystko dla dziecka, jedzie się na działkę, bo jest lepsze powietrze, tam jest basen, mamy działkę z basenem, takim normalnym. Janek lubi siedzieć w tym basenie, więc jest minus... no... może nie minus, jest 15 stopni, woda ma 15 stopni, dla mnie za zimno, ale siedzę w tym basenie, bo Janek lubi siedzieć w takiej wodzie.

Anders

Pojawienie się dziecka zmieniło sposób patrzenia przeze mnie na świat. Byłem skonsternowany przez to, jak coś można postrzegać w zupełnie inny sposób, chociaż to ciągle to samo... Więc ukształtował mi się całkowicie nowy zestaw priorytetów. Rzeczy ważne w życiu nagle zmieniły się całkowicie.

W kontekście modeli męskości najważniejszą kwestią wydaje się odkrycie współzależności i relacyjności. W modelu ortodoksyjnej męskości ważną wartością dla „prawdziwego mężczyzny” jest indywidualizm i niezależność w realizacji swoich planów, przede wszystkim zawodowych (Anderson 2009). Doświadczenie ojcostwa sprawia, że rodzice przestają być niezależnymi jednostkami, które mogą dowolnie decydować o własnym czasie i życiu. Szczególnie widać to na przykładzie Grzegorza, z którego narracji wynika, że razem ze swoją żoną do czasu pojawienia się syna tworzyli związek, który był oparty na dużej niezależności. Pojawienie się dziecka zmusiło ich oboje do całkowitej zmiany myślenia o sobie, jak i o swojej relacji. To doświadczenie zmusza też Grzegorza do przewartościowania sposobu postrzegania zachowań swojego własnego ojca, który realizował tradycyjny model ojcostwa. Stwierdza on, że w relacji ojciec – dziecko najważniejszy jest bezpośredni kontakt, bo to on pozwala na zbudowanie prawdziwej więzi z dzieckiem.

Grzegorz

Jak się dowiedziałem, że mój tata przewinął mnie dopiero, jak miałem 7 miesięcy, bo wcześniej się bał, to katastrofa... No to było super fajnie, bo tata mnie do zoo zabierał, mam jakieś tam zdjęcia z lamą, na jakieś wycieczki z nim jeździłem w weekendy, ale teraz tak naprawdę z mamą mam dużo lepszy kontakt. To właśnie moim zdaniem przez to, że tata się mną nie zajmował, bo raz na jakiś czas to nie jest wystarczająco dużo czasu poświęcone dziecku.

Nacisk na zależność i relacyjność widać również w narracji Andersa, który przede wszystkim koncentruje się na tym, jak jako rodzic powinien zapewnić bezpieczeństwo swoim dzieciom. Co ciekawe, kwestia bezpieczeństwa nie jest tutaj rozumiana ekonomicznie, jak często ma to miejsce w innych wywiadach z ojcami,

ale jest to bezpieczeństwo dawane w ramach codziennego zajmowania się dziećmi i odpowiadania na ich potrzeby.

Anders

Potrzeba bezpieczeństwa jest najważniejsza przez pierwsze dwa lata. Najważniejszą rzeczą, jaką się daje swojemu dziecku przez pierwsze dwa lata to bezpieczeństwo. I wydaje mi się, że robisz to poprzez trzymanie dziecka blisko siebie i słuchanie jego potrzeb, odpowiadanie na te potrzeby. Dla małych dzieci to właściwie chodzi o jedzenie i toaletę, i to jest duża część ich życia. Dlatego trzeba się tym zajmować.

Ten problem współzależności jest niejako powiązany z problemem odpowiedzialności rozumianej w szczególny sposób. W tradycyjnym modelu ojcostwa, opartym na byciu głównym żywicielem rodziny, ta odpowiedzialność funkcjonuje przede wszystkim w sensie finansowym – mężczyzna musi zapewnić materialny byt swojej rodzinie. W nowym modelu odpowiedzialność mężczyzn już nie polega przede wszystkim na finansach (bo przecież ciągle też na tym polega rodzicielstwo), ale raczej na fakcie, że ojcowie muszą żyć dla innych, w szczególności dla swoich dzieci i swoich partnerek, muszą się nimi opiekować poprzez zapewnienie im wsparcia emocjonalnego. W ten sposób swoją odpowiedzialność postrzegają zarówno Grzegorz, jak i Anders, którzy nie wahali się ograniczyć aktywność zawodową, co prawdopodobnie może negatywnie wpłynąć na ich przyszłe kariery. Można więc uznać, że odrzucili oni niezależność, ważną wartość dla ortodoksyjnej męskości, na rzecz budowania dobrej relacji ze swoimi dziećmi i zapewnienia im odpowiedniej opieki.

Praca opiekuńcza i jej trud

Koncepcja męskości opiekuńczej jest modelem opartym na praktyce. Zakłada się w nim, że doświadczenie wykonywania faktycznej pracy opiekuńczej zmienia mężczyzn i sprawia, iż stają się oni mniej skłonni do realizacji męskości opartej na władzy i dominacji. Życie rodzinne jest jednym z najbardziej upłciwionych obszarów życia społecznego (Kimmel 2015; Thorne 1982). W związku z tym podział obowiązków domowych i opiekuńczych wiele mówi o tym, jakie modele męskości i kobiecości są realizowane w danej rodzinie.

Zakwestionowanie tradycyjnego podziału obowiązków pokazuje mężczyznom (ale można założyć, że również kobietom), iż męskie i kobiece role rodzicielskie są w istocie konstruowane kulturowo i za pomocą praktyki można je z łatwością zmieniać w oczach dziecka. Doskonale pokazuje to doświadczenie Grzegorza:

Tak naprawdę w naszej rodzinie raczej takich [tradycyjnych – K.S.] podziałów nie ma... No wydaje mi się, że teraz to mnie postrzega bardziej jako mamę, bo ja zajmuję się na przykład kąpaniem. Jest tak, że on się nie wykąpie już z moją żoną. Chyba, że jest ona sama, jak jesteśmy my we dwójkę, ona wraca z pracy, to jak ja

wyjdę, to ok, ona jest akceptowana, natomiast jak jesteśmy we dwojkę w domu, na przykład w weekend, to tylko ja. Ja go trzymam za rękę, ja daję jedzenie, na przykład nie zje jogurtu od mojej żony, tylko zje ode mnie.

Wiem, że jestem jedną z najważniejszych osób w jego życiu. Mało tego – jestem ważniejszy niż moja żona. To mnie akurat bardzo cieszy, ją to bardzo wkurza, ale wcześniej było tak, że to ona była najważniejsza. To wynika z tego, że ja więcej z nim spędzam czasu, więc jest bardziej przywiązany.

W kontekście innych wywiadów z ojcami, którzy realizowali swoje ojcostwo w bardziej tradycyjny sposób, często przywoływany jest argument, że dzieci same wybierają mamy do pewnych, bardziej „kobięcych” obowiązków. To często daje mężczyznom pretekst, żeby wycofywać się z prac opiekuńczych (zob. Suwada 2015). Przykład Grzegorza pokazuje, że dla dziecka płęć rodzica w istocie nie ma znaczenia. Ważniejsze jest to, kto w danym momencie poświęca mu więcej czasu i uwagi. W ten sposób samo zaangażowanie w pracę opiekuńczą ma potencjał zmieniać sposób myślenia mężczyzn o rolach płciowych.

Jednak nie oznacza to, że zakwestionowanie tradycyjnego modelu zachodzi prosto i bezboleśnie. Przykład Andersa i jego partnerki pokazuje, że nawet pary najbardziej świadome kulturowego konstruowania ról genderowych nie potrafią łatwo uciec od tradycyjnych modeli. Jest to problem, który zajął bardzo ważne miejsce w narracji Andersa. Anders podkreśla, że zdaje on sobie sprawę z tego, iż jego partnerka wykonuje więcej prac domowych niż on – i jest to dla niego i dla niej problemem, który negatywnie odbija się na ich relacji. W związku z tym, jako para, zdecydowali się nawet na wspólną psychoterapię, żeby dojść do tego, skąd to się bierze.

KS: Czyli czujesz, że twoja partnerka robi więcej w domu niż ty.

Anders: Tak, ona robi więcej, ale co ważniejsze, ona czuje znacznie więcej odpowiedzialności za to, więc nawet jeśli ja jej pomogę z robieniem prania, ona ciągle myśli, że to jest jej zadanie, a nie moje. I to w rezultacie odbija się negatywnie na nas.

Wydaje się, że problem ten wynika z silnie zinternalizowanych modeli męskości i kobiecości. Jako mężczyźni i kobiety nie funkcjonujemy w próżni, od najmłodszych lat jesteśmy socjalizowani do zachowań właściwych dla naszej płci. Tak zwane przekonania płciowe (*gender beliefs*) określają, co musimy, a czego nie możemy robić jako mężczyźni i kobiety. Wyznaczają nam one również pewną ramę, za pomocą której oceniamy zachowania innych (Ridgeway 2009; Ridgeway, Correll 2004). Nie oznacza to jednak, że sposoby życia i realizacji ojcostwa przyjęte przez Grzegorza i Andersa są bezsensowne. Wprost przeciwnie – można założyć, że ustanawiają oni nowy model, na którym mogą wzorować się inni, w tym także ich synowie, i w konsekwencji przekształcać obowiązujące modele męskości i kobiecości, a także związane z nimi przekonania płciowe.

Kwestia pracy opiekuńczej jest ważna w związku z problemem nierówności płciowych. Badaczki feministyczne podkreślają, że bez docenienia wartości pracy opiekuńczej nie jest możliwe faktyczne osiągnięcie równości płciowej i zlikwidowanie męskiej dominacji (zob. Charkiewicz, Zachorowska-Mazurkiewicz 2009; Kubisa 2014; Zachorowska-Mazurkiewicz 2015). Praca opiekuńcza i domowa jest w kulturze patriarchalnej uznawana za mniej znaczącą i mniej ważną. W konsekwencji przypisuje się jej niższy status niż pracy zarobkowej na rynku pracy. To jest również związane z niższym statusem kobiet względem mężczyzn. Doświadczenia mężczyzn angażujących się w ojcostwo pokazują, że faktyczna praktyka opiekuńcza może wpływać na zmianę sposobów myślenia o niej. Doskonałym przykładem są tutaj doświadczenia Grzegorza, które opisuje następująco:

Bo to jest jednak męczące. To jest najbardziej męcząca praca, jaką miałem. Miałem dwa etaty i się mniej męczyłem niż teraz. Po prostu chodziłem spać o 21, a wstałem o 6 i tak codziennie. Te pieluchy... najgorsze było to... strasznie dużo płaciłem za telefon, bo non stop do kogoś dzwoniłem, bo musiałem z kimś porozmawiać. Bo z dzieckiem nie ma jak rozmawiać.

Powiem szczerze, że dopóki, nie wiem, nie poszedłem na ten urlop, nie zająłem się Jankiem, to nie wiedziałem, o co chodzi mojej żonie, że się tam czepia, że na przykład, że ja nie wracałem. Potem było tak, że jak ona się spóźniła na przykład pół godziny i wracała o 16, a nie o 15.30, to ja czułem te pół godziny. Bo ja po prostu czekałem, żeby ona wróciła, żeby zajęła się Jankiem, mimo że ona z pracy, bo to [zajmowanie się dzieckiem – K.S.] jest męczące. A ja na przykład jak wracałem z pracy, to miałem do niej pretensje, że obiadu nie ma, chociaż potem zobaczyłem, że to jest na maksa ciężkie zrobić obiad. Jak spał trzy godziny, to tak, ale ja na przykład potrafiłem spać wtedy dwie godziny, bo byłem tak zmęczony i robiłem ten obiad, zajmowałem się robieniem obiadu, odkurzaniem, to fajne nawet jest. Przez rok można porobić, ale musi być... każdy facet moim zdaniem powinien iść obowiązkowo na dwa miesiące urlopu i to nie tak, że dobrowolnie.

Na przykładzie Grzegorza widać, że paradoksalnie to trud pracy opiekuńczej, a nie pozytywne jego aspekty, przekonują mężczyzn do tego, że jest to praca tak samo ważna i trudna, o ile nie trudniejsza od pracy zarobkowej. Połączenie zajmowania się małym dzieckiem z wykonywaniem wszystkich obowiązków domowych było dla niego trudniejsze niż łączenie dwóch etatów. Dodatkowo zauważa osamotnienie rodzica, który decyduje się na opiekę nad dzieckiem w pełnym wymiarze. Ważnym punktem w narracji Grzegorza jest kwestia braku zrozumienia – dopóki sam nie zaczął zajmować się dzieckiem, nie rozumiał swojej żony, która nie miała czasu na urlopie macierzyńskim, by ugotować obiad czy posprzątać mieszkanie, albo była na niego zła, że wrócił z pracy pół godziny później niż obiecał. W tym kontekście praca opiekuńcza zmienia nie tylko ocenę ważności i trudu nieodpłatnej pracy w sferze domowej, ale też pozwala na lepsze zrozumienie swojego partnera i jego perspektywy.

Państwo a zaangażowanie mężczyzn w opiekę

Doświadczenia zarówno Grzegorza, jak i Andersa wskazują na jeszcze jeden ważny obszar przewartościowań. Dotychczasowe przykłady pokazywały zmiany zachodzące na poziomie jednostek i życia rodzinnego – przede wszystkim indywidualnego stosunku do pracy opiekuńczej i genderowych ról rodzicielskich. Jednak końcówka ostatniego cytatu wskazuje na to, że to bardzo prywatne doświadczenie zajmowania się małym dzieckiem ma również wpływ na stosunek do państwa i społeczeństwa. Narracje Grzegorza i Andersa nie są wyjątkowe w tym, że poruszają problem rodzicielstwa w szerszym kontekście państwa i jego polityki rodzinnej, a także sytuacji na rynku pracy. Przede wszystkim własne doświadczenia rodzicielskie pozwalają na formułowanie, często bardzo śmiałych, rekomendacji dla polityki rodzinnej.

Grzegorz kończy swoją poprzednią wypowiedź słowami: „każdy facet moim zdaniem powinien iść obowiązkowo na dwa miesiące urlopu i to nie tak, że dobrowolnie”. W innym miejscu powtarza:

Ja uważam, że państwo polskie powinno dawać ten urlop tacierzyński obowiązkowo dla każdego faceta, żeby on zobaczył, jak to jest, bo on nie jest w stanie sobie tego wyobrazić, jak ktoś nie ma dzieci.

Obowiązkowość urlopu rodzicielskiego dla ojców jest bardzo kontrowersyjnym postulatem nie tylko w krajach konserwatywnych, takich jak Polska, ale również w krajach o bardziej równościowym nastawianiu, takich jak Szwecja (zob. Suwada 2017). Tymczasem Grzegorz, który sam siebie określa konserwatystą i dotychczas uważał, że państwo powinno jak najmniej ingerować w sferę prywatną i rynek pracy, postuluje co najmniej miesiąc obowiązkowego urlopu dla ojców. Jego rola w tym przypadku ma być edukacyjna – mężczyźni mają doświadczyć, na czym polega praca opiekuńcza i domowa, a dzięki temu docenić swoje partnerki i nawiązać lepszą relację ze swoimi dziećmi. Warto tutaj podkreślić, że nie jest to postulat nowy. Tym samym – mniej więcej – tokiem rozumowania kierują się państwa wprowadzające w swoich politykach rodzinnych instrument „kwoty ojcowskiej”, który rezerwuje dla mężczyzn część urlopu rodzicielskiego, przysługującego obojgu rodzicom.

Szwecja jest jednym z pierwszych krajów, który wprowadził owe kwoty w 1995 r., początkowo w wymiarze jednego miesiąca, potem dwóch miesięcy, a od 2016 r. trzech miesięcy (Bergman, Hobson 2002; Lundqvist 2011; Lundqvist, Roman 2010). Stąd może wynikać odmienne podejście do sprawy Andersa, który nie musi postulować wprowadzenia urlopów ojcowskich. Widzi on sprawę z trochę innej perspektywy:

Wydaje mi się, że od XIX w. jest taki trend, żeby uciec jak najdalej od swoich dzieci, żeby unikać nad nimi opieki i myślę, że to jest złe. To sprawia, że ludzie są

niepewni... tzn. że mamy tylu ludzi z depresją, wpadających w przestępstwa itd. Te i inne problemy mogłyby zostać naprawione dzisiaj przez lepsze rodzicielstwo, przez koncentrowanie się na dzieciach przez pierwsze dwa lata. Więc może to zabrzmie absurdalnie, ale uważam, że rodzice powinni mieć prawo do wspólnego rocznego urlopu rodzicielskiego.

Anders odwołuje się znowu do kwestii relacyjności i współzależności. Rosnący indywidualizm według niego przejawia się w tym, że rodzice oddają swoje dzieci pod opiekę innym ludziom i instytucjom, takim jak żłobki i przedszkola. To odbija się negatywnie na zdrowiu psychicznym całego społeczeństwa. Dlatego też celem państwa powinno być zagwarantowanie rodzicom i dzieciom czasu, który mogliby spędzić wspólnie, w którym zarówno kobiety, jak i mężczyźni rezygnowaliby ze swoich prac zarobkowych na rzecz zajmowania się dziećmi. Stąd w narracji Andersa pojawia się postulat prawa do wspólnego rocznego urlopu rodzicielskiego. Jest to odmienne podejście niż Grzegorza, który raczej widziałby mężczyzn samodzielnie zajmujących się dziećmi w domu. Niemniej jednak sprowadza się on do tego samego – do szerszego włączenia mężczyzn w sferę rodzinną, do rezygnacji, choć na jakiś czas, z uczestnictwa w rynku pracy w imię dobra dzieci i partnerek, do budowania lepszych relacji rodzinnych i zrozumienia współzależności od innych. W tym kontekście oba te postulaty wpisują się w model męskości opiekuńczych, który zakłada przejmowanie przez mężczyzn tradycyjnie kobiecych obowiązków i rezygnację z autonomii na rzecz budowania silnych relacji z innymi, opartych na trosce.

Podsumowanie

Doświadczenia Grzegorza i Andersa zasadniczo się różnią od innych ojców, którzy skupiają swoją energię na pracy zawodowej, a pracę opiekuńczą i domową traktują jako główny obowiązek kobiety. Ich doświadczenia wskazują, że zaangażowanie w opiekę nad dziećmi i przejmowanie tradycyjnie uznawanych za kobiece obowiązków zmienia ich podejście do siebie, innych ludzi, a także szerzej – do całego społeczeństwa. W modelu męskości opiekuńczej zakłada się, że poprzez praktykę mężczyźni zmieniają sposoby konstruowania swojej męskiej tożsamości.

Przykład Grzegorza i Andersa pokazuje, że mężczyźni, którzy na pierwszy plan wysuwają swoją rolę ojca-opiekuna, zaczynają myśleć w kategoriach współzależności i dostrzegają relacje, które tworzą z innymi ludźmi. W kontekście modelu męskości opiekuńczych ważne jest to, że ta współzależność polega na odrzuceniu dominacji, a więc mężczyzna przestaje być centralnym punktem, wokół którego toczy się życie rodzinne, ale traktuje swoją rolę w kategoriach opiekowania się innymi. Dochodzi tutaj do przedefiniowania odpowiedzialności, która nie jest jedynie traktowana jako odpowiedzialność finansowa, ale jako odpowiedzialność tworzenia relacji (i dbania o nie) ze swoimi dziećmi i partnerkami. Innym

ważnym aspektem jest docenienie trudu pracy opiekuńczej i domowej. Zarówno Grzegorz, jak i Anders dostrzegają kulturowy wymiar konstruowania męskich i kobiecych ról rodzicielskich. Doceniają również wartość pracy wykonywanej w domu. Jest to istotna kwestia z perspektywy postulatów ruchów feministycznych, które walczą o dowartościowanie pracy opiekuńczej. Jednym ze sposobów na jego osiągnięcie jest szersze włączenie mężczyzn w nieodpłatne prace ze sfery prywatnej. Zaangażowanie w ich wykonywanie zmienia perspektywę i pozwala na podniesienie ich statusu w społeczeństwie.

Doświadczenie zaangażowania w ojcostwo zmienia również stosunek mężczyzn do państwa. Obaj badani ojcowie odkrywają potrzebę chronienia rodziców i ich relacji z dziećmi przez państwo na rynku pracy. Sugeruje to, że dzisiejszy model funkcjonowania na rynku pracy nie odpowiada na potrzeby osób posiadających dzieci. Jest to model zaprojektowany dla mężczyzn, którzy swoje ojcowskie obowiązki wypełniają poprzez zarabianie pieniędzy, a ich dziećmi zajmują się ich żony, partnerki, a czasami wynajęte opiekunki lub babcie. W czasach wysokiej aktywności kobiet na rynku pracy i większego zaangażowania mężczyzn w sferę domową wyraźnie widać, że model ten nie jest adekwatny, a przy jego zmianie trzeba uwzględnić fakt, że ludzie są jednostkami wchodzącymi w różne relacje i zależnymi od innych.

Grzegorz i Anders są przykładami mężczyzn, którzy porzucili w swoich życiu wartości charakterystyczne dla modelu męskości ortodoksyjnej. Wskazuje na to przede wszystkim porzucenie tradycyjnie męskich zajęć na rzecz zaangażowania się w rodzicielstwo i przejęcie od swoich partnerek przynajmniej części tradycyjnie kobiecych obowiązków. Co ważne, taki krok nie jest związany z niższą satysfakcją życiową, żaden z nich też nie żałuje swoich wcześniejszych decyzji. Anderson (2009) podkreśla, że model męskości ortodoksyjnej działa za pomocą uczucia wstydu – wywołuje on wstyd wśród tych mężczyzn, którzy z jakichś powodów nie spełniają kryteriów dominującego wzorca męskości. Ten wstyd pojawiał się w innych moich wywiadach, zwłaszcza kiedy sytuacja zawodowa i finansowa mężczyzn nie pozwala im na wypełnianie dobrze tradycyjnej roli żywiciela rodziny (zob. Bryan 2013). Grzegorz i Anders nie mają z tym problemu.

Grzegorz

Nigdy nie uznawałem tego za niemęskie, żeby zajmować się dziećmi. Właśnie wręcz przeciwnie, trzeba być takim fajnym gościem, który wychowuje dzieciaka, chodzi z nim na spacer, tacy najfajniejsi faceci zajmują się dzieckiem.

Anders

Bycie rodzicem jest super. Sprawia, że czujesz się bardzo ważny, to jest twój sens życia, ale też powiedziałbym, że daje szansę na poznanie siebie samego.

Może to sugerować, że doświadczenie ojcostwa wpłynęło na inny sposób definiowania ich męskich tożsamości. Jednak, co trzeba tutaj podkreślić, nie realizują oni swojej roli w ten sam sposób – przyjmują różne strategie angażowania się

w pracę opiekuńczą. Grzegorz zajmuje się swoim synem samodzielnie, od kiedy jego żona wróciła do pracy na pełny etat. Natomiast Anders zapewnia opiekę swoim dzieciom wspólnie ze swoją partnerką. Wynika to z różnych wizji rodzicielstwa, ale jest też prawdopodobnie związane z różnymi kontekstami instytucjonalnymi, w których funkcjonują. To pokazuje, że nie ma jednego sposobu realizacji męskości opiekuńczej – każdy mężczyzna może stworzyć swój własny model. Niemniej jednak te różne modele prowadzą do jednego wspólnego celu, którym jest odrzucenie męskości ortodoksyjnej opartej na męskiej dominacji i niezależności.

Literatura

- Abendroth A., Huffman M.L., Treas J., 2014, *The Parity Penalty in Life Course Perspective: Motherhood and Occupational Status in 13 European Countries*, *American Sociological Review*, vol. 1(22).
- Anderson E., 2009, *Inclusive Masculinity: The Changing Nature of Masculinities*, Abingdon: Taylor & Francis.
- Anderson E., 2011, *Masculinities and Sexualities in Sport and Physical Cultures: Three Decades of Evolving Research*, *Journal of Homosexuality*, no. 58(5), s. 565–578.
- Anderson E., McGuire R., 2010, *Inclusive Masculinity Theory and the Gendered Politics of Men's Rugby*, *Journal of Gender Studies*, no. 19(3), s. 249–261.
- Bergman H., Hobson B., 2002, *Compulsory Fatherhood: The Coding of Fatherhood in the Swedish Welfare State* [w:] B. Hobson (ed.), *Making Men into Fathers Men, Masculinities, and the Social Politics of Fatherhood*, Cambridge (UK)–New York: Cambridge University Press.
- Brandth B., Kvande E., 1998, *Masculinity and Child Care: The Reconstruction of Fathering*, *The Sociological Review*, no. 46(2), s. 293–313.
- Bryan D.M., 2013, *To Parent or Provide? The Effect of the Provider Role on Low-Income Men's Decisions about Fatherhood and Paternal Engagement*, *Fathering: A Journal of Theory, Research, and Practice about Men as Fathers*, no. 11(1), s. 71–89.
- Chesley N., 2011, *Stay-at-Home Fathers and Breadwinning Mothers: Gender, Couple Dynamics, and Social Change*, *Gender & Society*, no. 25(5), s. 642–664.
- Dotti Sani G.M., 2014, *Men's Employment Hours and Time on Domestic Chores in European Countries*, *Journal of Family Issues*, no. 35(8), s. 1023–1047.
- Doucet A., 2004, *"It's Almost Like I Have a Job, but I Don't Get Paid": Fathers at Home Reconfiguring Work, Care, and Masculinity*, *Fathering: A Journal of Theory, Research, and Practice about Men as Fathers*, no. 2(3), s. 277–303.
- Dowd N.E., 2000, *Redefining Fatherhood*, New York: New York University Press.
- Dribe M., Stanfors M., 2009, *Does Parenthood Strengthen a Traditional Household Division of Labor? Evidence From Sweden*, *Journal of Marriage and Family*, no. 71(1), s. 33–45.
- Elliott K., 2015, *Caring Masculinities Theorizing an Emerging Concept*, *Men and Masculinities*, doi:10.1177/1097184X15576203.
- Faludi S., 2013, *Reakcja*, tłum. A. Dzierzgowska, Warszawa: Czarna Owca.
- Gender i ekonomia opieki*, 2009, E. Charkiewicz, A. Zachorowska-Mazurkiewicz (red.), Warszawa: Fundacja im. Tomka Byry Ekologia i Sztuka.
- Hanlon N., 2012, *Masculinities, Care and Equality*, London: Palgrave Macmillan UK.

- Kimmel M., 2015, *Spółczesność genderowe*, tłum. A. Czerniak, A. Kłonkowska, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Kluczyńska U., 2017, *Mężczyźni w pielęgniarstwie. W stronę męskości opiekuńczej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Medycznego w Poznaniu.
- Kubisa J., 2014., *Bunt białych czepków: analiza działalności związkowej pielęgniarek i położnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kuhhirt M., 2012, *Childbirth and the Long-Term Division of Labour within Couples: How Do Substitution, Bargaining Power, and Norms Affect Parents' Time Allocation in West Germany?*, *European Sociological Review*, no. 28(5), s. 565–582.
- LaRossa R., 1988, *Fatherhood and Social Change*, *Family Relations*, no. 37(4), s. 451–457.
- LaRossa R., 2004, *The Culture of Fatherhood in the Fifties: A Closer Look*, *Journal of Family History*, no. 29(1), s. 47–70.
- Laurijssen I., Glorieux I., 2013, *Career Trajectories for Women After Childbirth: Job Quality and Work-Family Balance*, *European Sociological Review*, no. 29(3), s. 426–436.
- Lundqvist Å., 2011, *Family Policy Paradoxes: Gender Equality and Labour Market Regulation in Sweden, 1930–2010*, Bristol: Policy Press.
- Lundqvist Å., Roman C., 2010, *The Institutionalization of Family and Gender Equality Policies in the Swedish Welfare State* [w:] J. Fink, Å. Lundqvist (eds.), *Changing Relations of Welfare: Family, Gender and Migration in Britain and Scandinavia*, Farnham (England)–Burlington (USA): Ashgate Publishing.
- Ridgeway C.L., 2009, *Framed Before We Know It How Gender Shapes Social Relations*, *Gender & Society*, no. 23(2), s. 145–160.
- Ridgeway C.L., Correll S.J., 2004, *Unpacking the Gender System A Theoretical Perspective on Gender Beliefs and Social Relations*, *Gender & Society*, no. 18(4), s. 510–531.
- Ruddick S., 1990, *Thinking about Fathers* [w:] M. Hirsch, E.F. Keller (eds.), *Conflicts in Feminism*, New York: Routledge.
- Scambor E. et al., 2014, *Men and Gender Equality: European Insights*, *Men and Masculinities*, no. 17(5), s. 552–577.
- Schober P.S., 2013, *The Parenthood Effect on Gender Inequality: Explaining the Change in Paid and Domestic Work When British Couples Become Parents*, *European Sociological Review*, no. 29(1), s. 74–85.
- Suwada K., 2015, *The Naturalisation of a Difference. The experience of Fatherhood in Sweden and Poland*, *Studia Humanistyczne AGH*, no. 16(2), s. 141–154.
- Suwada K., 2017, "It was necessary at the beginning to make this whole revolution". *Men's attitudes to parental leaves in Sweden and Poland*, *Men & Masculinities*, doi: 0.1177/1097184X17727571.
- Suwada K., Plantin L., 2014, *On Fatherhood, Masculinities and Family Policies: A Comparative Analysis of Poland and Sweden*, *Polish Sociological Review*, no. 4(188), s. 509–524.
- Thorne B., 1982, *Feminist Rethinking of the Family: An Overview* [w:] B. Thorne, M. Yalom (eds.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, New York: Longman.
- Titkow A., Duch-Krzyszczak D., Budrowska B., 2004, *Nieodpłatna praca kobiet: mity, realia, perspektywy*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Zachorowska-Mazurkiewicz A., 2015, *Koncepcja opieki w ekonomii – związki pomiędzy teorią i polityką ekonomiczną a opieką* [w:] R.E. Hryciuk, E. Korolczuk (red.), *Niebezpieczne związki: macierzyństwo, ojcostwo i polityka*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Monika Frąckowiak-Sochańska¹

Mężczyźni w procesie psychoterapii a normatywne schematy męskości – ciągłość i zmiana

Niniejszy artykuł sytuuje się w ramach nauk społecznych ze szczególnym uwzględnieniem pogranicza socjologii oraz psychologii. Jego cele sprowadzają się do analizy wzorów funkcjonowania mężczyzn korzystających z psychoterapii oraz próby odpowiedzi na pytanie, na ile problemy zdrowia psychicznego mężczyzn odzwierciedlają określone konstrukcje płci społeczno-kulturowej funkcjonujące we współczesnym społeczeństwie. Podstawą empiryczną tekstu są dane uzyskane poprzez wywiady pogłębione z psychoterapeutami. Materiał badawczy został zanalizowany zgodnie z zasadami metodologii teorii ugruntowanej. Jego analiza pozwoliła wyodrębnić najistotniejsze problemy zdrowia psychicznego mężczyzn należących do zróżnicowanych kategorii wiekowych oraz na tej podstawie wnioskować o kierunkach i mechanizmach zmian schematów męskości we współczesnym społeczeństwie. Na podstawie uzyskanych wyników sformułowano przesłanki dla dalszych badań analizowanej problematyki oraz rekomendacje do pracy terapeutycznej z mężczyznami realizującymi określone schematy płci społeczno-kulturowej.

Słowa kluczowe: płeć społeczno-kulturowa, męskość, mężczyźni, psychoterapia, teoria ugruntowana

Men in psychotherapy and normative patterns of masculinity –
consistency and transformation

This article locates itself within the field of social studies with a special focus on the borderline of sociology and psychology. It attempts to analyze the patterns of social behavior of men in psychotherapy and answer the question as to what extent the problems affecting the mental health of men reflect certain constructions of gender that function in modern society. The empirical basis of the article is data obtained during in-depth interviews with psychotherapists. This data was analyzed in accordance with the rules of the Grounded

¹ Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; frackowiakm@o2.pl.

Theory Method. The research shows that gender is a category commonly used in summaries and interpretations of experiences of individuals. The analysis of the research material makes it possible to identify the most important problems of mental health of men, and to deduce directions and mechanisms of changes in men gender schemes in contemporary society. On the basis of the results of the study recommendations for further research in this field and for therapeutic work with men have been formulated.

Key words: gender, masculinity, men, psychotherapy, grounded theory

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest analiza wzorów zachowań mężczyzn korzystających z psychoterapii. Problemy psychiczne będące podstawą zgłaszania się po pomoc psychoterapeutyczną stanowią element indywidualnych biografii, lecz równocześnie przez swoją powtarzalność odzwierciedlają określone mechanizmy społeczno-kulturowe oraz strukturalne (Frąckowiak-Sochańska 2016a: 194). Przyjęcie perspektywy płci społeczno-kulturowej w refleksji nad zdrowiem psychicznym pozwala opisać i zrozumieć mechanizmy niedostrzegalne w sytuacji abstrahowania od płci. Z badań prowadzonych w ramach zachodniej socjologii zdrowia psychicznego od kilku dekad wynika, że schematy płci społeczno-kulturowej różnicują sposób doświadczania zaburzeń zdrowia psychicznego przez kobiety i mężczyzn (Chesler 1972; Scraf 1980; Cleary, Mechanic 1982; Warren, McEachren 1985; Nolen-Hoeksema 1987; Huges, Galinsky 1994; Gratch, Basset, Attra 1995; Astbury 1999; Real 2009; Rosenfield, Mouzon 2012; Frąckowiak-Sochańska 2010: 154, 2011: 394). W tym kontekście można przywołać tezę Phyllis Chesler, zgodnie z którą każda kobieta i każdy mężczyzna, która(y) przesadnie lub niedostatecznie podporządkuje się tradycyjnej roli kulturowo przypisanej swojej płci, może otrzymać diagnozę psychiatryczną (Chesler 1972; Frąckowiak-Sochańska 2010: 163).

Ponieważ wzorce męskości (podobnie jak wzorce kobiecości) ulegają zmianom, można spodziewać się, że modyfikacji będą ulegać również zaburzenia zdrowia psychicznego doświadczane przez kobiety i mężczyzn. Pojawia się zatem pytanie, w jaki sposób te przeobrażenia manifestują się w ramach psychoterapii. Istotne jest również to, czy zmiany te układają się w jakieś wyraźne tendencje, a także jakie są ich społeczno-kulturowe uwarunkowania na poziomie globalnym oraz lokalnym (specyficznie polskim).

Artykuł ten zawiera prezentację wyników badań własnych (wywiadów z osobami zajmującymi się psychoterapią), stanowiących część szerszego projektu poświęconego zdrowiu psychicznemu kobiet i mężczyzn we współczesnym polskim społeczeństwie. Metodologia wyżej wymienionych badań (omówiona w dalszej części artykułu) stwarza możliwość swobodnej eksploracji relatywnie nowego obszaru na gruncie polskiej socjologii zdrowia psychicznego i socjologii płci

społeczno-kulturowej – oraz wyznaczenia dalszych kierunków i metod analizy². W niniejszym opracowaniu koncentruję się na funkcjonowaniu mężczyzn w procesie psychoterapii, a ustalenia dotyczące kobiet stanowią niezbędne punkty odniesienia pozwalające badać i interpretować zgromadzone dane.

Ogólnym celem badawczym podjętych analiz jest próba odpowiedzi na pytanie, na ile problemy zdrowia psychicznego doświadczane przez współczesnych mężczyzn odzwierciedlają określone społeczno-kulturowe schematy męskości oraz ich przemiany. Cele szczegółowe sprowadzają się do poszukiwań odpowiedzi na następujące pytania badawcze: czy terapeuci i terapeutki dostrzegają określone tendencje związane z doświadczaniem przez mężczyzn pewnego typu problemów, sposobem komunikowania przeżywanych trudności oraz funkcjonowaniem w relacji terapeutycznej? Czy terapeuci i terapeutki zauważają różnice wyżej wymienionych wymiarów w zależności od wieku swoich klientów (a co za tym idzie – od odmiennych wzorców socjalizacyjnych)?

Postawienie powyższych pytań badawczych jest uzasadnione w świetle danych epidemiologicznych oraz przesiewowych, z których wynika między innymi, że niektóre zaburzenia występują statystycznie częściej u mężczyzn, a inne u kobiet (WHO 2000, 2001; Kiejna *et al.* 2015: 20). Badania ilościowe ilustrują jednak problematykę zdrowia psychicznego kobiet i mężczyzn w sposób statyczny, nie pozwalając bezpośrednio wnioskować o mechanizmach oddziałujących na zdrowie psychiczne kobiet i mężczyzn, jak i obejmujących zmiany normatywne schematów płci społeczno-kulturowej (Frąckowiak-Sochańska 2016a: 194). W związku z tym zasadne jest prowadzenie badań jakościowych, na podstawie których można uzyskać bardziej dynamiczny i zniuansowany obraz badanego fragmentu rzeczywistości społecznej. Rozumienie mechanizmów oddziałujących na zdrowie psychiczne kobiet i mężczyzn ma istotne znaczenie praktyczne w takich dziedzinach jak psychoterapia, praca socjalna, edukacja oraz promocja zdrowia (Frąckowiak-Sochańska 2016: 208).

Męskość a zdrowie psychiczne – zarys problematyki w świetle literatury przedmiotu

Z badań epidemiologicznych i przesiewowych dotyczących zachorowalności na poszczególne choroby i zaburzenia psychiczne wynika, że mężczyźni częściej otrzymują rozpoznania oraz doświadczają zaburzeń eksternalizacyjnych, np. zaburzeń kontroli impulsów i zachowania (w tym zachowań dyssocjalnych), oraz uzależnienia od alkoholu, a kobiety zaburzeń internalizacyjnych – depresji i części zaburzeń lękowych (WHO 2000, 2001; Kiejna *et al.* 2015: 20). Te zależności są

² Na gruncie polskim brakuje systematycznych badań empirycznych, dotyczących tej tematyki. Polskie opracowania mają charakter teoretyczny i/lub eksploracyjny (Frąckowiak-Sochańska 2010, 2011, 2014, 2016; Rymaszevska 2016).

zgodne z tradycyjnymi normami zezwalającymi na otwartą ekspresję lęku i smutku przez kobiety oraz złości i agresji przez mężczyzn (Chesler 1972; Scraf 1980; Cleary, Mechanic 1983; Warren, McEachren 1985; Huges, Galinsky 1994; Gratch, Basset, Attra 1995; Nolen-Hoeksema 1987; Real 2009; Rosenfield, Mouzon 2012).

Równocześnie można postawić tezę o niedoszacowaniu wskaźników depresji mężczyzn w związku z maskowaniem objawów depresji objawami innych zaburzeń – wykazujących większą zgodność z tradycyjnym schematem męskości, np. uzależnień, zaburzeń kontroli impulsów oraz zaburzeń psychosomatycznych (Real 2009: 24; Frąckowiak-Sochańska 2011: 401). Istotne znaczenia mają również wskaźniki samobójstw, pozostające w związku z depresją (Seligman, Walker, Rosenhan 2003: 314). Z polskich danych z lat 1991–2014, publikowanych przez Komendę Główną Policji, wynika, że liczba mężczyzn zmarłych w wyniku samobójstwa jest od cztero- do sześciokrotnie wyższa od analogicznej liczby kobiet (Komenda Główna Policji 2014; Frąckowiak-Sochańska 2015a: 134). Wyższe wskaźniki śmierci w wyniku samobójstwa wśród mężczyzn zdają się potwierdzać tezę o braku społecznego przyzwolenia na otwarte manifestowanie objawów depresji (smutku, lęku, braku motywacji) oraz poszukiwanie wsparcia przez mężczyzn.

Z danych statystycznych wynika również, że mężczyźni zdecydowanie rzadziej niż kobiety korzystają z różnych form pomocy. Nie tylko stanowią oni mniejszość pacjentów w gabinetach psychologicznych i psychoterapeutycznych, lecz także rzadziej zgłaszają się do lekarzy pierwszego kontaktu i specjalistów oraz rzadziej biorą udział w programach profilaktycznych (Klatkiewicz 2010: 42; Frąckowiak-Sochańska 2016a: 194). Typowym wzorem zachowań mężczyzn jest korzystanie z pomocy lekarskiej w sytuacji absolutnej konieczności, np. związanej z silnym bólem uniemożliwiającym normalne funkcjonowanie bądź w sytuacji zagrożenia życia (Klatkiewicz 2010: 42; Gillon 2007; Frąckowiak-Sochańska 2016a: 195). Taki stan rzeczy jest wyjaśniany w odniesieniu do tradycyjnych schematów męskości obejmujących wzorzec specyficznie rozumianej siły, niezależności i samodzielności.

Czynnikiem utrudniającym korzystanie przez mężczyzn z poradnictwa psychologicznego oraz pomocy psychoterapeutycznej jest również kojarzenie tych dziedzin praktyki społecznej z cechami przypisywanymi tradycyjnie kobietom: relacyjności, ekspresyjności emocjonalnej (Klatkiewicz 2010: 34) oraz skłonności do szczegółowego analizowania emocji. Podtrzymywaniu obrazu psychoterapii jako aktywności przede wszystkim kobiecej sprzyja znaczna liczebna przewaga kobiet w zawodzie psychoterapeuty – podobnie jak we wszelkich zawodach pomocowych (Klatkiewicz 2010: 43; Miller 2004; Frąckowiak-Sochańska 2016: 195). W konsekwencji można przypuszczać, że mężczyźni przywiązani do tradycyjnych schematów męskości nie poszukują pomocy psychoterapeutycznej – nawet, jeśli mogłaby być ona dla nich użyteczna. Jednak jeśli z jakichś względów trafiają do gabinetu psychoterapeutycznego, doświadczają barier utrudniających zaangażowanie w proces terapii, ponieważ tradycyjnie rozumiane elementy psychoterapii takie jak: przyzwolenie na otrzymanie wsparcia, otwartość w komunikacji oraz gotowość do eksplorowania sfery intrapsychicznej są traktowane jako przeciwieństwo wzorców, które

wyznaczały proces socjalizacji do męskości (Greer 2005). Istotne znaczenie mają również wzorce męskości hegemonicznej (Connel 1995) oraz męskiej dominacji (Bourdieu 2004), w które wpisane są: hierarchia, kontrola, rywalizacja, agresja oraz traktowanie odmiennych schematów (wiązanym tradycyjnie z kobiecością, nieheteronormatywnością oraz przynależnością do różnych grup mniejszościowych) jako mniej wartościowych i podporządkowanych (Skucha 2014: 313).

Analizując wkład studiów nad męskością (*masculinity studies*) w refleksję nad psychoterapią należy zauważyć, że od lat dziewięćdziesiątych do pierwszej dekady XXI w. w zachodniej socjologii oraz psychologii męskości dominował model deficytu, skoncentrowany na braku umiejętności nawiązywania bliskich relacji i radzenia sobie z emocjami spowodowanym socjalizacją do tradycyjnego modelu męskości (Kiselica, Englar-Carlson 2010: 276). Literatura z zakresu stosowanych nauk społecznych (ze szczególnym uwzględnieniem psychologii klinicznej, psychoterapii), poświęcona chłopcom i mężczyznom, koncentrowała się na: uświadamianiu szkodliwego wpływu ograniczających schematów męskości na chłopców i mężczyzn oraz ich związki z innymi ludźmi. Następny wątek dotyczył rozwijania sposobów pozwalających niwelować wpływ dysfunkcyjnych wzorów męskości na chłopców i mężczyzn (Levant, Pollack 1995; O'Neal 2008; Brooks, Silverstein 1995; Good, Sherrod 2001; Levant *et al.* 2009). Tradycyjny schemat męskości obejmuje takie cechy jak: „bycie twardym”, powściągliwość emocjonalna (zwłaszcza w zakresie wyrażania smutku i lęku) będąca efektem socjalizacyjnego treningu ignorowania emocji, większe niż w przypadku kobiet przyzwolenie na wyrażanie złości i agresji, orientację na konkretne zadanie, samodzielne radzenie sobie z problemami i nie prośenie o pomoc (Greer 2005).

Od końca pierwszej dekady XXI w. datować można pojawienie się nowej perspektywy, sprowadzającej się do próby implementacji założeń psychologii pozytywnej na gruncie psychoterapii chłopców i mężczyzn (Kiselica *et al.* 2008, Kiselica, Englar-Carlson 2010). W przeciwieństwie do modelu deficytu, podstawowym założeniem tego podejścia jest poszukiwanie zasobów (kompetencji, pozytywnych wartości) związanych ze schematami męskości przyswajanymi przez chłopców i mężczyzn w procesie socjalizacji.

Metodologia badań³

Badania stanowiące podstawę empiryczną niniejszego artykułu zostały przeprowadzone zgodnie z zasadami metodologii teorii ugruntowanej, osadzonej w paradygmacie interpretatywnym wskazującym jako główny przedmiot analiz: żywe

³ Opis ogólnych założeń metodologicznych zamieszczony w niniejszym artykule jest zbieżny z opisami zamieszczonymi w moich wcześniejszych publikacjach wykorzystujących metodologię teorii ugruntowanej (Frąckowiak-Sochańska 2015b: 91, 2016: 195), natomiast charakterystyka technik i procedur badawczych jest analogiczna do zamieszczonej we wcześniejszym tekście bazującym na danych empirycznych uzyskanych w ramach tego samego projektu badawczego, lecz

doświadczenie aktorów społecznych, kody, sensory, znaczenia oraz ukryte, uznawane za oczywiste, reguły życia społecznego konstruowane i rekonstruowane przez jednostki w toku codziennych doświadczeń (Frąckowiak-Sochańska 2015b: 91, 2016a: 195, 2016). Kluczowe założenie teorii ugruntowanej sprowadza się do tego, że wszelkie teorie opisujące dany fragment rzeczywistości społecznej oraz pojęcia używane do tego celu są konstruowane w trakcie procesu analizy, a nie jak w tradycyjnym podejściu – odkrywane na podstawie danych empirycznych. Ponadto, metodologia teorii ugruntowanej pozwala na dokonywanie uogólnień teoretycznych na podstawie analizy nielicznych lub nawet pojedynczych przypadków, gdyż, jak twierdzą Barney G. Glaser i Anselm L. Strauss: „Pojedynczy przypadek może wskazywać ogólną pojęciową kategorię lub własność, a kilka dalszych przypadków może potwierdzać wskazówkę” (2009: 29). Przyjmowana w tradycyjnych badaniach hipoteza w teorii ugruntowanej jest rozumiana jako twierdzenie bądź teza (*preposition*), wskazująca na relacje pomiędzy pojęciami (Konecki 2000: 30). Jak piszą Glaser i Strauss, zastosowana metoda analizy pozwala opisać badany fragment rzeczywistości społecznej „na tyle żywo, aby tak czytelnik, jak i badacze, mogli prawie dosłownie widzieć i słyszeć zamieszkujących go ludzi – lecz zawsze w powiązaniu z teorią” (2009: 176). Badacz pozostaje zatem blisko rzeczywistości doświadczanej przez aktorów społecznych (zgodnie z zasadą współczynnika humanistycznego), a konstruując teorię na podstawie danych zbliża się do zrozumienia (wyjaśnienia) wykraczającego poza sam opis uwzględniający perspektywę aktorów.

Prezentowany w niniejszym artykule materiał badawczy stanowią wypowiedzi osób profesjonalnie zajmujących się psychoterapią, uzyskane podczas wywiadów pogłębionych. Próba do badań została dobrana metodą celową i liczyła 11 osób – 9 kobiet i 2 mężczyzn (co odzwierciedla proporcje płci w zawodach pomocowych). Wśród autorów badanych wypowiedzi znaleźli się psychologowie i lekarze psychiatrzy, mający doświadczenie w psychoterapii osób dorosłych, dzieci i młodzieży, w terapii indywidualnej, grupowej, rodzinnej, jak i par pracujących (w momencie przeprowadzenia wywiadu lub w przeszłości) w zróżnicowanych placówkach takich jak: szpitale psychiatryczne i somatyczne, poradnie zdrowia psychicznego, poradnie psychologiczno-pedagogiczne, poradnie leczenia uzależnień, specjalistyczne ośrodki (jak np. ośrodek dla ofiar przemocy domowej, ośrodek rehabilitacyjny dla dzieci i młodzieży), świetlice socjoterapeutyczne, prywatne ośrodki psychoterapii oraz indywidualne gabinety prywatne. Niektórzy spośród informatorów łączyli pracę terapeutyczną z działalnością naukową, szkoleniową, treninową oraz rolą superwizora psychoterapii (co dawało im dostęp do relacji innych terapeutów). Uczestnicy badań reprezentowali zróżnicowane szkoły psychoterapii: psychodynamiczną, behawioralno-poznawczą, systemową, narracyjną. Niektórzy z nich deklarowali podejście eklektyczne. Badani praktykowali w Wielkopolsce

analizowanych w innym kontekście – porównań problemów zdrowia psychicznego kobiet i mężczyzn (Frąckowiak-Sochańska 2016a, 2016b).

(w Poznaniu, Kościanie, Lesznie i Gnieźnie), a ich staż zawodowy wynosił od 8 do 45 lat. Wywiady przeprowadziłam osobiście między 4 stycznia a 26 lutego 2016 r. Kwestionariusz wywiadu obejmował serię pytań otwartych, podzielonych na bloki tematyczne. W zależności od kierunku narracji możliwe było zadawanie dodatkowych pytań pogłębiających obszary poruszane przez badanych.

Pozyskany materiał badawczy został poddany kodowaniu otwartemu (mającemu na celu wstępną analizę tekstu) oraz skoncentrowanemu (ukierunkowanemu i selekcyjnemu). Najczęstsze i najistotniejsze z perspektywy wyłaniającej się teorii kody posłużyły całościowej kategoryzacji danych. Ze względu na specyfikę analizowanego materiału zdecydowałam się na kodowanie akapitami, które w większości były tożsame z odpowiedziami na poszczególne pytania wywiadu. Kierowałam się również zasadą teoretycznego nasycania kategorii, oznaczającą zbieranie danych do momentu, kiedy w kolejnych wypowiedziach pojawiają się dane podobne do już zebranych, a gromadzenie kolejnych danych nie prowadzi do nowych spostrzeżeń teoretycznych (Charmaz 2009: 147). Prezentując materiał badawczy, posłużyłam się cytatami wyselekcjonowanymi pod względem istotności i trafności egzemplifikacyjnej dla wypowiedzi będących nośnikami podobnych treści (Frąckowiak-Sochańska 2015b: 94, 2016: 197).

Niewielka liczebność próby nakazuje ostrożność we wszelkich uogólnieniach. Analizowane wypowiedzi są obciążone subiektywną perspektywą informatorów, zatem nie jest możliwe rekonstruowanie na ich podstawie niebudzących wątpliwości faktów. Można natomiast poszukiwać odniesień analizowanych wypowiedzi do pewnych schematów społeczno-kulturowych, a następnie konfrontować poczynione obserwacje z dotychczasową wiedzą naukową i na tej podstawie wskazywać dalsze kierunki i metody poszukiwań badawczych (Frąckowiak-Sochańska 2016a: 197).

Pewne ograniczenia wynikają również z faktu, że zgromadzony materiał pochodzi niejako „z drugiej ręki”, co oznacza, że na podstawie wypowiedzi terapeutów konstruowane są wyobrażenia na temat osób korzystających z psychoterapii. W związku z tym należy liczyć się z ryzykiem potencjalnych zniekształceń. Przyjęte rozwiązanie jest jednak uzasadnione z powodów etycznych. Pozwala bowiem uzyskać z względnie wiarygodnego źródła informacje na temat funkcjonowania osób doświadczających kryzysu psychicznego bez konieczności narażania ich na stres związany z opowiadaniem o przeżywanych trudnościach badaczowi mogącemu poprzez zadawane pytania wprowadzić dodatkową destabilizację bez możliwości jej zniwelowania.

Charakteryzując analizowane dane, należy zaznaczyć, że dotyczą one osób korzystających z psychoterapii, a zatem tych, które nie zdradzają symptomów poważnych chorób psychicznych wymagających hospitalizacji bądź ambulatoryjnego leczenia psychiatrycznego (takich jak np. schizofrenia, choroba afektywna dwubiegunowa czy tzw. duża depresja), lecz doświadczają pewnych zaburzeń zdrowia psychicznego, pojawiających się z reguły w reakcji na trudności adaptacyjne w określonych sytuacjach życiowych.

Z formalnego punktu widzenia ewentualne (ostrożne) uogólnienia są uprawnione jedynie w odniesieniu do osób będących w procesie psychoterapii, jednak można przyjąć kilka założeń, dzięki którym prezentowane dane mogą stać się podstawą formułowania bardziej ogólnych wniosków. Po pierwsze, nie wszyscy spośród doświadczających zaburzeń zdrowia psychicznego korzystają z psychoterapii (np. z powodu braku dostępności tej formy pomocy w środowisku życia i/lub z obawy przed stygmatyzacją). Po drugie, granica pomiędzy zdrowiem psychicznym a zaburzeniem jest nieostra, ponieważ zarówno powstawanie zaburzeń psychicznych, jak i odzyskiwanie równowagi stanowią proces i przebiegają w wielu wymiarach nie zawsze ze sobą zgodnych (intrapsychoicznym, interpersonalnym, psychosomatycznym). Po trzecie, wiele zaburzeń ma charakter przejściowy i/lub nawracający, zatem osoby obecnie zdrowe psychicznie mogły doświadczyć określonych zaburzeń w przeszłości bądź znajdują się w podobnej sytuacji w przyszłości (Frąckowiak-Sochańska 2016: 197). Powyższe założenia znajdują umocowanie w danych oraz opracowanych na ich podstawie prognozach WHO, z których wynika, że statystycznie co czwarty człowiek żyjący obecnie na świecie w którymś momencie swojego życia doświadczy jakiegoś problemu psychicznego. Ponadto, znaczna część osób doświadczających wyżej wymienionych problemów nie uzyskuje żadnej pomocy (WHO 2001; CBOS 2008).

Zarówno osoby uznawane za zdrowe psychicznie, jak i doświadczające zaburzeń psychicznych o różnym natężeniu podlegają wspólnym mechanizmom społeczno-kulturowym, w tym przemianom wzorców płci społeczno-kulturowej przebiegającym w określonych warunkach historycznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych. W związku z tym, funkcjonowanie mężczyzn korzystających z psychoterapii można traktować jako egzemplifikację szerszych procesów społeczno-kulturowych oraz ich korelatów psychologicznych (Frąckowiak-Sochańska 2016a: 197). Ponieważ psychoterapia jest uznawana za domenę przedstawicieli szeroko rozumianej klasy średniej, z której rekrutują się zarówno terapeuci, jak i klienci (Torrey 1981: 62), można przyjąć, że ustalenia badawcze prezentowane w niniejszym tekście dotyczą tej części społeczeństwa.

Mężczyźni w psychoterapii w świetle danych empirycznych

Perspektywa płci społeczno-kulturowej w postrzeganiu klientów przez terapeutów

Na podstawie badanych wypowiedzi można stwierdzić, że wszyscy spośród ich autorów uznali, iż płeć w większym bądź mniejszym stopniu różnicuje funkcjonowanie osób zgłaszających się po pomoc terapeutyczną. Równocześnie informatorzy wyrażali ostrożność w formułowaniu ogólnych sądów na temat kobiet i mężczyzn. Analizowane wypowiedzi wskazują, że postawa ta wynika z: 1) zauważania tendencji związanych z różnicowaniem zachowań kobiet i mężczyzn,

przy jednoczesnym dostrzeganiu jednostek, których owe tendencje nie dotyczą; 2) świadomości złożoności czynników wpływających na funkcjonowanie psychospołeczne jednostek; 3) koncentracji na wspólnych dla kobiet i mężczyzn problemach – rozumianych na wyższym poziomie ogólności niż zewnętrzne objawy odzwierciedlające społeczno-kulturowe schematy kobiecości i męskości⁴. Pomimo wymienionych zastrzeżeń wszyscy badani dzielili się swoimi refleksjami na temat pewnych powtarzalnych wzorów zachowań kobiet i mężczyzn. Autorzy badanych wypowiedzi traktowali płć społeczno-kulturową jako jeden z czynników wpływających na funkcjonowanie jednostek. Wśród pozostałych uwarunkowań można wymienić: wiek (i związane z nim doświadczenia socjalizacyjne), indywidualne doświadczenia życiowe, ogólne trendy społeczno-kulturowe oraz kontekst historyczny, polityczny i ekonomiczny. Czynniki te mogą wpływać modyfikująco na wzorce kobiecości bądź męskości realizowane przez konkretne jednostki.

Mężczyźni w relacji terapeutycznej

Na podstawie analizowanych narracji zostały zidentyfikowane czynniki ułatwiające bądź utrudniające nawiązywanie przez mężczyzn relacji terapeutycznej. Autorzy badanych wypowiedzi odwoływali się do kontekstu instytucjonalnego, w jakim odbywa się terapia (obejmującego publiczne lub prywatne placówki), do płci terapeuty oraz wyobrażeń klientów na temat psychoterapii.

Badani odnosili się do różnicy w liczbie mężczyzn zgłaszających się do terapii w placówkach publicznych oraz gabinetach prywatnych. Traktuje o tym przykładowa wypowiedź:

Wyściowo było tak, że większość moich pacjentów to były kobiety. Jednocześnie to była głównie przestrzeń NFZ-owska. (...) Teraz, kiedy mam bardzo dużo pracy w gabinetach prywatnych (...), mam bardzo dużo mężczyzn w terapii. To się zbliża do 50%.

[W jaki sposób Pani sobie to wyjaśnia?]

To wygląda tak, jakby odporność kobiet na proces stygmatyzacji była w pewnym sensie większa. (...) I gotowość do zniesienia frustracji związanej z przejściem przez określoną procedurę.

[wywiad nr 4, psycholog z dziewięcioletnim stażem zawodowym]

Analizując wpływ płci terapeuty na relację terapeutyczną, uczestnicy wywiadów odwoływali się najczęściej do takich kategorii jak: reakcje przeniesieniowe klientów (ułatwiające nawiązywanie relacji z terapeutą określonej płci), poszukiwanie wzorców kobiecości bądź męskości przez klientów i klientki oraz

⁴ Z uwagi na ograniczone ramy niniejszego artykułu, nie zamieszczam w tym miejscu cytatów stanowiących umocowanie wyszczególnionych kategorii w danych, lecz odsyłam do wcześniejszej publikacji, w której zostały one przytoczone (Frąckowiak-Sochańska 2016a: 198).

modelowanie tych wzorców przez terapeutów i terapeutki⁵. Wskazują na to przykładowe wypowiedzi:

Ja mam trochę mężczyzn w terapii i myślę, że świadomie wybierają mnie jako terapeutkę (...). Czasami mają przeniesienie bardziej na matkę zależnościowe, wtedy im łatwiej wejść w relację, ale czasami szukają modelu męskiego i ja im nie mogę tego modelu męskiego dać.

[wywiad nr 3, lekarka psychiatra i psychoterapeutka z dwunastoletnim stażem]

To, że mam stosunkowo wielu mężczyzn w terapii, to jest artefakt mojej płci własnej. To znaczy wielu z nich nie pójdzie do baby gadać o swoich kłopotach, a z faceitem może. Albo też jest tak, że ja dostaję klientów od koleżanek różnych, w skrócie biorąc, na tak zwaną męskość, bo one im o mężczyźnie nie opowiedzą i one z nimi nie mogą być jak mężczyzna z mężczyzną. One są z pozycji kobiety, to jest inna relacja trochę.

[wywiad nr 2, psycholog z czterdziestopięcioletnim stażem]

Ponadto, autorzy i autorki badanych wypowiedzi wskazywali, że źródłem barier w nawiązywaniu relacji terapeutycznej są stereotypowe wyobrażenia mężczyzn na temat psychoterapii jako domeny kobiet. Świadczy o tym przykładowa wypowiedź:

Jest grupa mężczyzn, której to, że jestem kobietą utrudnia i pal sześć, że to jeszcze zreflektują i to powiedzą. Myślę, że jest duża część mężczyzn, która nawet tego nie zreflektuje i nie powie (...). Niektórzy mężczyźni uważają, że te pytania, takie szczegółowe w relacji, to to są takie babskie rzeczy, że terapeuta mężczyzna by wcale tego tak nie widział na przykład.

[wywiad nr 3, lekarka psychiatra i psychoterapeutka z dwunastoletnim stażem]

W świetle badanych wypowiedzi można postawić tezę, że te same uwarunkowania mogą w zależności od okoliczności być źródłem zarówno barier, jak i ułatwień w nawiązywaniu relacji. Równocześnie w badanych narracjach zaznaczał się pogląd, że jeżeli już zostanie nawiązana stabilna relacja terapeutyczna, płęć terapeuty i klienta przestaje być postrzegana jako potencjalna bariera. Oto przykład wypowiedzi reprezentatywnej dla tej kategorii:

⁵ „Przeniesienie” to termin wywodzący się z paradygmatu psychodynamicznego, oznaczający mechanizm rzutowania przez klienta na terapeutę myśli i uczuć mających źródło we wczesnych, znaczących, bliskich relacjach. „Modelowanie” to jeden z kluczowych terminów w teorii społecznego uczenia się osadzonej w paradygmacie behawiorystycznym, odnoszący się do nabywania przez jednostkę nowych wzorów zachowań w drodze obserwacji zachowań innych ludzi oraz ich skutków. Pomimo iż terminy te wywodzą się z odmiennych paradygmatów psychologicznych, mogą być integrowane w socjologii na gruncie symbolicznego interakcjonizmu, ponieważ w ramach interakcji twarzą w twarz ze znaczącymi innymi tworzą się matryce emocjonalnego reagowania na innych ludzi oraz są przekazywane określone wzorce zachowań.

Z moich doświadczeń wynika, że jak już jest bezpiecznie zawiązana relacja, widzę, że naprawdę umawiamy się na jakiś kontrakt, to te osoby zwykle w tej terapii naprawdę zostają do samego końca.

[wywiad nr 3, lekarka psychiatra i psychoterapeutka z dwunastoletnim stażem]

Doświadczenie i komunikowanie problemów przez mężczyzn

Uczestnicy badań odpowiadali na serię pytań dotyczących postrzeganych różnic i/lub podobieństw w zakresie: problemów zgłaszanych przez kobiety i mężczyzn oraz sposobów komunikowania owych problemów przez klientów obu płci. Wobec trudności dotyczących globalnego porównania kobiet i mężczyzn zostały zadane dodatkowe pytania, dzięki którym badani uwzględniali zróżnicowanie wiekowe klientów. Na podstawie badanych wypowiedzi wyodrębniono pięć kategorii wiekowych klientów od dzieciństwa do późnej dorosłości. Porównanie wzorów zachowań między kategoriami może posłużyć do analizy kierunków zmian kulturowych wzorców męskości⁶. Dla realizacji tego celu omówiono niżej grupy wiekowe od najstarszej do najmłodszej.

1) Mężczyźni powyżej 60 roku życia

Na podstawie badanych wypowiedzi można wyodrębnić sytuacje życiowe, mogące pociągać za sobą destabilizację psychiczną relatywnie najstarszych osób. Należą do nich: przechodzenie na emeryturę, utrata zdrowia oraz bliskich. Są to problemy pojawiające się w tej fazie życia niezależnie od płci. Charakterystyczną cechą doświadczających ich mężczyzn jest natomiast brak potrzeby nawiązywania relacji terapeutycznej. W związku z tym najstarsi mężczyźni rzadko zgłaszają się po pomoc psychologiczną lub psychoterapeutyczną z własnej inicjatywy. Problemy natury psychicznej są przez przedstawicieli najstarszej kategorii wiekowej traktowane podobnie do problemów somatycznych, jako redukowalne za pomocą farmakoterapii. Wskazuje na to cytowana wypowiedź:

Starsi panowie są (...) przyprowadzani przez dzieci (sami z reguły się nie zgłaszają), dlatego że się już wycofali, że widać depresję i rodzina się boi (...), albo są zaburzenia snu. Czasami zdarza się tak, że oni przyjdą, wezmą jakieś leki, potem stwierdzą, że już lepiej się na nich czują i te leki są kontynuowane i przepisywane przez innych lekarzy. Oni nie mają potrzeby relacji terapeutycznej.

[wywiad nr 3, lekarka psychiatra i psychoterapeutka z dwunastoletnim stażem]

2) Mężczyźni między 45 a 60 rokiem życia

Z badanych wypowiedzi wynika, że wśród klientów należących do tej kategorii wiekowej (podobnie jak w kategorii najstarszej) jest najmniej mężczyzn. Analizując możliwe przyczyny tego stanu rzeczy, autorzy i autorki badanych wypowiedzi

⁶ Analiza wzorców kobiecości w kontekście problemów zdrowia psychicznego stanowi przedmiot odrębnego opracowania (Frackowiak-Sochańska 2016b).

wskazywali na ograniczającą rolę tradycyjnych schematów męskości. Oto wypowiedzi reprezentatywne dla tej kategorii:

W tej grupie wiekowej mam najmniej mężczyzn i to tylko w praktyce lekarskiej. Mężczyźni w tej grupie wiekowej prawie nigdy nie przychodzą do psychoterapii. Jeżeli przychodzą, to tylko po to, żeby dostać jakiś nasennik.

[wywiad nr 3, lekarka psychiatra i psychoterapeutka z dwunastoletnim stażem]

Mężczyzn około pięćdziesiątki jest najmniej, nie dlatego, że nie mają objawów, ale pewnie sami z nimi cierpią i pójście do psychologa jest czymś, co nie mieści się w ich schematach.

[wywiad nr 4, psycholog z dziewięcioletnim stażem]

3) Mężczyźni w wieku ok. 35–45 lat

Mężczyźni należący do tej kategorii wiekowej zgłaszają się po pomoc psychologiczną i psychoterapeutyczną częściej niż reprezentanci starszych kategorii wiekowych. Głównym powodem poszukiwania profesjonalnej pomocy są zaburzenia lękowe pod postacią somatyczną. Wskazują na to przykładowe wypowiedzi:

Mężczyźni, jeżeli już przychodzą, to z zaburzeniami nerwicowymi i są to zaburzenia somatyzacyjne (...), bo na przykład leczą się od lat na nadciśnienie i już lekarz im mówił, że chyba mają jakiś powód natury emocjonalnej, albo są różne problemy gastroenterologiczne, które nie mają potwierdzenia w badaniach.

[wywiad nr 3, lekarka psychiatra i psychoterapeutka z dwunastoletnim stażem]

Zaburzenia lękowe to jest najczęstsza historia, która przyprawdza Panów, bo to jest najczęściej historia objawu, który uniemożliwia życie. Na przykład mam takiego pacjenta, który traci przytomność na autostradzie. Absolutnie nic neurologicznego. Ewidentne takie napadowe objawy. Mam też w terapii dyrektora, który dostaje ataku lęku w sytuacjach społecznych, które mają ściśle określone parametry. I to jest dla niego dramat, bo ma odpowiedzialną funkcję, bardzo dużo ludzi pod sobą. On potrafi to jakoś ogarnąć, ale to jest dla niego tak duży wysiłek i on się boi, że kiedyś tego nie opanuje.

[wywiad nr 4, psycholog z dziewięcioletnim stażem]

Z analizowanych narracji wynika, że charakterystycznym wzorcem funkcjonowania mężczyzn jest brak bezpośredniego komunikowania pogorszającego się stanu psychicznego. Mężczyźni koncentrują się przede wszystkim na objawach psychosomatycznych w sytuacji ich znacznego nasilenia. Wskazuje na to następująca wypowiedź:

Mężczyźni raczej tego nie mówią, że mają jakieś kłopoty z nastrojem, że się źle czują, że nie czują energii, radości, wartości. Nie mówią też o tym lekarzom pierwszego kontaktu, do których chodzą rzadziej niż kobiety. Mężczyźni jak już mówią, to mówią o objawach – nie mogą spać, mają objawy takie nerwicowe podobne

do zawałów, do wylewów, do określonych takich jednostek chorobowych. Oczywiście kobiety też to mogą mieć, tylko kobiety nie czekają chyba tak długo. Idą dużo wcześniej. Mężczyźni albo sami leczą – á propos alkoholu – albo odcinają się – á propos aktywności – i trafiają wtedy, kiedy nie są już w stanie utrzymywać dalej swojego sposobu pracy i zaczyna im to bardzo wpływać na myślenie o sobie. Takie poczucie bezwartościowości jako facet, bo nie mogę wykonać swojego zadania (...) – tak wynika z mojego doświadczenia.

[wywiad nr 4, psycholog z dziewięcioletnim stażem]

Mężczyźni zgłaszają się po pomoc dopiero w momencie, kiedy problem jest tak nasilony, że praktycznie uniemożliwia sprawne funkcjonowanie. Podstawą powyższego twierdzenia są następujące wypowiedzi:

W porównaniu z kobietami mężczyźni dłużej zwlekają (...), co ma wpływ na większe nasilenie objawu w momencie rozpoczęcia terapii.

[wywiad nr 6, psycholog z ośmioletnim stażem]

Najwięcej panów mam z zaburzeniami lękowymi lub z zaburzeniami depresyjno-lękowymi i depresyjnymi, ale to już nie jest depresja łagodna – jak u kobiet. To już będzie depresja umiarkowana lub nawet kwalifikująca się wyżej (...), już na pograniczu rozważania hospitalizacji.

[wywiad nr 4, psycholog z dziewięcioletnim stażem]

Bezpośrednim powodem poszukiwania pomocy psychoterapeutycznej deklarowanym przez mężczyzn jest obniżenie efektywności w pracy, w odróżnieniu od kobiet, które poszukują pomocy z powodu komplikacji w bliskich relacjach.

Mężczyźni częściej zgłaszają się i mówią, że przez te dolegliwości bólowe są mniej wydolni w pracy. Najczęściej to reflektują przez pryzmat tego obszaru pracy, osiągnięć, rzadziej tych związanych z relacjami. To się zdarza, ale dopiero jak dochodzi do zmian behawioralnych, czyli na przykład nadużywania alkoholu czy hazardu, to wtedy też pojawiają się refleksje, że rodzina cierpi, ale jeżeli przyjdą wcześniej, jeszcze gdy to nie wchodzi w taki głębszy zakres zaburzeń, to prędzej powiedzą, że przez te problemy z nadciśnieniem nie są tak wydolni w pracy, stracili np. z tego powodu jakieś tam oferty czy jakieś zadania, bo musieli iść do szpitala.

[wywiad nr 3, lekarka psychiatra z dwunastoletnim stażem]

Na podstawie badanych wypowiedzi można wyodrębnić również grupę problemów będących pochodną pewnych ogólnych procesów społeczno-demograficznych (w tym przypadku migracji zarobkowych), doświadczanych przede wszystkim przez mężczyzn. Oto wypowiedź ilustrująca tę kategorię:

Wśród mężczyzn trzydziestokilkuletnich widzę grupę... przychodzą mi słowa, które są aż trudne... ale powiem to, żeby wyrazić, co mam na myśli. Widzę pewną grupę mężczyzn straconych, w takim rozumieniu, że w tym pokoleniu było dużo

emigracji i bardzo dużo mężczyzn trafia do mnie do gabinetu, w wieku trzydziestu kilku lat i to są mężczyźni, którzy gdzieś tam mają w historii np. pięć czy osiem lat w Irlandii czy w Holandii plus alkohol albo marihuana, albo jakieś tam dopalacze, i nie ma związków, nie są w żadnym. Oni wracają do Polski i doświadczają ogromnej samotności, bo się okazuje, że ci, którzy w Polsce zostali, już w tym wieku sobie te rodziny pozakładali, a oni wracają i mają poczucie jakby mieli dziewiętnaście lat, ale nie mają dziewiętnastu lat, bo mają lat trzydzieści kilka i okazuje się, że jeszcze przy okazji są uzależnieni. Że ta marihuana, te dopalacze jednak spowodowały jakieś szkody. (...) To jest powtarzalna historia (...). Później tutaj szukają wsparcia, bo doświadczają dużych ataków paniki (...). Oni się tej paniki rzeczywiście boją, przy czym tu już czasami się pojawia taka wada diagnostyczna, na ile to są zaburzenia nerwicowe, a na ile to są organiczne uszkodzenia już.

[wywiad nr 3, lekarka psychiatra z dwunastoletnim stażem]

4) Mężczyźni w wieku ok. 20–35 lat

Z badanych wypowiedzi wynika, że mężczyźni i kobiety należący do tej kategorii wiekowej doświadczają najbardziej zbliżonych problemów – najczęściej zaburzeń depresyjnych o różnym nasileniu, związanych z procesem poszukiwania tożsamości, wyborem drogi życiowej, wartości oraz nawiązywaniem bliskich relacji. Wskazuje na to przykładowy fragment narracji:

W tej grupie wiekowej wątki są podobne [u kobiet i u mężczyzn – M.F.S]: wątek tożsamościowy (...), trudności związane ze studiami, z rodziną pochodzenia, problemy z podjęciem odpowiedzialności za dorosłe życie, budowaniem relacji.

[wywiad nr 4, psycholog z dziewięcioletnim stażem]

Autorki i autorzy badanych wypowiedzi zwracali uwagę na większy relatywizm w postawach wobec wartości wśród przedstawicieli młodego pokolenia oraz związaną z nim depresyjność. W tym kontekście jednym z wątków pracy terapeutycznej jest określanie własnej tożsamości przez pryzmat świadomie wybieranych wartości. Traktuje o tym następująca wypowiedź:

U młodszych osób jest zdecydowanie większy relatywizm, jeżeli chodzi o wzorce i wartości, i tendencja do depresyjności w związku z tym (...). Czasami te młode osoby dopiero w procesie terapeutycznym pracują nad kształtowaniem tożsamości kobiety i mężczyzny (...). Oni czasami dopiero w terapii uczą się wybierać wartości, definiować wartości i wybierają je różnie.

[wywiad nr 4, psycholog z dziewięcioletnim stażem]

Badani wskazywali również na trudności w nawiązywaniu bliskich relacji, wynikające z nadmiernego indywidualizmu współczesnych dwudziesto- i trzydziestolatków. Traktuje o tym poniższa, przykładowa wypowiedź:

Jest jeszcze jedna rzecz, myślę – coś takiego, co zrobili rodzice z pokolenia 50 plus (może nie wszyscy) – przekazali dzieciom takie przekonanie, że ty jako dziecko

jesteś ważne (jak się zmieniła rola dziecka – od przedwojennych czasów, kiedy było własnością rodzica i mógł z nim zrobić, co chciał, a teraz mam wrażenie, że to rodzice są własnością dziecka – zupełnie przejście na drugi biegun). I jeżeli się mówiło temu dziecku, że ty jesteś ważne i twoje potrzeby są ważne i masz tak dbać o siebie, żeby to sobie zapewnić, a jeszcze był taki czas, że rynkowo pojawiło się wiele takich rzeczy, które były marzeniem i te dzieciaki to dostały, to teraz, jeżeli w związek wchodzi dwie takie osoby, obie przekonane o swoich racjach i swoich potrzebach, obie niewiele potrafiące tak naprawdę, to ja się nie dziwię, że oni nie są w stanie razem funkcjonować (...). Jedna płęć o drugiej mówi, że nie ma ciekawych przedstawicieli tej drugiej płci, nie ma takich osób, jakich oni by oczekiwali. Nie ma takiej gotowości – żeby być tej drugiej osoby ciekawym i chcieć ją poznać. Często to jest tak po wierzchu, pierwsze wrażenie dyskwalifikuje (...).

[wywiad nr 1, psycholog z trzydziestopięcioletnim stażem]

Z badanych wypowiedzi wynika, że młodzi mężczyźni są znacznie bardziej otwarci na emocje, rozmowę o nich i nawiązywanie wspierających relacji niż przedstawiciele starszych grup wiekowych. Oto fragment narracji ilustrujący powyższą tezę:

Wśród młodszych mężczyzn mam w terapii sporo w okresie nazwijmy to startu w dorosłość – koniec studiów. Mam dużo mężczyzn w tym wieku, którzy mają zaburzenia depresyjne o łagodnym przebiegu. Nie chcą podejmować farmakoterapii. Oni wchodzi tylko w psychoterapię. Nie chcą podejmować żadnych nawet kontaktów z psychiatrą. (...) Oni mają już większą uważność, trochę jak kobiety, które trafiają, oni sami wychwytyją, że coś jest nie tak. (...) Najczęściej jeszcze im to ktoś podpowiada, np. przyjaciółka podszeptnie, niekoniecznie dziewczyna. Czyli gdzieś w gronie przyjaciół mają swobodę do rozmowy o tym. Takiej grupy nie ma w wyższej grupie wiekowej u mężczyzn (...). Trzeba by patrzeć nie tylko na to pokolenie współczesnych mężczyzn, ale też na wcześniejsze, które przeżyły wojnę i jeszcze wcześniejsze, które doświadczyły dwóch wojen. Czyli gdzieś rzeczywiście mężczyźni mieli mały wachlarz akceptowalnych zachowań, no nie było przyzwolenia na okazywanie emocji – zwłaszcza smutku i lęku – no, chłopaki nie płaczą. To wychodziło w komediach polskich dużo później, ale było bardzo historycznie ugruntowane (...). Mężczyznom trudniej się mówi o emocjach. Ich ojcowie, dziadkowie, pradiadkowie nie umieli.

[wywiad nr 4, psycholog z dziewięcioletnim stażem]

Istotny wątek, pojawiający się w badanych narracjach, dotyczył łączenia nowych wzorców adaptowanych przez młodych mężczyzn z elementami tradycyjnych schematów:

To są osoby, które mówią, co czują. To są osoby, z którymi dużo łatwiej mi się pracuje nad tym, co oni czują, mają łatwiejszy dostęp do tych emocji. A jednocześnie są bardzo na przykład niektórzy z nich związani ze schematycznymi tradycyjnymi rolami męskimi (np. żywiciela rodziny, człowieka aktywnego) i nie chcą z nich zrezygnować.

[wywiad nr 4, psycholog z dziewięcioletnim stażem]

5) Dzieci i młodzież

Wypowiedzi terapeutów mających doświadczenie w pracy z dziećmi i młodzieżą pozwalają zrekonstruować określone tendencje dotyczące chłopców. Sprowadzają się one do dominacji eksternalizacyjnych zaburzeń zachowania od wieku przedszkolnego do wczesnej adolescencji. Zaburzenia te są nie tylko znacznie częstsze, ale też o wiele bardziej nasilone u chłopców niż u dziewcząt. Od okresu adolescencji wzrasta natomiast depresyjność chłopców, przy równoczesnym zachowaniu tendencji zarysowanych we wcześniejszych grupach wiekowych, które na tym etapie dotyczą już większości sfer życia. W badanych wypowiedziach pojawił się również wątek odmienności wzorów społecznego przyzwolenia na określone zachowania dziewcząt i chłopców:

Jest pewien typ problemów, z którym pojawiają się niemal wyłącznie chłopcy (...). Zdecydowanie widać to, na jakie zachowania pozwalamy jako społeczeństwo (...) i jakie zachowania są identyfikowane jako problem u kogo, to znaczy – właśnie chłopcy – o wiele częściej pojawiają się z zaburzeniami zachowania, ale z drugiej strony bardzo często dopiero w momencie, kiedy są one już naprawdę bardzo nasilone, tak jakby otoczenie myślało – a to chłopak, to może trochę rozrabiać (...). Szala się trochę przechyla w momencie, gdy mamy do czynienia z gimnazjalistami. Tutaj częściej chłopcy są depresyjni, a dziewczyny fikają, ale – dziewczynki o wiele rzadziej mają problemy z nauką (...). Chłopcy, którzy mają tego typu trudności [zaburzenia zachowania – M.F.S.], to zazwyczaj idą po bandzie – nie chodzą do szkoły, olewają wszystko, eksperymentują z używkami i tak dalej, i powiedzmy, że spada im poziom wykonania (...), a u dziewczynek często bywa tak, że one równo pyskują matce, nawet bywa, że dochodzi do agresji, ale jak się spojrzy na świadectwo – no to WOW.

[wywiad nr 5, psycholog z dziewięcioletnim stażem]

Interpretacje i wnioski

W świetle zaprezentowanych danych widoczna staje się przemiana postaw mężczyzn wobec psychoterapii, którą można uznać za ilustrację szerszej zmiany schematów męskości. Polega ona na przejściu od braku gotowości do poszukiwania pomocy terapeutycznej w sytuacji trudności życiowych u mężczyzn relatywnie najstarszych, poprzez akceptację pomocy w warunkach krytycznych – charakterystyczną dla mężczyzn w średnim wieku, aż do traktowania psychoterapii jako użytecznej formy pomocy przez mężczyzn najmłodszych. Równocześnie wyraźny staje się trend sprowadzający się do wzrostu otwartości emocjonalnej młodych mężczyzn i przejmowania wzorów zachowań przejawianych wcześniej przez kobiety, polegających na względnie wczesnym wychwytywaniu sygnałów zaburzonej równowagi emocjonalnej i komunikowaniu tego stanu w celu uzyskania pomocy.

Brak potrzeby, gotowości i umiejętności budowania relacji terapeutycznej przez mężczyzn należących do najstarszych kategorii wiekowych można interpretować w kontekście tradycyjnych wzorców powściągliwości emocjonalnej oraz

samodzielności w rozwiązywaniu problemów. Koncentracja mężczyzn na objawach redukowalnych przez farmakoterapię (np. bezsenności) odzwierciedla małą gotowość zajmowania się sferą intrapsychiczną i jest spójna ze schematami realizowanymi przez przedstawicieli tej grupy wiekowej, związanymi między innymi z dominacją orientacji zadaniowej nad orientacją na emocje i relacje.

Mężczyźni w średnim wieku znajdują się zazwyczaj w okresie najbardziej intensywnej aktywności zawodowej. Doświadczane przez nich objawy zaburzeń lękowych pod postacią somatyczną pozwalają z jednej strony odtwarzać tradycyjne schematy męskości, lecz z drugiej strony – otwierają możliwość zmiany (o ile dany mężczyzna poczuje taką potrzebę). Koncentracja na konkretnych objawach zlokalizowanych w ciele odwraca uwagę od przeżywanych emocji, co jest spójne z tradycyjnym schematem męskości, zgodnie z którym mężczyzna nie zajmuje się emocjami, lecz skupia się na konkretnych działaniach. Wzorzec dystansowania się od emocji sprawia, że realizujący go mężczyźni nie wykształcają kompetencji radzenia sobie ze zróżnicowanymi stanami afektywnymi stanowiącymi naturalną reakcję na zróżnicowane sytuacje życiowe. W związku z tym kumulowane napięcia powodują zaburzenia psychosomatyczne, z powodu których mężczyźni zgłaszają się po pomoc. Jest to zatem pośredni sposób komunikowania doświadczanych trudności emocjonalnych. Wzorzec funkcjonowania tej grupy klientów gabinetów psychoterapeutycznych jest spójny z opisywanym wcześniej w literaturze schematem poszukiwania pomocy w stanie absolutnej konieczności – w sytuacji poczucia zagrożenia zdrowia i życia (Klatkiewicz 2010; Gillon 2007; Miller 2004). Z badanych wypowiedzi wynika również, że w pracy terapeutycznej mężczyźni również przejawiają orientację zadaniową. W tym przypadku konkretne działanie obejmuje identyfikację objawów oraz podjęcie kroków zmierzających do ich usunięcia.

Wyodrębniona na podstawie badanych wypowiedzi kategoria „mężczyzn straconych” odzwierciedla również pewne elementy składające się na tradycyjny schemat męskości: dążenie do osiągnięcia sukcesu materialnego (na który migranci zarobkowi mieli nadzieję), odcinanie się od emocji i zagłuszanie napięcia (stanowiące charakterystyczny mechanizm powstawania uzależnień) oraz trudności w nawiązywaniu bliskich relacji (które zaowocowały brakiem związków oraz wynikającym z niego poczuciem osamotnienia i brakiem wsparcia).

Jak wynika z analizowanych danych, relatywnie najmłodszy mężczyźni charakteryzują się większą otwartością emocjonalną w porównaniu z przedstawicielami starszych kategorii wiekowych. Z cechą tą idzie w parze większa refleksyjność psychologiczna umożliwiająca lepsze rozumienie siebie i innych. W efekcie, mężczyźni ci łatwiej odnajdują się w sytuacji psychoterapii – zakładającej otwartość komunikacji oraz eksplorację sfery wewnątrzpsychicznej.

Z badanych wypowiedzi wynika również, że przedstawiciele najmłodszej kategorii wiekowej ogniskują pewne cechy współczesnej kultury – indywidualizm i maksymalizm w sytuacji wyboru, co skutkuje doświadczaniem kryzysu w sytuacji wymagającej decyzji – związanej z wyborem zawodu, partnerki lub partnera

(bądź szerzej – modelu życia w społeczeństwie). Presja, by wybrać jak najlepiej powoduje silne napięcie, które może przyczynić się do niemożności dokonania jakiegokolwiek wyboru (Schwartz 2013). W tych warunkach pojawiają się objawy depresyjne związane z doświadczaniem smutku, lęku i złości wobec antycypowanej straty niewykorzystanych możliwości.

W przypadku relatywnie najmłodszych mężczyzn terapia pozwala wypełnić swoistą lukę, kiedy w naturalnym otoczeniu społecznym brakuje wsparcia (bliskich osób i/lub norm kulturowych) pozwalającego podejmować decyzje życiowe, w tym związane z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, jakim człowiekiem/mężczyzną być. W tym kontekście istotne znaczenie ma rozwijanie umiejętności ustalania priorytetów na bazie przyjętych wartości, selekcjonowania alternatyw oraz świadomego rezygnowania z pozornie nieograniczonych możliwości na rzecz konsekwentnego realizowania wybranych celów. W najmłodszej kategorii wiekowej praca terapeutyczna jest często punktem wyjścia rozwoju osobistego, rozumianego znacznie szerzej niż tylko niwelowanie objawów zakłócających funkcjonowanie. Oznacza to, że przedstawiciele najmłodszych kategorii wiekowych absorbują pewne cechy „kultury terapeutycznej” (Masden 2014: 1965), „kultury indywidualizmu” (Jacyno 2007) oraz „refleksyjnej nowoczesności” (Beck, Giddens, Lash 2009).

Autorzy badanych wypowiedzi wielokrotnie poruszali wątek przejmowania przez najmłodszych mężczyzn pewnych wzorów zachowań przejawianych wcześniej przez kobiety, np. większej emocjonalności i uważności na zmiany w sferze psychicznej, a także gotowości do poszukiwania pomocy w trudnych sytuacjach. Obserwację tę można interpretować w kontekście szerszych mechanizmów uwzględniających dynamikę zmian schematów ról płciowych. Zwiększanie emocjonalności mężczyzn odbywa się w drodze przejmowania wzorów zachowań tradycyjnie konotowanych jako kobiece, z racji braku dostępnych adekwatnych wzorców męskich. Dawniej, analogiczny proces sprowadzał się do przejmowania męskich wzorów zachowań przez kobiety wkraczające w sfery stanowiące tradycyjnie domenę mężczyzn, związane z pracą zawodową, karierą i władzą.

Równocześnie z analizowanych wypowiedzi wynika, że nabywanie wzorów otwartości emocjonalnej przez relatywnie najmłodszych mężczyzn nie musi oznaczać rezygnacji z pewnych elementów tradycyjnych ról męskich (np. roli aktywnego zawodowca żywiciela). Istotna tendencja sprowadza się zatem do odchodzenia przez młodych mężczyzn od zero-jedynkowego traktowania wzorców. W tym kontekście pojawia się pytanie, w jaki sposób obecni młodzi mężczyźni będą korzystać z omówionych wyżej zasobów psychologicznych w przyszłości. Biorąc pod uwagę równoległe funkcjonowanie na poziomie kultury i biografii tradycyjnych wzorów męskości, wzorce realizowane przez najmłodszych mężczyzn mogą ulegać interferencji i tworzyć zindywidualizowane konfiguracje. Możliwy wariant sprowadza się również do doświadczania anomii w sytuacji braku pewności, jakie wzorce (bądź ich elementy) wybrać. Stan ten może być traktowany jako powód poszukiwania wsparcia terapeutycznego.

Odrębnego omówienia wymagają dzieci i młodzież. Można założyć, że w związku z zależnością od dorosłych, dzieci w dużej mierze realizują jawne i ukryte oczekiwania „znaczących innych”. Oczekiwania te mogą być spójne z tradycyjnym schematem większego przyzwolenia na łamanie norm społecznych oraz otwarte wyrażanie złości i frustracji przez chłopców. Czynnikiem dodatkowo wzmacniającym ten schemat jest przekaz kulturowy obecny w mediach i produkcjach kultury popularnej (adresowanych również do najmłodszych odbiorców). W konsekwencji zaburzenia zachowania są przez chłopców manifestowane w wielu sferach życia, z dużą intensywnością, co może powodować narastające problemy i ograniczenie szans życiowych. Zarejestrowana równolegle tendencja do depresyjności nastoletnich chłopców jest spójna z tendencją do depresyjności młodych mężczyzn znajdujących się na etapie dokonywania wyborów życiowych.

Podsumowując, można stwierdzić, że we współczesnym społeczeństwie nie istnieją gotowe wzorce męskości pozwalające na pełną adaptację. Męskość hegemoniczna nie gwarantuje sukcesu i niesie za sobą ryzyko zaburzeń (np. dezadaptacyjnych zaburzeń zachowania u osób młodszych bądź zaburzeń lękowych pod postacią somatyczną u starszych oraz uzależnień – u wszystkich). Nowe wzorce męskości są natomiast obarczone podwyższonym ryzykiem depresji. Poszukiwania tożsamości w sytuacji posiadania wielu możliwości wyboru wiążą się z ryzykiem depresji, ponieważ każdy wybór pociąga za sobą poczucie straty określonych alternatyw oraz lęku odczuwanego, gdyż nie da się przewidzieć długofalowych konsekwencji podjętych decyzji. Depresję można zatem traktować jako pewien element (etap) procesu konstruowania tożsamości we współczesnym społeczeństwie⁷.

Rekomendacje

Przeprowadzona analiza pozwala na wyznaczenie dalszych kierunków oraz metod badawczych pozwalających na pogłębianie wiedzy oraz obserwowanie przyszłych tendencji. Biorąc pod uwagę zaprezentowane ustalenia, należy nadal prowadzić systematyczne badania z wykorzystaniem zobiektywizowanych metod. Proponowany model badawczy sprowadza się do łączenia metod ilościowych i jakościowych. Szczegółowe procedury powinny obejmować:

⁷ W tym kontekście można rozważyć hipotezę o adaptacyjności depresji (mechanizm ten dotyczy zarówno kobiet, jak i mężczyzn). Według Randolpha M. Nessego, depresja pozwala zapobiegać negatywnym konsekwencjom niekorzystnych sytuacji życiowych. Obniżony nastrój, brak motywacji i pesymizm sprawiają, że jednostka nie podejmuje działania wobec braku szans powodzenia, niezbędnych zasobów i (lub) adekwatnego planu działania. Pod wpływem pozytywnego afektu wzrasta bowiem tendencja do niezważania na niebezpieczeństwo i przeceniania szans na sukces. Negatywny afekt powoduje zawężenie pola uwagi i koncentrację na bodźcach zagrażających, dzięki czemu można zarejestrować szczegóły, mające podstawowe znaczenie dla poradzenia sobie z zagrożeniem. Można więc postawić tezę, że obniżony nastrój stanowi mechanizm obronny wobec nadmiaru bodźców oraz alternatywnych scenariuszy, z jakim współczesne jednostki mają do czynienia (Nesse 2000: 14).

- dalszą analizę wyników badań epidemiologicznych oraz przesiewowych z uwzględnieniem płci i wieku osób otrzymujących określone rozpoznania psychiatryczne,
- badania sondażowe realizowane na spełniającej kryteria reprezentatywności próbie profesjonalistów zajmujących się psychoterapią; pytania sondażowe powinny być skonstruowane w sposób umożliwiający zbadanie jawnych i ukrytych przekonań osób badanych na temat wpływu płci na tryb doświadczania określonych problemów oraz funkcjonowania w psychoterapii⁸; ponadto należy ustalić hierarchię wartości i innych zmiennych światopoglądowych, które przekładają się na wybór konkretnych paradygmatów oraz metod pracy, w kontekście których dochodzi do określonego sposobu budowania więzi między klientem a terapeutą,
- dalsze prowadzenie badań jakościowych (wywiadów pogłębionych) pozwalających na egzemplifikację oraz szczegółowe wyjaśnianie tendencji zarejestrowanych w badaniach ilościowych, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii poruszanych w dotychczasowych badaniach w sposób marginalny, np. seksualności⁹.

Z perspektywy dalszych badań istotne znaczenie ma również ustalenie relacji pomiędzy globalnymi mechanizmami zmian społeczno-kulturowych obejmującymi zmiany schematów kobiecości i męskości a mechanizmami charakterystycznymi dla społeczeństwa polskiego. Przykładowo, interesującym problemem badawczym jest próba ustalenia, jaki udział w doświadczanych przez jednostki

⁸ Ukryte przekonania dotyczą dziedziczonych społecznie, głęboko zakorzenionych, uznawanych za oczywiste i nie poddawanych dyskusji założeń na temat kobiecości i męskości. Ich skutkiem może być tzw. „efekt stronniczości genderowej diagnozy”. Efekt ten został zarejestrowany w badaniach Jodie Waisberg i Stewarta Page’a (1988) oraz Jacqueline Wallen, Howarda Waitzkina i Johna D. Stockle (1979). W badaniach tych psychologowie otrzymywali do oceny fikcyjne opisy przypadków, odnoszące się do różnego rodzaju zaburzeń – w tym depresji oraz alkoholizmu. W opisach tych modyfikowano płeć pacjenta. Psychologowie oceniali te same objawy depresji jako poważniejsze w przypadku mężczyzn niż kobiet (odwrotnie niż w przypadku alkoholizmu). Oznacza to, że objawy niezgodne z tradycyjnym schematem płci społeczno-kulturowej były traktowane jako poważniejsze (Real 2009: 47; Frąckowiak-Sochańska 2011: 404, 2016: 207). Cytowane wyniki badań odnoszą się do rzeczywistości lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w., zatem istotnym celem badawczym jest ich weryfikacja w kontekście współczesności. Należy jednak pamiętać, że ukryte założenia mogą silniej wpływać na postawy jednostek niż jawnie deklarowane poglądy. Ponadto, ukryte postawy są bardziej odporne na zmianę niż jawne. W związku z tym „stronniczość genderowa” w psychoterapii może mieć istotny wpływ na diagnozę, terapię oraz ocenę efektów procesu terapeutycznego.

⁹ W ramach badań prezentowanych w niniejszym artykule kwestia orientacji seksualnej nie wysuwała się na pierwszy plan. Odpowiadając na pytania wywiadu pogłębionego, badani koncentrowali się na pewnych uniwersalnych problemach, które, jak można się spodziewać, są doświadczane zarówno przez osoby heteronormatywne, jak i nieheteronormatywne (np. kwestia definiowania własnej tożsamości, układania relacji z bliskimi, dopuszczania do siebie określonych emocji, radzenia sobie ze stratą itd.). Równocześnie jednak należy zbadać, czy sposoby przeżywania powyższych problemów są różnicowane przez orientację seksualną, czy też nie. Ponadto, interesującym problemem badawczym jest wpływ orientacji seksualnej na relację terapeutyczną (zwłaszcza w kontekście przeniesień i przeciweniesień).

problemach zdrowia psychicznego mają schematy związane z fasadowością polskiego patriarchy zwanego z charakterystycznym dla polskich rodzin od okresu powojennego układem ról silnej kobiety („dzielnej ofiary”, „niezastąpionej menedżerki życia domowo-rodzinnego”, „superwoman”) oraz relatywnie słabego mężczyzny („dużego dziecka”, „mężczyzny nieobecnego i wyobcowanego w rodzinie”) (Marody, Giza-Poleszczuk 2000: 31–32; Frąckowiak-Sochańska 2009: 85–96).

Zaprezentowane w niniejszym opracowaniu wyniki umożliwiają również podjęcie dyskusji nad skutecznymi metodami pomocy mężczyznom doświadczającym kryzysów psychicznych. W tym kontekście można postawić pytanie, jakie formy wsparcia (poza farmakoterapię) mogłyby być użyteczne dla mężczyzn przywiązanych do tradycyjnych schematów męskości. Formy te powinny uwzględniać uwarunkowania kulturowe potencjalnych odbiorców, czyli być alternatywą dla tradycyjnie rozumianej psychoterapii, która w większym stopniu „premiuje” psychospołeczne cechy stanowiące element tradycyjnego konstruktów kobiecości oraz nowej męskości – sprawność werbalną w zakresie wyrażania doznań intrapsychicznych, otwartość emocjonalną, nastawienie na relacje itd. Koncentrowanie się na deficytach w tym zakresie może powodować poczucie nieadekwatności mężczyzn (bądź postrzeganie braku adekwatności psychoterapii jako metody radzenia sobie z trudnościami). W efekcie mężczyźni mogą przerywać terapię na początkowym etapie. Jak twierdzi Matt Englar-Carlson, terapeuci są uczeni zadawania pytań skoncentrowanych na przeżyciach wewnątrzpsychicznych, które niekoniecznie otwierają mężczyzn na rozmowę o emocjach. Alternatywne podejście do pracy terapeutycznej z mężczyznami sprowadza się do tworzenia przestrzeni do swobodnej narracji i poszukiwania tematów emocjonalnych w jej ramach. W ten sposób terapeuta może modelować introspekcję klienta (Greer 2005; Kiselica, Englar-Carlson 2012).

Mark S. Kiselica i Matt Englar-Carlson sugerują również odwołanie się w procesie terapeutycznym do wartości zawartych w tradycyjnych schematach męskości. Przykład tych wartości stanowią: orientacja na zadanie (będąca źródłem motywacji – również do pracy terapeutycznej), samodzielność (rozumiana jako zasób pozwalający wdrażać zmiany i nie uzależniać się od relacji terapeutycznej), odwaga (do wdrażania zmian w życiu) oraz wartości związane z pełnieniem ról ojca, partnera i żywiciela (Kiselica, Englar-Carlson 2012). Podsumowując, do zwiększenia efektywności pracy terapeutycznej z mężczyznami przyczynia się unikanie sądów wartościujących zawartych w modelu deficytu i refleksyjne podejście do kulturowych schematów męskości w celu wzmacniania ich elementów konstruktywnych i osłabiania destruktywnych dla danej jednostki żyjącej w określonym kontekście.

Literatura

- Astbury J., 1999, *Gender and Mental Health*, Melbourne: Key Centre for Women's Health.
- Beck U., Giddens A., Lash S., 2009, *Modernizacja refleksyjna*, tłum. J. Konieczny, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bourdieu P., 2004, *Męska dominacja*, tłum. L. Kopciewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Brooks G.R., Silverstein L.B., 1995, *Understanding the dark side of masculinity: An interactive systems model* [w:] R.F. Levant, W.S. Pollack (eds.), *A new psychology of men*, New York: Basic Books.
- CBOS, 2008, *Polacy o niepokojach, zagrożeniach i oczekiwaniach dotyczących zdrowia psychicznego. Komunikat z badań*, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Charmaz K., 2009, *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, tłum. B. Komorowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chesler Ph., 1972, *Women and madness*, New York: Avon.
- Cleary P.D., Mechanic D., 1982, *Sex differences in psychological distress among married people*, *Journal of Health and Social Behavior*, no. 24, s. 111–121.
- Connell R., 1995, *Masculinities*, Cambridge: Polity Press.
- Frąckowiak-Sochańska M., 2009, *Preferencje ładów normatywnych w postawach kobiet wobec wartości w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Frąckowiak-Sochańska M., 2010, *Rodzinne i społeczno-kulturowe uwarunkowania zaburzeń psychicznych – analiza z perspektywy płci społeczno-kulturowej*, *Roczniki Socjologii Rodziny*, t. XX, s. 153–185.
- Frąckowiak-Sochańska M., 2014, *Płeć społeczno-kulturowa i zdrowie psychiczne w perspektywie refleksyjnej nowoczesności*, *Kultura i społeczeństwo*, nr 1, s. 39–60.
- Frąckowiak-Sochańska M., 2015a, *Zdrowie psychiczne a wzory życia małżeństwo-rodzinnego w kontekście wyzwań współczesności* [w:] I. Taranowicz, S. Grotowska (red.), *Rodzina wobec wyzwań współczesności*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ARBORETUM.
- Frąckowiak-Sochańska M., 2015b, *Rodzina w procesie zmagania się z chorobą psychiczną – analiza z perspektywy interakcji*, *Roczniki Socjologii Rodziny*, t. XXIV i XXV, s. 129–154.
- Frąckowiak-Sochańska M., 2016a, *Psychoterapeuci o klientkach i klientach – płeć społeczno-kulturowa jako kategoria analizy wzorów funkcjonowania kobiet i mężczyzn w procesie psychoterapii*, *Rocznik Lubuski*, nr 42, cz. 1, s. 193–211.
- Frąckowiak-Sochańska M., 2016b, *Wzory relacyjności kobiet a problemy zdrowia psychicznego – analiza doświadczeń kobiet w procesie psychoterapii*, *Roczniki Socjologii Rodziny*, t. XXVI, w druku.
- Frąckowiak-Sochańska M., 2011, *Zdrowie psychiczne kobiet i mężczyzn. Płeć społeczno-kulturowa a kategorie zdrowia psychicznego i chorób psychicznych*, *Nowiny Lekarskie*, nr 80, cz. 5, s. 394–408.
- Gillon E., 2007, *Gender differences in help seeking*, *Healthcare Counselling and Psychotherapy Journal*, no. 7(3), s. 3–10.
- Glaser B.G., Strauss A.L., 2009, *Odkrywanie teorii ugruntowanej*, tłum. M. Gorzko, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Good G.E., Sherrod N.B., 2001, *Men's problems and effective treatments: Theory and empirical support* [w:] G.R. Brooks, G.E. Good (eds.), *The new handbook of psychotherapy and counseling with men: A comprehensive guide to settings, problems and treatment approaches*, San Francisco: Jossey Bass.

- Gratch V.L., Basset M.E., Attra S.L., 1995, *The relationship of gender and ethnicity to self-silencing and depression among college students*, *Psychology of Women Quarterly*, no. 19, s. 509–515.
- Greer M., 2005, "Keeping them hooked in." *Psychologists working with men are developing a repertoire of techniques to overcome the gender roles that prevent some men from effectively engaging in therapy*, *Monitor Staff*, no. 6, vol. 36, www.apa.org/monitor/june05/hooked.aspx (dostęp: 10.12.2016).
- Huges D.L., Galinsky E., 1994, *Gender, job and family conditions and psychological symptoms*, *Psychology of Women Quarterly*, no. 18, s. 251–270.
- Jacyno M., 2007, *Kultura indywidualizmu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kiejna A. et al., 2015, *Rozpowszechnienie wybranych zaburzeń psychicznych w populacji dorosłych Polaków z odniesieniem do płci i struktury wieku – badanie EZOP-Polska*, *Psychiatria Polska*, nr 49(1), s. 15–27.
- Kiselica M.S. et al., 2008, *A positive psychology perspective on helping boys* [w:] M.S. Kiselica, M. Englar-Carlson, A.M. Horne (eds.), *Counseling troubled boys: A guidebook for practitioners*, New York: Routledge.
- Kiselica M.S., Englar-Carlson M., 2012, *Identyfying, affirming, and building upon male strengths: the positive psychology/positive masculinity model of psychotherapy with boys and men*, *Psychotherapy, Theory, Research, Practice, Training*, no. 3, vol. 47, s. 276–287.
- Komenda Główna Policji, 2014, <http://statystyka.policja.pl/st/wybrane-statystyki/samobojstwa> (dostęp: 18.12.2016).
- Konecki K.T., 2000, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levant R.F. et al., 2009, *The Efficacy of Alexithymia Reduction Treatment: A pilot study*, *Journal of Men's Studies*, no. 17, s. 75–84.
- Levant R.F., Pollack W.S., 1995, *Introduction* [w:] R.F. Levant, W.S. Pollack (eds.), *A new psychology of men*, New York: Basic Books.
- Madsen O.J., 2014, *Therapeutic Culture* [w:] T. Teo (ed.), *Encyclopedia of Critical Psychology*, Berlin: Springer.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A., 2000, *Być kobietą, być mężczyzną – czyli o przemianach tożsamości związanej z płcią we współczesnej Polsce* [w:] M. Marody (red.), *Między rynkiem a etatem. Społeczne negocjowanie polskiej rzeczywistości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Miller J., 2004, *Limiting the damage*, *Mental Health Today*, no. 9, s. 24–27.
- Nesse R.M., 2000, *Is Depression an Adaptation?*, *The Archives of General Psychiatry*, vol. 57, s. 14–20.
- Nolen-Hoeksema S., 1987, *Sex differences in unipolar depression: Evidence and theory*, *Psychological Bulletin*, no. 101, s. 259–282.
- O'Neil J.M., 2008, *Summarizing 25 years of research on men's gender role conflict using the Gender Role Conflict Scale: New Research paradigms and clinical implications*, *The Counseling Psychologist*, no. 36, s. 358–445.
- Psychiatria pod krawatem*, 2016, D. Dudek, J. Rymaszewska (red.), Warszawa: Medical Education Grupa Wydawnicza.
- Real T., 2009, *Nie chcę o tym mówić. Jak przerwać dziedziczenie męskiej depresji*, tłum. P. Luboński, Warszawa: Czarna Owca.

- Rosenfield S., Mouzon D., 2012, *Gender and Mental Health* [w:] C.S. Aneshensel, J.C. Phelan, A. Bierman (eds.), *Handbook of the Sociology of Mental Health: Surveying the Field*, Berlin: Springer.
- Schwartz B., 2013, *Paradoks wybory. Dlaczego więcej oznacza mniej*, tłum. M. Wilczyński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scraf M., 1980, *Unfinished Business: Pressure Points in the Lives of Women*, New York: Doubleday.
- Seligman M., Walker E., Rosenhan D., 2003, *Psychopatologia*, tłum. J. Gilewicz, A. Wojciechowski, Poznań: Zysk i S-ka.
- Skucha M., 2014, *Męskość hegemoniczna (hegemonialna)* [w:] M. Rudaś-Grodzka et al. (red.), *Encyklopedia gender. Pleć w kulturze*, Warszawa: Czarna Owca.
- Torrey F.E., 1981, *Czarownicy i psychiatrzy*, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Waisberg J., Page S., 1988, *Gender Role Nonconformity and Perception of Mental Illness*, *Women and Health*, vol. 14(1), s. 3–16.
- Wallen J., Waitzkin H. Stockle J.D., 1979, *Physician Stereotypes about Female Health and Illness: A Study of Patient's Sex and the Informative Process During Medical Interviews*, *Women and Health*, vol. 4, s. 135–146.
- Warren L.W., McEachren L., 1985, *Derived identity and depressive symptomatology in women differing in marital and employment status*, *Psychology of Woman Quarterly*, no. 9(1), s. 133–144.
- WHO, 2000, *Women's Mental Health: An Evidence Based Review*, Geneva: World Health Organization.
- WHO, 2001, *Mental Health Report 2001. Mental Health: new understanding, new hope*, Geneva: World Health Organization.

Michał Bomastyk¹

Homoseksualista jako zdrajca? O wytwarzaniu „męskości” w kulturze zachodnioeuropejskiej²

„Męskość” w kulturze zachodnioeuropejskiej obwarowana jest wieloma regułami. Od mężczyzn wymaga się, by nie byli zbyt „kobiecy”, ponieważ zagraża to statusowi „męskości hegemonicznej”, zajmującej uprzywilejowaną pozycję w społeczeństwie. Ci spośród nich, którzy nie respektują kulturowych zaleceń, nierzadko zostają dookreśleni przez inne jednostki jako zdrajcy kulturowej „męskości”. Szczególnie widać to na przykładzie homoseksualistów, którzy z powodu realizowania nienormatywnej strategii tożsamościowej mogą zostać wykluczeni z tzw. męskiej grupy, o czym pisała Raewyn Connell w książce *Gender and Power*, do której odwołam się w tej pracy.

Celem tego artykułu jest próba namysłu nad zasadnością zaproponowanej powyżej tezy, a także nad sposobem, w jaki konstruowana jest „męskość” w kulturze

¹ Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; michalbomastyk@gmail.com.

² Artykuł ten stanowi przede wszystkim przegląd naukowych koncepcji badaczek i badaczy zajmujących się podmiotowością człowieka, jego płciowością oraz usytuowaniem w społeczeństwie. Użycie w pracy tej teorii Michela Foucaulta, Pierre’a Bourdieu, Bartosza Lisa, Raewyn Connell, Judith Butler oraz Simone de Beauvoir nie jest przypadkowe. Tezy stawiane przez Butler, Foucaulta, Lisa i Bourdieu wykorzystuję bowiem do tego, aby opisać sposób, w jaki jednostka jest socjalizowana (również płciowo) w społeczeństwie zachodnioeuropejskim, posługując się przy tym pojęciami: uArzmiianie, habitus, heterohabitus i prawda płci. Ponadto, posiłkując się nimi, opisuję kulturę patriarchalną: heteronormatywną, androcentryczną, opartą na męskiej dominacji, w której to najbardziej pożądane są społeczno-kulturowe wzorce „męskości hegemonicznej” oraz „kobiecości emfatycznej”, opisane przez Connell, później natomiast przez Anthony’ego Giddensa. Dopiero tak zarysowane tło pojęciowe pozwala analizować figurę homoseksualisty, który usytuowany jest w tejże męskocentrycznej przestrzeni kulturowej i, z racji realizowania nienormatywnej strategii tożsamościowej, nie przestrzega społecznej normy opisującej „męskie” zachowania w przestrzeni publicznej; z tego też powodu może zostać nazwany zdrajcą „męskości” (hegemonicznej). Pomocne w analizie homoseksualisty jako zdrajcy okazują się być teorie Connell na temat tego co publiczne oraz tego co lokalne, jak również tezy stawiane przez Lisa. W artykule tym odnoszę się także do filozoficznych rozważań Beauvoir, aby podejmowaną przeze mnie problematykę usytuować w szerszym kontekście filozofii egzystencjalnej, odwołując się do ukutego przez Beauvoir pojęcia „królestwa kobiecości”.

zachodnioeuropejskiej, zwłaszcza w jej globalnym oraz lokalnym ujęciu zaprezentowanym przez wspomnianą Connell. By zamierzony cel zrealizować, należy zwrócić szczególną uwagę na aspekt płciowego ujarzmania mężczyzn oraz socjalizacji do „męskości” poprzez przybliżenie tez następujących badaczy: Michela Foucaulta, Pierre’a Bourdieu, Anthony’ego Giddensa oraz Bartosza Lisa. Konieczne jest także, w kontekście opisywanego w tej pracy zjawiska, scharakteryzowanie mechanizmów wzmacniających proces wytwarzania „męskości”, tj. binarnego systemu płciowego oraz instytucji obowiązkowej heteroseksualności, opisywanych m.in. przez filozofki Judith Butler czy Simone de Beauvoir. Odwołując się do stanowisk wymienionych badaczek i badaczy, chciałbym także przedstawić wybrane konsekwencje dla funkcjonowania homoseksualistów w społeczeństwie, wynikające z realizacji nienormatywnej strategii tożsamościowej.

Słowa kluczowe: męskość hegemoniczna, męskość homoseksualna, binarny system płciowy, kultura zachodnioeuropejska, patriarchy, homoseksualista

Homosexual as a traitor? Producing of “masculinity” in the Western European culture

“Masculinity” in the Western European culture is entrenched by many principles. These rules demand that a man must “not be too female” because this threatens the “hegemonic masculinity” which has many privileges in the society. Men who do not respect these cultural recommendations can be called traitors of the “hegemonic masculinity”. It may be observed on the example of homosexuals who realize a non-normative subjective strategy and therefore can be cast out of the “male group” which was described by Raewyn Connell in the book *Gender and Power* to which I will refer in this article.

The aim of this work is to verify this thesis and to scrutinize the way of constructing “masculinity” in the Western European culture, especially in its global and local spins. I want to focus on the consequences for homosexuals and their subsisting in the society from the philosophical perspective by the analysis of the concepts and standpoints of chosen researchers (Simone de Beauvoir, Judith Butler, Raewyn Connell, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens and Bartosz Lis).

Key words: hegemonic masculinity, homosexual masculinity, Gender Binary System, Western European culture, patriarchy, homosexual

Kategoria płci niewątpliwie jest jedną z kluczowych dla naszej egzystencji, a także stanowi jeden z głównych czynników konstytuujących naszą tożsamość. W dyskursie naukowym płeć najczęściej jest dookreślana na sposób dychotomiczny, przez co zostaje sprowadzona do dwóch perspektyw: „kobiecej” i „męskiej”³.

³ Wyrazy „kobieta”, „mężczyzna”, „męskość”, „kobiecość”, „męskie”, „kobiecy” opatruję cudzym słowem, ponieważ słów tych nie odnoszę do konkretnych kobiet i mężczyzn. W pracy prezentuję pogląd, że płeć jest kulturowym konstruktem, pewnym wyobrażeniem, które ucieleśniono i które-

W *Nowym Leksykonie PWN* napisano, że płciowość „określa predyspozycje do męskiego lub żeńskiego repertuaru zachowań seksualnych i zachowań uważanych przez społeczeństwo za właściwe dla płci męskiej lub żeńskiej w różnych dziedzinach życia”⁴ (1998: 1333). Wydaje się, że w kulturze zachodnioeuropejskiej na wszystkich jednostkach ciąży obowiązek odgrywania płciowej roli zgodnie z obowiązującą normą postępowania. Jeśli zatem przyjmiemy, że do „kobiecej” i „męskiej” płci delegowane są odpowiednie typy zachowań, wynikające z przynależności do danej kategorii płciowej, to możemy zasadnie sformułować wniosek, że przeżywanie płciowości jest ściśle skorelowane z „wyuczeniem” się przez jednostkę zachowań, które uchodzą w społeczeństwie za „męskie” bądź „kobiece”. Pisała o tym m.in. amerykańska profesorka Judith Butler w książce *Uwikłani w płęć*. Twierdzi ona, że płęć ma charakter performatywny, ponieważ płci „uczymy się”, wykonując akty performatywne, tzn. powtarzalne. Poprzez ową powtarzalność uprawiamy się i pojmujemy, w jaki sposób używać naszych upłciowionych ciał, by te odpowiadały kulturowemu wizerunkowi płci, gdyż „kulturowa płęć jest znaczeniem przyjmowanym przez ciało (już) zróżnicowane płciowo pod względem biologicznym” (Butler 2008: 56). Butler pisze także, że „kulturowa płęć jest powtarzaną stylizacją ciała, zbiorem aktów powtarzanych w wyjątkowo sztywnych ramach regulatywnych, które z czasem zastygają, tworząc pozór substancji, pozór pewnego rodzaju naturalnego bytu” (2008: 94).

Wiele badaczek i badaczy (Beauvoir, Butler, Connell, Wittig, Giddens, Bourdieu etc.) postawiło tezę, że kultura zachodnioeuropejska ma charakter patriarchalny, tzn. jest wytwarzana przez „męskie” wartości i cele – jest kulturą androcentryczną, konstytuującą i regulującą „męskie” prawo, tj. „prawo ojców” (Butler 2008: 167). W kulturze tej to mężczyźni postrzegani są jako silne i władcze jednostki, stojące wyżej w hierarchii społecznej aniżeli kobiety, będące do określone jako zależne od tego co „męskie”. Kobiety nierzadko ukazywane są w kulturowej przestrzeni (np. w mediach) jako jednostki pasywne, szukające szczęścia, które zagwarantować miałyby im „mężczyzna”. Dodajmy także, że w tak ustabilizowanej płciowo kulturze nie ma przyzwolenia na to, by jednostki konstruowały swą płciową tożsamość w inny sposób aniżeli „męski” bądź „kobiecy” (por. Kochanowski 2004: 39). Skoro zatem w społeczeństwie patriarchalnym od mężczyzn oczekuje się, by odznaczali się cechami przywódczymi i siłą fizyczną, by wypełniali rolę tzw. macho, od kobiet natomiast oczekuje się pasywności, to możemy przyjąć, że w kulturze zachodnioeuropejskiej szczególnie zintensyfikowane są normy dotyczące kulturowego wizerunku „męskości”. W społeczeństwie patriarchalnym mężczyźni powinni szczególnie zabiegać o to, by ich „męskość”

mu nadano znaczenie. O płci bowiem nie możemy mówić wyłącznie z perspektywy biologicznej, ponieważ jest ona usytuowana w szerszym kontekście kulturowym.

⁴ Innym terminem jest „identyfikacja płciowa” (*Nowy Leksykon PWN* 1998: 1333), która może być „męska”, „kobieca” bądź ambiwalentna. Zauważmy jednak, że osoby nie utożsamiające się z żadną płcią i tak są przez inne jednostki dookreślone poprzez pryzmat zewnętrznego wymiaru płci; osoby te próbuje się, nierzadko wbrew ich woli, zidentyfikować jako „męskie” bądź „kobiece”.

nie stała się „męskością pasywną”, by nie utracili swej władzy i w konsekwencji pozycji społecznej. Jednym z przejawów pogwałcenia przez „mężczyznę” kulturowych regulacji dotyczących przeżywania płciowości w społeczeństwie patriarchalnym jest przyjęcie strategii tożsamościowej homoseksualisty⁵, co nierzadko prowadzi do dookreślenia go przez innych mężczyzn⁶ – przez tzw. „męską grupę” – jako zdrajcy tego co „męskie”.

W artykule rozważę zasadność zaprezentowanej tezy. Pragnę również przyjąć się, w jaki sposób konstruowana jest „męskość” w kulturze zachodnioeuropejskiej, zwłaszcza w jej globalnym oraz lokalnym ujęciu, przedstawionym przez socjolożkę Raewyn Connell w książce *Gender and Power*. By zamierzony cel zrealizować, należy zwrócić szczególną uwagę na aspekt płciowego ujarzmiania mężczyzn oraz socjalizacji do „męskości”, poprzez przybliżenie też następujących badaczy: Michela Foucaulta, Pierre’a Bourdieu, Anthony’ego Giddensa oraz Bartosza Lisa. Konieczne jest także, w kontekście opisywanego w tej pracy zjawiska, scharakteryzowanie mechanizmów wzmacniających proces wytwarzania „męskości”, tj. binarnego systemu płciowego oraz instytucji obowiązkowej heteroseksualności, opisywanych m.in. przez Butler czy Simone de Beauvoir. Odwołując się do stanowisk przywołanych powyżej badaczek i badaczy, chciałbym także przedstawić wybrane konsekwencje dla funkcjonowania homoseksualistów w społeczeństwie, wynikające z realizacji nienormatywnej strategii tożsamościowej.

Kultura zachodnioeuropejska dookreślana jest jako heteroseksualna, co oznacza, że zarówno kobiety, jak i mężczyźni od dnia narodzin socjalizowani są w duchu heteronormatywnym i w ten sposób kształtowane są ich habitusy. Bourdieu, twórca koncepcji habitusu analizowanego przez pryzmat płciowych relacji, pisze w książce *Męska dominacja*, że habitusy to „schematy myślenia wykorzystywane do postrzegania i opisu rzeczywistości” (2004: 46). Co więcej, funkcjonują one jako „matryce percepcji, myślenia i działania; (...) są one bowiem uniwersalnie narzucane wszystkim członkom społeczeństwa jako transcendentne” (2004: 46). Powyżej napisałem, że jednostki mogą konstruować swą płciową tożsamość wyłącznie na sposób „męski” bądź „kobięcy” oraz że to co „męskie” jest prezentowane jako silniejsze i bardziej władcze aniżeli to co „kobiecy”. Wynika to z koncepcji opisywanych tu habitusów, wpływających na kształtowanie się relacji władzy między płciami, tzn. na „społeczne stosunki dominacji i eksploatacji” (Bourdieu 2004: 41). W wyniku socjalizacji płciowej jednostki utożsamiają się z „męskim” bądź „kobięcym” habitusem, przyjmowanym zgodnie ze swym uposażeniem anatomicznym, czego konsekwencją jest to, że „androcentryczne wyobrażenia reprodukcji biologicznej i społecznej ulegają wpisaniu w obiektywność zdrowego rozsądku” (Bourdieu 2004: 46), zaś „ciało kobiece zdaje się podlegać zarazem wystawieniu i negacji, objawiając symboliczną dostępność mężczyźnie” (Bourdieu

⁵ Termin „homoseksualiści” będę odnosił wyłącznie do mężczyzn, gdyż praca ta nie dotyczy rozważań na temat lesbianizmu.

⁶ A także kobiety, co wynika z konstruowania strategii tożsamościowej, jaką jest tzw. kobiecość emfatyczna, o czym w dalszej części tej pracy.

2004: 41). Widzimy zatem, że przyjęcie przez kobiety i mężczyzn habitusów oraz postępowanie zgodnie z owymi „matrycami percepcji” jest ściśle skorelowane z heteroseksualnością, gdyż wydaje się, że jedynie postawa heteroseksualna może spajać porządek społeczny, w którym to co „męskie” usytuowane jest na uprzywilejowanej pozycji. Robert Kulpa oraz Joanna Mizelińska w książce *De-Centring Western Sexualities* napisali, że heteronormatywność jest jedną z głównych kategorii organizujących nasze życie, niezależnie od uwarunkowań geopolitycznych (2011: 14). Aby więc kultura mogła być androcentryczna, w procesie płciowej socjalizacji implementowane są w stosunku do jednostek heteroseksualne normy, które powinny w sobie zinternalizować: „Domniemanie heteroseksualności i zgodne z tym założeniem wychowanie jest podstawową strukturą organizującą rodzajowy habitus (heterohabitus)” (Lis 2015: 123).

Jeśli zatem kultura zachodnioeuropejska jest androcentryczna, to możemy zasadnie sformułować wniosek, że musi w niej odbywać się swoiste wytwarzanie heteroseksualnej, normatywnej „męskości”⁷. Socjalizacja do „męskości” polega na uArzmianiu ciał chłopców, dzięki czemu mogą być one poddane dyscyplinowaniu (por. Foucault 1998: 132–133). Zabieg uArzmiana, o którym pisał francuski badacz kultury Foucault w książce *Nadzorować i karać*, niewątpliwie przyczynia się do tego, aby chłopcy i mężczyźni nauczyli się kulturowej roli „męskiej”. Do określmy, że w tę swoistą płciową socjalizację zaangażowanych jest wiele społecznych instytucji, takich jak rodzina, szkoła czy grupy rówieśnicze. Lis w książce *Gejowskie (nie)męskości* pisze, że „rodzice, opiekunowie tak organizują przestrzeń wokół dziecka, aby czytelne i jasne było, jakiej jest ono płci. (...) Chłopcom, jakby antycypując ich późniejsze »naturalne« pasje i zajęcia, ofiaruje się samochody, pistolety, plastikowe żołnierzyki lub piłkę” (Lis 2015: 207). Co więcej,

„uczenie się płci” w dzieciństwie jest czasem intensywnego obserwowania zachowań chłopca przez najbliższe otoczenie: kontrola i zabiegi korekcyjne zmierzające do wyeliminowania postaw wykraczających poza normy płci to codzienne praktyki, których sztuczność i przemocowy charakter są rzadko dostrzegane. Funkcję „genderowych policjantów” przyjmują różne osoby: ojciec, matka, dziadkowie lub starsze rodzeństwo, które swoją lekcję cielesnej i behawioralnej poprawności już odebrało (Lis 2015: 285).

W podobnym tonie wypowiadają się inni badacze. W artykule Michele Adams i Scotta Coltrane’a *Boys and Men in Families. The Domestic Production of Gender, Power, and Privilege* czytamy, że w procesie wychowania dzieci przygotowuje się do „bycia kobietą” oraz do „bycia mężczyzną”. Amerykańscy badacze dostrzegają, że w ten sposób realizowana socjalizacja płciowa ukierunkowana jest na odseparowanie tego co „kobiece” od tego co „męskie” już na wczesnym etapie rozwoju. Zdaniem Adams i Coltrane’a ów „dualny system” wpływa na konstruowanie

⁷ Warto podkreślić, że wytwarzana jest także normatywna „kobiecość”, jednakże w pracy tej przyglądam się szczególnie konstruowaniu „męskości” w kulturze zachodnioeuropejskiej.

struktur społecznych, w których mężczyźni posiadają władzę (dominację), zaś kobiety są im podległe, co negatywnie wpływa na funkcjonowanie kobiet w społeczeństwie (por. Adams, Coltrane 2005: 282).

Podczas opisywanej wyżej socjalizacji do „męskości” mężczyźni poznają „męskie” zasady postępowania skoncentrowane wokół czterech sumarycznych hasel, „które dosyć trafnie opisują normy, jakie musi mieć na uwadze każdy mężczyzna, jeśli chce być uznany przez otoczenie za męskiego” (Lis 2015: 135). Hasła te są następujące: *No sissy Staff* (żadnego zniewieścienia), *Be a Big Wheel* (bądź grubą rybą), *Give them Hell* (zrób im piekło), *Be a Sturdy Oak* (bądź twardy jak skała). Reguły te stanowią swoiste „przykazania prawdziwej męskości”, za którą w społeczeństwie patriarchalnym uchodzi typ „męskości hegemonicznej”. Przywołana Connell pisze, że „męskość hegemoniczna” zakłada dominację tego co „męskie” nad tym co „kobiecy” na poziomie globalnym – oraz że „egzystuje ona wyłącznie na sposób publiczny” [tłum. M.B.] (Connell 1987: 185). Oznacza to, że w globalnym ujęciu, w przestrzeni publicznej „męskość” funkcjonuje jako ogólny model, schemat, wedle którego wytwarzane są niesymetryczne i służące przede wszystkim zaspokajaniu „interesów i żądz mężczyzn” [tłum. M.B.] (Connell 1987: 183) relacje władzy między płciami. Mężczyźni w przestrzeni publicznej dookreślani są przez pryzmat hegemonicznych wartości, stąd też realizowanie „męskości” innego typu aniżeli „męskość hegemoniczna” mogłoby wiązać się z negatywnymi konsekwencjami dla funkcjonowania mężczyzn przyjmujących nienormatywny wzorzec postępowania w społeczeństwie. Connell jest zdania, że „męskość hegemoniczna” konstryuuje się poprzez odniesienie zarówno do podporządkowanej „kobiecości”, jak i podporządkowanych „męskości”, spośród których można wyróżnić „męskość homoseksualną” (1987: 186). Dodajmy także, że autorka „kobiecość” podporządkowaną „męskości hegemonicznej” i od niej zależną dookreśla jako „kobiecość emfatyczną”⁸ (Connell 1987: 183). Z kolei brytyjski socjolog Anthony Giddens pisze w książce *Socjologia*, że „hegemonia to koncepcja społecznej dominacji określonej grupy, utrzymywanej nie na zasadzie bezpośredniej przemocy fizycznej, ale dynamiki kulturowej rozciągniętej na życie prywatne i domeny społeczne” (Giddens 2004: 141). Hegemoniczny „mężczyzna” prezentowany jest zatem jako mający władzę, gdyż, jak zauważa Butler, w uniwersum kulturowe wpisany został aktywny, sprawczy, męski *fallus* (por. Butler 2008: 90), czyli penis w stanie erekcji⁹. W podobnym tonie wypowiada się socjolog Ken Plummer, pisząc w artykule *Male Sexualities*, że centralny element w modelu ludzkiej

⁸ Giddens pisze: „Są też typy kobiecości podporządkowanych, odrzucających (...) kobiecość emfatyczną. W większości jednak ogrom uwagi poświęcanej utrzymaniu kobiecości emfatycznej w statusie normy społecznej oznacza, że kobiecości podporządkowane, które opierają się konwencji, nie są dopuszczane do głosu. Do kobiet, które wypracowały nie podporządkowane tożsamości i style życia należą feministki, lesbijki, prostytutki i robotnice. Doświadczenia tych kobiecości buntowniczych pozostają jednak w znacznej mierze »ukryte przed historią«” (Giddens 2004: 142).

⁹ Warto wspomnieć, że Zygmunta Freuda pisał, iż w organie tym tkwi życiodajna siła (2009: 216), Beauvoir natomiast dostrzegła, że *fallus* jest dookreślany w patriarchalnym społeczeństwie jako *alter ego* „mężczyzny” (Beauvoir 2014: 77).

seksualności, w kulturze zachodnioeuropejskiej, stanowi *fallus* (2005: 179). Badacz twierdzi, że symbolizuje on „męską” siłę i stanowi narzędzie do osiągnięcia i kształtowania „męskich” celów, a także tego co kulturowe. Autor zwraca również uwagę na to, że mężczyznom towarzyszy strach przed impotencją, uchodzącą za oznakę słabości i symbolizującą brak aktywności oraz utratę poczucia kontroli (Plummer 2005: 179). „Mężczyzna-impotent”, tzn. bierny, niedominujący, nie realizuje kulturowego wzorca „męskości”, zgodnie z którym heteroseksualny, „hegemoniczny mężczyzna” używa *fallusa*, by podkreślać swą władzę – zagarniać (nawet siłą¹⁰) „kobiecy” ciało¹¹, ponieważ „dla kobiety (...) miłość jest zupełną abdykacją na rzecz pana i władcy” (Beauvoir 2014: 729). Wydaje się zatem, że władczość „mężczyzny” jest mu przypisywana z racji posiadania przez niego *fallusa*. Dodajmy także, że w myśl założeń prezentowanego przez niego kulturowego wzorca „męskości”, żaden „mężczyzna” nie może dostrzegać łupu, rzeczy do wzięcia w innym „mężczyźnie”, ponieważ „burzyłby w nim, a także w sobie ideał męskości” (Beauvoir 2014: 462). Ten skonstruowany „ideał męskości” niewątpliwie odpowiada wzorcowi „męskości hegemonicznej”. Wydaje się zatem, że hegemoniczny wzorzec „męskości” ma charakter ideologiczny¹², ponieważ stabilizuje w przestrzeni kulturowej patriarchalne *status quo*, zaś jego symbolem jest przywołany już *fallus* (Silverman 1992: 15). Oznacza to, że „hegemoniczna ideologia” służy opisywaniu świata oraz relacji między kobietami i mężczyznami wyłącznie z męskocentrycznej perspektywy. Kaja Silverman w książce *Male subjectivity at the margins* pisze, że „jeśli ideologia jest centralnym środkiem do podtrzymania klasycznej [tj. hegemonicznej – M.B.] męskości, to afirmacja klasycznej męskości jest równie centralnym środkiem do podtrzymania naszej [patriarchalnej – M.B.] rzeczywistości” [tłum. M.B.] (Silverman 1992: 16).

W artykule tym prezentuję stanowisko, że realizację „męskości hegemonicznej” w kulturze patriarchalnej ułatwiają mechanizmy w niej funkcjonujące. Jednym z nich jest binarny system płciowy – instytucja różnicy genderowej –

¹⁰ Zaznaczmy, że gwałt w większości krajów na świecie traktowany jest jako przestępstwo i za czyn ten grozi kara więzienia. Mimo to, nierzadko, w społeczeństwach patriarchalnych, przyzwala się na praktykowanie tzw. kultury gwałtu. Na stronie internetowej *Codziennika feministycznego* czytamy, że jest to „kultura, w której przemoc na tle seksualnym uważana jest za normę”. Redakcja portalu informuje nas również, że „co dwie minuty w Stanach Zjednoczonych ktoś pada ofiarą ataku na tle seksualnym” (Broderick, Nigatu, Testa 2014).

¹¹ Należy zwrócić uwagę, że za pomocą *fallusa* „mężczyzna” może także zagarnąć ciało drugiego „mężczyzny”, jednakże tego typu praktyka jest sprzeczna z kulturowym płciowym paradygmatem „męskości”, zgodnie z którym „mężczyzna” hegemoniczny swą dominację może podkreślić jedynie w heteroseksualnym akcie intymnym.

¹² W *Encyklopedii gender* czytamy, że ideologia to „spójny system wyobrażeń zazwyczaj mający konsekwencje praktyczne, np. polityczne” (Czarnacka 2014: 207). W niniejszym artykule płeć prezentuję przede wszystkim jako narzędzie polityczne. W tej perspektywie „męskość hegemoniczna” stanowi niewątpliwie system wyobrażeń dotyczących tego, w jaki sposób mężczyźni powinni praktykować swą „męskość” i służy wytworzeniu „jedynie słusznego” obrazu „mężczyzny” – „mężczyzny hegemonicznego”, co pociąga za sobą konsekwencje dla funkcjonowania kobiet i mężczyzn w społeczeństwie.

oddzielający to co „kobiece” od tego co „męskie”. Wydaje się, że system ten wytwarza dwie kulturowe przestrzenie, przeznaczone osobno dla kobiet i mężczyzn. To, w której przestrzeni kobiety i mężczyźni są usytuowani, uwarunkowane jest ich przynależnością do jednej z dwóch kategorii płciowych: „męskiej” bądź „kobiecej”. Spoiwem zaś owego binarnego systemu jest instytucja obowiązkowej heteroseksualności, za sprawą której „kobiece” i „męskie” role społeczne są w tak jednoznaczny sposób rozdzielane: „Instytucja obowiązkowej i znaturalizowanej heteroseksualności wymaga, by kulturowa płć opierała się na relacji binarności, i w taki właśnie sposób ją reguluje. W relacji tej zasada męska różnicuje się od kobiecej, a rozróżnienie to zostaje osiągnięte dzięki praktykom heteroseksualnego pragnienia (Butler 2008: 77). Wytwarzając „męską” i „kobiecą” przestrzeń kulturową, instytucja różnicy genderowej konstruuje także „matrycę spójnych norm płciowych”, czyli tzw. „prawdę płci” (Butler 2008: 69). Należy również dodać, że owa „prawda płci” to co „męskie” sprowadza do tego co transcendentne (aktywne, sprawcze), to natomiast co „kobiece” osadza w immanencji (w egzystencjalnej stagnacji). Francuska filozofka egzystencjalna Beauvoir w książce *Druga płć* „kobiecą” przestrzeń dookreśliła jako „królestwo kobiecości” (Beauvoir 2014: 95). Jeśli zatem przyjmiemy, że przestrzenie kulturowe wyznaczają zakres „kobiecych” i „męskich” zachowań, to możemy zasadnie sformułować wniosek, że to co „męskie” nie może zawierać się w „królestwie kobiecości”¹³. Wszelkie bowiem „bratanie się” ze sferą „kobiecą” (poza heteroseksualnym związkiem) nosi znamiona zniewieścienia i jest postrzegane przez hegemonicznych mężczyzn jako „niemęskie”. Przejawem owego „bratania się” z „królestwem kobiecości” jest m.in. przejmowanie przez mężczyzn „kobiecych” zachowań, cech, ról społeczno-kulturowych etc. Lis pisze:

Nieortodoksyjne zachowania anatomicznych mężczyzn, czyli wyraźnie odbiegające od usankcjonowanego, „genderowo poprawnego”, sposobu odgrywania męskiej płci, mogą również być przyczynkiem do kulturowego i społecznego wykluczenia. Tak dzieje się między innymi z homoseksualistami, którzy przez pożądanie drugiego mężczyzny negują fundamentalną zasadę męskości, czyli heteroseksualizm. (2015: 12)

„Męskość homoseksualna” uchodzi za sprzeczną z heteronormatywnym, hegemonicznym paradygmatem, ponieważ nie jest w żaden sposób ukierunkowana na to, by „mężczyzna” dominował seksualnie nad „kobietą” i kontrolował to, co „kobiece”. Z tego też powodu homoseksualne zachowania są w dużej mierze nieakceptowane oraz uznawane za nieNORMAlne¹⁴.

¹³ Tak jak mężczyźni powinni stronić od „kobiecej” przestrzeni, tak kobiety nie mogą być rezydentkami „męskiego świata”, ponieważ są postrzegane jako emocjonalne i nieracjonalne. Pisały o tym m.in. Betty Friedan w książce *Mistyka kobiecości* oraz Katrine Kielos w książce *Jedyna płć*.

¹⁴ W raporcie z badań *Stosunek do praw gejów i lesbijek oraz związków partnerskich*, które przeprowadziło Centrum Badania Opinii Społecznej, czytamy: „Relatywnie niewielu badanych (12%) podziela opinię, że homoseksualizm jest czymś normalnym. Większość (83%) uznaje go za

Aby zatem w jak największym stopniu wyeliminować z przestrzeni kulturowej „nieortodoksyjne zachowania”, w męskocentrycznej kulturze odbywa się wspomniana powyżej płciowa socjalizacja do „męskości” poprzez dyscyplinowanie, ujarzmianie ciał chłopców (i mężczyzn), które wzmacnia homofobiczna postawa wobec nich. Homofobia bowiem, jak pisze Lis, „nie jest wyłącznie nienawiścią do homoseksualistów, lecz jest także mechanizmem organizującym i wyznaczającym całość relacji mężczyzn we współczesnej zachodniej kulturze”¹⁵ (2015: 151–152). Postawie homofobicznej z kolei towarzyszy tzw. „pedalski dyskurs”:

Asortyment możliwych narzędzi, za pomocą których negatywnie sankcjonuje się niestandardowe zachowania niektórych chłopców, jest bardzo zróżnicowany. Najczęstszymi metodami są śmiech oraz wyzwanie, niemal zawsze zaś podstawą tych przemocowych działań jest jakkolwiek rozumiana, domniemana kobiecość, zniewieścienie jednostki. Wśród określeń, którymi opisywano w dzieciństwie niektórych z moich respondentów, są między innymi następujące słowa: baba, babiarz, babski król, panienka, lalusz, ciota, babo-chłop, maminsynek, pedaś lub mięczak. Skojarzenia z kobiecością, niemęskością były najczęstszym sposobem językowego ukarania jednostki. Symboliczne odebranie męskości, zrównanie z „gorszą płcią” miało być z jednej strony sankcją korygującą niewłaściwe zachowania „kolegi”, a z drugiej sposobem na odcięcie się od jego nienormatywnego zachowania zgodnie z zasadą „pedalskiego dyskursu”. (Lis 2015: 294)

To co „męskie” konstruowane jest w opozycji do tego co „kobiece”. Postawy i zachowania chłopców oraz mężczyzn poddawane są nadzorowi i, gdy zachodzi potrzeba, są korygowane. Owa konieczność zachodzi zaś wtedy, gdy mężczyźni, poprzez swe „niemęskie” praktyki, wychodzą poza kulturowy „męski scenariusz” (Lis 2015: 286). Wówczas „mężczyzna” prezentujący przywołane „nieortodoksyjne zachowania” nierzadko dookreślany jest w kategoriach

odstępstwo od normy, w tym ponad połowa (57%) uważa, że należy go tolerować, natomiast jedna czwarta (26%) – że nie powinno się go akceptować. (...) Większość Polaków niechętnie odnosi się do faktycznych i potencjalnych praw par homoseksualnych: niemal dwie trzecie (63%) uważa, że nie powinny one mieć prawa do publicznego pokazywania swojego sposobu życia, ponad dwie trzecie (68%) nie akceptuje legalizacji małżeństw homoseksualnych, a blisko dziewięćciu na dziesięć (87%) nie zgadza się na możliwość adoptowania przez nie dzieci” (CBOS 2013: 1). Interesujące badanie przeprowadziło także Centrum Badań nad Uprzedzeniami. W raporcie *Postawy wobec osób homoseksualnych* (2014) czytamy, iż „aż 29% ankietowanych uważa, że »osoby homoseksualne stanowią zagrożenie dla wszystkiego, co uważam za dobre, moralne i **normalne** [wyróżnienie – M.B.] w społeczeństwie«” (CBnU 2014: 2). Warto również przytoczyć cytat pochodzący z książki Jacka Kochanowskiego *Fantazmat zróżnicowany*: „Perspektywa analiz podejmowanych w obrębie socjologii dewiacji uwarunkowana jest przyjęciem w punkcie wyjścia założenia heteronormatywizmu, (...) wpisuje się ona także w typ dyskursu *homofobicznego*, zmierzającego do ukazania osób homoseksualnych wyłącznie jako społecznych wykołajców, pozbawionych zdolności do normalnego funkcjonowania w społeczeństwie” (2004: 96).

¹⁵ Ważnym dookreśleniem jest to, że przywołani Kulpa oraz Mizielińska dostrzegają, iż homoseksualiści stanowią ważny czynnik w wytwarzaniu i podtrzymywaniu podziału na „nas” (pro-gejowskich) oraz „ich” (anty-gejowskich) w społeczeństwie (2011: 20).

homoseksualnych. Uznaje się go za „pedała” i tym samym za zdrajcę „męskich” wartości, ponieważ w jego tożsamościowej strategii widoczne są elementy „kobiece” (Lis 2015: 168). Autor pisze także: „Homoseksualny mężczyzna w oczach wielu ludzi, w tym zwłaszcza heteroseksualnych mężczyzn, z założenia jest kimś niepełnym, nieprawdziwym, »niepełnosprawnym genderowo«” (Lis 2015: 230). Giddens natomiast zwraca uwagę, że „męskość homoseksualna jest napiętnowana i lokuje się na samym dole męskiej hierarchii płciowej” (2004: 142). Wydaje się, że owa „genderowa ułomność” utrudnia homoseksualiście realizującemu nienormatywną strategię tożsamościową osiągnięcie transcendencji, której jednym z dookreśleń jest konstruowanie własnej podmiotowości w sposób wolny i odpowiedzialny. Zastanówmy się, czy homoseksualista rzeczywiście, poprzez podejmowanie aktów seksualnych z innymi mężczyznami, jest zdrajcą „męskości hegemonicznej”?

W tym celu powinniśmy raz jeszcze przywołać tezę Connell, że hegemonia zakłada dominację mężczyzn nad kobietami na poziomie globalnym (publicznym). Jest to bardzo ważne twierdzenie, ponieważ w przestrzeni publicznej homoseksualiści wraz z mężczyznami heteroseksualnymi funkcjonują w ten sam sposób – jako „pełnowartościowi mężczyźni”, korzystający z opisywanej przez Connell „patriarchalnej dywidendy” (2013: 235), tj. z przywilejów wynikających wyłącznie z bycia anatomicznym mężczyzną¹⁶. W ujęciu globalnym wszyscy mężczyźni przynależą do „męskiej grupy”, niezależnie od posiadanej orientacji psychoseksualnej (por. Giddens 2004: 141). Sytuacja wydaje się jednak problematyczna na poziomie lokalnym (prywatnym, indywidualnym)¹⁷. Homoseksualista bowiem zdaje sobie sprawę, że nie może wypełnić jednego z podstawowych „męskich”, hegemonicznych obowiązków, jakim w kulturze patriarchalnej jest dominacja nad „kobietą”, potwierdzająca się w akcie (hetero)seksualnym. Wie on także, że *coming out* może skutkować negatywnymi konsekwencjami dla jego funkcjonowania w społeczeństwie, np. utratą wsparcia ze strony owej lokalnej „męskiej grupy”, np. „męskiego” grona (heteroseksualnych) przyjaciół. Co więcej, praktykowana przez niego „(nie)męskość” może zostać zauważona przez mężczyzn

¹⁶ Connell pisze: „Należy pamiętać, że patriarchalna dywidenda przynosi korzyści mężczyznom jako grupie. Niektórzy czerpią ich więcej, inni mniej, a jeszcze inni wcale nie mają do nich dostępu. Jest to uzależnione od statusu społecznego mężczyzny” (2013: 236).

¹⁷ Kochanowski pisze: „(...) nie jest największym problemem społecznym fakt, że jakieś jednostki podejmują współżycie seksualne z osobami tej samej płci. W gruncie rzeczy w pracach z zakresu socjologii dewiacji niewiele jest odniesień do seksualności jako takiej. Faktem domagającym się opisu jest pewność, otwartość niektórych homoseksualistów, ponieważ w gruncie rzeczy dopiero jawna obecność homoseksualistów w przestrzeni publicznej stanowi naruszenie ładu społecznego. (...) Jawne deklarowanie swego homoseksualizmu jest najbardziej skrajnym wykroczeniem przeciwko normie społecznej, która wyklucza homoseksualizm z przestrzeni publicznej. Stąd pojawia się konieczność deprecjacji owych publicznych wystąpień, określenie ich mianem »obnoszenia się«, konfrontacji, »ekstremalnej otwartości«. Tendencję tę możemy obserwować do dziś, kiedy jakakolwiek próba publicznego poruszania kwestii społecznej obecności osób homoseksualnych wywołuje natychmiast falę agresji bądź niechęci” (2004: 103–104).

hegemonicznych i wtedy może on doświadczyć opresji – być nazwany „babą”, „ciotą”, „panienką” – być pozbawiony udziału w lokalnej „męskiej grupie”. Dlatego też, z racji tego, że był socjalizowany do „męskości hegemonicznej”, „(...) w wielu swoich działaniach, wyborach, deklaracjach, także erotycznych fantazjach, uznaje heteroseksualność za najwłaściwszą przestrzeń realizacji męskości, za normę, która w jakimś stopniu organizuje jego życie” (Lis 2015: 145–146). W ten sposób, przyjmując tożsamościową strategię „mężczyzny” hegemonicznego, homoseksualista chce podkreślić swą przynależność do owej lokalnej „męskiej grupy”. Słusznie zatem sugeruje Connell w artykule *Globalization, Imperialism, and Masculinities*, że „aby zrozumieć męskość w znaczeniu lokalnym, należy myśleć globalnie” [tłum. M.B.] (Connell 2005:72).

Patriarchalna dywidenda, udzielana na poziomie globalnym mężczyznom zarówno hetero, jak i homoseksualnym, przyczynia się do tego, że posiadają oni wyższy od kobiet status ekonomiczny w społeczeństwie. Dlatego Connell pisze, że brak szacunku dla homoseksualistów nie musi wiązać się z „utrata[ą] dostępu do przywilejów ekonomicznych” (2013: 236). Przytaczam ten cytat, ponieważ nie jest mym celem w tym artykule zrównać homoseksualistów z kobietami. Geje bowiem, z powodu realizowania nienormatywnej strategii tożsamościowej, nie stają się kobietami, wszak „nie posiada[ją] macicy i odpowiedniego zestawu chromosomów” (Kochanowski 2004a: 109). Ponadto mam świadomość, że w kulturze patriarchalnej mężczyźni, nierzadko z racji swego uposażenia anatomicznego, stanowią uprzywilejowaną grupę społeczną oraz że polityka płciowa i społeczno-kulturowe *status quo* konstytuują się poprzez hegemoniczne reguły postępowania. To z kolei przyczynia się do faktu, że to co „męskie” (w tym także homoseksualne) – w przestrzeni publicznej – posiada przewagę nad tym co „kobiece”¹⁸, co widać na przykładzie korporacji międzynarodowych, instytucji dyplomatycznych i państwowych, mediów światowych, a także światowego rynku, które są zmaskulinizowane (Connell 2005: 73–74). Możemy zatem przyjąć, że „(...) środki przekazu, edukacja i ideologia mogą służyć jako kanały ustanawiania hegemonii” (Giddens 2004: 141). Z kolei David Morgan w artykule *Class and Masculinity* dostrzega, że sfera publiczna i prywatna różnią się od siebie w takim sensie, że pierwsza jest sferą „męską”, druga zaś „kobiecą”. Autor pisze, że sfera publiczna jest zdominowana przez mężczyzn, kobiety natomiast usytuowane są w ich cieniu, poza publiczną, globalną sferą polityczną. Są one, jak ujął to Morgan, „behind-the-scenes-workers” – robotnicami-będącymi-poza-sceną [tłum. M.B.] (Morgan 2005: 169). W tym miejscu możemy także przywołać słowa Bourdieu: „Siła męskiego porządku wynika z tego, że obchodzi się on bez uzasadniania: androcentryzm narzuca się jako neutralny i nie wymagający dyskursywnej legitymizacji. Porządek społeczny jest bowiem olbrzymią machiną symboliczną wprowadzającą w życie i zatwierdzającą męską dominację” (2004: 18).

¹⁸ „Kobiece” w tym kontekście odnosi się do „kobiecości emfatycznej”.

Czy homoseksualista zatem jest zdrajcą „męskich” wartości oraz „męskości hegemonicznej”? Uważam, że odpowiedzi na owe pytanie możemy udzielić, rozpatrując je wyłącznie na poziomie lokalnym, tzn. prywatnym, gdzie nie mówimy o kobietach i mężczyznach w sposób ogólny, lecz opisujemy jednostki usytuowane w konkretnej przestrzeni geopolitycznej, mające ugruntowane światopoglądy. Na poziomie globalnym natomiast mówimy przede wszystkim o pożądanym w społeczeństwie patriarchalnym modelach, schematach „męskości” i „kobiecości”, tj. o „męskości hegemonicznej” i „kobiecości emfaticznej”. Dlatego też wydaje się, że jedynie w sferze prywatnej homoseksualista może otrzymać tytuł zdrajcy „męskości hegemonicznej”, gdyż w tej przestrzeni jego zachowanie może zostać poddane weryfikacji, która wykaże, że nie dostosował się do globalnego wzorca „męskości”. W sferze publicznej natomiast taka możliwość nie zachodzi, gdyż homoseksualista, jako anatomiczny mężczyzna, przynależy do uprzywilejowanej ekonomicznie i społecznie „męskiej grupy”.

Niemniej jednak owa przestrzeń lokalna powinna zostać uwolniona od nietolerancji względem homoseksualistów oraz ich społecznego wykluczenia, które są konsekwencją funkcjonowania w społeczeństwie patriarchalnym „prawdy płci” oraz binarnego systemu płciowego. Mechanizmy te niewątpliwie separują od siebie to co „męskie” oraz to co „kobiece”, a także prezentują powszechnie oczekiwane w kulturze pragnienie seksualne, stanowiące niewątpliwie jeden z podstawowych sposobów wyrażania własnego „ja” (Butler 2008: 76) jako heteroseksualne. Wydaje się zatem, że w kulturze zachodnioeuropejskiej potrzebna jest zmiana płciowego paradygmatu – „prawdy płci”, tj. „matrycy spójnych norm płciowych”, dzięki czemu możliwe będzie zdestabilizowanie instytucji różnicy genderowej i polityki płciowej w ich obecnej formie oraz ich ponowne skonstruowanie w taki sposób, by za pełnoprawne strategie tożsamościowe nie były uznawane wyłącznie „męskość hegemoniczna” oraz „kobiecość emfaticzna”, lecz także inne, np. „męskość homoseksualna” czy „kobiecość lesbijska”. Co więcej, znaczącą rolę w procesie destabilizacji heteronormatywności, dyskredytującej nienormatywne strategie tożsamościowe, mogą odegrać ruchy gejosko-lesbijskie, gdyż wszelkie zmiany globalne mają swój początek na płaszczyźnie lokalnej (por. Kulpa 2011: 46). Zmiany w prowadzeniu polityki płciowej mogą doprowadzić do „odczarowania” figury homoseksualisty i zaprzestania dookreślania go jako „zdrajcy” tego co „męskie”. Connell napisała bowiem, że „wszystkie praktyki społeczne wiążą się z interpretowaniem świata. (...) Społeczeństwo z całą pewnością jest światem znaczeń” (2013: 145). Wydaje się, że proponowane w tym artykule zmiany będą możliwe do osiągnięcia „dopiero wtedy, gdy godność człowieka nie będzie zależała od zróżnicowania seksualnego, gdy wszyscy będą żyli w trudnej chwale własnego, **swobodnego** [wyróżnienie – M.B.] istnienia” (Beauvoir 2014: 796).

Literatura

- Adams M., Coltrane S., 2005, *The Domestic Production of Gender, Power, and Privilege* [w:] M. Kimmel, J. Hearn, R.W. Connell (eds.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, California: Sage Publications.
- Beauvoir de S., 2014, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa: Czarna Owca.
- Bourdieu P., 2004, *Męska dominacja*, tłum. L. Kopciwicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Broderick R., Nigatu H., Testa J., 2014, *Czym jest kultura gwałtu*, tłum. K. Plecha, <http://codziennikfeministyczny.pl/czym-jest-kultura-gwaltu/> (dostęp: 11.09.2016).
- Butler J., 2008, *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- CBnU (Centrum Badań nad Upředzeniem), 2014, *Postawy wobec osób homoseksualnych*, P. Górski, M. Mikołajczak (red.), http://cbu.psychologia.pl/uploads/f_winiewski/PPS2%20raporty/Postawy%20wobec%20os%C3%B3b%20homoseksualnych%20PG%20MM%20ST%20poprawiony.pdf (dostęp: 15.12.2016).
- CBOS, 2013, *Stosunek do praw gejów i lesbijek oraz związków partnerskich*, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_024_13.PDF (dostęp: 15.12.2016).
- Connell R.W., 1987, *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Cambridge: Polity Press.
- Connell R.W., 2005, *Globalization, Imperialism, and Masculinities* [w:] M. Kimmel, J. Hearn, R.W. Connell (eds.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, California: Sage Publications.
- Connell R.W., 2013, *Socjologia płci. Płeć w ujęciu globalnym*, tłum. O. Siara, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czarnacka A., 2014, *Ideologia* [w:] I. Misiak, M. Tytuła (red.), *Encyklopedia Gender. Płeć w kulturze*, Warszawa: Czarna Owca.
- Foucault M., 1998, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Freud S., 2009, *Dziecięca organizacja genitalna* [w:] *idem, Życie seksualne*, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Giddens A., 2004, *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kochanowski J., 2004, *Fantazmat różnicowany. Socjologiczne studium przemiany tożsamości gejów*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Kochanowski J., 2004a, *Czy gej jest mężczyzną? Przyczyńki do teorii postpłciowości* [w:] M. Radkiewicz (red.), *Gender: konteksty*, Kraków: Rabid.
- Kulpa R., 2011, *Nations and Sexualities – “West” and “East”* [w:] *idem, J. Mizielińska* (eds.), *De-Centring Western Sexualities. Central and Eastern European Perspectives*, Farnham: Ashgate.
- Lis B., 2015, *Gejowskie (nie)męskości. Normy płciowe a strategie tożsamościowe gejów*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Mizielińska J., Kulpa R., 2011, *“Contemporary Peripheries”: Queer Studies, Circulation of Knowledge and East/West Divide* [w:] *idem* (eds.), *De-Centring Western Sexualities. Central and Eastern European Perspectives*, Farnham: Ashgate.

- Morgan D., 2005, *Class and Masculinity* [w:] M. Kimmel, J. Hearn, R.W. Connell (eds.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, California: Sage Publications.
- Nowy Leksykon PWN, 1998, *Identyfikacja płciowa*, B. Petrozolin-Skowrońska (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nowy Leksykon PWN, 1998, *Płciowość*, B. Petrozolin-Skowrońska (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Plummer K., 2005, *Male Sexualities* [w:] M. Kimmel, J. Hearn, R.W. Connell (eds.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, California: Sage Publications.
- Silverman K., 1992, *Male subjectivity at the margins*, New York–London: Routledge.

Wojciech Sitarz¹

Czy obywatele uprawiają seks? Rozwój i użyteczność analityczna koncepcji seksualnego obywatelstwa

Artykuł opisuje rozwój myśli na temat koncepcji seksualnego obywatelstwa. Przechodząc od pierwszych prac Davida Evansa z początku lat dziewięćdziesiątych XX w., aż po czasy najnowsze, autor analizuje zmieniające się sposoby rozumienia i użycia pojęcia, a także wskazuje dwa główne sposoby jego konceptualizacji. Na podstawie anglojęzycznej literatury oraz własnych przemyśleń pokazuje, jak rozwój myśli o seksualności i prawach człowieka współgrał z tematem obywatelstwa. W artykule wskazane są ponadto możliwe sposoby zastosowania terminu w badaniach, jak również ograniczenia w zakresie jego stosowania wynikające ze specyfiki kulturowej.

Słowa kluczowe: seksualne obywatelstwo, utowarowienie, prawa seksualne, heteronormatywność, scenariusze seksualne LGBT

Do citizens have sex? The development and usefulness
of the sexual citizenship concept

The article focuses on the sexual citizenship concept. The author begins in the 1990s, starting with David Evans' book and then presents crucial theoretical works published afterwards. He also distinguishes two main approaches of understanding the notion discussed in paper. Furthermore, by referring to the English-language literature, the author shows interconnections between the development that took place over the years in the comprehension of ideas such as citizenship, sexuality and human rights. The article also discusses the possibilities and limitations of applying the idea of sexual citizenship in research practice.

Key words: sexual citizenship, commodification, sexual rights, heteronormativity, sexual scripts, LGBT

¹ Uniwersytet Wrocławski; wojciech.sitarz@uni.wroc.pl.

Poszukujący krótkiej definicji seksualnego obywatelstwa² (SO) rozczarują się. Lektura tekstów akademickich poświęconych temu zagadnieniu każe mi w pełni zgodzić się z konstatacją Diane Richardson: „nie ma zgody, co termin seksualne obywatelstwo miałby oznaczać”³ (2000: 128) oraz z jej późniejszymi o piętnaście lat słowami: „znaczenie terminu seksualne obywatelstwo jest nieoczywiste. To wieloaspektowa koncepcja, która może być rozumiana na szereg różnych sposobów” (2015). Każdy z badaczy dokłada do wspólnej budowli swoją cegiełkę, a artykuł ten ma w swoim zamierzeniu uchwycić ważniejsze nurty i trendy „architektoniczne” w myśleniu o pojęciu.

Na bardzo prozaiczny powód trudności definicyjnych zwraca uwagę Jeffrey Weeks: „ludzie nie chodzą i nie mówią »chcę być seksualnym obywatelem«, to nie jest tożsamość, do której ludzie aspirują ani projekt wokół którego mogliby się grupować” (1998: 37).

Aby jednak uczynić zadość czytelniczej niecierpliwości, przytoczę na wstępie definicję, której autorami są Sonia Corrêa, Rosalind Petchesky i Richard Parker. Ich zdaniem SO jest narracją mającą na celu wprowadzenie do dyskusji o obywatelskości wymiarów erotyczności i cielesności, a także mającą rozmontować tradycyjny podział na sferę prywatną i publiczną (Corrêa, Petchesky, Parker 2008: 155). Dziesięć lat wcześniej Weeks nazwie zaś SO „użyteczną metaforą łączącą szereg kulturowych i politycznych praktyk obejmujących szereg nowych wyzwań i możliwości (1998: 37).

Definicje tę przytaczam bynajmniej nie dlatego, że odpowiadają one w pełni na pytanie, czym SO jest – to raczej opis najmniejszego wspólnego mianownika dla wszystkich opisywanych w artykule teoretyków.

Co ma seks do obywatelstwa?

By zrozumieć współzależności seksualności i obywatelstwa niezbędne jest cofnięcie się do połowy ubiegłego wieku. Thomas H. Marshall dokonuje wówczas w swojej pracy *Obywatelstwo i klasa społeczna* (2010) rozróżnienia na trzy aspekty obywatelstwa – cywilny (*civil*), polityczny (*political*) i socjalny (*social*), z których każdy odnosi się do innej kategorii wolności, praw i obowiązków.

Za najstarszy Marshall uznaje wymiar cywilny, którego zręby uformowały się w XVIII w. Dokonania rewolucji francuskiej, a zwłaszcza Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela kluczowymi kategoriami myślenia o obywatelstwie uczyniły wolności wypowiedzi, myśli i wyznania. W tym okresie obywatele (a ściślej ci, których prawo za obywateli wówczas uważało) zyskują prawo zawierania umów oraz sprawiedliwego zabezpieczenia swoich interesów przed sądem. Wśród tej kategorii

² Ang. *sexual citizenship*, z uwagi na zakres stosowania sformułowanie można by było przetłumaczyć także jako obywatelstwo płciowe, na potrzeby artykułu przyjęto jednak formę silniej rozpo-
wszechnioną w polskim dyskursie akademickim.

³ O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia własne autora.

praw Jacek Raciborski wyróżnia także między innymi, wspólnie powszechne gwarancje, takie jak prawo do życia, zakaz stosowania tortur, ochronę własności i prywatności, a także wolności słowa i działalności gospodarczej (2011: 83–88).

W kolejnym wieku konstytuują się zręby myślenia o obywatelstwie w wymiarze politycznym. Wiąże się to przede wszystkim z poszerzaniem kręgu osób posiadających prawo do udziału we władzy oraz wpływu na to, kto we władzach się znajdzie. W pierwszej kolejności ma to związek z odchodzeniem od monarchii absolutnych, a następnie dystrybucji praw wyborczych dla grup spełniających określone kryteria (majątku, płci, wieku). W późniejszych latach w obręb grupy włączone zostaną także choćby prawo do strajku, dostępu do informacji publicznej, azylu czy do samego obywatelstwa (Raciborski 2011: 88–93).

Ostatnią, wyróżnioną przez Marshalla kategorią jest prawo do dobrobytu i bezpieczeństwa, określana jako aspekt socjalny. W świecie zachodnim apogeum formowania tego wymiaru przypada na lata powojenne i wiąże się z rozwojem tzw. państwa dobrobytu. W tym samym modelu można także rozpatrywać socjalne osiągnięcia odnotowywane w krajach bloku sowieckiego, a także przemiany w krajach postkolonialnych.

Co ważne, opisywana tu triada nie zakłada, że procesy te dają się w sposób jasny i klarowny wykrystalizować i ułożyć w jednoznacznym następstwie czasowym. Często określona grupa nie posiadała jeszcze praw politycznych (kobiety, osoby czarnoskóre), podczas gdy inna cieszyła się już swobodami zaliczanymi do kategorii socjalnej. Z opisanej wyżej chronologii nie można także w żaden sposób wysnuwać tez, że proces refleksji i nadawania praw określonych kategorii jest procesem zakończonym, o czym dobitnie dowodzi koncepcja seksualnego obywatelstwa. Wyznaczone przez Marshalla cezury odnoszą się do uformowania w miarę spójnej koncepcji, w czym dany aspekt obywatelstwa miałby się przejawiać, a dalszy rozwój odnosi się do rozszerzania kategorii na kolejne grupy mieszkańców.

Przemiany obywatelstwa i seksualności

Jak odnotowuje Raciborski, „postępy globalizacji wywołują rekonfigurację dotychczasowych wymiarów obywatelstwa” (2011: 46). Socjolog wymienia ponadto cztery obszary największych przemian w odniesieniu do obywatelstwa, z którymi mamy do czynienia we współczesnym świecie. Są to kolejno: deterytorializacja, partycypacja, tożsamość oraz obszar praw i obowiązków. Ich analiza z punktu widzenia seksualności może być przydatna dla zrozumienia momentu, w którym krystalizowała się koncepcja seksualnego obywatelstwa.

Przejawem opisywanej przez Raciborskiego deterytorializacji mogą być w tym kontekście liczne migracje długo- i krótkoterminowe, które skutkują przechodzeniem z obszaru jurysdykcji jednego państwa w drugi. Tego typu zerwanie więzi obywatelskich z krajem pochodzenia pozwala doświadczyć, że to, co w jednym kraju uchodzi za normę, także w prawnym rozumieniu, w innym jest dla państwa

niewidoczne – najdobitniejszym przykładem takiego stanu rzeczy są małżeństwa i związki jedнопłciowe. Rekonfiguracja obywatelstwa ma także miejsce w rosnącej roli organów pozapaństwowych w stanowieniu praw. Dochodzi do tego zarówno w skali ponadpaństwowej – przykładowo w odniesieniu do orzecznictwa międzynarodowych trybunałów praw człowieka, ale także w skali jednostek samorządu lokalnego – choćby poprzez finansowanie przez miasta zabiegów zapłodnienia *in vitro*, co do pewnego stopnia jest zagwarantowaniem „obywatelom miasta” nowego zakresu praw socjalnych. Raciborski zauważa ponadto zaistnienie nowych form partycypacji. Dochodzi do „rozszerzania się obywatelskiego uczestnictwa poza granice państw” (2011: 50). Autor przytacza w tym miejscu międzynarodowe organizacje ekologiczne, ale zasada ma zastosowanie także do stowarzyszeń zrzeszających organizacje mniejszości seksualnych (np. ILGA), które koordynują działania mające na celu poprawę stanu respektowania praw osób LGBT. Wreszcie rekonfiguracji obywatelstwa doświadczamy w obszarze tożsamości obywatelskiej, która uwalnia się spod ciężaru tożsamości narodowej, pozwalając na identyfikowanie siebie także w innych kategoriach.

Wskazanych przemian nie mogli pominąć teoretycy seksualnego obywatelstwa. Jak zauważa Julianne Corboz (2009: 1), w latach dziewięćdziesiątych powszechna była wśród nich tendencja, by w pracach poświęconych SO analizować szersze transformacje tego, jak intymność i seksualność funkcjonują we współczesnym świecie, a także jakie możliwości dla polityki seksualnej stwarzają wspomniane transformacje. W tym duchu pisał m.in. Weeks, opisując jak zmienił się (zachodni) świat w wyniku procesów zapoczątkowanych w końcu lat sześćdziesiątych XX w. przez ruchy feministyczne, gejowskie i lesbijskie. Badacz łączy pojawienie się koncepcji seksualnego obywatelstwa z prymatem nadanym podmiotowości seksualnej. Skutkowało to mnogością i różnorodnością możliwych tożsamości, charakterystycznymi dla świata postmodernizmu – późnej nowoczesności (Weeks 1998: 35).

Weeks wskazuje, że naczelną zmianą, jaką mogliśmy obserwować w końcu dwudziestego stulecia była demokratyzacja relacji partnerskich i międzyludzkich, która miała się skuteczniać w trzech obszarach – detradycjonalizacji dotychczasowych hierarchii, wynikłego z niej egalitaryzmu oraz autonomii przejawiającej się w poszukiwaniu indywidualnych form spełnienia i samorealizacji (1998: 40–43). Zmiany przejawiają się także w nowych formach podmiotowości. Jak zauważa Weeks, podkopanie fundamentów Ja, a także indywidualnych i kolektywnych tożsamości czyni koniecznym wytworzenie nowych podstaw, tymczasem obecnie mamy jedynie do czynienia z mnogością potencjalnych, często wzajemnie sprzecznych, tożsamości. Co więcej, stawia on odważną tezę, że te wszystkie nowe formy podmiotowości są jedynie fikcją, kulturową kreacją oraz indywidualną i zbiorową narracją, które wymyśleliśmy, aby nadać sens nowym okolicznościom, w jakim przyszło nam funkcjonować. Istotne jednak, że fikcyjność nie czyni owych narracji w żadnym stopniu mniej znaczącymi. „Mogą być fikcją, ale to niezbędna fikcja” (Weeks 1998: 46), z pomocą której radzimy sobie z niebezpieczeństwami codzienności w ciągle zmieniającym się świecie.

Z nowymi formami podmiotowości idą w parze nowe opowieści o Ja, seksualności czy płci, które budują kontekst dla wyłonienia się seksualnego obywatelstwa. Jako że opowieści te traktują zwykle o wykluczeniu, to w reakcji na nie SO będzie zatem konsekwentnym żądaniem większej inkluzji społecznej i instytucjonalnej (Weeks 1998: 47). W tym tkwi bowiem *novum* koncepcji, że na czoło wysuwa kwestie i postulaty wcześniej pozostające w sferze przemilczeń, domysłów i niedopowiedzeń (Weeks 1998: 39).

Dwa główne podejścia do seksualnego obywatelstwa

Jak w kontekście triady Marshalla sytuuje się seksualne obywatelstwo? Ruth Lister, podsumowując prace teoretyków z lat dziewięćdziesiątych, wyróżnia dwa główne sposoby myślenia o SO (2002: 191–207), które dla potrzeby artykułu określe mianem „perspektywy uwrażliwiającej” oraz „czwartego aspektu”. Kolejność w tym wypadku nie jest przypadkowa, bowiem w moim przekonaniu można mówić o pewnym następstwie czasowym obu podejść. Perspektywa uwrażliwiająca przygotowała w tym kontekście grunt pod wyodrębnienie seksualnego obywatelstwa jako osobnego aspektu myślenia o obywatelstwie.

Jako perspektywę uwrażliwiającą w kontekście seksualnego obywatelstwa rozumiem szereg działań teoretyków seksualności oraz aktywistów, których celem oraz/bądź efektem jest unaocznienie, że kategorie obywatelstwa nie funkcjonują w oderwaniu od seksualności. Jest tak, choć z perspektywy grupy hegemonicznej trudno dostrzec ich heteronormatywny bądź genderowy wymiar. Uświadomienie poprzedza działania mające zmienić zastany system oraz rozbić jego wykluczające prawidłowości. To przede wszystkim do tego ujęcia odnosi się przytoczona we wstępie artykułu definicja SO.

Perspektywa uwrażliwiająca uwidacznia, że aspekt seksualny wpływa na każdy z tradycyjnych obszarów triady Marshalla. Najsilniej dostrzegalne jest to w obrębie aspektu socjalnego. Nierówny status związków jedno- i różnopłciowych staje na przeszkodzie korzystaniu z praw obywatela w służbie zdrowia, kwestiach majątkowych, podatkowych czy rodzicielskich. Nienormatywna seksualność staje także na drodze realizacji prawa do publicznej wypowiedzi. Odbywa się to w sposób bezpośredni w sytuacji zakazów manifestacji czy uchwalaniu praw penalityzujących tzw. „propagandę homoseksualności”. Jednak także w krajach o ugruntowanej demokracji, gdzie tego typu sytuacje należą do przeszłości, nie można mówić o pełnej realizacji cywilnego aspektu obywatelstwa, bowiem wciąż poruszanie kwestii nienormatywnej seksualności odbywa się w określonych dyskursywnych ramach. Wydawać by się mogło, że najsłabszy wpływ seksualność ma na realizację praw politycznych – formalnie nikt nie zakazuje przecież udziału osób homoseksualnych w procesie wyborczym. Nic bardziej mylnego. Wystarczy spojrzeć na skalę udziału w organach przedstawicielskich polityków, którzy otwarcie mówią o swojej orientacji, aby zrozumieć, że czynnik seksualny może być i jest

powodem wykluczenia lub chociażby prewencyjnego przemilczania tego aspektu przez kandydatów i kandydatki w obawie przed wyborczą sankcją.

Na niezwykle istotny aspekt, który łatwo może umknąć uwadze podczas analizy sytuacji prawnej, zwracają także uwagę Corrêa, Petchesky i Parker. Jak zauważają, rzeczywiste obywatelstwo seksualne jest możliwe tylko wtedy, gdy wszyscy ludzie w społeczeństwie mają prawo do prowadzenia satysfakcjonującego, bezpiecznego i przyjemnego życia seksualnego (2008: 4). Co jednak istotne, pełna realizacja tych postulatów zależy nie tylko od gwarantowanych przez państwo praw lub prawnej niedyskryminacji, ale przede wszystkim od respektowania ich przez aktorów pozapaństwowych – kulturalnych, społecznych, religijnych czy wreszcie ogół społeczeństwa.

Podejście, które określiłem mianem czwartego aspektu, charakteryzuje się akcentowaniem, że prawa seksualne i reprodukcyjne są na tyle znaczące, że powinny zostać zakwalifikowane jako odrębna kategoria w myśleniu o obywatelstwie. Tak jak wiek XVIII był czasem konstytuowania się obywatelstwa cywilnego, XIX – politycznego, a XX – socjalnego – tak przełom XX i XXI w. będzie czasem obywatelstwa seksualnego. Począwszy od 1989 r. w kolejnych krajach świata dochodzi do prawnego uznania jedнопłciowych związków partnerskich⁴, wiek XXI przyniósł pierwszy przypadek równości małżeńskiej w Holandii⁵, po czym analogiczne prawa przyjęto w licznych krajach Europy, Ameryki Południowej i Północnej, a także Republice Południowej Afryki. Koniec wieku XX przyniósł szereg światowych konferencji oraz dokumentów poświęconych prawom kobiet oraz zdrowiu reprodukcyjnemu, które również można traktować jako przejaw przeniesienia kontekstu seksualnego na nowy, obywatelski poziom – nawet jeżeli w ostatnich latach można zaobserwować oznaki pewnego backlashu.

Rozwój refleksji nad seksualnym obywatelstwem

Jako pierwszy o współzależnościach seksualności i obywatelstwa pisał w 1993 r. David T. Evans w książce *Sexual Citizenship. Material Construction of Sexualities* (Evans 1993). Wbrew temu, co mógłby sugerować tytuł, w książce tej powraca zaaważony we wstępie artykułu problem braku jednoznacznej definicji dla SO. Autor dokonuje za to przeglądu, jak temat obywatelstwa współoddziałuje z homo-, bi- i transseksualnością, a także prawami kobiet i kwestią podmiotowości dziecka.

Istotna w pracy Evansa jest zwłaszcza perspektywa marksistowska i zaczerpnięte od Marksa rozważania nad utowarowieniem. Można je uznać za rezultat czasu, w którym książka powstawała. Odejście od idei państwa dobrobytu, reaganomika, taczeryzm lat osiemdziesiątych, „triumf neoliberalizmu” przejawiający się w Konsensusie Waszyngtońskim i „końcu historii” każą Evansowi skonstatować,

⁴ Jako pierwszy kraj zdecydowała się na ten krok Dania 1 października 1989 r.

⁵ Dnia 1 kwietnia 2001 r.

że prawa obywatelskie to w rzeczywistości prawa konsumenckie, a „nieodłączna amoralność i indywidualizm rynku prowadzi do utowarowienia tego, co najbardziej osobiste” (1993: I).

Wartością wymienną na globalnym rynku staje się nawet tożsamość, w tym jej seksualny wymiar. Co więcej, konstrukcja systemu powoduje, że możliwość „nabycia” tożsamości jest przedstawiana jako nasze prawo. Dokonuje się swoiste rynkowe ujarzmienie, najlepiej widoczne na przykładzie grup mniejszościowych. Niemożliwym jest po prostu bycie gejem lub lesbijką. Rynek wymusza jasną deklarację – jestem gejem i mam zapotrzebowania gejowskie. Konstruowanie własnej tożsamości odbywa się z uwzględnieniem homonormatywnych elementów, które bezpośrednio są powiązane z mechanizmami neoliberalnej gospodarki. Niezbędne staje się wpisanie w określony „model gejostwa”, a tożsamość nabywana jest w pakiecie z ubraniami z ZARY i bielizną Calvina Kleina. Nawet najbardziej osobista sfera seksualności nie jest wolna od tego typu komodyfikacji. Seks obrósł w niezliczoną ilość „gadżetów” – prezerwatyw we wszelkich kolorach i kształtach, parafarmaceutyków, lubrykantów, poppersów, osprzętowania. Kapitalistyczny świat krzyczy, że udany seks nie może się bez nich odejść, a my siłą rzeczy konstruujemy naszą seksualną tożsamość z puzzli, z których każdy ma metkę, cenę i kod kreskowy.

Nieodłącznym elementem współczesności jest połączenie rynku z państwem, przy czym to pierwszy człon ma w tej relacji prymat. Taka jest neoliberalna logika, podporządkowująca jednostki i zbiorowości potrzebom kapitalizmu. Jak zauważa Tomasz Sikora, mamy do czynienia z postępującą prekaryzacją na poziomie biopolitycznym – coraz większą niepewnością tego, kto i kiedy znajdzie się w zbiorze osób „mniej wartych życia” (Sikora 2012: 40).

Państwo rządzi w interesie rynku, używając wszelkich biopolitycznych metod. Efektem jest dyskryminacja nieopłacalnych form seksualności. Do czasu, gdy podstawą była praca rozpatrywana w kategoriach ilościowych, kobiety nie mogły cieszyć się swobodnym dostępem do rynku. Ważniejsza była bowiem jej rola macierzyńska, która sprowadzała się do dostarczania rynkowi nowych pracowników, a państwu żołnierzy. Dopiero z czasem zmiana charakteru pracy pozwoliła na przeformułowanie roli kobiet. Z kolei akceptację nieprokreacyjnej seksualności przyniosło zauważenie, że seksualność może być opłacalna, właśnie przez opisane wyżej utowarowienie. Echo tych zjawisk można odnaleźć, analizując debatę towarzyszącą uchwalaniu przepisów dotyczących się prawnego rozpoznania jednopłciowych związków. Jak zauważa Monika Sznal, „wizerunek osoby homonormatywnej, promowany przez firmy obecne na rynku, to typ osobowości pożądaney przez neoliberalny system” (Sznal 2017). Na tym polega powracająca u Evansa i innych teoretyków pułapka nowoczesności. Grupy wykluczone zostaną dopuszczone do udziału w pełni praw obywatelskich dopiero, gdy się to opłaci systemowi. Istotność i niebezpieczeństwo takiego rozwiązania zasadza się w tym, że – aby stać się widoczna – grupa wchodzi w kapitalistyczne obywatelstwo, a tym samym legitymizuje system (Evans 1993: 2).

Podobny schemat opisuje Samuel Nowak w odniesieniu do działań aktywistów LGBT. Aby osiągnąć cel, muszą oni skoncentrować na swoich postulatach polityczną i medialną uwagę, co jest niemożliwe bez zmediatyzowania własnej tożsamości seksualnej – wpisania jej w przyjętą konwencję oraz dyskurs obywatelskości (Nowak 2013: 169). Walka z systemem jednocześnie ten system konserwuje i legitymizuje. Dlatego zdaniem Evansa seksualne obywatelstwo to w pierwszej kolejności kwestia konformizmu wobec norm seksualnych. Zaprzeczenie swojej prywatności dla uzyskania praw. Tymczasem nawet realizacja postulatów aktywistów nie eliminuje zagrożenia dalszej instrumentalizacji przez system. Przykładem może być opisywane przez Jasbir Puar zjawisko „homonacjonalizmu”, odnoszącego się do przejścia języka aktywistów LGBT przez populistycznych polityków i organizacje, którzy koniecznością ochrony praw mniejszości argumentują swoje wykluczające postulaty (np. szowinizm czy islamofobię) (Puar 2007). Na polskim gruncie podobny schemat działań mogliśmy niedawno zaobserwować w hasłach środowisk prawicowo-nacjonalistycznych, które głosiły rzekomą potrzebę obrony kobiet przez „muzułmańskim zagrożeniem” ze strony uchodźców.

Każde obywatelstwo jest seksualne

Wiele interesujących spostrzeżeń dotyczących rozumienia, czym jest seksualne obywatelstwo, dostarczają prace profesor Diane Richardson z Uniwersytetu w Newcastle⁶. Badaczka analizuje sytuację częściowego obywatelstwa osób homoseksualnych, wychodząc od feministycznej w wymowie konstatacji, że status obywatela jest na Zachodzie blisko związany z instytucjonalizacją heteroseksualnych oraz męskich przywilejów (Richardson 1998: 88). Autorka przykłada położenie mniejszości seksualnych do szablonu wyznaczonego przez triadę Marshalla. Punktuje brak równego statusu w siłach zbrojnych, nierówność małżeńską i wynikającą z niej konsekwencje natury prawno-finansowej, a także brak należytej ochrony przed dyskryminacją i atakami. Skłania to Richardson do stwierdzenia, że lesbijki i geje są tylko częściowymi obywatelami, bowiem wyklucza się ich z szeregu praw obywatelskich, politycznych i społecznych. Choć badaczka skupia się na osobach nieheteroseksualnych, to kategoria SO w żadnym wypadku nie ogranicza się tylko do analizy przedstawicieli mniejszości seksualnych, bowiem wykluczenie z uwagi na nienormatywne formy seksualności wynika z niewpisywania się w scenariusze seksualne określające dopuszczalne w danym społeczeństwie modele seksualności (Rubin 2004: 164–217). Tymczasem, jak zauważa Jacek Kochanowski, podziały na to, co dopuszczalne i skazane na margines przebiegają w poprzek kategorii homo- i heteroseksualności, nie zaś pomiędzy nimi (2013: 17) – społeczeństwo

⁶ Badaczka od lat dziewięćdziesiątych kontynuuje swoje badania nad zagadnieniem seksualnego obywatelstwa. W 2017 r. planowane jest wydanie książki *Sexuality and Citizenship* autorstwa Richardson – <http://www.ncl.ac.uk/gps/staff/profile/dianerichardson.html> (dostęp: 17.10.2017).

szybciej zaakceptuje żyjącą w wieloletnim związku lesbijkę niż heteroseksualnego promiskuitę lubującego się grupowych orgiach BDSM.

Richardson zauważa, że coraz częściej prywatne działania i postawy obywateli stają się podstawą ich oceny, co jest szczególnie widoczne w programach profilaktycznych utożsamiających postawę obywatelską z dbaniem o zdrowie albo działaniach mających wpoić, od najmłodszych lat, korzystne nawyki żywieniowe. Nie inaczej rzecz się ma w odniesieniu do seksualności – ten, wydawać by się mogło, prywatny aspekt życia silnie oddziałuje na kwestie obywatelstwa, choć jednocześnie ów wpływ jest zwykle niedostrzegalny. Stąd seksualne obywatelstwo to dla Richardson z jednej strony walka o prawa seksualne, ale także, nie mniej istotna, szersza refleksja nad społecznymi i teoretycznymi implikacjami mechanizmów włączania i wykluczania z uwagi na seksualność (2000: 107). Co warto podkreślić, wykluczenie nie odnosi się jedynie do tego, co określamy mianem praw seksualnych, ale obejmuje zdecydowanie szerszy zakres praw, których można być pozbawionym z uwagi na niewpisywanie się w heteronormatywny scenariusz seksualny, jaki państwo ma dla swoich obywateli.

Richardson analizuje seksualne obywatelstwo przy użyciu trzejelementowego schematu, który w jej założeniu ma się przyczynić debacie o prawach seksualnych, ale także rozumieniu samego zagadnienia obywatelstwa. Jako pierwszy wyłonił się dyskurs praw seksualnych bazujących na zachowaniach (*conduct-based rights*), odnoszący się historycznie przede wszystkim do postulatów depenalizacji konsensualnych praktyk seksualnych. Począwszy od przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych rozwijano postulaty oparte o tożsamość (*identity-based rights*), które przyjęły już dużo szerszy zakres sprowadzający się do żądań ochrony nieskrępowanego wyrażania swojego Ja – od braku cenzury po ochronę przed homofobią. Celem ostatniego stadium stało się wprowadzenie do repertuaru środków, żądania praw odnoszących się do relacji (*relationship-based right*), a więc przepisów dotyczących prawnego rozpoznania jedнопłciowych relacji, ale też w szerszym sensie zagwarantowania możliwości swobodnego wyboru partnera (Richardson 2000: 107–127). Przedstawiony schemat będzie owocował różnorodnym rozumieniem pojęcia praw seksualnych i seksualnego obywatelstwa w zależności od grupy społecznej, do której się zaliczamy i przez której pryzmat postrzegamy świat. Feministyczna perspektywa będzie podkreślać zwłaszcza bezpieczeństwo wynikające z konsensualności stosunku oraz poreprodukcyjne zabezpieczenia socjalne; inne postulaty podnosić będą osoby LGB, dla których SO skupiać się będzie zwłaszcza na niewykluczaniu z uwagi na orientację oraz swobodę wyrażania swojej tożsamości; z kolei osoby z niepełnosprawnościami oraz badacze *crip studies* zauważają, że SO może przejawiać się w przewyżczeniu dyskryminującego prawa pozbawiającego osoby upośledzone możliwości decydowania o własnym życiu seksualnym.

Wskazana mnogość sposobów, w jakie z uwagi na perspektywę oglądu można rozumieć seksualne obywatelstwo będzie jednym z czynników wpływających na wielokrotnie już sygnalizowane problemy definicyjne. Nie mniej, choć każdy

inaczej rozumie i odczuwa na własnym ciele poruszane problemy, to – jak zauważają David Bell i Jon Binnie – „każde obywatelstwo jest obywatelstwem seksualnym” (2000: 10), ponieważ zasady bycia obywatelem kształtowane są przez wymiar seksualny. Wpisywanie się bądź nie w określone seksualne scenariusze wpływa na niemal każdy z aspektów życia, czego dobitnie dowodzą teoretycy SO. Pogląd Bella i Binniego nie jest bowiem odosobniony. Jak odnotowuje Corboz, podkreślanie seksualnego wymiaru obywatelstwa jest u autorów dość powszechne. Podkreślają oni zwłaszcza jego ugruntowanie w heteroseksualnej hegemonii, a także oparcie konstruktów obywatela o schemat WASP – *white, anglo-saxon, protestant* (Corboz 2009: 1).

Seksualność jako czwarty aspekt obywatelstwa

Rozważania zawarte w poprzednim podrozdziale można z pewną tylko dozą uproszczenia zaklasyfikować jako modelowe dla rozumienia SO i przede wszystkim uwrażliwiające na istotną perspektywę w patrzeniu na obywatelstwo czy szerzej ogół życia publicznego. W tej części artykułu akcent zostanie położony na podejście określane przeze mnie wyżej jako czwarty aspekt rozumienia obywatelstwa.

Jak już zauważyłem, klasyczna Marshalowska triada sytuuje czas konstytuowania się cywilnego, politycznego i socjalnego aspektu kolejno w XVIII, XIX i XX w. W tym kontekście obywatelstwo seksualne miałoby być czwartym aspektem, z którego krystalizacją mamy do czynienia na przełomie wieku XX i XXI. Po zapewnieniu sobie praw w trzech „tradycyjnych” obszarach obywatelstwa członkowie społeczeństw zachodnich, a w dalszej perspektywie także reszty świata, zaczęli domagać się prawnego uznania i zabezpieczenia wymiaru seksualnego. Choć różne biopolityczne regulacje wprowadzano już dużo wcześniej, to kluczowe jest, że wraz z końcem dwudziestego stulecia przepisy dotyczące seksualności przestały mieć charakter zakazowy. Stąd SO, jako czwarty aspekt, powinniśmy rozumieć przez proces uznawania, że seksualność jest ważnym elementem życia obywatela i w związku z tym powinna być objęta ochroną państwa i instytucji międzynarodowych. Idealną ilustracją takiego sposobu myślenia jest czwarty z postulatów Parady Równości: „Małżeństwo i związek partnerski prawem każdego obywatela” (Paradarówności.eu).

Choć, jak zauważał Evans, nadawanie kolejnych praw każdorazowo wiąże się raczej z interesem rynku⁷ niż dobrą wolą rządzących, to faktem jest, że począwszy od lat dziewięćdziesiątych lawinowo wzrasta liczba krajów, które zdecydowały się na różne formy legalizacji związków jedнопłciowych⁸. Jednakże SO to także szersza zmiana w traktowaniu seksualności. Wolność seksualna, a nawet prawo do przyjemności seksualnej stały się swoistym aksjomatem w zachodnim

⁷ Por. zagadnienia pink-washingu i „różowych złotówek”.

⁸ Aktualnie jedynie sześć krajów Unii Europejskiej nie wprowadziło tego typu przepisów – Łotwa, Litwa, Polska, Słowacja, Rumunia i Bułgaria.

świecie. Wyrazem takiego myślenia są liczne konferencje i konwencje organizowane i przyjmowane na forum międzynarodowym. Pierwszy tego typu przykład stanowi uznanie przemocy wobec kobiet i wykorzystywania seksualnego za naruszenie praw człowieka, do czego doszło w 1993 r. na „Światowej Konferencji Praw Człowieka” w Wiedniu. W kolejnym roku, przy okazji kairskiej „Międzynarodowej Konferencji na rzecz Populacji i Rozwoju” doszło do znaczącej zmiany w dyskursie o seksualności, poprzez jasne podkreślenie prawa do przyjemności i satysfakcji seksualnej (Petchesky 2000: 81–103).

Prawa dotyczące sfery seksualnej stały się pod wieloma względami kolejną gałęzią praw człowieka. Jednakowoż trzeba w tym miejscu pamiętać o wyrażonym przez Giorgio Agambena zastrzeżeniu, że same prawa człowieka nic nie znaczą w sytuacji, gdy nie są powiązane z prawami obywatelskimi, a tym samym nie stoi za nimi autorytet władzy państwowej, która w razie potrzeby może się upomnieć o ich realizację: „prawa człowieka okazują się zupełnie pozbawione ochrony w momencie, gdy niemożliwe staje się określenie ich jako praw obywateli danego państwa” (Agamben 2010: 29). Tym istotniejsze wydaje się więc mówienie o seksualnym obywatelstwie, a nie po prostu prawach seksualnych. Co więcej, jak zauważa Alice Miller, posługiwanie się drugim pojęciem grozi drastycznym zawężeniem jego znaczenia poprzez przemilczanie wymiaru reprodukcyjnego, ponadto zdaniem autorki nie mamy do czynienia z wprowadzaniem nowej kategorii praw, a jedynie nowym kontekstem stosowania dotychczasowych (2012: 114–144). Choć sama autorka nie posługuje się pojęciem SO, to wydaje się, że jej zastrzeżenia znajdują realizację w opisywanej tu koncepcji.

Prywatne – publiczne

Sama konstrukcja pojęcia seksualne obywatelstwo jest w gruncie rzeczy paradoksalna, a z punktu widzenia społecznego oglądu można by je uznać za oksymoron. Łączy ono w sobie obywatelstwo będące przejawem życia publicznego oraz seksualność, którą zwykło się traktować jako element najbardziej prywatny, intymny. Na paradoksalność, a jednocześnie hybrydyczność pojęcia zwracali już uwagę Weeks i Richardson, próbując uchwycić seksualne obywatelstwo w momencie jego formułowania. Zdaniem Weeksa podział prywatne – publiczne przez długi czas pozostawał, a do pewnego stopnia wciąż pozostaje kluczowy dla zachodniej kultury. Jednak właśnie to przemieszanie porządków świadczy jego zdaniem dobitnie o aktualności seksualnego obywatelstwa: „Jeszcze 30 lat temu nikt nie mógłby powiedzieć np. »Jestem gejem/lesbijką«, »sadamasochistą«, »transgenderelem«, »queerem« (...), aby w ten sposób zdefiniować swoją osobowość czy społeczną przynależność” (Weeks 1998: 36).

Napięcie na linii prywatne – publiczne jest nieprzypadkowe. Pobrzmiewa w nim echo upowszechnionego przez ruch feministyczny hasła „prywatne jest polityczne” (Hanish 1969). Celem takiej, a nie innej konstrukcji pojęcia jest

obnażenie bezprzedmiotowości podziału oraz jego sztuczności. Tym samym posługiwanie się kategorią seksualnego obywatelstwa ma wymiar *par excellence* polityczny, w sposób, w jaki pojmuje go bell hooks (2008: 108–118). Już w pierwszej pracy poświęconej SO Evans zdecydowanie stwierdza, że podział na prywatne i publiczne nie istnieje – został usunięty przez rynek, a może nawet nigdy w czasach nowożytnych nie istniał, a jego istnienie jest jedynie wpajane przez mechanizmy rynkowe (1993: 24).

Tylko nieco mniej kategorycznie do kwestii podchodzi Ruth Lister. Jej zdaniem opozycja prywatne – publiczne do pewnego stopnia ma miejsce, choć jednocześnie jest nieuzasadniona, bowiem współzależności są zbyt silne. To co prywatne determinuje podział dóbr, a tym samym korzystanie z obywatelstwa (Lister 2002: 191). Na drugą stronę zależności rzuca z kolei światło Richardson, zauważając, że na kształt prywatnej sfery wpływają decyzje podejmowane przez władzę publiczną (2015: 4).

Co jednak najistotniejsze, pojęcie SO jest paradoksalne, bowiem sama seksualność jest paradoksalna. Łączy w sobie porządki o niejednokrotnie przeciwstawnych wektorach – wymiar prywatny z publicznym, biologiczny z kulturowym. Nawet w najbardziej prozaicznym wymiarze – aby uprawiać seks, należy uprzednio w przestrzeni publicznej znaleźć sobie partnera.

Użyteczność kategorii w badaniach

Koncepcja seksualnego obywatelstwa jest nie tylko istotnym punktem w rozwoju refleksji nad seksualnością, ale – co warto podkreślić – pozostaje także wciąż aktualną i żywotną perspektywą badawczą, użyteczną w analizach od Łotwy (Watt 2005) po Południową Afrykę (Pieterse 2015) i od Nepalu (Tamang 2002) po Jamajkę (Lazarus 2015). Seksualne obywatelstwo dostarcza narzędzi do badania sytuacji i roli przedstawicieli grupy w badanym społeczeństwie, przy czym inkluzyjność pojęcia umożliwia opis praktycznie każdej z grup – kobiet, mniejszości seksualnych, niepełnosprawnych, katolików czy fetyszystów. Pomocny może tu się okazać zwłaszcza przytoczony wyżej trójstopniowy schemat opisywany przez Richardson (2000: 107–127), jako że ujmuje niezwykle szeroki zakres praw i przywilejów nieograniczający się do tych, które są bezpośrednio związane z praktykami seksualnymi. Analizy nie muszą się ponadto ograniczać wyłącznie do wymiaru prawnopolitycznego – jak już zauważałem, seksualne obywatelstwo to także kwestia społecznej akceptacji, a na tę wpływają takie czynniki jak dyskurs medialny, program edukacji czy wpływ instytucji religijnych.

By jednak nieco ostudzić podsycony przez poprzedni akapit zapal, warto uważniej zagłębić się w argumenty podnoszone przez Carol Johnson (2017: 159–175), która stara się przekonać o ograniczeniach w stosowaniu koncepcji SO. Podkreśla zachodniość konstruktów zarówno w wymiarze przekazywanych treści, z jakich wyrasta, jak i metod jego urzeczywistniania. Badaczka, przytaczając przykład

Australii oraz jej azjatyckich sąsiadów, zwraca uwagę na niebezpieczeństwo formułowania postulatów politycznych w oparciu o tak wąsko pojmowane seksualne obywatelstwo, gdyż mogą się one spotkać z automatycznym odrzuceniem jako obce lokalnym wartościom, a ponadto realizujące *de facto* nową formę kolonializmu. Stąd apel, że „międzynarodowi aktywiści i komentatorzy muszą być szczególnie ostrożni w sposobie, w jaki wyrażają swoje żądania” (Johnson 2017: 170). Na podobne co Johnson ograniczenia koncepcji seksualnego obywatelstwa dwie dekady wcześniej zwracał już zresztą uwagę Jeffrey Weeks. Podkreślał, że choć kwestie podejmowane w drugiej połowie XX w. w obszarze polityki seksualnej mogą wiele powiedzieć o naturze zmian, jakich doświadczają zachodnie społeczeństwa, to przemiany te nie zachodziły w każdym miejscu i z tą samą dynamiką, stąd każde społeczeństwo ma swój rytm zależny od lokalnych tradycji, specyfiki historycznej oraz różnych form prawnych czy religijnych (Weeks 1998: 40).

Johnson występuje zdecydowanie przeciwko uniwersalizującemu zachodniemu rozumieniu seksualnego obywatelstwa. Zwraca uwagę na potrzebę „wypracowania alternatywnych, elastycznych koncepcji SO, które rzucą światło na różnorodność koncepcji tożsamości, seksualnych relacji władzy oraz wielorakie relacje między państwem, społeczeństwem, gospodarką i religią” (Johnson 2017: 171). Posługując się kategorią SO musimy bowiem uwzględnić, przekonuje Australijka, specyfikę kulturową, religijną i prawną. Jak konstatuje, prawne postulaty związane z tożsamością wyrastają wprost z zachodniego rozumienia tożsamości, a tak ukształtowana koncepcja będzie zupełnie nieaplikowalna do społeczeństw o innej koncepcji tożsamości. Dlatego też seksualne obywatelstwo musi być definiowane na tyle szeroko, by móc objąć zarówno społeczeństwa zachodnie, jak i kraje, gdzie autorytarne państwo wciąż bezpośrednio ingeruje w prywatne życie jednostek, a co za tym idzie konieczne jest przyłożenie zupełnie innych miar dla oceny działań podejmowanych przez ruchy emancypacyjne. Egzemplifikacją takiego stanu rzeczy są spostrzeżenia Wah-Shan Chou (2001), poświęcone naturze coming-outu, jako zachodniego konstruktu opartego o afirmację indywidualizmu, oraz dyskursowi praw, w którym seksualność pojmowana jest jako rdzeń osobowości. Tymczasem część kultur, w tym chińska, traktują relacje rodzinne priorytetowo, seksualność i indywidualizm pojmując zaś jako znacznie mniej kluczowe dla formowania tożsamości. Johnson konkluduje, że miłość romantyczna nie może być uprzywilejowana względem miłości rodzicielsko-dziecięcej. Stąd traktowanie coming-outu, czy szerzej jawności w tym obszarze, za istotny wyznacznik realizacji seksualnego obywatelstwa jest nie tylko niewłaściwe, ale jednocześnie paternalistyczne i kolonialne w swojej konstrukcji i zamyśle, czyniąc użyteczną kategorię narzędziem opresji (Johnson 2017: 168–169).

Zasadne wydaje się jednak postawienie pytania o to, gdzie należy zatem postawić granicę w formułowaniu postulatów. Przykład putinowskiej Rosji dowodzi, że autorytarny, homofobiczny rząd z łatwością może swój sprzeciw wobec nacisków światowej opinii publicznej motywować lokalnym charakterem swojego społeczeństwa. Czy zatem w myśl dostosowywania postulatów politycznych do

nie zachodnich koncepcji powinniśmy zaprzestać działań mających na celu poprawę sytuacji dyskryminowanych mniejszości?

Konkluzje. Zbytńia użyteczność?

Jak starałem się ukazać, koncepcja seksualnego obywatelstwa jest pojęciem tyłuż użytecznym, co niedookreślonym. Praktycznie każdy z badaczy stara się na własny sposób zdefiniować, co rozumie przez to pojęcie, choć niejednokrotnie definicja ta wyrażona jest raczej *implicite* i może być jedynie wywnioskowana ze sposobu, w jaki używa się danego pojęcia.

Seksualne obywatelstwo w zależności od używającego tego pojęcia badacza i kontekstu może oznaczać punkt dojścia do pełnej równości obywateli, narzędzie jej osiągnięcia lub zaledwie jeden z elementów je tworzących. Każę to postawić pytanie o to, czy pojęcie przez swoje rozmycie nie jest aby „nazbyt użyteczne” – aplikowalne do każdej analizy seksualności, przez co w rzeczywistości nie stanowiące wartości dodanej do żadnej z nich.

Jednakże nawet jeżeli wspomniana wielość rozumień mogłaby sugerować, że seksualne obywatelstwo jest jedynie słowem-wytrychem, zgrabnym i nieco paradoksalnym w konstrukcji pojęciem pasującym do wszelkich rozważań o naturze seksualności, to sam zdecydowanie wolę i zachęcam, by traktować je jako pojęcie-klucz, bez którego rozważania te zawsze pozostaną niepełne.

Literatura

- Agamben G., 2010, *My uchodźcy* [w:] A. Bielik-Robson (red.), *Agamben: Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bell D., Binnie J., 2000, *The sexual citizen: Queer politics and beyond*, Cambridge: Polity.
- Chou W-S., 2001, *Homosexuality and the cultural politics of Tongzhzhi in Chinese societies* [w:] G. Sullivan, P.A. Jackson (eds.), *Gay and Lesbian Asia: Culture, Identity, Community*, New York: Harrington Park Press.
- Corboz J., 2009, *Sexuality, Citizenship and Sexual Rights*, Australian Research Centre in Sex, Health and Society, <http://www.iasscs.org/author/julienne-corboz> (dostęp: 14.02.2017).
- Corrêa S., Petchesky R., Parker R., 2008, *Sexuality, health and human rights*, London–New York: Routledge.
- Evans D.T., 1993, *Sexual Citizenship. Material Construction of Sexualities*, London–New York: Routledge.
- Hanish C., 1969, *The Personal Is Political*, www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html (dostęp: 14.02.2017).
- hooks b., 2008, *Margines jako miejsce radykalnego otwarcia*, tłum. E. Domańska, *Literatura na Świecie*, nr 1–2(438–439).
- Johnson C., 2017, *Sexual citizenship in a comparative perspective: Dilemmas and insights*, *Sexualities*, vol. 20(1–2).

- Kochanowski J., 2013, *Socjologia seksualności: Marginesy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lazarus L., 2015, *Sexual Citizenship and Conservative Christian Mobilisation in Jamaica*, *Journal of Eastern Caribbean Studies*, vol. 40, no. 1.
- Lister R., 2002, *Sexual Citizenship* [w:] E. Isin, B. Turner (eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, London–Thousand Oak–New Delhi: SAGE.
- Marshall T.H., 2010, *Obywatelstwo i klasa społeczna*, tłum. A. Manterys, *Zoon Politikon*, no. 1.
- Miller A., 2012, *Seksualne, lecz nie reprodukcyjne. Prawa seksualne a prawa reprodukcyjne* [w:] A. Kościańska (red.), *Antropologia seksualności: Teoria, etnografia, zastosowanie*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Nowak S., 2013, *Seksualny kapitał: Wyobrażone wspólnoty smaku i medialne tożsamości polskich gejów*, Kraków: Universitas.
- Paradarówności.eu, 2016, <http://www.paradarownosci.eu/pl/postulaty-parady-rownosci/> (dostęp: 14.02.2017).
- Petchesky R., 2000, *Sexual Rights: Inventing a Concept, Mapping an International Practice* [w:] R. Parker, R.M. Barbosa, P. Aggleton (eds.), *Framing the Sexual Subject: the Politics of Gender, Sexuality and Power*, Berkeley: University of California Press.
- Pieterse M., 2015, *Law, rights, space and sexual citizenship in South Africa*, *Social Dynamics. A journal of African studies*, vol. 41.
- Puar J.K., 2007, *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*, Durham: Duke University Press.
- Raciborski J., 2011, *Obywatelstwo w perspektywie socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Richardson D., 1998, *Sexuality and Citizenship*, *Sociology*, vol. 32, no. 1.
- Richardson D., 2000, *Constructing sexual citizenship: theorizing sexual rights*, *Critical Social Policy*, vol. 20(1).
- Richardson D., 2015, *Rethinking Sexual Citizenship*, *Sociology*, vol. 1–17.
- Rubin G.S., 2004, *Rozmyślając o seksie: zapiski w sprawie radykalnej teorii polityki seksualnej*, tłum. J. Mizielińska, *Lewą Nogą*, vol. 16.
- Sikora T., 2012, „...czymś innym niż...”: *queer jako (antiliberalna) polityka pożądania* [w:] M. Kłosowska, M. Drozdowski, A. Stasińska (red.), *Strategie queer: Od teorii do praktyki*, Warszawa: Difin.
- Sznal M., 2017, *Produkcja podmiotów homonormatywnych? Dyskurs rynkowy wokół regulacji prawnej związków partnerskich w Polsce i małżeństw jedнопłciowych w Stanach Zjednoczonych w 2013 roku*, www.interalia.org.pl/pl/artykuly/artykuly_biezace/10_produkcja_podmiotow_homonormatywnych_dyskurs_rynkowy_wokol_regulacji_prawnej.htm (dostęp: 14.02.2017).
- Tamang S., 2002, *Dis-embedding the Sexual/Social Contract: Citizenship and Gender in Nepal*, *Citizenship Studies*, vol. 6.
- Waitt G., 2005, *Sexual citizenship in Latvia: geographies of the Latvian closet*, *Social & Cultural Geography*, vol. 6.
- Weeks J., 1998, *Sexual Citizenship*, *Theory, Culture & Society*, vol. 15(3–4).

Krystyna Dzwonkowska-Godula¹

Męskość, seksualność i prokreacja. Prawa i zdrowie reprodukcyjne jako nie tylko kobieca kwestia

Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytania, czy i w jakim stopniu mężczyźni w Polsce mogą swobodnie decydować o własnej seksualności i płodności, jakie ograniczenia narzuca im społeczeństwo poprzez nieformalne i formalne normy. Skupiono się tu na zagadnieniu edukacji seksualnej mężczyzn, stosowania przez nich antykoncepcji oraz zdrowia reprodukcyjnego. Materiał źródłowy stanowią dane zastane (publikacje, rozporządzenia prawne, dokumenty, wyniki badań, przekazy medialne itp., dotyczące podjętej problematyki). W pierwszej części zaprezentowany został model hegemonicznej męskości, ze szczególnym uwzględnieniem jego elementów odnoszących się do seksualności i prokreacji. Rozważania w dalszej części artykułu odnoszą się do wpływu owego modelu na możliwość realizacji praw reprodukcyjnych mężczyzn w trzech wskazanych obszarach. Analiza wyników przeprowadzonych dotąd badań oraz literatury przedmiotu pozwoliła na sformułowanie hipotezy, iż prawa reprodukcyjne mężczyzn są ograniczane nie tyle przez normy formalne, prawo (jak ma to miejsce w przypadku kobiet, np. przez dostęp do antykoncepcji czy aborcji), co przez normy obyczajowe – patriarchalną, hegemoniczną koncepcję męskości z określonym sposobem definiowania i realizowania męskiej seksualności.

Słowa kluczowe: męskość, męskość hegemoniczna, prokreacja, prawa reprodukcyjne, zdrowie reprodukcyjne, prawa reprodukcyjne, edukacja seksualna

Masculinity, sexuality and procreation.
Reproductive rights and health as not only women's issues

The aim of the article is to investigate men's reproductive rights and reproductive health. I want to answer questions concerning men's freedom and autonomy in decisions about their own sexuality and fertility and about restrictions imposed on them by the society through informal and formal social norms. The research refers to such fields of

¹ Uniwersytet Łódzki; krystyna.dzwonkowska@gmail.com.

reproductive rights as sex education, fertility and reproductive health control and are based on the analysis of secondary data (publications, law regulations, results of social research, media coverage, websites) related to male sexuality and procreation. In the first part of the paper the model of hegemonic masculinity is presented, with particular emphasis on the elements relating to sexuality and procreation. The second part of the article refers to the impact of this model on the implementation of reproductive rights of Polish men in three mentioned above areas of reproductive rights. The analysis of the results of the previous research and literature on the subject resulted in formulating a hypothesis that male reproductive rights are limited not by formal, legal norms (as is the case of women, for example access to contraception or abortion), but by cultural norms – patriarchal, hegemonic concept of masculinity and male sexuality.

Key words: masculinity, hegemonic masculinity, male sexuality, reproductive health, reproductive rights, sexual education

Wstęp

W społecznej świadomości prawa reprodukcyjne sprowadzane są z reguły do prawa do aborcji i tym samym odnoszone tylko do kobiet. Międzynarodowe rozporządzenia uwzględniają jednak perspektywę obu płci w określaniu zdrowia i praw reprodukcyjnych. Pojęcie zdrowia reprodukcyjnego odnoszone jest do prowadzenia satysfakcjonującego i bezpiecznego życia seksualnego przez kobiety i mężczyzn. Prawa reprodukcyjne natomiast są rozumiane jako prawa jednostek – bez względu na płeć – m.in. do: decydowania w sposób swobodny i odpowiedzialny o tym, czy, kiedy i ile mieć dzieci, oraz w jakich odstępach czasu, prawo do informacji i dostęp do środków, aby z prawa do kontrolowania własnej płodności móc korzystać (możliwość korzystania z bezpiecznych, skutecznych, przystępnych finansowo oraz akceptowanych metod planowania rodziny) (za: Federacja Raport 2013: 61 i nn.).

Indywidualne prawa jednostek zderzają się ze społecznymi wymogami funkcjonalnymi. W interesie każdego społeczeństwa jest podtrzymanie ciągłości biologicznej, co wymaga kontrolowania prokreacji jego członków. Za pomocą norm obyczajowych oraz prawnych społeczeństwo formułuje oczekiwania dotyczące płodności, stwarza określone możliwości i ograniczenia dla jednostek. Kwestie płodności i rodzicielstwa są istotnym elementem kulturowych konstrukcji płci, nie tylko kobiecości, ale i męskości.

W niniejszym artykule podjęto problem praw reprodukcyjnych i reprodukcyjnego zdrowia z męskiej perspektywy, która jest z reguły pomijana czy nawet ignorowana w rozważaniach na ten temat (zarówno naukowych, jak i codziennych). Celem była próba odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim stopniu mężczyźni w Polsce mogą swobodnie decydować o własnej seksualności i płodności, jakie ograniczenia narzuca im społeczeństwo poprzez nieformalne i formalne normy. Skupiono się tu na zagadnieniu edukacji seksualnej mężczyzn, stosowania przez

nich antykoncepcji oraz zdrowia reprodukcyjnego. Materiał źródłowy stanowiły dane zastane: akty prawne², raporty z przeprowadzonych badań dotyczących wskazanej problematyki³, artykuły prasowe i strony internetowe⁴, publikacje o charakterze naukowym, popularnonaukowym i publicystycznym⁵, poświęcone tej tematyce. Ich dobór miał charakter celowy: sięgano do źródeł, które podejmowały kluczowe kwestie z punktu widzenia podjętej problematyki. Dokonano przeglądu literatury przedmiotu i wskazanych wyżej materiałów, by ustalić: czy i jak edukuje się mężczyzn w zakresie seksualności i reprodukcji, czy i jak kontrolują oni swoją płodność, jakie są ich postawy wobec własnego zdrowia reprodukcyjnego, oraz, by przyjrzeć się propagowanej koncepcji mężczyzny i jego seksualności stojącej za tymi przekonaniem i zachowaniami. Ramą odniesienia jest tu model hegemonicznej męskości zaprezentowany w pierwszej części artykułu, ze szczególnym uwzględnieniem jego elementów odnoszących się do seksualności i prokreacji. Rozważania w dalszej części tekstu odnoszą się do wpływu owego modelu na możliwość realizacji praw reprodukcyjnych we wskazanych wyżej aspektach przez mężczyzn w Polsce.

Hegemoniczna męskość a seksualność i prokreacja

Analizując kulturowe modele i wzory płci funkcjonujące w polskim społeczeństwie, możemy za Raewyn Connell (1995) stwierdzić istnienie obok siebie różnych „kobiecości” i „męskości”, obejmujących różne sposoby bycia kobiet i mężczyzn (por. Kluczyńska 2009; Dzwonkowska-Godula 2015). W odniesieniu do męskości daje się jednak zauważyć model dominujący, najszerzej przyjęty w danym społeczeństwie męski sposób bycia, określane przez przywołaną autorkę jako męskość hegemoniczna, wobec której inne typy męskości, a także kobiecość w różnych jej odmianach, pozostają w relacji podporządkowania (Connell, Messerschmidt 2005). „W świecie współczesnym jest to taka forma męskości, o której mówimy »macho«: mężczyzny twardego, nastawionego na rywalizację, niezależnego, opanowanego, agresywnego i zdecydowanie heteroseksualnego” (Bradley 2008: 64). Model ten ma charakter normatywny, określając „normalny”, pożądany typ mężczyzny z punktu widzenia patriarchalnego i heteronormatywnego społeczeństwa (Connell, Messerschmidt 2005). W niniejszym artykule zaprezentuję elementy tej kulturowej

² Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, prawo dotyczące sterylizacji, rozporządzenia dotyczące edukacji seksualnej.

³ Raporty dotyczące zachowań seksualnych Polaków oraz edukacji seksualnej (m.in. Izdebski 2012; Bieńko *et al.* 2016; Dec-Piotrowska, Paprzycka 2016; Dec-Pietrowska *et al.* 2016; IBE 2015; Ponton 2011, 2014, 2015a–c).

⁴ Strony internetowe oraz fora internetowe dotyczące antykoncepcji dla mężczyzn, wasektomii, środków na potencję, stosowania prezerwatyw, edukacji seksualnej (wyszukiwanie wg tych haseł).

⁵ Między innymi książki o mężczyznach i męskości, w tym „poradniki dla mężczyzn” (np. Bader 2010; Fanning, McKay 2003; Goldberg 2000; Hars 2003; Hickman 2014; Keen 2008; Kwaśniewski, Masłowski 2016; La Cecla 2014; Lamm, Couzens 1998).

koncepcji męskości odnoszące się do seksualności i prokreacji. Odwołam się do „hegemonicznej męskiej seksualności” (Plummer 2003; Kluczyńska 2016).

Przede wszystkim, jak już wspomniano, normą jest heteroseksualność. Mężczyzna ma utrzymywać stosunki seksualne z kobietami (przy czym mają być to stosunki waginalne), bo tylko takie relacje oceniane są jako słuszne i naturalne, nie tylko zapewniające mu przyjemność, ale także prowadzące do prokreacji. Ten sposób definiowania „prawdziwego seksu” jest propagowany zarówno przez dyskurs medyczny (Kluczyńska 2015: 99), jak i dyskurs religijny (jako zgodny z naturą i wolą Boską). Homoseksualizm jest zatem stygmatyzowany, patologizowany, kojarzony z brakiem męskości. Zgodnie z patriarchalną koncepcją płci, jak określił to Jacek Kochanowski, „mężczyzna to ten, kto pożąda kobiet i rywalizuje z innymi mężczyznami. Gej nie pożąda kobiet, a zamiast rywalizacji z mężczyznami woli seks z nimi. Przystaje zatem wypełniać kulturowe znamiona bycia mężczyzną, przestaje być mężczyzną” (2004: 109).

Hegemoniczna męskość jest powiązana z androcentrycznym modelem seksualności, w którym penetracja i męska ejakulacja są traktowane jako najważniejszy, definicyjny element współżycia seksualnego (Kluczyńska 2015: 99). Zakłada on dominację mężczyzny w tej relacji, nie tylko stawiając go w roli inicjatora i głównego aktora seksualnego spektaklu, ale także traktując priorytetowo jego doznania seksualne. Co więcej, zakłada się, że seksualność stanowi kluczowy element bycia mężczyzną. W potocznym języku męskość kojarzona jest z męskimi narządami płciowymi, zdolnością do odbywania stosunków seksualnych i potencją (*Słownik...* 1996: 509). Stąd też takie wyrażenia jak „zasłonić męskość” (o męskich genitaliach) czy „utracić męskość” (o impotencji) (*Słownik...* 1996: 509).

W stereotypie męskości mamy charakterystyki odnoszące się do sfery seksualnej. Mężczyznom przypisuje się permanentną gotowość do uprawiania seksu, „myślenie tylko o jednym” (czyli o seksie właśnie), poszukiwanie seksualnych „przygód” i eksperymentowanie w życiu seksualnym, skłonność do przemocy seksualnej (Florek 2008: 24–25, 38; Hars 2003; Kluczyńska 1992). Zdaniem Lindy Brannon, rozbieżności między kobietami i mężczyznami w zachowaniach seksualnych – skłonności do poszukiwania krótkotrwałych, „niezobowiązujących” kontaktów seksualnych – należą do najlepiej potwierdzonych empirycznie różnic płci (2002: 360). Społeczne przekonanie o inklinacjach mężczyzn do poligamii wzmacniane jest rozważaniami i badaniami z zakresu socjologii i psychologii ewolucyjnej (Kocik 2007; Florek 2008; Szlendak 2010: 13 i nn.). Jako „naturalne” traktuje się w ich świetle, że „mężczyźni zainteresowani są szerokim rozplenianiem swoich genów, przez co mają tendencję do poszukiwania wielu partnerek seksualnych. (...) Sukces reprodukcyjny samca mierzy się liczbą zapłodnionych samic i liczbą spłodzonych dzieci” (Szlendak 2010: 57, 58).

Rolę „mężczyzny-siewcy” promuje także religia katolicka, choć dopuszcza jedynie związki monogamiczne i postuluje czystość przedmałżeńską. Jak czytamy w jednym z poradników dla wierzących mężczyzn: „Archetyp męski wiąże się z przenoszeniem i rozsiewaniem nasion. Archetyp kobiecy to przyjmowanie, chronienie

i odżywianie tego, co zostało zasiane. (...) W męską duszę najgłębiej wpisane jest stwarzanie życia w innych. Chyba dlatego mężczyzna ma tak silną i nieodpartą potrzebę współżycia seksualnego. Nie jest on nadmiernie opanowany seksem, to Bóg przygotował go w ten sposób do relacji i spotkań. W przeciwnym razie wielu mężczyzn pozostałoby samowystarczalnymi samotnikami” (Rohr 2014: 132).

Lucjan Kocik, pisząc o „męskości jako socjobiologicznym splocie natury i kultury”, zauważa, że naturalne dążenie męskich osobników do poligamii jest ograniczane kulturowo (2007: 21). Społeczeństwa ludzkie ze względów pragmatycznych opierają się w większości na monogamii, przy jednoczesnym funkcjonowaniu podwójnych standardów seksualnych. Kobiętę mającą wielu partnerów seksualnych piętnuje się jako „puszczalską” i „dziwkę”, gdy romansujący mężczyzna wzbudza podziw jako „macho” czy „ogier” (Kimmel 2015: 462). Niewierność mężczyzn jest tolerowana i usprawiedliwiana wspomnianym „instynktem poligamicznym”, „siłą biologiczną” popychającą ich do licznych kontaktów seksualnych (Kocik 2007: 22). Co więcej, pokutuje przekonanie, że „u mężczyzn z długimi okresami abstynencji seksualnej może dojść do zatoru plemników”, czym wyjaśnia się m.in. „naturalną” potrzebę mężczyzn regularnego rozładowywania napięcia seksualnego, jeśli nie podczas stosunku seksualnego, to choćby poprzez masturbację (Hars 2003: 33).

Powyższe rozważania wskazują, że w sferze seksu mężczyzn postrzega się jako bliższych naturze niż kulturze (por. Ortner 1982). Świadczą o tym nie tylko przywoływane przez autorów analogie do zachowań samców innych gatunków, ale także przypisywane mężczyznom „zezwierzęcenie” i niemoralność w tej sferze (Florek 2008: 25). Podwójne standardy seksualne sprawiają, że mężczyźni są znacznie mniej skrupowani przez normy kulturowe w swych zachowaniach, daje im się większą swobodę seksualną, usprawiedliwia się i akceptuje ich większą „skłonność do grzechu”. Co więcej, ich seksualna pobudliwość i rozwiązłość są traktowane jako norma, na co wskazują stwierdzenia typu „mężczyzna musi się wyszumieć”, zachęcające do kontaktów seksualnych przed zawarciem małżeństwa, czy oczekiwania, że mężczyzna wchodząc w związek małżeński będzie miał bogate doświadczenie seksualne, podczas gdy kobieta będzie dziewicą. Naturalistyczna wizja męskiej seksualności przejawia się także w przekonaniu, że jest ona oddzielona od „ducha” i emocji (Tiefer 1996 za: Kluczyńska 2015: 96), wprowadzona do cielesnego aktu i nastawiona na osiągnięcie orgazmu, podczas gdy kobiety postrzegane są jako te, które uprawiają seks „z miłości”.

Hegemoniczna męska seksualność ma charakter fallocentryczny, jest „skupiona na gloryfikacji i gratyfikacji penisa” (Kimmel 2015: 464) (*it is penis centered* – Plummer 2003). Jak stwierdza Sam Keen, autor jednego z „przewodników” dla mężczyzn: „Męska tożsamość obraca się wokół penisa, choć kobieca nie obraca się wokół pochwy. Nikt nie wie, kiedy penis staje się biegunem, wokół którego zaczyna się obracać świadomość jego właściciela” (2008: 116). Zdaniem Richarda Rohra, męskie genitalia są „metaforą męskości” i „szczerze mówiąc, każdy mężczyzna jest dumny ze swego penisa w stanie erekcji (...)” (2014: 132–133). Z kolei Tom Hickman deklaruje: „penis nie jest tylko częścią ciała – jest determinantem

tożsamości i zachowania. Może wznieść mężczyznę na wyżyny albo zrzucić go w głęboką przepaść” (2014). Istotne okazują się tu dwie kwestie: wielkość i sprawność męskich organów płciowych. Do mitów na temat męskiej seksualności należy m.in. ten mówiący o tym, że „penis musi być duży” (Fanning, McKay 2003: 129). Michael Kimmel, opisując zabiegi powiększania penisa, którym poddają się niektórzy mężczyźni, podkreśla, że wynika to nie tyle z ich przekonania, iż dzięki temu będą „lepszymi” kochankami, ale z poczucia, że ich męskość jest oceniana m.in. na podstawie wielkości penisa (2015: 457). Okazuje się, że mężczyźni oceniają się pod tym względem nawzajem np. w szatni czy na basenie, odczuwając strach „przed uznaniem przez innych mężczyzn za niedostatecznie męskiego” (Kimmel 2015: 457). Jak zauważa Barbara Wybacz, „dla czcicieli hegemonicznej męskości organy płciowe stanowią przedmiot obsesyjnego kultu” (2008: 80). Jednym z tego przejawów jest personifikacja fallusa, polegająca np. na nadawaniu mu przez jego „właściciela” imion czy ksywek, a także na rozmawianiu z nim – np. przekonywaniu, by „stanął na wysokości zadania” (Kimmel 2015: 464).

O tym, że męskość utożsamiana jest z potencją seksualną, a jej symbolem jest penis w stanie erekcji, świadczą określenia dotyczące problemu impotencji oraz sposobów jej leczenia. Przykładem może być tytuł książki poświęconej Viagrze: *Sposób na męskość. Jak odzyskać, podtrzymać i wzmocnić erekcję?* (Lamm, Couzens 1998). Przyjmuje się, że „mężczyzna powinien mieć zawsze ochotę na seks i w każdym momencie być gotowy do współżycia” oraz że „prawdziwy mężczyzna zawsze utrzymuje erekcję” (Fanning, McKay 2003: 129). Impotencja traktowana jest jako coś patologicznego, problem medyczny wymagający leczenia. Co więcej, mężczyźni, bez względu na wiek, obowiązują jedna norma aktywności seksualnej (Kluczyńska 2015: 102). Kłopoty z utrzymaniem czy osiągnięciem wzwodu pojawiające się jako naturalna konsekwencja starzenia się są patologizowane i mają być wyeliminowane dzięki „cudowi medycyny”, jakim są tabletki na potencję (Kluczyńska 2015: 102; Lamm, Couzens 1998). Jak stwierdził Zbigniew Lew-Starowicz, dzięki niebieskiej tabletkie „mężczyzna nie musi się lękać impotencji, następstw starzenia się dla swojej seksualności, ewentualnej kompromitacji, niezaspokojenia zmysłowej partnerki, uzależnienia od jej aktywności w sztuce miłosnej itd. (...) Viagra to nie tylko lek na impotencję. To również symbol: uniezależnienia mężczyzny od partnerki, uwolnienia od lęku kastracyjnego, pewności i zdobyczości mężczyzny niezależnie od wieku biologicznego” (1998: 12).

Problemy z osiągnięciem sprawności seksualnej wywołują lęk przedstawicieli płci męskiej przed „niesprawdzeniem się jako mężczyzna” i byciem „utajonym gejem” (Goldberg 2000: 114). Męska seksualność ma charakter wyczynowy (Keen 2008: 124). Mężczyźni mają wykazywać się nie tylko przed partnerkami seksualnymi, ale także przed innymi „samcami”. Po pierwsze, powinni jak najszybciej przejść inicjację seksualną, po drugie, zdobyć jak najwięcej doświadczeń w tym zakresie, „zaliczając” jak najwięcej kobiet (Dąsał 2008: 94; Keen 2008: 13, 123). Badania dotyczące odbywania niechcianych stosunków płciowych pokazują, że jest to częstsze doświadczenie mężczyzn niż kobiet (Muehlenhard 1988 za:

Kimmel 2015: 471). Mężczyźni przyznają, że uprawiali seks, bo „chcieli zdobyć doświadczenie seksualne, mieć o czym mówić lub wzmocnić swoją pewność siebie. (...), żeby nie sprawiać wrażenia homoseksualnych, nieśmiałych, tchórzliwych albo niemęskich” (Muehlenhard 1988 za: Kimmel 2015: 471). Odczuwają oni silniej niż kobiety presję rówieśników, by sprawdzić się w sferze seksualnej. Męskie rozmowy opierają się na przechwałkach i licytacjach, „ile razy się to zrobiło i z iloma dziewczynami” (Keen 2008: 121–122). Zdaniem Keena wynika to ze zinternalizowania przypisywanych mężczyznom ról: „nasza [męska – K.D.G.] seksualność została tak uwarunkowana naszymi rolami wojowników i pracowników, że nie wiemy jeszcze, jak wyrugować z niej potrzebę sprawdzania się i dokonywania podbojów” (2008: 118). By sprostać pierwszej z ról, „seksualnego wojownika”, należy „na dowód swojej potencji zdobyć i posiadać jak najwięcej kobiet”, w odniesieniu do roli „seksualnego pracownika” trzeba nieustannie uprawiać seks (od *make love* – „wytwarzać, produkować miłość”, kochać się w sensie fizycznym) (Keen 2008: 123). Konieczność wykazywania się w roli kochanka i zdobywcy potwierdzana jest propagowanymi w mediach wizerunkami macho i playboya (Melosik 2002; Kluczyńska 2009). Podkreślają one znaczenie potencjału seksualnego dla męskości, dominację mężczyzny w relacjach z kobietami, sprowadzanych do obiektów seksualnych i zdobywcy.

Jednak hegemoniczna męska seksualność tylko pozornie przypisuje mężczyznom sprawczość, wolność, autonomię i podmiotowość w życiu seksualnym. Mamy tu do czynienia z uprzedmiotawiającym ujęciem mężczyzny, sprowadzającym go do „seks-maszyny” czy „maszyny do zapładniania”, „reproduktora” (Kluczyńska 2009: 155; Gilmore 1990: 222 za: Dąsał 2008: 97). Metafora mężczyzny-maszyny wiąże się m.in. ze stereotypowym postrzeganiem go jako chłodnego emocjonalnie, nastawionego na zadania, nie na relacje międzyludzkie, mającego nieustannie sprawdzać się we wszystkich sferach i wykazywać się szeroko rozumianą sprawnością (w tym fizyczną i seksualną). W odniesieniu do aktywności seksualnej mężczyznom stawia się wiele wymogów, których niespełnienie powoduje ich niższą samoocenę, frustrację, poczucie niesprawdzenia się w roli płciowej. Oczekuje się od nich, że w sferze seksu będą stroną aktywną i inicjującą, co wynika z założenia o ich permanentnej gotowości do współżycia. W akcie seksualnym męskość jest ograniczana do penisa, który ma być odpowiednio duży, a przede wszystkim sprawny. Jak zauważył Herb Goldberg, mężczyźni internalizują taki sposób postrzegania samych siebie – jako „maszyny do sprawdzania się w działaniu”, oddzielając sferę seksualną od emocjonalnej i traktując problemy z erekcją jako usterkę „mechanizmu” (Goldberg 2000: 108, 230; Lamm, Couzens 1998: 41). Ta „dysfunkcja” musi zostać jak najszybciej – oczywiście w sposób mechaniczny – naprawiona, np. za pomocą tabletek, zastrzyków, specjalnych urządzeń (pompy próżniowe) czy zabiegów chirurgicznych. Mamy tu do czynienia z medykacją męskiego ciała i seksualności (Kluczyńska 2015; Wiczorkowska 2016). Problem fragmentaryzacji, „pokawałkowania” ciała w dyskursie medycznym, sprowadzenia go do określonych jego części czy narządów w dyskursie dotyczącym

reprodukcji nie dotyczy zatem jedynie kobiet, postrzeganych jako macica, brzuch, inkubator (Breczko 2013: 115–116). Mężczyzna zostaje zdegradowany najpierw do penisa, następnie do plemnika (Breczko 2013: 115), wraz z pojawieniem się możliwości sztucznego zapłodnienia i tworzeniem banków spermy.

Jak wynika z powyższych rozważań, seksualność mężczyzn i ich możliwości reprodukcyjne podlegają silnej społecznej kontroli. Ich seks jest „nastawiony na cel, obciążony nakazami, stwierdzeniami »powinieneś«, normami, ocenami, presją do sprawdzania się w działaniu, miarami itp.” (Goldberg 2000: 235). Muszą oni sprostać wielu oczekiwaniom i mitom dotyczącym ich ciała i aktywności seksualnej (por. Plummer 2003; Fanning, McKay 2003; Keen 2008; Kwaśniewski, Masłowski 2016). Powstaje pytanie, jaki wpływ ma zaprezentowany model hegemonicznej męskości i męskiej seksualności, propagowany w procesie genderowej socjalizacji seksualnej, na realizację praw reprodukcyjnych mężczyzn.

W dalszej części artykułu kolejno omówione zostaną zagadnienia związane z edukacją seksualną, kontrolowaniem męskiej płodności oraz zdrowiem reprodukcyjnym mężczyzn w polskim społeczeństwie. Na podstawie wskazanych wcześniej materiałów źródłowych, przyjrzymy się, jak realizowane są prawa reprodukcyjne mężczyzn w wymienionych wymiarach oraz czy można dostrzec wpływ hegemonicznej męskości na sytuację mężczyzn w tej dziedzinie.

Edukacja seksualna mężczyzn w Polsce

Polskie prawo – Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz. U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78, art. 4.1) – nakłada na państwo obowiązek wprowadzenia do „programów nauczania szkolnego wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji” (Ustawa... 1993). W polskiej szkole zamiast edukacji seksualnej zgodnej z międzynarodowymi standardami realizuje się (od 1999 r.) program „Wychowania do życia w rodzinie”, obecnie w wymiarze 14 godzin rocznie, zaczynając od klasy 5 szkoły podstawowej (Dec-Pietrowska *et al.* 2016: 247–249). Przedmiot ten nie ma obowiązkowego charakteru – decyzję o uczestnictwie uczniów w zajęciach zostawiono rodzicom niepełnoletnich dzieci, uczniowie pełnoletni podejmują decyzję samodzielnie. Początkowo rodzice musieli składać pisemną deklarację zgody na udział niepełnoletniego dziecka w zajęciach. Od 2009 r. na zajęcia „Wychowanie do życia w rodzinie” uczęszczają wszyscy uczniowie, których rodzice nie wyrazili sprzeciwu wobec uczestnictwa dzieci w takich lekcjach (Dec-Pietrowska *et al.* 2016: 247–249). Wyniki badań przeprowadzonych wśród młodzieży pokazują, że na kolejnych szczeblach kształcenia liczba uczniów biorących udział w zajęciach maleje. Młodzież sama rezygnuje, bo nie odpowiada jej godzina zajęć, ich treść ocenia jako nieprzydatną bądź nudną, czy ze względu na sposób prowadzenia zajęć przez

nauczyciela (IBE 2015: 40). Próby wprowadzania zmian w programie nauczania i dostosowanie go do nowoczesnych standardów wyznaczanych przez Światową Organizację Zdrowia są blokowane przez środowiska konserwatywne, związane z Kościołem katolickim, dla których edukacja seksualna jest „narzędziem seksualizowania dzieci i młodzieży”, prowadzi do deprawacji i demoralizacji młodych ludzi (*Stop seksualizacji naszych dzieci* 2017).

Edukacja seksualna w szkołach od lat jest przedmiotem badań prowadzonych przez organizacje pozarządowe⁶ (m.in. Federacja na Rzecz Kobiet i Planowania Rodziny) oraz instytucje naukowo-badawcze (m.in. Instytut Badań Edukacyjnych) (Bieńko *et al.* 2016; Dec-Piotrowska, Paprzycka 2016; Dec-Piotrowska *et al.* 2016; IBE 2015; Ponton 2011, 2014, 2015a–c). Dostępne wyniki badań pokazują m.in., jak realizowany jest przedmiot „Wychowanie do życia w rodzinie” w szkołach, jakie treści zawierają podręczniki i program nauczania, jakie są doświadczenia i potrzeby młodych ludzi i ich rodziców w zakresie edukacji seksualnej. Tu przyjrzymy się realizacji prawa jednostek do informacji na temat własnej seksualności i płodności z „męskiej perspektywy”.

Już sama nazwa przedmiotu wskazuje, że w ramach nauki szkolnej promuje się heteroseksualność oraz prokreacyjny cel praktyk seksualnych, co koresponduje z modelem hegemonicznej męskości. „W podręcznikach słowa »kobieta – żona« i »mężczyzna – mąż« traktowane są wymiennie, a współżycie możliwe jest jedynie między heteroseksualnymi małżonkami” (Ciastoch 2015). Program nauczania opiera się na katolickim światopoglądzie na rodzinę i życie seksualne – i ukierunkowany jest przede wszystkim na zachowanie abstynencji seksualnej przez nastolatki (Dora 2013: 102). Zakłada się zatem, że młody mężczyzna rozpocznie życie seksualne jako dorosła osoba, będąc w związku małżeńskim, nie tyle dla przyjemności, co w celach reprodukcyjnych. Patologizuje się homoseksualizm jako wynaturzenie i efekt negatywnych doświadczeń w życiu młodego człowieka. W jednym z podręczników możemy przeczytać, że „u podstaw homoseksualizmu może leżeć także zranienie, którego chłopcy doznali od dziewcząt np. przy nieudanej próbie współżycia seksualnego” (Ponton 2015a: 2). Treści nauczania powielają stereotypy płci, w tym także te dotyczące męskiej seksualności („romantyczne dziewczęta i opętani seksem chłopcy” – Ciastoch 2015). Odpowiedzialnością za niechcianą ciążę obarcza się dziewczęta zbyt wczesnie podejmujące aktywność seksualną, a zwalnia się z niej chłopców, na co wskazuje cytat z podręcznika *Wędrując ku dorosłości* (pod red. T. Król) dla uczniów III klasy gimnazjum: „Dziewczyna powinna zdawać sobie sprawę, że więcej niż chłopiec płaci za nietrafny wybór, bo nie ma równości w naturze. On jest dawcą życia, »siewcą«, natomiast jej ciało »glebą«,

⁶ Organizacje pozarządowe odgrywają ważną rolę w kontrolowaniu działań realizowanych przez instytucje publiczne, pełniąc funkcję organizacji strażniczych (*watchdog*). Z reguły nie zawężają one swoich działań do samego monitoringu, lecz także formułują rekomendacje do zmiany nagannego *status quo* (por. Stempień 2008). W zakresie realizacji praw reprodukcyjnych w Polsce taką funkcję spełnia m.in. Federacja na Rzecz Kobiet i Planowania Rodziny wraz z działającą przy niej Grupą Edukatorów Seksualnych Ponton (Dzwonkowska-Godula 2015).

w której wzrastało nowe życie. Postawa chłopców, którzy stają się ojcami, bywa różna” (Dec 2012: 177). Utrwalany jest pogląd o oddzieleniu męskiej seksualności od emocji i umysłu, kierowaniu się przez mężczyzn popędem, który trudno kontrolować (o chłopcach w podręczniku dla gimnazjum: „Rzadko w tym stopniu przeżywasz miłość, co dziewczyna. Świat subtelnych uczuć na razie specjalnie cię nie pociąga, ale to nie znaczy, że nie jesteś wrażliwy” – Paprzycka *et al.* 2016: 146). Wyjaśnia się na przykład, że atrakcyjny wygląd dziewcząt może ich prowokować i zachęcać do kontaktu seksualnego, a zatem to przedstawicielki płci przeciwnej powinny temu zapobiegać poprzez skromny ubiór i powściągliwe zachowanie (Ponton 2015a: 2). Pomijany jest zupełnie problem, że również chłopcy mogą paść ofiarą przemocy seksualnej. Zgodnie ze stereotypem przyjmuje się, że nastolatki płci męskiej mają większy popęd seksualny niż ich rówieśniczki. W podręcznikach pojawiają się komentarze usprawiedliwujące duże zainteresowanie chłopców płcią przeciwną i dążenie do kontaktów seksualnych. Jednak nie towarzyszy temu chęć wyposażenia młodych mężczyzn w wiedzę, która pozwoliłaby im zabezpieczyć się przed niechcianą ciążą (traktowaną jako problem kobiety) czy chorobami przenoszonymi drogą płciową. Nie dostarcza im się także wystarczających informacji na temat kobiecej fizjologii, traktując zagadnienia związane z miesiączkowaniem czy ciążą jako „kobiece” (Ponton 2011: 16). Wyniki badań oraz raporty Grupy Edukatorów Seksualnych Ponton prowadzącej m.in. telefon zaufania i poradnictwo internetowe dla młodzieży pokazują niski stan wiedzy chłopców (dotyczy to także dziewcząt) na temat budowy ciała własnego i płci przeciwnej, seksualności, stosunku płciowego (IBE 2015: 50–57; Ponton 2015c). Jak zauważają badacze, „chłopców edukuje się rzadziej i mniej szczegółowo” (Dec-Piotrowska *et al.* 2016: 253).

Rzetelnej edukacji seksualnej brakuje zarówno w szkole, jak i w domu. Rodzice rzadko i niechętnie podejmują w rozmowach z dziećmi temat seksualności i częściej rozmawiają „o tych sprawach” z córkami niż z synami (IBE 2015: 29). Z jednej strony wynikać to może z lęku o dziewczynki, które mogą stać się ofiarami przemocy seksualnej czy przedwcześnie zająć w ciążę, z drugiej strony, jest to niejako wymuszone przez okres dojrzewania. Pierwsza miesiączka jest sygnałem osiągnięcia dojrzałości seksualnej przez dziewczęta i skłania rodziców do podjęcia z nimi ewentualnych rozmów na tematy związane z ich seksualnością. Chłopcy takiego rytuału przejścia nie mają. Pojawienie się pierwszej polucji, które mogłoby być czymś porównywalnym do pierwszej miesiączki u dziewczynek (Kwaśniewski, Masłowski 2016: 77), nie spotyka się z odpowiednim wyjaśnieniem ze strony rodziców czy nauczycieli (na lekcjach biologii budowę człowieka, w tym jego układu płciowego/rozdrodzcego omawia się w dość ograniczonym zakresie). Zdaniem Jacka Masłowskiego, polucje to temat tabu: „Po pierwsze, bo my, faceci między sobą w zasadzie nie rozmawiamy o wytryskach. Po drugie, młodzi chłopcy najczęściej nie mają dobrej, bliskiej relacji z ojcem. (...) W zasadzie nie znam nikogo, kto kiedy był chłopcem, poszedł do ojca porozmawiać z nim o wytrysku” (Kwaśniewski, Masłowski 2016: 78). A jest to bardzo ważny moment w życiu młodego mężczyzny,

któremu towarzyszą różne emocje, w tym lęk, ale także poczucie winy czy wstydu (Kwaśniewski, Masłowski 2016: 78; Idebski, Wąż 2014: 47). Wywiady przeprowadzane z uczniami w wieku gimnazjalnym pokazały, że chłopcom brakuje wiedzy na temat tego, co dzieje się z ich ciałem, stąd też widzą potrzebę edukacji w tym zakresie (Bieńko *et al.* 2016: 7). Jak to ujął jeden z nich, „żeby po prostu wiedzieć, jak nam się coś stanie, na przykład te polucje, żeby wiedzieć, co z tym zrobić, a nie na przykład panikować i tak dalej” (Bieńko *et al.* 2016: 7).

Jak zauważają badacze, „chłopcy częściej sygnalizują wstyd, lęk oraz rozczarowania związane z próbami podjęcia rozmowy o tej sferze życia [seksualności – K.D.G.] w środowisku domowym” (Bieńko *et al.* 2016: 6). Z relacji nastolatków wynika, że dorastający mężczyźni są socjalizowani przez ojców często w bardzo prymitywny i wulgarny sposób, między innymi poprzez seksistowskie dowcipy czy komentarze, wykorzystywanie pornografii jako materiałów edukacyjnych czy też sprowadzenie rozmowy o antykoncepcji do wręczenia synowi prezerwatyw przez ojca przed wyjściem na imprezę (Ponton 2011: 14, 15, 18–19). Chłopcy otrzymują przekaz, że w życiu seksualnym powinni sami z siebie wiedzieć, co mają robić (zgodnie z jednym z mitów: „Mężczyzna zawsze wie, co robić podczas kontaktu seksualnego” – Fanning, McKay 2003: 130). Naturalistyczna wizja męskiej seksualności, sprowadzenie jej do biologii i mechaniki (naturalny popęd, cielesna praktyka, metafora męskiego ciała jako maszyny), wszystko to prowadzi do założenia, że mężczyzna nie potrzebuje „instrukcji obsługi” własnego ciała. Co więcej, „popularnym przekonaniem jest, że w naturze chłopaka/mężczyzny leży egzekwowanie seksu od partnerki, na co ona powinna być gotowa, a jeśli nie jest, nie ma nic dziwnego w tym, że egzekwowanie to może przybrać formę agresywną” (Ponton 2011: 12). Przypisuje im się większe niż rówieśniczek potrzeby seksualne, zwalnia od odpowiedzialności za konsekwencje seksu bez zabezpieczenia, socjalizuje do podejmowania aktywnej i dominującej roli w relacjach seksualnych.

Chłopcy są „znacznie mniej przygotowywani przez rodziców do okresu burzy hormonów i w sumie trochę skazani na pozadomowe sposoby budowania swoich wyobrażeń o seksualności w tym szczególnym okresie” (IBE 2015: 7). Brak edukacji seksualnej sprawia, że młodzi mężczyźni, pozostawieni samym sobie, czerpią wiedzę na temat męskiej cielesności, seksualności oraz praktyk seksualnych przede wszystkim z pornografii⁷ (Ponton 2011: 22). Materiały pornograficzne pokazują jednak nierealistyczny, „wyolbrzymiony” (także w dosłownym sensie) obraz męskości – wielkości penisa, możliwości seksualnych (wielokrotnych erekcji, nieustannej gotowości do współżycia itp.). Do edukatorów seksualnych pełniących dyżury przy telefonie zaufania dla nastolatków zgłaszają się chłopcy zaniepokojeni, czy podołają kontaktom seksualnym, czy okażą się tak sprawni jak aktorzy porno, wyrażający obawy dotyczące budowy ich ciała (wyglądu

⁷ Wyniki badania przeprowadzonego wśród uczniów klas ponadgimnazjalnych pokazują, że zdecydowana większość miała kontakt z materiałami pornograficznymi (77,5%). Dziewięciu na dziesięciu chłopców (90,6%) i dwie na trzy dziewczyny (64,4%) zadeklarowało oglądanie kiedykolwiek pornografii (Izdebski 2012: 195).

i rozmiaru penisa) (Ponton 2011: 22; Ponton 2015c). Dorastający mężczyźni mają także nierealistyczne oczekiwania wobec partnerek seksualnych, porównywanych z aktorkami występującymi w pornograficznych filmach, domagając się od nich „różnych form aktywności seksualnych (seks analny, oralny), ponieważ są przekonani, że każdy stosunek płciowy tak właśnie wygląda” (Ponton 2011: 22).

Dla nastolatków istotnym źródłem wiedzy na temat seksualności, ważniejszym niż rodzice czy szkoła, którzy, jak wynika z dotychczasowych rozważań, zawodzą w tej kwestii, są koledzy i koleżanki (IBE 2015: 19). Jak oceniają badacze, skoro stan świadomości młodzieży w tej dziedzinie jest niski, prawdopodobnie dzielą się oni informacjami pozyskiwanymi z Internetu (forów, blogów), w tym z filmików i filmów pornograficznych (IBE 2015: 20). Dodatkowo chłopcy rozmawiają ze sobą nie tyle o tym, by się czegoś od siebie dowiedzieć, ale raczej by udowodnić, że mają już za sobą określone doświadczenia seksualne i wzmocnić swoją pozycję w grupie. W socjalizacji płciowej otrzymują oni komunikat – ze strony dorosłych przedstawicieli swojej płci, ale także rozmaitych przekazów kultury masowej – że seksualność jest swoistym sprawdzianem męskości. Chodzi o to, „żeby, mówiąc kolokwialnie, jak najszybciej przelecieć jakąś laskę” (Kwaśniewski, Masłowski 2016: 13). Bycie „prawiczkiem” czy trudności z nawiązaniem relacji z dziewczynami są podstawą do traktowania chłopaka jako „gorszego” (Kwaśniewski, Masłowski 2016: 13). W badaniu przeprowadzonym wśród uczniów szkół ponadgimnazjalnych 12,2% chłopców (w porównaniu z 5,1% dziewcząt) jako powód odbycia pierwszego stosunku seksualnego podało: „bo inni mieli to za sobą”⁸ (Izdebski 2012: 178). Z zebranych danych wynika, że inicjacja seksualna mężczyzn nie zawsze jest ich świadomym wyborem: 11% ankietowanych nastolatków płci męskiej przyznało, że ich „pierwszy raz” był konsekwencją przyjęcia zbyt dużej ilości alkoholu bądź narkotyków, 6,6% – że nie potrafiło odmówić bądź zostało zmuszonych do współżycia seksualnego (w przypadku dziewcząt przyczyny te wskazało odpowiednio 4,3% i 8,7% ankietowanych) (Izdebski 2012: 178). Mężczyźni zaczynają życie seksualne wcześniej od kobiet – w przywołanym badaniu sześcioro chłopców mających za sobą seksualną inicjację przyznało, że zrobili to przed ukończeniem 16 roku życia. Średnia wieku pierwszego stosunku seksualnego dla chłopców wynosiła 15,1 roku, dla dziewcząt – 16,4 (Izdebski 2012: 176).

Młodzi mężczyźni prezentują „wyczynowe” podejście do praktyk seksualnych – jako pola, w którym mają się wykazać, mają poczucie, że muszą przynajmniej otwarcie i publicznie deklorować, że stają na wysokości zadania. Świadczą o tym wyniki badań dotyczących różnic płciowych w mówieniu o własnym życiu seksualnym i poczuciu kompetencji w tej dziedzinie: „Widoczny jest podział między płciami dotyczący rozmów o seksualności w gronie rówieśników. Dziewczęta w każdym przedziale wiekowym częściej niż chłopcy podejmują problematykę

⁸ Wśród najczęściej wymienionych przez chłopców powodów inicjacji seksualnej były: podniecenie seksualne (64,3%), przyjemność (64,4%) oraz ciekawość (60,6%). Wskazania tych powodów w grupie dziewcząt odpowiednio: 50,2%, 45,9%, 38,8%. Dziewczęta wskazywały najczęściej miłość (78,7%), wymienioną przez 50,2% ich rówieśników płci przeciwnej (Izdebski 2012: 178).

relacji uczuciowych, fizjologii, inicjacji seksualnej, antykoncepcji, ciąży. (...) W męskim gronie temat seksualności obraca się w żart lub chłopcy przechwalają się własną aktywnością seksualną. Niezależnie od wieku są częściej niż dziewczęta przekonani o posiadaniu wyczerpującej wiedzy na temat seksualności oraz braku konieczności pogłębiania jej na zajęciach wdż [wychowania do życia w rodzinie – K.D.G.]” (Bieńko *et al.* 2016: 6). Zatem, chłopcy internalizują sposób myślenia o własnej seksualności jako „naturalnej”, tj. niewymagającej doksztalcenia się (prawdopodobnie nie traktują oni oglądania filmów pornograficznych jako instruktażowych, a przynajmniej się do tego nie przyznają).

Kontrola płodności – antykoncepcja dla mężczyzn

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, problem zabezpieczenia się przed niechcianą ciążą jest traktowany w edukacji seksualnej jako problem kobiet. Mężczyźni oczekują, że to raczej ich partnerka seksualna o to zadba i że leży to bardziej w jej interesie. Tym bardziej, że, jak już wspomniano, w hegemoniczny model męskości wpisana jest rola reproduktora i naturalna potrzeba „rozzucania spermy na prawo i lewo” (Kocik 2007: 21). Również na gruncie katolickiej nauki społecznej (do której odwołuje się program wychowania do życia w rodzinie), przyjmuje się, że mężczyzna stworzony jest, by być „dawcą życia”, „siewcą”, oczywiście w ramach monogamicznego związku małżeńskiego. Dopuszcza się zatem jedynie naturalne metody planowania rodziny, za które odpowiada kobieta. Stosowanie hormonalnych środków antykoncepcyjnych jest potępiane jako szkodliwe dla kobiet (Dec 2012: 181), pozbawiające mężczyznę jego naturalnej, „boskiej” możliwości płodzenia potomstwa, powodujące jego „kastrowanie”, często bez jego woli i świadomości (Kornas-Biela 2001: 181). Jak czytamy w jednym z opracowań poświęconych ojcostwu z perspektywy religii katolickiej: „Antykoncepcja jest wyrazem wrogości do nasienia męskiego, do posiadanej przez niego mocy sprawczej i życiowego potencjału, do tego, co stanowi męczyznę i jego dziedzictwo, a co mógłby przekazać oraz pomnożyć w dziecku” (Kornas-Biela 2001: 181). Stosowanie przez kobietę hormonalnych środków antykoncepcyjnych może być przez nią ukrywane przed partnerem, „stąd kobieta może manipulować męską płodnością – bez jego wiedzy może siebie ubezpłodnić i pomimo jego starań i woli posiadania dziecka nie może dojść do poczęcia” (Kornas-Biela 2001: 181). Tego typu poglądy mogą być wkrótce propagowane na zajęciach z młodzieżą. Nowa podstawa programowa wychowania do życia w rodzinie ma być opracowana przez teologa, publicystkę katolickiej Telewizji Trwam, piętnującą grzech antykoncepcji (zarówno hormonalnej, jak i prezerwatyw) jako niszczącej naturalną, daną od Boga, płodność człowieka (Turlej 2016).

Oferta metod kontrolowania płodności dla mężczyzn jest bardzo ograniczona. Jak ujęła to Irena Cieślińska, „męska antykoncepcja wygląda więcej niż żałośnie. Abstynencja, prezerwatywa, wazektomia i stosunek przerywany. Tyle w temacie”

(2016). Podstawowym i stosunkowo często stosowanym środkiem antykoncepcyjnym jest prezerwatywa. W badaniu Zbigniewa Izdebskiego dotyczącym zachowań seksualnych Polaków, nieco ponad połowa respondentów (53%) zadeklarowała stosowanie jakiejś metody zapobiegania ciąży (55,6% kobiet i 51,2% mężczyzn) (2012: 251). Najczęściej sięgali oni właśnie po prezerwatywy (44% badanych zabezpieczających się przed niechcianą ciążą, 47,1% mężczyzn oraz 42,7% kobiet)⁹ (Izdebski 2012: 252–253). Prezerwatywy są także najpopularniejszym sposobem zapobiegania ciąży wśród młodych dorosłych (wskazało ją 65% osiemnastolatków, którzy zadeklarowali, że mają już za sobą pierwszy stosunek seksualny) (IBE 2015: 48–49). Badacze zwracają uwagę na stosunkowo wysoki odsetek młodych osób niestosujących żadnych metod antykoncepcyjnych (11% współżyjących osiemnastolatków) (IBE 2015: 48–49). Ta bez troska czy skłonność do ryzyka w życiu seksualnym może być efektem niskiego poziomu wiedzy młodzieży na temat własnej seksualności, stosunku seksualnego i zapłodnienia. W rezultacie „dzieci rodzą dzieci” – nastoletnie ciężę w Polsce mogą stanowić nawet 5% ogólnej liczby wszystkich ciąż (Wołodko-Pajak 2013: 117). Brakuje statystyk odnoszących się do liczby młodych ojców. Jak podaje Łukasz Ratajczak, „w ostatnich latach co roku około 2,5–3 tys. nastolatków (włącznie z kategorią wiekową »19 lat i mniej«) zostaje ojcami. Wśród nich ok. 30% to ojcowie niepełnoletni” (2012: 225). Według danych GUS dotyczących wieku mężczyzn wskazywanych przez kobiety jako ojców urodzonych dzieci w 2009 r. nastolatki (poniżej 19 roku życia) stanowili 0,7% ojców, będąc najczęściej ojcami dzieci swoich rówieśniczek (Wąż 2011: 135). Jak podkreśla Krzysztof Wąż, ojcostwo nastolatków jest łatwe do ukrycia i prawdopodobnie często zatajane (2011: 135).

W ramach wychowania do życia w rodzinie zniechęca się młodzież do stosowania antykoncepcji, w tym prezerwatyw, upowszechniając nieprawdziwe informacje: „Skuteczność (prezerwatyw) w zapobieganiu ciąży: niezbyt wysoka, z powodu częstych wad technicznych (nieszczelność, pęknięcie)” (cytat z podręcznika *Wędrując ku dorosłości dla uczniów III klasy gimnazjum* pod red. T. Król za: Ponton 2015b). Do tego od ich wynalezienia pokutuje przekonanie, że stosowanie prezerwatyw zmniejsza odczucie przyjemności w trakcie stosunku. Kamil Janicki, analizujący dyskurs wokół seksu w czasach dwudziestolecia międzywojennego, przywołuje wypowiedzi lekarzy zniechęcających do stosowania tego środka antykoncepcyjnego: „Ujemną stroną kondonu jest, że: 1) Podczas spółkowania może pęknąć i odsłonić prącie. 2) Przy tym kondon zmniejsza uczucie lubieżne. 3) Kondon szpeci estetykę aktu płciowego i dlatego większość mężczyzn odrzuca kondon i woli stosować inne środki” (Parczewski 1935 za: Janicki 2015: 339). Nawet gdy z czasem jakość prezerwatyw znacznie się poprawiła i na rynku pojawiły

⁹ Korzystanie z takich metod jak kalendarzyk małżeński oraz metoda objawowo-termiczna zadeklarowało 13,1% mężczyzn i 15,7% kobiet, stosunek przerywany 14,7% mężczyzn i 17% kobiet. Tabletki antykoncepcyjne, spirala domaciczna, kapturek dopochwowy, środki plemnikobójcze (globulki, żele, pianki) stosowało 28,2% mężczyzn oraz 30,8% kobiet uczestniczących w badaniu i deklarujących stosowanie jakichś metod zapobiegania ciąży (Izdebski 2012: 252–253).

się „ultracienkie” produkty (*invisible, extra thin, extra sensitive*, jak reklamowane są te z najwyższej półki), to jednak mężczyźni uciekają się do różnego rodzaju wymówek, żeby ich nie stosować, bo ich „nie lubią”¹⁰. Zatem traktują priorytetowo własne odczucia, unieważniając problem niepożądanych skutków współżycia seksualnego (chorób przenoszonych drogą płciową czy nieplanowanej ciąży).

Taka niechęć przedstawicieli płci męskiej do zabezpieczania się w trakcie stosunku seksualnego może wynikać z odrzucania przez nich idei „bezpiecznego seksu” jako nieleżącej w ich „naturze”. Jest to konsekwencja, po pierwsze, stereotypowego przypisywania mężczyznom odwagi, skłonności do ryzyka i brawury (co skutkuje m.in. także większą śmiertelnością młodych mężczyzn w związku z podejmowaniem ryzykownych zachowań i wypadkami) (Królikowska 2011: 390–391). Po drugie, wiąże się to z kojarzeniem męskiej seksualności z wolnością, rozwiązłością seksualną, skłonnością do poligamii. Jak zauważa Kimmel, samo pojęcie „bezpieczny seks” jest odbierane przez mężczyzn jako oksymoron: „to, co seksowne – zapal, namiętność, podniecenie, spontaniczność – było dokładnym przeciwieństwem tego, co bezpieczne – miękkie, ciepłe, miłutkie” (Kimmel 2015: 497–498). Widzą w nim próbę „sfeminizowania” seksualności – sprowadzenia jej do utrzymywania stosunków seksualnych w ramach monogamicznego związku (Kimmel 2015: 497).

Wreszcie, dostępność prezerwatyw jest w Polsce ograniczona w porównaniu z krajami, w których można je otrzymać za darmo np. w przychodni czy w miejscach użyteczności publicznej (Federacja Raport 2013: 34). Z jednej strony, można je niedrogo kupić nie tylko w aptekach, ale też kioskach, na stacjach benzynowych czy po prostu w sklepach. Jednak specjaliści ostrzegają, że niewłaściwie przechowywane prezerwatywy (np. wystawione na oknie w kiosku na działanie promieni słonecznych i na różnice temperatur) nie gwarantują ich skutecznego działania. Z drugiej strony, ich cena przekłada się na jakość, a zatem stosowanie tańszych utwierdza ich użytkowników w przekonaniu, że negatywnie wpływają one na seksualne doznania partnerów. Utrzymywanie częstych stosunków seksualnych wiąże się z określonymi wydatkami, porównywalnymi do zakupu hormonalnych środków antykoncepcyjnych.

Antykoncepcyjnej pigułki dla mężczyzn wciąż jeszcze nie ma na rynku, mimo że od lat trwają badania nad nią i opracowano różne substancje, pozwalające na czasowe ograniczenie męskiej płodności (Cieslińska 2016). Argumentem przeciwko takim preparatom są niekorzystne skutki uboczne, które występują także w przypadku hormonalnej antykoncepcji dla kobiet. Jednak przyjmuje się,

¹⁰ W Internecie można znaleźć strony czy fora informujące kobiety, z jakimi wymówkami mężczyzn unikających stosowania prezerwatyw mogą się spotkać i radzące im, co mają w takiej sytuacji zrobić. Przykładowe strony: „17 absurdalnych wymówek faceta, który nie chce kochać się w prezerwatywie”, <http://www.papilot.pl/pogotowie-erotyczne/17-absurdalnych-wymowek-faceta-ktory-nie-chce-kochac-sie-w-prezerwatywie,28084,2> (dostęp: 10.02.2017), „Jakich argumentów używają faceci, aby nie stosować prezerwatywy?”, <http://www.milostopasja.com/artykuly/pelny/693/jakich-argumentow-uzywaja-faceci-aby-nie-uzywac-prezerwatywy> (dostęp: 10.02.2017), „Dlaczego mężczyźni nie lubią prezerwatyw”, <http://pytamy.pl/kat,12,title,dlaczego-mezczyzni-nie-lubia-prezerwatyw,pytanie.html> (dostęp: 10.02.2017).

że w przypadku kobiet ryzyko niepożądanych działań jest „równoważone (lub nawet przeważane) przez korzyści wynikające z uniknięcia niepożądanego ciąży. (...) Ponieważ mężczyźni w ciążę nie zachodzą, w ich wypadku ryzyka skutków ubocznych równoważyć nie ma czym” (Cieślińska 2016). Zdaniem Magdaleny Środy, przez lata nie opracowano skutecznych środków antykoncepcyjnych dla mężczyzn, bo „może po prostu chcieli być wolni?” (za: Michalec 2012) – od odpowiedzialności za zabezpieczenie się przed ciążą, konieczności regularnego przyjmowania tabletek, ewentualnych negatywnych konsekwencji ich zażywania.

Mężczyźni mogą natomiast skorzystać z dobrowolnej sterylizacji – wazektomii, polegającej na przerwaniu ciągłości nasieniowodów (nasienie nie zawiera plemników) i doprowadzeniu do okresowej niepłodności mężczyzny. Zdaniem specjalistów zabieg ten jest bezpieczny, prosty, skuteczny i nie wpływa na odczucia podczas stosunku seksualnego (Wazektomia.com 2017). Mimo że w Polsce brak przepisów dopuszczających stosowanie sterylizacji jako dobrowolnej metody antykoncepcyjnej¹¹, to jednak zabiegi te są dostępne dla mężczyzn w prywatnych klinikach. Koszt zabiegu wynosi 2000 zł. Jak się jednak okazuje, mężczyźni niezbyt chętnie korzystają z tej metody, która czyni ich okresowo niepłodnymi (zabieg jest odwracalny). Zinternalizowane przekonanie, że o męskości decyduje sprawność seksualna i możliwość płodzenia dzieci, nieograniczone czasowo/wiekowo w porównaniu z kobietami, sprawia, że nie chcą oni się pozbawiać męskości czy jej „okaleczać” – „mieć pistolet bez naboju”, „strzelać ślepakami” (określenia z jednego z forów internetowych poświęconych wazektomii (NetKobiety.pl 2016). Jak stwierdził jeden z mężczyzn, którzy poddali się zabiegowi, wypowiadający się na forum internetowym: „Niestety wielu facetów boi się, że »podwiązując« (a raczej »podcinając się«) straci na wartości. Może i straci w oczach kumpli, którzy mogą się wyśmiewać, że jesteście kastratami, eunuchami itp. Ale w oczach swoich kobiet jesteście PRAWDZIWYMI mężczyznami, dbającymi o zdrowie ukochanej kobiety” (pisowna oryginalna, NetKobiety.pl 2016). W dyskusjach internetowych pojawiają się stwierdzenia, że ci, którzy przeszli wazektomię raczej nie chwalą się publicznie, że zastosowali tę metodę antykoncepcyjną, „bo nie wiadomo, jak zareaguje otoczenie”, oraz zapewnienia, że nie skutkuje ona spadkiem popędu seksualnego, czego obawiają się mężczyźni.

Zdrowie reprodukcyjne

Zgodnie z tradycyjnym modelem męskości, mężczyznę niejako „z definicji” cechuje dobra kondycja organizmu, siła, witalność i potencja (Malinowska 2011: 12). Kwestie zdrowia, w tym zdrowia reprodukcyjnego, są zatem w socjalizacji mężczyzn ignorowane. Jak pokazują wyniki badań dotyczących postaw wobec

¹¹ Prawo odnosi się jedynie do sytuacji, gdy ktoś zostaje poddany sterylizacji wbrew woli, co jest karalne. Nie mówi o sytuacji, gdy ktoś dobrowolnie decyduje się na zabieg. Jednak wielu lekarzy, chcąc uniknąć oskarżenia, odmawia przeprowadzenia zabiegu (Zielińska 2008: 13, 14).

zdrowia, przedstawiciele płci męskiej unikają chodzenia do lekarza i niechętnie przyznają się do chorób czy dolegliwości, traktowanych jako słabość (Malinowska *et al.* 2016). Odsetek mężczyzn robiących badania profilaktyczne jest bardzo niski. Z Europejskiego Ankietowego Badania Zdrowia (EHIS) zrealizowanego w 2014 r. wynika, że co trzeci Polak powyżej 40 roku życia poddał się badaniu prostaty (GUS 2015). W sondażu przeprowadzonym na reprezentatywnej grupie Polaków w wieku prokreacyjnym (15–49 lat) zdecydowana większość (89%) przedstawiciele płci męskiej przyznała, że nigdy takiego badania nie wykonała (Izdebski 2012: 228). Brak zachowań prozdrowotnych mężczyzn w odniesieniu do zdrowia reprodukcyjnego wiąże się z ich mniejszą w porównaniu z kobietami ogólną dbałością o własną kondycję psychofizyczną (Malinowska *et al.* 2016) oraz brakiem edukacji chłopców z tym zakresie. W ramach zajęć z „Wychowania do życia w rodzinie” nie wyczuła się ich na kwestie zdrowotne: „W żadnym z podręczników nie znajdują się informacje adresowane do chłopców na temat wizyt u urologa czy na temat nowotworów jąder, które najczęściej występują u młodych mężczyzn” (Ponton 2015a: 1). Rodzice także nie rozmawiają z nimi o konsultacji urologicznej (z dziewczynkami o wizycie u ginekologa nieco częściej), a ojcowie nie dają im dobrego przykładu, sami takich badań unikając (Ponton 2011: 11). Jak pokazują raporty Grupy Edukatorów Seksualnych Ponton, w rozmowach w telefonie zaufania chłopcy pytają, do jakiego lekarza powinni się udać w przypadku niepokojących ich problemów dotyczących ich genitaliów (m.in. brak wytrysku, stulejka) i jak taka wizyta będzie wyglądała (Ponton 2011: 11).

Nie edukuje się mężczyzn, że niezdrowy styl życia (palenie papierosów, picie alkoholu, nieodpowiednie odżywianie się, stres, niewystarczająca ilość i jakość snu czy brak ruchu) mają negatywne skutki dla ich seksualnej sprawności oraz płodności. Jedynie na opakowaniu papierosów pojawiają się ostrzeżenia, że palenie powoduje impotencję. „Jeśli (...) chodzi o zdrowie mężczyzny w powiązaniu z jego biologicznie zdeterminowaną rolą w reprodukcji – ogólnie przyjmuje się wersję o niekwestionowanej oraz trwającej niemal przez całe życie jego zdolności rozrodczej” (Malinowska 2011: 12). W przypadku kobiet – traktowanych jako reproduktorki narodu (Yuval-Davis 1997) – ich możliwości prokreacyjne podlegają silnej społecznej kontroli. Dziewczynki ostrzega się np., że ich zachowania prowadzące do przeziębienia przydatków mogą sprawić, że „nie będą mogły mieć dzieci”. Do niedawna obowiązywał „wykaz prac szczególnie uciążliwych lub szkodliwych dla zdrowia kobiet” (od 2016 r. dotyczy on jedynie kobiet w ciąży i kobiet karmiących dziecko piersią) (Grodzicka-Lisek 2015), który miał chronić ich zdrowie reprodukcyjne. Mimo negatywnych skutków tych prac także dla płodności mężczyzn, tego typu organicyzacji ich nie dotyczyły.

Dopiero współcześnie, gdy problem niepłodności zaczął dotyczyć coraz większą liczbę osób (co wiąże się m.in. ze zmianami w środowisku, stylu życia – Słowikowska-Hilczer 2011), zaczęto formułować i upowszechniać zalecenia dotyczące dbania o własne zdrowie reprodukcyjne przez mężczyzn. Jednak wydaje się, że do wiedzy tej docierają osoby, które już zmagają się z tym problemem, a zatem

nie przyczynia się ona do profilaktyki, a jedynie dostarcza możliwych wyjaśnień problemów z zostaniem ojcem.

Obecnie szacuje się, że w przypadku niepłodności par „przyczyny braku ciąży w ok. 40% znajdują się po stronie żeńskiej i w 40% męskiej, a ok. 20% określa się mianem wspólnego obniżenia płodności”. Zauważa się też niepokojącą tendencję „przesuwania się przyczyny braku potomstwa w stronę czynnika męskiego” (Kotzbach, Kotzbach 2014: 7). Na problem niepłodności mężczyzn zwrócono uwagę stosunkowo niedawno. Jak zauważa Jolanta Słowikowska-Hilczer, przez długi czas „zainteresowanie zdrowiem mężczyzny sprowadzało się głównie do leczenia jego seksualnej niemocy, ponieważ sprawność seksualna była zawsze jedną z głównych oznak męskości” (2011). Andrologia zajmująca się męskim układem płciowym należy do młodych i dynamicznie rozwijających się dziedzin medycyny (Słowikowska-Hilczer 2011). W jej ramach bada się nie tylko niepłodność, niedobór męskich hormonów płciowych – androgenów, zaburzenia seksualne i zaburzenia rozwoju płciowego, ale także męskie przekwitanie (andropauzę), które nie było wcześniej przedmiotem zainteresowania medycyny, odmiennie od menopauzy (Słowikowska-Hilczer 2011). Mimo że problem niepłodności przestaje być tematem tabu, to jednak wciąż w społecznej świadomości traktowany jest on w pierwszej kolejności jako problem kobiety. Mężczyźni odsuwają od siebie myśl, że przyczyna może leżeć po ich stronie, mając poczucie, że niepłodność podważa ich męskość. W takim przekonaniu utwierdzają ich przekazy medialne, sugerujące: „Polacy coraz mniej męscy, mają problemy z płodnością” (tytuł artykułu w czasopiśmie „Newsweek” z 2012 r.). Jak pokazują obserwacje i doświadczenia osób zmagających się z problemem niepłodności, mężczyznom trudno pogodzić się z faktem, że nie mogą mieć dzieci: „stawiają znak równości między niepłodnością a brakiem męskości. (...) Jest to zachwianie fundamentu ich męskości i gorsza samoocena. Przekonanie o spadku sprawności seksualnej bardzo negatywnie wpływa na stan psychiczny mężczyzny, jest ciosem w ich ego. (...) Kult macho, społeczeństwo hołdujące modelowi zawsze zwartego i gotowego samca, stanowi poważną przeszkodę dla mężczyzny, który nie potrafi poradzić sobie z diagnozą” (Parenting.pl 2017).

Medykalizacja męskiej seksualności sprowadza natomiast problem impotencji do problemu medycznego. Do mężczyzn trafia jednoznaczny przekaz, płynący m.in. z wszechobecnych reklam środków na potencję: męskość oznacza sprawność seksualną, czyli zdolność do erekcji („Bądź mężczyzną i stań na wysokości zadania” – jak głosi jedno z haseł reklamowych). Co więcej, erekcja ma być „silna”, „potężna”, „długa”, „trwała” (sic!) (określenia z reklam suplementów diety na potencję). Skoro problem z erekcją wymaga „leczenia” (choć stosuje się tu nie leki, a suplementy diety), to postrzega się go jako coś złego. Co więcej, zakłada się, że tabletki rozwiąże problem („przywraca moc”) – zgodnie z założeniem, że to jedynie „mechanizm” się popsuł, podczas gdy często impotencja ma podłoże psychiczne. Jednak wspomniane oddzielenie ducha i ciała w odniesieniu do męskich praktyk seksualnych sprawia, że problemy natury psychicznej czy emocjonalne

nie są brane pod uwagę. Co więcej, przyznanie się do nich byłoby postrzegane jako słabość. Jak pokazują badania ilościowe i jakościowe dotyczące postaw wobec własnego zdrowia kobiet i mężczyzn, „narzekanie” na zdrowie psychiczne, otwarte mówienie o złym samopoczuciu psychicznym, depresji, załamaniu itp., a także szukanie pomocy, czy to terapeutycznej, czy farmakologicznej, cechuje „słabą płęć” (Frąckowiak-Sochańska 2011; CBOS 2012; Malinowska *et al.* 2016). Zatem mężczyzna woli „wersję” o biologicznym, mechanicznym problemie z potencją, ignorując stan psychiki. Mimo zaleceń, że dolegliwości wymagają konsultacji lekarskiej, diagnozy przyczyn impotencji i dobrania odpowiedniej metody leczenia, dostępność suplementów diety „wzmacniających męskość” i wstyd mężczyzn przed wizytą u specjalisty sprawiają, że szukają oni rozwiązania na własną rękę, nie zdając sobie sprawy z ryzyka i zagrożenia utratą zdrowia (Tabletki na potencję.com.pl 2017). Mężczyźni mają bowiem zinternalizowany lęk przed byciem niemęskim (co utożsamiane jest przez nich z brakiem sprawności seksualnej przejawiającym się w problemach z erekcją), nie zaś dbałość o zdrowie.

Zakończenie

W artykule podjęto tylko niektóre aspekty społecznego postrzegania i społecznej kontroli seksualności i prokreacji mężczyzn oraz wpływu na nie hegemonicznej męskości. Analiza wyników przeprowadzonych dotąd badań oraz literatury przedmiotu pozwala na sformułowanie hipotezy, że prawa reprodukcyjne mężczyzn są ograniczane nie tyle przez normy formalne, prawo (jak ma to miejsce w przypadku kobiet – np. dostęp do antykoncepcji czy aborcji), co przez normy obyczajowe – „reżim kontroli męskiej potencji” (La Cecla 2014: 114), patriarchalną, tradycyjną koncepcję męskości z określonym sposobem definiowania i realizowania męskiej seksualności.

Można zadać pytanie, w jakim zakresie model hegemonicznej męskości jest wcielany w życie przez współczesnych mężczyzn (por. Kluczyńska 2017: 16–19). Model – zarówno rozumiany jako ideał, wzór do naśladowania, jak i jako teoretyczny konstrukt – z założenia mogą realizować nieliczni. Dla wielu mężczyzn jednak stanowi on punkt odniesienia, wzór do którego dążą, któremu starają się sprostać, tym bardziej, że ma on charakter normatywny, jest uprawomocniany i podtrzymywany przez wiele instytucji i praktyk społecznych (Kluczyńska 2016). W sposobie mówienia o męskości i męskiej seksualności, w socjalizacji seksualnej, w zachowaniach mężczyzn opisywanych przez badaczy, możemy doszukiwać się zatem wpływu hegemonicznej męskości.

O tym, że sami mężczyźni dostrzegają szkodliwość i ograniczający charakter funkcjonujących w społecznej świadomości „mitów” dotyczących męskiej seksualności i widzą potrzebę jej „odczarowania”, świadczy wielość opracowań „przewodników dla mężczyzn”, podejmujących to wyzwanie (np. Goldberg 2000; Hars 2003; Fanning, McKay 2003; Keen 2008; Rohr 2014; Kwaśniewski, Masłowski

2016). Jak ujął to jeden z autorów: trzeba „zweryfikować całą serię uprzedzeń, mitów i legend zniewalających mężczyzn i kobiety” (Hars 2003: 7). Edukacja seksualna w Polsce, a raczej jej brak, utrwała hegemoniczny model męskości. Model ten sprowadza mężczyzn do opętanych seksem samców, pozbawionych uczuć maszyn, niewolników własnych penisów i erekcji. Z życia seksualnego czyni arenę sprawdzianu dla męskości, ignoruje kwestie zdrowia fizycznego i psychicznego. Prawa reprodukcyjne mężczyzn w Polsce łamane są w odniesieniu do prawa do informacji na temat rozwoju psychoseksualnego i seksualności, kontrolowania płodności i dbania o zdrowie reprodukcyjne. Dysponują oni ograniczonymi możliwościami antykoncepcji, a przy tym kształtuje się w nich przekonanie, że nie muszą oni, czy nawet nie powinni, ograniczać swojego reprodukcyjnego potencjału. W rezultacie mężczyźni wcale nie są wolni w sferze życia seksualnego, zniewalają ich kulturowe oczekiwania i wymagania, ograniczając ich autonomię i podmiotowość.

Postawiona hipoteza może być inspirująca dla dalszych badań dotyczących realizacji praw reprodukcyjnych przez mężczyzn, ich możliwości i ograniczeń w tej dziedzinie. W niniejszym artykule wskazano istniejące problemy w odniesieniu do kilku tylko aspektów seksualności i prokreacji. Warto byłoby uwzględnić „męską perspektywę” w odniesieniu do prawa do aborcji, dostępu do antykoncepcji postkoitalnej, ale także w takich obszarach praw reprodukcyjnych jak opieka okołoporodowa czy sztuczne wspomaganie rozrodu (w tym zapłodnienie in-vitro). Prawa i zdrowie reprodukcyjne są bowiem nie tylko kobiecą kwestią.

Literatura

- Bader M., 2010, *Męska seksualność*, tłum. M. Podbielska, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta.
- Bieńko M., Izdebski Z., Wąż K., 2016, *Kontrola realizacji prawa młodzieży do edukacji seksualnej. Realizacja zajęć wychowanie do życia w rodzinie. Perspektywa uczennic/uczniów i dyrektorów/dyrektorek szkół. Skróty raportu z badań jakościowych*, Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny, Ponton Grupa Edukatorów Seksualnych, http://ponton.org.pl/sites/ponton/files/pdf/raport_skrót_prawo_do_edukacji_seksualnej_ponton_2016.pdf (dostęp: 1.02.2017).
- Bradley H., 2008, *Płeć*, tłum. E. Chomicka, Warszawa: Sic!
- Brannon L., 2002, *Psychologia rodzaju*, tłum. M. Kacmąjor, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Breczko S., 2013, *Polityzacja ciała. Między dyskursem publicznym a teorią socjologiczną*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- CBOS, 2012, *Zdrowie w wymiarze osobistym i instytucjonalnym. Samooceny, zachowania, opinie*, N. Hipsz, R. Boguszewski (red.), *Opinie i Diagnozy*, nr 24.
- Ciastoch M., 2015, *Edukacja seksualna: 9 kłamstw, których uczą w szkole*, <http://www.newsweek.pl/polska/czego-ucza-na-edukacji-seksualnej-w-szkole,artykuly,360035,1.html> (dostęp: 1.02.2017).

- Cieślińska I., 2016, *Kiedy powstanie antykoncepcja dla mężczyzn? Już jest. Kiedy pojawi się w sprzedaży? Nigdy*, <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,100961,19640705,kiedy-powstanie-antykoncepcja-dla-mezczyzn-juz-jest-kiedy.html> (dostęp: 1.02.2017).
- Connell R.W., 1995, *Masculinities*, Cambridge (UK): Polity Press.
- Connell R.W., Messerschmidt J.W., 2005, *Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept*, "Gender&Society", vol. 19, no. 6, http://xyonline.net/sites/default/files/Connell,%20Hegemonic%20masculinity_0.pdf (dostęp: 10.12.2016).
- Dąsal M., 2008, *Męskie inicjacje – rytuały w życiu współczesnego mężczyzny* [w:] A. Radomski, B. Truchlińska (red.), *Męskość w kulturze współczesnej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej.
- Dec J., 2012, „Czym skorupka za młodu nasiąknie...”, czyli o stereotypach dotyczących seksualności w podręcznikach do „wychowania do życia w rodzinie” [w:] Z. Lew-Starowicz, K. Waszyńska (red.), *Przemiany seksualności w społeczeństwie współczesnym*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Dec-Piotrowska J. et al., 2016, *Gender w edukacji seksualnej* [w:] *Gender w podręcznikach*, Projekt badawczy, Raport, t. 1, I. Chmura-Rutkowska et al. (red.), Warszawa: Fundacja Feminoteka, <http://feminoteka.pl/wp-content/uploads/2016/03/gender-w-podrecznikach.-raport-tom-1.pdf> (dostęp: 15.02.2017).
- Dec-Piotrowska J., Paprzycka E., 2016, *Wychowanie do życia w rodzinie – raport przedmiotowy* [w:] *Gender w podręcznikach*, Projekt badawczy, Raport, t. 3, Raporty przedmiotowe i rekomendacje, I. Chmura-Rutkowska et al. (red.), <http://feminoteka.pl/wp-content/uploads/2016/03/gender-w-podrecznikach.-raport-tom-3.pdf> (dostęp: 15.02.2017).
- Dora M., 2013, *Lepiej nie mówić. O edukacji seksualnej w Polsce*, „Przegląd Pedagogiczny”, nr 2.
- Dzwonkowska-Godula K., 2015, *The role of NGOs in field of reproductive health care in Poland*, „12th Conference of the European Sociological Association 2015, Differences, Inequalities and Sociological Imagination”, Praga, Czechy, 25–28.08.2015.
- Dzwonkowska-Godula K., 2015, *Tradycyjnie czy nowocześnie? Wzory macierzyństwa i ojcostwa w Polsce*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Fanning P., McKay M., 2003, *Być mężczyzną we współczesnym zwiariowanym świecie*, tłum. A. Błaż, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Federacja Raport, 2013, *20 lat tzw. ustawy antyaborcyjnej w Polsce*, Warszawa: Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny, <http://www.federa.org.pl/nasze-publicacje/raporty/1294-raport-20-lat-tzw-ustawy-antaborcyjnej-w-polsce-2013> (dostęp: 1.02.2017).
- Florek S., 2008, *Psychika mężczyzny – ewolucyjne uwarunkowania i społeczny stereotyp* [w:] B. Płonka-Syroka (red.), *Stereotypy i wzorce męskości w różnych kulturach świata*, Warszawa: DiG.
- Frąckowiak-Sochańska M., 2011, *Zdrowie psychiczne kobiet i mężczyzn. Płeć społeczno-kulturowa a kategorie „zdrowia psychicznego” i „chorób psychicznych”*, Nowiny lekarskie, nr 80(5).
- Goldberg H., 2000, *Wrażliwy macho. Mężczyzna 2000*, tłum. P. Kołyszko, Warszawa: Diogenes.

- Grodzicka-Lisek K., 2015, *Zmiany w wykazie prac szczególnie uciążliwych dla zdrowia kobiet*, <https://www.portalbhp.pl/zmiany-w-prawie/zmiany-w-wykazie-prac-szczegolnie-uciazliwych-dla-zdrowia-kobiet-6265.html> (dostęp 15.02.2017).
- GUS, 2015, *Zdrowie i zachowanie zdrowotne mieszkańców Polski w świetle Europejskiego Ankietowego Badania Zdrowia (EHIS) 2014 r.*, <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/zdrowie/zdrowie/zdrowie-i-zachowania-zdrowotne-mieszkanow-polski-w-swietle-badania-ehis-2014,10,1.html> (dostęp 15.02.2017).
- Hars W., 2003, *Mężczyźni myślą tylko o jednym, a kobiety za dużo gadają*, tłum. A. Stempin, Katowice: Videograf II.
- Hickman T., 2014, *Boskie przyrodzenie. Historia penisa*, tłum. D. Jankowska, Wołowiec: Czarne.
- IBE, 2015, *Opinie i oczekiwania młodych dorosłych (osiemnastolatków) oraz rodziców dzieci w wieku szkolnym wobec edukacji dotyczącej rozwoju psychoseksualnego i seksualności*, Raport z badania, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa, <https://men.gov.pl/wp-content/uploads/2015/07/raport-ibe-ekd.pdf> (dostęp: 1.02.2017).
- Izdebski Z., 2012, *Seksualność Polaków na początku XXI wieku. Studium badawcze*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Izdebski Z., Wąż K., 2014, *Zdrowie seksualne i reprodukcyjne młodzieży*, *Zdrowie Publiczne i Zarządzanie*, nr 12.
- Janicki K., 2015, *Epoka hipokryzji. Seks i erotyka w przedwojennej Polsce*, Kraków: Znak.
- Keen S., 2008, *Ogień w brzuchu. Być mężczyzną*, tłum. J. Majewski, Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza.
- Kimmel M., 2015, *Spółczesność genderowe*, tłum. A. Czerniak, A.M. Kłonkowska, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Kluczyńska U., 2009, *Metamorfozy tożsamości mężczyzn w kulturze współczesnej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kluczyńska U., 2015, *Medykalizacja męskiej seksualności*, *InterAlia*, nr 10, http://www.interalia.org.pl/media/10_2015/kluczynska.pdf (dostęp: 5.01.2017).
- Kluczyńska U., 2016, *Seksualność to „męska sprawa”. Instytucje i praktyki socjalizujące w heteronormę* [w:] U. Kluczyńska, W. Dynarski, A.M. Kłonkowska (red.), *Poza schematem. Społeczny konstrukt płci i seksualności*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Kluczyńska U., 2017, *Mężczyźni w pielęgniarstwie. W stronę męskości opiekuńczej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kochanowski J., 2004, *Czy gej jest mężczyzną? Przyczynki do teorii postpłciowości* [w:] M. Radkiewicz (red.), *Gender. Konteksty*, Kraków: RABID.
- Kocik L., 2007, *Męskość jako socjobiologiczny splot natury i kultury* [w:] K. Piątek (red.), *Męskość (nie)męska. Współczesny mężczyzna w zmieniającej się rzeczywistości społecznej*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej.
- Kornas-Biela D., 2001, *Współczesny kryzys ojcostwa* [w:] D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza ojcostwa*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kotzbach R., Kotzbach M., 2014, *Niektóre współczesne problemy prokreacji*, *Postępy Andrologii Online*, nr 1, <http://www.postepyandrologii.pl/pdf/23-04-2014PostepyAndrologiiOnline.pdf> (dostęp: 1.02.2017).

- Królikowska S., 2011, *Rola stereotypów płci w kształtowaniu postaw kobiet i mężczyzn wobec zdrowia*, Nowiny Lekarskie, nr 80(5).
- Kuczyńska A., 1992, *Inwentarz do oceny płci psychologicznej. Podręcznik*, Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych.
- Kwaśniewski T., Masłowski J., 2016, *Czasem czuły, czasem barbarzyńca*, Warszawa: Agora.
- La Cecla F., 2014, *Szorstkim być. Antropologia mężczyzny*, tłum. H. Serkowska, Warszawa: Sic!
- Lamm S., Couzens G.S., 1998, *Sposób na męskość. Jak odzyskać, podtrzymać i wzmocnić erekcję?*, tłum. A. Stoszek, M. Szczerbiński, Warszawa: Jacek Santorski & Co Wydawnictwo.
- Lew-Starowicz Z., 1998, *Błękitna rewolucja* [w:] S. Lamm, G.S. Couzens (red.), *Sposób na męskość. Jak odzyskać, podtrzymać i wzmocnić erekcję?*, tłum. A. Stoszek, M. Szczerbiński, Warszawa: Jacek Santorski & Co Wydawnictwo.
- Malinowska E., 2011, *Kapitał ludzki w ujęciu teoretycznym*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica, nr 39.
- Malinowska E. et al., 2016, *Kulturowe uwarunkowania postaw kobiet i mężczyzn w różnym wieku wobec swego wyglądu i zdrowia*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Melosik Z., 2002, *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Poznań: Wolumin.
- Michalec K., 2012, *Kobieta czy mężczyzna. Na kim spoczywa ciężar antykoncepcji? Przecież powinien to być nasz wspólny problem*, <http://natemat.pl/23163,kobieta-czy-mezczyzna-na-kim-spoczywa-ciezar-antykoncepcji-przeciez-powinien-to-byc-nasz-wspolny-problem> (dostęp: 1.02.2017).
- NetKobiety.pl, 2016, <http://www.netkobiety.pl/t98926.html> (dostęp: 20.02.2017).
- Ortner S.B., 1982, *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak „natura” do „kultury”?*, tłum. T. Hołówka [w:] T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa: Czytelnik.
- Paprzycka E., Dec-Pietrowska J., Walendzik-Ostrowska A., 2016, *Różnica versus różnorodność – konteksty definiowania kobiecości i męskości w podręcznikach do przedmiotu „Wychowanie do życia w rodzinie”*. Analiza jakościowa [w:] *Gender w podręcznikach*, Projekt badawczy, Raport, t. 3, *Raporty przedmiotowe i rekomendacje*, I. Chmura-Rutkowska et al. (red.), Warszawa: Fundacja Feminoteka, <http://feminoteka.pl/wp-content/uploads/2016/03/gender-w-podrecznikach.-raport-tom-3.pdf> (dostęp: 15.02.2017).
- Parenting.pl, 2017, <https://parenting.pl/portal/nieplodnosc-z-meskiej-perspektywy> (dostęp: 20.02.2017).
- Plummer K., 2003, *Male Sexualities. Queering Hegemonic Male Sexuality?*, <https://kenplummer.com/publications/selected-writings-2/male-sexualities/> (dostęp: 10.12.2016).
- Ponton, 2011, *Skąd wiesz? Jak wygląda edukacja seksualna w polskich domach*, 2011, Raport Grupy Edukatorów Seksualnych Ponton, http://ponton.org.pl/sites/ponton/files/raport_skad_wiesz_grupa_ponton_2011.pdf (dostęp: 1.02.2017).
- Ponton, 2014, *Sprawdzian (z) WDŻ, czyli jak wygląda edukacja seksualna w polskich szkołach*, Raport Grupy Edukatorów Seksualnych Ponton, http://ponton.org.pl/sites/ponton/files/pdf/2014/PONTON_raport_jaka_edukacja_2014.pdf (dostęp: 1.02.2017).
- Ponton, 2015a, *Wyniki monitoringu podstawy programowej i podręczników do przedmiotu Wychowanie do życia w rodzinie – streszczenie*, Grupa Edukatorów Seksualnych Ponton http://ponton.org.pl/sites/ponton/files/26032015_notatka_prasowa_podreczniki_wychowanie_seksualne_monitoring.pdf (dostęp: 1.02.2017).

- Ponton, 2015b, *Wybór cytatów z podręczników do Wychowania do życia w rodzinie*, Grupy Edukatorów Seksualnych Ponton, http://ponton.org.pl/sites/ponton/files/wybor_cytatow_wdz.pdf (dostęp: 1.02.2017).
- Ponton, 2015c, *Wakacyjny Telefon Zaufania Grupy Ponton. Sprawozdanie z 2015*, http://ponton.org.pl/sites/ponton/files/pdf/2015/raport_wtz_ponton_2015.pdf (dostęp: 1.02.2017).
- Ratajczak Ł.P., 2012, *Rodzicielstwo osób niepełnoletnich* [w:] A. Matysiak-Błaszczyk, J. Modrzewski (red.), *Socjalizacja dysocjacyjna w doświadczeniu indywidualnym i społecznym: inspiracje teoretyczne i próby pedagogicznych ingerencji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Rohr R., 2014, *Od męczyzny dzikiego do męczyzny mądrego. Refleksje na temat męskiej duchowości*, tłum. G. Baster, Kraków: WAM.
- Słowikowska-Hilczek J., 2011, *Andrologia – dziedzina medycyny poświęcona mężczyznom*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IZ/imago201105-andrologia.html> (dostęp: 1.02.2017).
- Słownik współczesnego języka polskiego*, 1996, B. Dunaj (red.), Warszawa: Wilga.
- Stempień J.R., 2008, *Organizacje strażnicze – biała plama trzeciego sektora w Polsce?* [w:] A. Kościański, W. Misztal (red.), *Spółeczeństwo obywatelskie – między ideą a praktyką*, Warszawa: IFiS PAN.
- Stop seksualizacji naszych dzieci*, 2017, <http://stop-seksualizacji.pl> (dostęp: 22.09.2017).
- Szlendak T., 2010, *Socjologia rodziny*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tabletki na potencję.com.pl, 2017, <http://www.tabletkinapotencje.com.pl> (dostęp: 20.02.2017).
- Turlej E., 2016, *Dziewczynka z zapalkami*, *Polityka*, nr 49(3088).
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz. U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78).
- Wazektomia.com 2017, <http://www.wazektomia.com> (dostęp: 20.02.2017).
- Wąż K., 2011, *Zjawisko (przed)wczesnego rodzicielstwa* [w:] Z. Izdebski, T. Niemiec, K. Wąż, *(Zbyt) młodzi rodzice*, Warszawa: TRIO.
- Wieczorowska M., 2016, *Medykalizacja ciała męskiego*, *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica*, nr 58.
- Wybacz B., 2008, *Czy męska dominacja opada? Kilka uwag o kondycji człowieka między fallusem a penisem* [w:] A. Radomski, B. Truchlińska (red.), *Męskość w kulturze współczesnej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej.
- Yuval-Davis N., 1997, *Gender and Nation*, London: Sage Publications.
- Zielińska E., 2008, *Review of Polish legal regulations on reproductive rights* [w:] W. Nowicka (ed.), *Reproductive Rights in Poland. The Effects of the Anti-Abortion Law. Report*, Warsaw: Federation for Women and Family Planning.

Izabela Ślęzak¹

Mężczyźni w agencji towarzyskiej – definiowanie męskości przez kobiety świadczące usługi seksualne

Celem artykułu jest rekonstrukcja sposobu definiowania męskości przez kobiety świadczące usługi seksualne w agencjach towarzyskich. Agencje towarzyskie, w których kobiety świadczą usługi seksualne mężczyznom, są specyficznym kontekstem wytwarzania i podtrzymywania męskości. Indywidualne i kolektywne wizyty mężczyzn w agencjach są okazją do budowania i prezentowania swojej wizji męskości. Ma to miejsce zarówno w ogólnodostępnej przestrzeni lokalu wobec innych osób go odwiedzających, jak podczas spotkania seksualnego sam na sam z pracownicą. Bazując na wywiadach z pracownicami agencji można zrekonstruować trzy typy męskości reprezentowane przez klientów: męskość oczywistą, problematyczną (z jej podtypami: niepewną, niezrealizowaną i zaprzeczoną) oraz nie-męskość. Z każdym z nich wiążą się inne oczekiwania co do przebiegu spotkania oraz inne sposoby traktowania pracownic. Artykuł opiera się na danych jakościowych (wywiadach i obserwacjach) zebranych podczas projektu badawczego dotyczącego sytuacji pracy kobiet w agencjach towarzyskich.

Słowa kluczowe: prostytutka, agencje towarzyskie, męskość, badania jakościowe

Men in an escort agency –
the definition of masculinity by women providing sex services

The purpose of the article is to reconstruct the definition of masculinity by women providing sex services in escort agencies. Escort agencies, where women provide sex service to men, are a specific context of generating and maintaining masculinity. Individual and collective visits of men in escort agencies are an opportunity to develop and present their own vision of masculinity. It takes place both in the generally accessible space of the agency towards other visitors, and during the sex meeting, alone with a female sex worker. Based on interviews with escort agencies' employees three types of masculinity presented

¹ Uniwersytet Łódzki; iza.slezak@gmail.com.

by clients can be reconstructed: obvious masculinity, problematic masculinity (with following subtypes: uncertain, unfulfilled and denied) and non-masculinity. Every type relates to different expectations as to the course of the meeting, and with different manners of treating the female sex workers. The article is based on qualitative data (interviews and observations), collected during the research project regarding work situation of women in escort agencies.

Key words: prostitution, escort agency, masculinity, qualitative research

Prostytucja postrzegana była, być może od jej zarania, jako instytucja stworzona dla mężczyzn², w celu zaspokojenia ich potrzeb seksualnych, które w inny sposób nie mogły zostać zaspokojone (np. ze względu na brak lub potrzebę częstej zmiany partnerek seksualnych, niedopasowanie seksualne w związku itp.). Przez wieki prostytutkę uważano za wentyl bezpieczeństwa, który miał chronić trwałość małżeństwa przed konsekwencjami (uznawanych za nieuniknione) zdrad i romansów mężów. Domy publiczne odgrywały także istotną rolę w procesie stawania się i bycia mężczyzną – były „szkołami” wprowadzającymi młodych mężczyzn w świat seksu oraz „męskimi klubami”, dającymi możliwość relaksu, eksperymentowania, odkrywania i realizowania swoich potrzeb i fantazji (Imieliński 1990; Karpiński 1997; Roberts 1997). Prostytucja była więc bardzo mocno i trwale związana z tradycyjną wizją męskości i kobiecości.

Patriarchalny wzorzec męskości opiera się na dominacji nad innymi mężczyznami, kobietami i dziećmi oraz specjalizacji w określonych dziedzinach³ (Arcimowicz 2003: 28). Utrwalona przez wieki „męska dominacja” była wszechobecna, niedostrzegalna (postrzegana jako „naturalna”) i niezwykle trudna do zmiany (Bourdieu 2004). Współcześnie można jednak dostrzec kulturowy niepokój wokół męskości i jej definicji, który określan jest wręcz jako kryzys męskości (Melosik 2002). Wywołują i wzmacniają go takie zjawiska jak emancypacja kobiet i zacieranie się różnicy między rolami pełnionymi przez przedstawicieli obu płci oraz narastająca krytyka męskich słabości i wad (Melosik 2002: 9). Wiele cech, które w przeszłości uważano za typowo męskie (np. siła, odwaga, inicjatywa seksualna) dziś uznawane są za przejaw agresywności, znieważania kobiet – i stanowią punkt wyjścia do krytyki zachowania mężczyzn (Melosik 2002: 10–11). Przed współczesnymi mężczyznami stoi wiele napięć strukturalnych i podmiotowych, utrudniających realizowanie wzoru męskiej dominacji (Bourdieu 2004). I choć w procesie socjalizacji chłopcom nadal przekazuje się wiele stereotypów dotyczących męskości (np. oczekiwanie od nich sukcesu, zwycięstwa i dominacji), w obliczu zmniejszającego się pola męskiej władzy wymogi te są coraz trudniejsze do realizacji

² Należy zaznaczyć, że także kobiety korzystały i korzystają z komercyjnych usług seksualnych. Skala tego zjawiska jest jednak znacznie mniejsza.

³ Jedną z jej cech charakterystycznych jest także tłumienie własnych uczuć i emocji (Arcimowicz 2003: 28).

(Bourdieu 2004). Zdaniem wielu badaczy, definiowanie męskości przez tradycyjny pryzmat nie przystaje już do rzeczywistości (Kluczyńska 2009: 110). Jednocześnie brak jednoznacznych wskazań powoduje, że trudno jest odpowiedzieć na pytanie, co znaczy być mężczyzną. Istnieje raczej wiele równoprawnych (i często sprzecznych ze sobą) wizji męskości (Melosik 2002: 9). Z jednej strony kulturowe podstawy męskiej dominacji podważane są przez medialne przekazy, w których mężczyzna stał się nieodpowiedzialnym konsumentem, z problemami w sferze seksualnej (medykalizacja męskiej seksualności), skoncentrowanym na swoim ciele, jego wyglądzie, rozmiarze i zapachu (Melosik 2002). Z drugiej strony, w mediach są obecne współczesne dyskursy męskości dominującej (antyfeministy, męczyzny sukcesu, męczyzny o wydatnie rozwiniętej muskulaturze, Rambo, macho, playboya, seksturysty). Choć kontynuują tradycyjne sposoby konstruowania męskości, są także reakcją na kulturowe niepokoje związane z tym pojęciem (Melosik 2002: 111). Z tego typu dyskursami współlistnieje nowy paradygmat męskości akcentujący równość i partnerstwo mężczyzn oraz kobiet, zawierający koncepcję androgyniczności, pozwalający na eksponowanie zarówno cech męskich, jak i kobiecych, oraz nie dyskryminujący innych niż heteroseksualnych tożsamości seksualnych (Arcimowicz 2003: 28). Współczesny mężczyzna, szczególnie nastoletni, znalazł się więc w swoistej „pułapce socjalizacyjnej”. Sprzeczne oczekiwania, jakie w stosunku do niego formułuje kultura, sprawiają, że jest on rozdarty między macho a delikatnym mężczyzną, zdolnym do ekspresji swoich uczuć (Melosik 2002: 181).

Jedną z bardziej popularnych koncepcji teoretycznych męskości stworzyła Raewyn Connell (1995). Uznaje ona, że nie istnieje jeden model męskości, a raczej wiele jej konstruktów, które przyjmują różny kształt w zależności od kontekstu historycznego, geograficznego, kulturowego, społecznego. O wielości męskości można mówić także w obrębie danej kultury czy społeczności. Mimo istnienia wielorakich praktyk męskości tworzą one pewną hierarchię (Dąbrowska 2011: 241) Connell wyróżnia trzy rodzaje męskości, pozostające w specyficznej relacji władzy. Pierwszy z nich to męskość hegemoniczna, czyli kulturowo dominujący ideał męskości, zbudowany wokół takich cech jak autorytet, tężyzna fizyczna, siła, heteroseksualność, płatna praca. Męskość tego typu przejawia się poprzez posiadanie władzy oraz zajmowanie pozycji dominujących w danej społeczności czy instytucji, gdzie podporządkowuje sobie wszystkie inne odmiany męskości i kobiecości (Dąbrowska 2011: 245). Zdaniem Connell kategoria ta stanowi typ idealny, do którego większość mężczyzn aspiruje, ale jednocześnie nie jest w stanie sprostać wiążącym się z nim wymaganiom. W rezultacie reprezentują oni typ męskości współuczestniczącej. Typowe dla niej jest „korzystanie” z przywilejów związanych z funkcjonowaniem modelu hegemonicznego, ale przy innym układzie relacji z pozostałymi rodzajami męskości i kobiecości. Zamiast dominacji relacje te są stale negocjowane i niejednoznaczne (Wojnicka, Cuiaputa 2011: 12). Connell wyróżnia także męskości podporządkowane, dotyczące tych mężczyzn, którzy nie potrafią, nie chcą lub nie mogą sprostać wymaganiom związanym z męskością hegemoniczną i współuczestniczącą. Kategoria ta obejmuje przede wszystkim mężczyzn

homoseksualnych oraz przedstawicieli różnych grup etnicznych (Connell pisze w tym przypadku o męskości zmarginalizowanej) (Wojnicka, Cuiaputa 2011: 13).

Jednym z podstawowych elementów społecznego konstruowania męskości są jej medialne obrazy⁴ (Arcimowicz 2003: 41). Z tego względu w rodzimych badaniach autorzy poświęcili wiele uwagi rekonstrukcji wzorów męskości obecnych w przekazie kulturowym. Jednym z najważniejszych badań w tym obszarze jest studium Krzysztofa Arcimowicza (2003). Na podstawie analiz reklam telewizyjnych, podręczników szkolnych, Katechizmu Kościoła Katolickiego oraz wybranych filmów i debat sejmowych wskazał on wzorce męskości propagowane w Polsce po 1989 r. Typologia będąca podsumowaniem jego analiz zawiera wzory męskości odnoszące się do czterech kategorii: życia rodzinnego (mężczyzna jako żywiciel rodziny, głowa rodziny, srogi wychowawca oraz partner i opiekun dziecka), relacji kobiet i mężczyzn (wzór playboya, macho, wrażliwego partnera i singla), relacji mężczyzn z innymi mężczyznami (przyjaciół, rywal, homoseksualista) oraz obrazu mężczyzny w sferze zawodowej (biznesmen, polityk, sportowiec, ksiądz i model). Mimo tego, że wzory te odnoszą się nie tylko do tradycyjnego, ale i nowego paradygmatu męskości, zdaniem Arcimowicza polska kultura jest męskocentryczna, skoncentrowana wokół tradycyjnych wyobrażeń mężczyzny dominującego w rodzinie, sferze publicznej i zawodowej (Arcimowicz 2003: 251).

Ważnym obszarem refleksji jest także analiza zawartości popularnych czasopism, w których treści wizualne oraz tekstowe prezentują określone wzorce bycia mężczyzną. Urszula Kluczyńska, analizując wybrane czasopisma skierowane do męskich i kobiecych odbiorców, wyszczególniła takie typy męskości jak: macho, playboy, strong man, mężczyzna ekstremalny, mężczyzna sukcesu, gadzieciarz, singiel, mężczyzna „obserwowany” i oceniany, mężczyzna „wyzwolony” z naturalizacji męskiej dominacji, mężczyzna poddany władzy kobiety (Kluczyńska 2009: 149–186). Z kolei Dorota Zaworska-Nikoniuk zauważyła, że różne typy czasopism kobiecych prezentują na swoich łamach odmienne typy męskości. I tak, czasopisma poradnicze odwołują się do wzorów mężczyzny tradycyjnego (patriarchalnego), egalitarnego i oprawcy (Zaworska-Nikoniuk 2008: 193–197). Warto zaznaczyć, że w obszarze erotyki i seksualności mężczyźni prezentowani są na łamach czasopism poradniczych jako obdarzeni większym temperamentem niż kobiety, skłonni do zdrady, poszukujący erotycznych przygód (Zaworska-Nikoniuk 2008: 267). Z kolei w czasopismach luksusowych można odnaleźć wzory: Milike (skrót: M – *modest*, I – *introverted*, L – *luxury*, K – *keeper*), Bobos, Yuppie, mężczyzny metroseksualnego, egalitarnego partnera oraz lekkoducha (Zaworska-Nikoniuk 2008: 293–298).

W kontekście rozważań nad męskością współczesnych Polaków warto zastanowić się nad tym, jaki jej obraz konstruują kobiety, które świadczą usługi seksualne

⁴ Niezwykle interesujący w tym kontekście jest film Jacksona Katza *Maska twardziela. Przemoc, media i kryzys męskości*, a także jego książka *Paradoks macho* (2012). Zwraca w nich szczególną uwagę na związki między popkulturowymi wizerunkami męskości a przemocą, której sprawcami są mężczyźni.

mężczyznom, a więc funkcjonują w instytucji stworzonej dla tradycyjnej, dominującej męskości. Jest to być może jedna z ostatnich instytucji życia społecznego, w której z założenia pragnienia i potrzeby mężczyzn są wiodące, zaś rolą kobiety (choć opłacanej) jest je zaspokoić⁵. Wizyta w agencji jest dla mężczyzny okazją (ale i koniecznością) zaprezentowania siebie w męskiej roli wobec pracownic, pracowników oraz pozostałych klientów, także tych, którzy towarzyszą im podczas wizyty w lokalu. Autoprezentacja ta ma miejsce zarówno w ogólnodostępnej przestrzeni salonu, jak i „na pokój” – w cztery oczy z pracownicą. Zarówno działania, jak i słowa klientów w obu tych kontekstach stanowią materiał, na podstawie którego pracownice budują swoją wizję ich męskości. Można zadać więc pytania o to, czy „kryzys męskości” widoczny jest także w tym kontekście, czy klienci w interakcjach na terenie agencji prezentują się raczej zgodnie z wzorem męskości dominującej, czy też realizują inne wzory męskości.

Podstawę empiryczną artykułu stanowią przeprowadzone przeze mnie jakościowe badania terenowe, zrealizowane na terenie czterech łódzkich agencji towarzyskich (Ślęzak 2016). W artykule będę odwoływała się przede wszystkim do wywiadów, które przeprowadziłam z 56 kobietami pracującymi w badanych agencjach. Miały one od 18 do 56 lat, można więc założyć, że w okresie ich socjalizacji były im przekazywane nieco odmienne ideały męskości. Wywiady zostały poddane analizie zgodnie z procedurami metodologii teorii ugruntowanej (Strauss, Corbin 1990; Glaser, Strauss 2009). W artykule zaprezentuję wybrane kategorie dotyczące męskości, będące efektem kodowania otwartego, selektywnego oraz towarzyszącego im kodowania teoretycznego (Strauss, Corbin 1990: 57–194).

Jaki powinien być mężczyzna – perspektywa pracownic agencji towarzyskich

Na podstawie analizy zebranego materiału można zauważyć, że dla rozmówczyń podstawowym punktem odniesienia w postrzeganiu męskości była jej tradycyjna wizja. Taki sposób ujmowania męskości był dla badanych kobiet oczywisty i naturalny. Tym samym, nowe koncepcje męskości, obecne w mediach i zapewne znane badanym, miały niewielki wpływ na budowany przez nie obraz tego, jaki jest czy powinien być mężczyzna.

Można wyróżnić kilka podstawowych wymiarów, w jakich, zdaniem rozmówczyń, przejawiają się męskie cechy klientów.

Po pierwsze, mężczyzna powinien **dominować** w relacjach z innymi – zarówno kobietami (w i poza kontekstem komercyjnych usług seksualnych), jak i mężczyznami. Pracownice uważały, że tak w relacjach zawodowych, jak i rodzinnych,

⁵ Należy zauważyć, że pracownice w swoich wypowiedziach nierzadko zwracały uwagę, że władza w tych relacjach nie leży w pełni i jedynie po stronie mężczyzn. W tym miejscu odnoszę się jednak do kulturowych założeń na temat prostytucji, podzielanych także przez wielu klientów.

mężczyzna powinien potrafić narzucić innym swoją wolę, kierować nimi, ale jednocześnie brać za nich odpowiedzialność, co oznacza także troskę o zapewnienie im odpowiednich warunków pracy czy życia. W relacjach rodzinnych jest on raczej wycofany, pozostający obok żony i dzieci, niekoniecznie potrafiący z nimi rozmawiać. Jak zauważały badane kobiety mężczyzna (dominujący) to często także mężczyzna agresywny.

Po drugie, mężczyzna powinien być także **aktywny zawodowo i niezależny finansowo**. Oznacza to, że powinien pracować i zarabiać takie sumy, by móc utrzymać na odpowiednim poziomie siebie i swoją rodzinę oraz by wystarczało mu pieniędzy na rozrywki (takie jak agencja towarzyska).

Po trzecie, prawdziwy mężczyzna jest także **aktywny seksualnie**, jego potrzeby są postrzegane jako naturalne i konieczne do zaspokojenia. Niezależnie od tego, jak rozmówczynie to oceniały, były zgodne, że mężczyźni nie są w stanie kontrolować swojego popędu, dlatego, jeśli go odczuwają (a na pewno odczuwają), muszą go zaspokoić. Trudno im było wyobrazić sobie sytuację, by mężczyzna nie odczuwał potrzeb seksualnych lub świadomie je ograniczał. Przywoływały natomiast wiele sytuacji (na podstawie historii swoich klientów), w których ich zdaniem powinien powstrzymać się od seksu (np. ciężka choroba czy ciąża partnerki), ale nie potrafił tego zrobić. W ich opinii zdecydowanie odróżniało to męskie od kobiecych potrzeb seksualnych, które są znacznie mniejsze i bez problemu mogą być wyciszone nawet przez długi czas. Zdaniem badanych ta nieadekwatność potrzeb kobiet i mężczyzn stanowi w związkach intymnych przyczynę nieustannych napięć, które kanalizują się w agresywnych zachowaniach mężczyzn względem partnerek lub innych kobiet albo zdradach mężczyzn (których najbezpieczniejszą dla związku formą jest skorzystanie z prostytutki). Jak zauważały rozmówczynie, potrzeby seksualne mężczyzn stanowią także źródło ich słabości. Umiejętnie dawkując możliwość ich zaspokojenia, kobiety (żony, kochanki) mogą kierować zachowaniem mężczyzn, uzyskując w ten sposób nieco władzy w tej jednoznacznie przesyconej męską dominacją relacji.

W interesujący sposób badane kobiety odnosiły się do **ciała** i cielesności mężczyzn. Choć w naukowych koncepcjach męskości zwraca się na ten aspekt wiele uwagi, w perspektywie badanych kobiet nie był on aż tak istotny. Rzecz jasna mężczyzna mógłby być atrakcyjny, jednak większą uwagę przykładają one do tego, by jego ciało było zadbane, co w tym kontekście należy rozumieć jako spełnianie elementarnych wymogów higieny. Częste wypowiedzi rozmówczyń na temat klientów, którzy zbyt rzadko korzystali z prysznicy czy zmieniali bieliznę mogą wskazywać, że wielu z nich nie uważało tych czynności za element bycia „prawdziwym”, „męskim” mężczyzną. Z kolei dla badanych kobiet (postulowaną) normą było czyste, pachnące ciało. Oczekiwały także od klientów zadbanych paznokci, zębów, włosów oraz schludnego stroju, co jest jedynym przejawem tego, że dostrzegały przynajmniej jedną z nowych propozycji męskości – męskość metroseksualną, choć należy przyznać, że akceptowały raczej skromniejszą jej odmianę.

W kontekście cielesności, warto także zaznaczyć, że, tak ważny dla wielu koncepcji męskości penis i jego rozmiar, miał dla badanych kobiet znaczenie jedynie „techniczne”: za duży lub za mały był problemem podczas interakcji i w tym kontekście definiował danego klienta jako kłopotliwego. Nie był on jednak kluczowy dla definiowania męskości danego klienta⁶. Ważniejsza była sprawność seksualna oraz zachowania klienta podczas spotkania „na pokój”.

Biorąc pod uwagę powyższe cechy, w analizowanych wywiadach można zrekonstruować trzy główne wizje męskości, za pomocą których badane kobiety klasyfikowały klientów agencji towarzyskich. Jest to męskość oczywista i dominująca, problematyczna oraz nie-męskość. Zostaną one scharakteryzowane poniżej.

Jakimi mężczyznami są klienci agencji?

Najbardziej akceptowalną i „naturalną” dla badanych kobiet wizją męskości jest kategoria **męskości oczywistej, dominującej**. Mężczyźni reprezentujący charakterystyczne dla niej cechy stanowili niejako ucieleśnienie typowego, „prawdziwego” klienta korzystającego z prostytutki. Zdaniem rozmówczyń, dzielali oni i potrafili zrealizować (w i poza agencją) tradycyjną wizję męskości. Oznacza to, że dominowali w relacji z kobietami (także stosując siłę fizyczną lub groźbę jej użycia), jak i innymi mężczyznami. Ten typ męskości realizowany był w trzech głównych wariantach: celebryty, biznesmena i gangstera. Pierwszy z nich odnosi się do odwiedzających agencje aktorów, muzyków, sportowców, dziennikarzy, a także polityków, znanych przede wszystkim z mediów, w których prezentowani są jako współcześni bohaterowie, ludzie o wysokiej pozycji i „wpływach”. Drugi odnosi się do przedsiębiorców prowadzących własne firmy (o różnej wielkości), zatrudniających innych, a tym samym decydujących o ich losie. Trzeci – do mężczyzn ze świata przestępczego, „gangsterów”, także byłych więźniów, mężczyzn agresywnych, postrzeganych jako niebezpiecznych, wzbudzających respekt i strach. Są oni ucieleśnieniem hiper-męskości, która na terenie agencji przejawia się także w formie przemocy wobec pracownic, bójek z pracownikami ochrony czy innymi klientami.

Elementem budowania swojego męskiego wizerunku podczas spotkania z pracownicą agencji są opowieści klientów o ich życiu zawodowym (czy w przypadku gangsterów – o „zleceniach”), w kontekście zwycięskiej rywalizacji z innymi mężczyznami, utrzymania lub podniesienia swojej pozycji zawodowej. Takiemu budowaniu obrazu siebie sprzyja fakt, że wizyty w agencji są często formą świętowania sukcesów, nierzadko w gronie innych mężczyzn. Elementem podkreślającym władzę danego mężczyzny nad innymi jest jego zamożność, którą wykorzystuje do tego, by podporządkowywać sobie ludzi. Podobny wzór klienci realizują także

⁶ Należy jednak zaznaczyć, że w przypadku Azjatów niewielkie rozmiary ich penisów dopełniały wizerunku „niepełnego” mężczyzny.

wobec pracownic, używając pieniędzy (czy raczej obietnicy sprezentowania wysokiej sumy) jako elementu pozwalającego kierować ich zachowaniem („by bardziej się starała”) oraz do końca „trzymać w szachu”, nierzadko ostatecznie nie przekazując im obiecaną kwoty:

Nieraz wyjmują takie pliki pieniędzy. Ja nie wiem, skąd mają takie pliki pieniędzy. Taki jeden kiedyś: „Wiesz, ile tu jest pieniędzy?”. Naprawdę się czasem tak jakiś przechwała (...). To nie znaczy, że są szczerzy wtedy.

[czterdziestoletnia kobieta, trzy lata pracy w agencji]

Mężczyźni reprezentujący ten typ męskości podkreślają swoją aktywność seksualną: w i poza związku. Wielu z nich posiadało tradycyjną rodzinę, w której żona była niepracującą matką lub też pracowała, by zarobić „na swoje przyjemności”, jednak byt rodziny zależał od mężczyzny. Choć żony są (zgodnie z zapewnieniami klientów) atrakcyjnymi kobietami, z którymi dobrze im się układa, prowadzą oni aktywne życie seksualne poza związkiem. Seks jest niezwykle ważnym elementem życia tego typu mężczyzn. W rozmowach z pracownicami agencji podkreślają, że potrzebują urozmaicenia i zmian partnerek, chcą sprawdzić się w wielu relacjach. Komercyjny seks umożliwia im zrealizowanie spotkania tak, jak oni tego chcą, niezależnie od preferencji ich aktualnej partnerki. Podejście to można porównać do męskości playboya lub macho, zaś postawa dominująca przejawiała się już na salonie, podczas rytuału wyboru przez klienta pracownicy, z którą spędzi czas na pokoju. Tego typu klienci byli zwykle zdecydowani, jaki typ urody i jakie usługi ich interesują, wybierali szybko i konkretnie, w niektórych przypadkach więcej niż jedną pracownicę na raz. Badane kobiety wyróżniały dwa podstawowe wzory przebiegu spotkania z tego typu mężczyznami, wskazujące, że seks zaspokaja ich różne potrzeby. Po pierwsze jest to „szybki seks”, aby rozładować potrzeby bez żadnych „zbędnych” interakcji, traktowany wyłącznie jako potrzeba fizjologiczna oraz sposób na rozluźnienie się podczas stresującego dnia pracy:

W dzień często właśnie to 15 minut im wystarczy. Ciach ciach i po krzyku, i z powrotem do pracy. Napięcie rozładowane.

[trzydziestopięcioletnia kobieta, sześć lat pracy w agencji]

Po drugie, jest to „udziwniony” seks, rozumiany jako wymaganie różnego rodzaju niestandardowych pozycji i czynności. Ma być on realizacją męskich fantazji, nierzadko zrodzonych pod wpływem materiałów pornograficznych. Poszukujący go klienci często traktowali pracownice w sposób przedmiotowy, zgodnie z filozofią „płacę i wymagam”:

Faceci, którzy mają najwięcej pieniędzy, mają największe fantazje, największe potrzeby, no i mówią, mają zbyt wysokie mniemanie o sobie, że mogą mieć wszystko. A to nie jest prawdą.

[trzydziestojednoletnia kobieta, pięć miesięcy pracy w agencji]

Z perspektywy pracownic mężczyźni prezentujący tego typu męskość to niezadko trudni klienci, którzy nie są podatni na stosowane przez nie strategie kierowania interakcją (Ślęzak 2016). Zwykle traktują spotkanie wyłącznie jako usługę, której jakość łatwo można ocenić (i np. wnieść reklamację) i wycenić. Mimo to, stanowili swego rodzaju typ idealny (w znaczeniu weberowskim) klienta agencji. W taki mniej więcej sposób pracownice wyobrażały sobie „prawdziwego” mężczyznę, mimo że w kontekście relacji z kobietami typ ten jest najmniej skłonny traktować je jak partnerki w pracy czy życiu prywatnym.

Męskość problematyczna

Nie wszyscy klienci agencji prezentowali opisany powyżej typ męskości. Znaczna część reprezentowała zdaniem pracownic męskość problematyczną, gdyż w mniejszym lub większym zakresie nie spełniali oni opisanych powyżej kryteriów prawdziwego mężczyzny. Można wyróżnić kilka podtypów męskości problematycznej.

Po pierwsze, jest to męskość **niepewna**. Zdaniem badanych kobiet reprezentujący ją mężczyźni podzielają co prawda tradycyjną wizję męskości, ale poza agencją nie potrafią jej zrealizować. Dotyczy to przede wszystkim młodych mężczyzn, którzy czuli się niepewnie w kontekście swojej męskości. We własnej ocenie (oraz ich zdaniem w ocenie innych) nie posiadali niezbędnych jej atrybutów (władzy, pieniędzy), choć jednocześnie pragnęli prezentować się jako „prawdziwi” mężczyźni. Agencja towarzyska była dla nich przestrzenią realizacji wymarzonej wizji męskości. Jest to bowiem specyficzny, wydzielony fragment rzeczywistości, w którym bezpiecznie (bez konsekwencji dla swojego „prawdziwego” życia) można eksperymentować czy „przymierzać” różne męskie tożsamości. Sprzyja to występowaniu „fasadowej” męskości, jedynie odgrywanej na potrzeby określonej publiczności, nie realizowanej w „prawdziwym” życiu. Rozmówczynie opisywały tę sytuację za pomocą określenia „ogier na salonie”, które odnosiło się do młodych mężczyzn przychodzących do agencji w grupie i odgrywających przed sobą nawzajem role macho. W takich sytuacjach to koledzy stanowili publiczność, do której adresowany był przekaz o swojej dominującej męskości. Prowadziło to do przerysowanych, agresywnych prezentacji siebie „na salonie”, tak by wizja męskości nie budziła wątpliwości obserwatorów, co paradoksalnie właśnie te wątpliwości budziło.

Jak jest grupa, to każdy przed kolegami, który lepszy ogier. Na salonie najbardziej.
[trzydziestoletnia kobieta, cztery lata pracy w agencji]

Najczęściej to jest tak, jak po czterech, pięciu przyjeździe, to wiadomo, że objazdówkę robią. „A chodź, idziemy do agencji, ale się pośmiejemy, zobaczymy, co jest i tak to wygląda”. (...) Przedział wiekowy od 19 do 26 lat. Wszystkie rozumy zjedli, ile

oni pieniędzy nie mają, a pewnie tatusia autem przyjechali i się bawią, milionerzy jednego wieczoru.

[trzydziestoosmioletnia kobieta, dziesięć lat pracy w agencji]

Pracownice potrafią szybko przejrzeć tę grę, szczególnie, jeśli zachowanie klienta diametralnie zmienia się „na pokój”, gdy jest sam na sam z pracownicą i nie ma już publiczności w postaci współtowarzyszy. Wtedy często niewiele pozostaje z „ogiera”, młodzi mężczyźni prezentują natomiast inne cechy, np. nieśmiałość w relacjach intymnych, gotowość do tego, by interakcje poprowadziła pracownica agencji, zawstydzenie:

Najgorzej jak przychodzą tak we trzech, czterech i na salonie jeden przed drugim takiego udaje bohatera. Ale jak się ich weźmie na pokój, to cichutko, milutko. Macho taki, ale przy kolegach. A na pokoju spokojniutki, jakby go nie było. No jak dzieci! Jak dzieci!

[trzydziestopięcioletnia kobieta, rok pracy w agencji]

Niektórzy klienci, mimo deklaracji wobec kolegów, nie decydują się na odbycie z pracownicą stosunku seksualnego, spędzając opłacony czas np. na rozmowie. W takiej sytuacji nierzadko pracownice uczestniczą w podtrzymywaniu fikcyjnej męskości macho, obiecując klientom, że wobec jego towarzyszy będą potwierdzać jego sprawność seksualną. Paradoksalnie więc macho może pozostać macho dzięki deklaracji pracownicy agencji towarzyskiej wobec jego kolegów, którzy być może podejmują analogiczną grę. Spełnienie warunków dominującej męskości jest więc wyzwaniem na tyle trudnym, że łatwiej jest ją udawać, niż faktycznie zrealizować. W tym kontekście można przywołać wspomnianą wcześniej koncepcję „pułapki socjalizacyjnej” (Melosik 2002: 181), która pozostawia młodych mężczyzn niepewnych, jak kształtować swoją męskość. Co warto zaznaczyć, z tego typu zachowaniami moje rozmówczynie miały do czynienia w interakcjach z młodymi mężczyznami, nierzadko świętującymi w agencji osiemnaste urodziny, ukończenie szkoły, studiów czy wieczór kawalerski. W tych przypadkach wizyta w agencji miała być więc elementem rytuału „stania się” mężczyzną, który jednak (przynajmniej) dla niektórych z mężczyzn nie kończył się stosunkiem seksualnym. Interesującym odniesieniem teoretycznym są także rozważania Pierre’a Bourdieu, który w książce *Męska dominacja* (2004) wspomina o praktyce wspólnej wyprawy „do burdelu”, jako potwierdzeniu swojej męskości w obecności innych. Interpretując to zachowanie, zauważa, że z aktami afirmacji męskości wiąże się pewna heteronomia – zależność mężczyzn od werdyktów ferowanych przez męską wspólnotę, co wynika ze strachu przed utratą podziwu czy szacunku grupy (Bourdieu 2004: 66). Bourdieu zauważa, że męskość jest pojęciem relacyjnym, skonstruowanym głównie dla innych mężczyzn, ale skierowanym przeciw kobiecości, zwłaszcza tej odnajdywanej w sobie (2004: 67).

W odniesieniu do starszych mężczyzn męskość niepewna zmieniała się w męskość **niezrealizowaną**. Oznacza ona, że, zdaniem rozmówczyń, dany mężczyzna co prawda podziela, ale nie potrafi zrealizować (w i poza agencją) tradycyjnej wizji mękości. Zarówno w sferze zawodowej, jak i rodzinnej jest raczej podporządkowany innym niż dominujący. Wydaje się być ze swoją rolą pogodzony, inaczej niż mężczyźni reprezentujący męskość niepewną, nie próbuje udawać i odgrywać kogoś, kim nie jest. Raczej poszukuje w ramach swojej niezrealizowanej mękości pewnych „sfer wolności” dla siebie, niż dąży do zmiany swojej sytuacji.

Typ ten reprezentuje mężczyzna w wieku średnim, o ustabilizowanym życiu rodzinnym i zawodowym. Rozmówczynie określały zwykle, że znajduje się on „pod pantoflem” żony, która trzyma władzę w relacjach rodzinnych. Niezależnie od tego, czy pracuje, czy nie, to żona zarządza domowym budżetem, nierzadko wydzielając mężowi pieniądze na jego „przyjemności” (papierosy, piwo). Z kolei zarobki męża zwykle z trudem wystarczają na utrzymanie rodziny (na określonym poziomie), co jest przedmiotem konfliktów w relacjach domowych. W rezultacie często jest on sfrustrowany i rozczarowany zarówno sferą rodzinną, w której czuje się mało znaczący, jak i niesatysfakcjonującymi relacjami w pracy, w których jest podległy i zależny od innych.

Wizyta w agencji jest dla tego typu mężczyzn możliwością oderwania się od szarej rzeczywistości, zyskania poczucia bycia kimś znaczącym i dominującym (np. poprzez rytuał wyboru partnerki, decydowanie o sposobie spędzenia z nią czasu itd.). Paradoksalnie jednak wizyta zwykle ma inny przebieg, niepodobny do interakcji, które opisywałam przy mękości dominującej. Widoczne jest to już podczas rytuału wybierania pracownicy na salonie. Zdaniem rozmówczyń, tego typu klienci często są niezdecydowani, zwlekają z dokonaniem wyboru, bojąc się reakcji pracownic, nie chcąc ich urazić. Nie budziło to jednak sympatii badanych kobiet, raczej denerwowało jako przejaw słabości i braku silnego charakteru danego mężczyzny:

To już każda się denerwuje, czy idziemy, czy nie, „no panowie, decydujecie się?”. A bo on by wybrał najchętniej wszystkie, ale nie da rady, coś tam, coś tam. „No to która panu się najbardziej podoba”. Ale są niektórzy klienci, że się wstydzą. Zdecydować się wstydzą.

[trzydziestodwuletnia kobieta, dwa lata pracy w agencji]

Ponieważ mężczyzna realizujący ten typ mękości nie ma do dyspozycji dużych kwot, musi „ciułać” na wizytę w lokalu, ukrywać ten wydatek przed żoną, nie stać go więc na długie czy bardziej urozmaicone wizyty.

Są tacy, którzy przychodzą tutaj w dniu wypłaty i sobie coś od tej wypłaty wezmą, żona się nie zorientuje. (...) Są tacy, którzy zbierają, którzy składają i jak już uskładają te sto złotych, idą na tę godzinę (...). Sto złotych ciułał nie wiadomo ile i dla niego to jest ojej.

[dwudziestoosmioletnia kobieta, sześć lat pracy w agencji]

W rezultacie, tego typu mężczyzna od razu jest więc klasyfikowany przez pracownice jako klient, od którego finansowo nie będzie można zbyt wiele uzyskać, a w konsekwencji jest traktowany z mniejszym zainteresowaniem. Utrudnia to mu dominowanie w relacji, szczególnie że, zdaniem rozmówczyń, często nie jest w stanie zrealizować stosunku seksualnego, preferując pieszczoty i na nich kończąc. Seksualnie jest więc postrzegany przez pracownice jako niezbyt męski, oceniany przez pryzmat impotenty, który „może i chce, ale nie może”:

Bo tacy przeciętni mężczyźni, którzy wyrwą się na chwilę z domu, ciułają te sto złoty, to oni są tacy misiowaci, żeby się przytulić, to oni nawet czasami w ogóle nie chcą, żeby jakiś seks był czy cokolwiek, tylko żeby po prostu porozmawiać z inną kobietą, popatrzeć na nią, pogłaskać, poleżeć, niekoniecznie seks.

[trzydziestojednoletnia kobieta, pięć miesięcy pracy w agencji]

Zdaniem pracownic wielu z tego typu mężczyzn poszukuje w agencji substytutu satysfakcjonującej relacji z żoną, z którą nie potrafią już rozmawiać, nie prowadzą także aktywnego życia seksualnego. Wizyta w agencji pozwala im się poczuć na tyle męsko, na ile mogą, w ramach ich wizji siebie.

Tego typu klienci, choć budzą u rozmówczyń czasem politowanie, czasem wzgardę, oceniani są paradoksalnie jako dość dobrzy klienci – nie mają zbyt wygórowanych wymagań i nie trzeba się zbytnio starać, by ich zadowolić. Często są, niezbyt dochodowymi, ale stałymi i wiernymi klientami.

Interesującą perspektywą, która stanowiła dla badanych pewien problem interpretacyjny oraz budziła wiele emocji, jest męskość **zaprzeczona przez klienta**. Prezentowali ją mężczyźni, którzy na pierwszy rzut oka stanowili ucieleśnienie męskości dominującej. Realizowali oni poza agencją tradycyjną wizję męskości: mieli dobry zawód, wysoką pozycję społeczną, podwładnych, dobre zarobki, często (ich zdaniem) udaną rodzinę. Pracownice, obserwując wskaźniki tego rodzaju męskości (strój, sposób bycia, emblematy władzy i powodzenia, gadzety świadczące o wysokiej pozycji, opłacenie wysokiego rachunku w agencji, nieraz wiedza o ich faktycznym miejscu pracy) przed i po interakcji „na pokoju” miały dość ugruntowane przekonanie o tym, że odbyły spotkanie z „męskim” mężczyzną.

Jednocześnie podczas samego spotkania ich klienci podważali tę definicję, prezentując zachowania i oczekując pozycji czy praktyk seksualnych, które nie są definiowane jako męskie, a raczej przynależne do świata kobiet lub homoseksualistów (przebieranie za kobietę, za niemowlę, noszenie damskich butów, bielizny, pasywne pozycje w kontaktach analnych). Agencja jest więc dla tych mężczyzn przestrzenią odkrywania i zaspokajania swoich nie-męskich pragnień seksualnych i emocjonalnych:

No różne mają fantazje. Lubią złote deszczyki, lubią być przebierani za niemowlęta, lubią mieć malowane paznokcie lub malować sobie. Kiedyś przychodzi taki elegancki facet do mnie, w garniturze, widać, że pachnie, pieniążki czuć, perfumki takie wiesz,

klasa garnitur i mi się rozbiera i ja patrzę, a on koronkę od pończochy ma większą niż ja. Pod spodniami. I sobie używał w takich właśnie pończoszках.

[trzydziestoośmioletnia kobieta, dziesięć lat pracy w agencji]

Chcą być bici, ponizani, jeden chciał być traktowany jak pies, zawsze jak przychodził to dziewczyna, która z nim chodziła musiała go tresować, normalnie polecenia mu wydawać, komendy, wiesz, „siad”, „waruj”, „nie rusz”, no jak pies. On nawet szczekał! Czujesz?!

[pięćdziesięciosześcioletnia kobieta, dwa lata pracy w agencji]

W tym kontekście rozmówczynie wspominały także o nieliczących z ich pozycją społeczną zachowaniach klientów (adwokatów, sędziów, polityków, policjantów), którzy jako klienci agencji mają niewiele wspólnego z dominującym macho. Stają się raczej słabymi, zależnymi od kobiet mężczyznami, kompromitującymi się pod wpływem alkoholu i nierzadko dającymi się „naciągać” na wysokie napiwki:

Przychodzą mecenas, pan mecenas, kurczę, w sądzie założy tę togę i wielki pan mecenas, tak, a w burdelu na rurze tańczy i striptiz robi, tak? Pan mecenas? To ja się na rurze nie wygłupiam, a on tańczy! Pan mecenas, pójdzie do sądu, a co on w nocy robił? To ja wiem.

[trzydziestopięcioletnia kobieta, rok pracy w agencji]

Gdyby nie status danego mężczyzny poza agencją, którego wskaźniki obserwują pracownice, traktowałyby ich zapewne jak osoby nie-męskie. Jednakże dzięki temu, że „nie-męska” prezentacja siebie jest ograniczona do warunków agencji, jest ona interpretowana jako ich fanaberia, która nie podważa męskości, jedynie „zawieszona” na czas komercyjnego stosunku seksualnego. Poza agencją pozostaje ona niekwestionowana. Zdaniem rozmówczyń agencja jest więc w życiu tego typu klientów ważną instytucją, gdyż pozwala im realizować skrywaną część swojej męskości, być może jest warunkiem utrzymania męskości macho w oficjalnych, publicznych kontekstach.

Nie-męskość

Ostatnim typem męskości, jaki można zrekonstruować z wywiadów z pracownikami agencji jest **nie-męskość**. Reprezentowali ją klienci, którzy w oczach badanych w zasadzie nie mogli być klasyfikowani za pomocą kategorii męskości. Dotyczy to przede wszystkim mężczyzn starych i niepełnosprawnych. Należy zaznaczyć, że w przypadku obu tych pojęć badane prezentowały nieostre definicje. Stary mężczyzna to dla jednych rozmówczyń siedemdziesięciolatek, dla innych pięćdziesięciolatek; niepełnosprawnym z kolei określano każdego mężczyznę z jakimiś dysproporcjami czy dysfunkcjami. W przypadku obu tych kategorii zdaniem badanych nie mogły zostać spełnione podstawowe wymogi męskości

dominującej – mężczyźni ci nie mieli władzy nad innymi mężczyznami i kobietami, nie byli aktywni zawodowo, nie byli zamożni. Warto zaznaczyć, że badane nie wiedziały, czy w przypadku konkretnych klientów wymogi te faktycznie nie były spełnione. Przyjmowały jednak z góry, że nie jest to możliwe, gdyż starsi i niepełnosprawni mężczyźni pozostają na marginesie życia społecznego, a więc nie są w stanie zajmować pozycji, w których mogliby dominować czy zarabiać. Podstawą odmawiania męskości tego typu klientom była także niemożność spełnienia się (zdaniem rozmówczyń) w sferze seksualnej:

Po co on tu w ogóle przychodzi? On serio chce seks uprawiać?
[trzydziestodwuletnia kobieta, cztery lata pracy w agencji]

Taki dziadziuś to tylko posiedzi, popatrzy, i tak nic nie może zrobić, to jeden nawet kiedyś powiedział: „to już idź dziecko, tylko mi jakiś film puść, pornograficzny znaczy, to sobie chociaż obejrzę” [śmiech].
[dwudziestotrzyletnia kobieta, dwa lata pracy w agencji]

Mężczyzn zakwalifikowanych do tego typu rozmówczynie na stałe wykluczały z grona męskich, odmawiając im możliwości zdobycia atrybutów, które dawałyby szansę zmiany ich tożsamości (por. Kluczyńska 2008: 79).

Podsumowanie

W kontekście postrzegania męskości przez pracownice agencji można wskazać kilka wniosków. Męskość jest przez rozmówczynie rozumiana w sposób tradycyjny. Punktem odniesienia jest mężczyzna dominujący we wszystkich sferach życia. Inne rodzaje męskości są w zasadzie przez badane niedostrzegane lub wartościowane jako gorsze, niepełne, niewłaściwe. Odstępstwo od hegemonicznej męskości jest „wytlumaczalne” jedynie w kontekście męskości zaprzeczonej, gdyż jasne są wskaźniki tego, że aberracja ta jest ograniczona do czasu spotkania w agencji, by poza nią mężczyzna mógł prezentować się jeszcze bardziej męsko.

Badane kobiety definiują i wartościują męskość przede wszystkim przez pryzmat tych cech, które są możliwe do oceny w warunkach interakcji w agencji i przekładają się na ewentualną problematyczność kontaktów seksualnych. Kluczowe są więc oczekiwania i możliwości mężczyzny w zakresie stosunków seksualnych, ale i relacji dominacji/podporządkowania w trakcie spotkania oraz finansowych możliwości opłacenia spotkania. Tym samym, rozmówczynie budowały swoje wizje męskości przede wszystkim na bazie doświadczeń z agencji, uogólniając je jednak na wszystkich mężczyzn.

Warto zauważyć, że inne badaczki zajmujące się kwestiami postrzegania męskości przez kobiety świadczące usługi seksualne zauważyły podobną prawidłowość. Sarah Oerton i Joanna Phoenix zwróciły uwagę na to, że badane przez nie

kobiety stosują konstrukcję „wszyscy mężczyźni to klienci” oraz „klienci to zwykli mężczyźni”. Jednocześnie mówiąc o mężczyznach i klientach odwoływały się do wizji męskości, w której męska seksualność jest trudnym do kontrolowania impulsem. Typowy zdrowy mężczyzna ma więc powodowane biologicznie, fizjologiczne potrzeby, które nie powinny być pozostawione niezaspokojone. Mężczyźni (szczególnie klienci) postrzegani byli jako w zasadzie ucieleśnienie tych potrzeb, a prostytutka jako sposób na ich zaspokojenie. W ocenie badanych kobiet seks był dla mężczyzn ekwiwalentem oddychania, byli oni zawsze na niego gotowi i nieustannie poszukiwali kolejnego seksualnego podboju (Oerton, Phoenix 2014: 397). Z tej perspektywy tworzyły one także racjonalizacje prostitucji jako sposobu na ocalenie małżeństw oraz na zmniejszenie skali gwałtów, ponieważ mężczyźni z powodu swoich biologicznych potrzeb muszą mieć regularne stosunki seksualne (Oerton, Phoenix 2014: 398).

Rozważania te można uzupełnić obserwacją z moich badań, wskazującą na to, że rozmówczynie postrzegały agencje jako przestrzeń potrzebną mężczyznom do realizacji ich dominującej męskości lub przynajmniej jej przymierzania/wypróbowywania. W niektórych przypadkach agencja jest także bezpiecznym miejscem **zawieszenia** swojej męskości i zaspokojenia bardziej kobiecych potrzeb, które nie mogą zostać upublicznione. Męskość ma więc dwa oblicza. Po pierwsze jest to męskość fasadowa, którą mężczyźni starają się realizować w „prawdziwym” życiu, w sytuacjach publicznych, oficjalnych, do których należy także grupowe przyjście do agencji towarzyskiej. Ma ona cechy tradycyjnego paradygmatu męskości, który mężczyźni z mniejszym lub większym powodzeniem starają się realizować. Jednak, po drugie, za zamkniętymi drzwiami agencji, poza wzrokiem innych mężczyzn i innych kobiet, pokazują oni swą „prawdziwą” męskość, która może mieć inny, bardziej problematyczny charakter.

Literatura

- Arcimowicz K., 2003, *Obraz mężczyzny w polskich mediach. Prawda, fałsz, stereotyp*, Gdańsk: GWP.
- Bourdieu P., 2004, *Męska dominacja*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Connell R., 1995, *Masculinities*, Cambridge: Polity Press.
- Dąbrowska M., 2011, *Męskość, aborcja i ekonomiczne przemiany okresu transformacji* [w:] K. Wojnicka, E. Caputa (red.), *Karuzela z mężczyznami. Problematyka męskości w polskich badaniach społecznych*, Kraków: Impuls.
- Glaser B., Strauss A.L., 2009, *Odkrywanie teorii ugruntowanej*, tłum. M. Gorzko, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Imieliński K., 1990, *Manowce seksu – prostytutka*, Łódź: Res Polona.
- Karpiński M., 1997, *Najstarszy zawód świata. Historia prostitucji*, Berkshire: Lemur.
- Katz J., 1999, *Maska twardziela. Przemoc, media i kryzys męskości*, film dokumentalny, dystrybucja w Polsce: Stowarzyszenie Kobiet Konsola.
- Katz J., 2012, *Paradoks macho*, Warszawa: Czarna Owca.

- Kluczyńska U., 2008, *Redefiniowanie męskości. Kulturowo-społeczne konteksty starzenia się mężczyzn* [w:] J.T. Kowaleski, P. Szukalski (red.), *Pomyślne starzenie się w perspektywie nauk społecznych i humanistycznych*, Łódź: Zakład Demografii i Gerontologii Społecznej UŁ.
- Kluczyńska U., 2009, *Metamorfozy tożsamości mężczyzn w kulturze współczesnej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Melosik Z., 2002, *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Poznań: Wolumin.
- Oerton S., Phoenix J., 2001, *Sex/Bodywork: Discourses and Practices*, *Sexualities*, no. 4, s. 387–412.
- Roberts N., 1997, *Dziwki w historii: prostytutka w społeczeństwie zachodnim*, tłum. L. Engelking, Warszawa: Volumen.
- Strauss A., Corbin J., 1990, *Basics of Qualitative Research*, London: Sage.
- Ślęzak I., 2016, *Praca kobiet świadczących usługi seksualne w agencjach towarzyskich*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Wojnicka K., Ciaputa E., 2011, *Wprowadzenie: refleksja naukowa nad społeczno-kulturowymi fenomenami męskości* [w:] eaedem (red.), *Karuzela z mężczyznami. Problematyka męskości w polskich badaniach społecznych*, Kraków: Impuls.
- Zaworska-Nikoniuk D., 2008, *Wzory kobiecości i męskości w polskiej prasie dla kobiet XXI wieku*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Ewa Banaszak¹

„Czy to prawda, co on kłamie?”² Wstępne uwagi o relacji między płciami badacza i informatora w badaniu intymności cielesnej

Artykuł referuje badanie dotyczące doświadczania nagości/ciała jako przestrzeni intymności jednostki oraz rozważa wpływ płci na sytuację wywiadu pogłębionego, kiedy badaczem jest kobieta, informatorem mężczyzna, zaś przedmiotem rozmowy cielesna intymność. Podejmuje próbę znalezienia odpowiedzi na takie pytania jak: czy i jak płeć badacza i informatora wpływa wtedy na sytuację wywiadu? Czy uczestniczący w badaniu mężczyźni mają obiekcje, by rozmawiać o własnej intymności z badaczką? Czy kłamią podczas takiej rozmowy i czy badaczowi tej samej płci co oni kłamaliby mniej? Czy kobieta może zrobić dobry wywiad z mężczyzną na temat jego intymności? Podstawą odpowiedzi na te pytania są obserwacje dokonane podczas prac badawczych.

Słowa kluczowe: intymność, płeć społeczno-kulturowa (gender), relacja badacz – informator, wywiad pogłębiony

¹ Uniwersytet Wrocławski; ewa.banaszak@uwr.edu.pl.

² Pierwsza część tytułu wymaga krótkiego komentarza. Został on użyty przeze mnie już po raz drugi. Pierwszy raz w formie „czy to prawda, co oni kłamią?” w nazwie rozdziału książki. Drugi raz jako element tytułu niniejszego artykułu. Autorką tego zwrotu jest córka mojej koleżanki, która tak zareagowała na informację otrzymaną od brata, z którą głęboko się nie zgadzała. Zwrot ten wyśmienicie nadaje się do zasygnalizowania problematyki podejmowanej w tym miejscu. Należy się też odnieść do kategorii informatora zamieszczonej w tytule. Została zastosowana m.in. dlatego, że pojęcia takie jak „próba” czy „respondent” często przenoszą do badań jakościowych oczekiwania związane z badaniami ilościowymi. Natomiast „próba” i „respondent” w badaniach jakościowych to raczej elastyczne narzędzia. Inny powód jest taki, że treść artykułu opiera się na doświadczeniach zgromadzonych w konkretnym badaniu, w którym status ich uczestników był o wiele bliższy informatorowi niż respondentowi.

“Are his lies true?”. Preliminary remarks on the relations between the gender of the researcher and informant in the investigation of intimacy

This article presents research focused on the experience of nudity/body as an intimate space of an individual. It also considers the influence of gender in situations such as an in-depth interview when a female researcher works with a male informant while bodily intimacy is in the center of exploration. In this paper the author makes an attempt to find answers to the following questions: How/if does the gender of researcher and informant influence the interview? Do males participating in research have any objections regarding intimate explorations in the presence of a female researcher? Do they lie during such conversation and do they lie less often when interviewed by the same sex researcher? Can a female conduct a reliable, focused on intimacy interview with a male? Presented research provides answers to these questions.

Key words: intymacy, gender, researcher – informant relation, interview

O badaniu intymności cielesnej

Współcześnie ciało ma znaczną wartość w roli komentatora. „Widome stanowisko ciała względem społeczeństwa” bardzo się liczy (Sennett 1996: 30). Nie chodzi tylko o to, że ludzie interesują się nawzajem swoimi ciałami, a raczej o to, że płciowość, seksualność, intymność, atrakcyjność, ale też rodzina, rodzicielstwo i wiele innych przejawów życia codziennego realizują się poprzez ciało/cielesność (Bukraba-Rylska 2013) – stąd w dużej mierze wynika to zainteresowanie. Wydaje się, iż im bardziej jako badacze to sobie uświadamiamy, tym bardziej preferujemy specyficzne teorematy, coraz bardziej w grę wchodzi doświadczenie/doświadczenie „[c]złowieka, który stara się poddać swoją fizyczną egzystencję rygorom kultury” (Plessner 1988: 94). Ważnym elementem tej specyfiki jest koncentracja na intymnych (to znaczy objętych dyskrecją, poufałych i sekretnych) aspektach jednostkowych doświadczeń. Tak też było w przypadku zrealizowanej koncepcji badań, dotyczącej doświadczenia nagości. Analiza materiału empirycznego starała się odkryć różne rejestry nagiego ciała i ich konsekwencje socjologiczne. Poszukiwano w nim zarówno elementów określających aspekt organizacyjny i znaczeniowy doświadczenia nagości/ciała, jak i związków z historią nagości. Próbowano też uchwycić drugi biegun, leżący po stronie jednostki.

Bardzo słabo (a na co dzień właściwie wcale) zdajemy sobie sprawę z ogromnych zmian, jakie wymógł na nas dualizm ubranie–nagość i jaki wpływ nadal na nas wywiera. Jedną z konsekwencji jego oddziaływania jest znalezienie się nagości po stronie intymności (Agamben 2010). Prowadzenie tego rodzaju badania wymagało wielu rozstrzygnięć o charakterze koncepcyjnym, jak i metodologiczno-technicznej natury oraz nabycia umiejętności pozwalających na konstruowanie atmosfery facylitującej uczestniczenie w nich. W pewnym sensie doświadczenie tego, co intymne

(w równym stopniu odnosi się to do nagości, seksualności, płciowości itp.), unika świateł reflektorów, nie lubi „szkiełka i oka mędrca” i tym samym łatwiej zobaczyć to, co naskórkowe, zewnętrzne, niż zajrzeć pod powierzchnię. Poszukuje się więc metod, które pozwolą zejść głębiej, „zajrzeć za zasłonę”. Jednakże „teren obserwacji czynionych przez osoby postronne, »obce«, jest z natury rzeczy bardzo ograniczony. Decydujące pozostaje pytanie, do jakiego stopnia przezroczyste mogą być ściany, za którymi toczy się życie prywatne i intymne” (Best 2003: 76). Dlatego w takich badaniach ludzie nie są wymienialni – to doświadczenia konkretnych osób, z całym bagażem tego faktu (Charmaz 2013: 25–26). A bagaż ten jest znaczny. Po pierwsze, badacz na podstawie własnej wiedzy o określonych osobach zwraca się do nich z prośbą o uczestniczenie w badaniach, ale to one jego zaproszenie akceptują bądź nie. Po drugie, podczas trwania badań informatorzy zachowują o wiele większą kontrolę nad przekazywanymi informacjami i cenzurują je w o wiele większym zakresie. Po trzecie, dużo częściej używa się takich technik gromadzenia danych, w których osoba badacza (jego kompetencje interakcyjne, styl charakteru, wiek, wygląd, płeć) w znaczny sposób i wielorako wpływa na zakres i jakość uzyskanego materiału (Kacperczyk 2012). Wreszcie do tego bagażu należy perspektywa, z której pisany jest raport. Jego autor/autorka jest w nim o wiele bardziej widoczny/widoczna (co może wzbudzać ambiwalencję). Trudno też jednoznacznie określić ten punkt widzenia. Takie terminy jak feministyczny czy genderowy, pociągają za sobą skojarzenia wymagające odniesienia się do nich. Jednakże piszący ma płeć, która wpływała na sposób gromadzenia materiału empirycznego (np. na prowadzenie wywiadów) i jego analizowanie. Lektura pracy będzie cały czas przypominać o tym, z jakim typem wrażliwości i na czym ufundowanym ma do czynienia czytelnik. Nie oznacza to, że takie badania nie są w stanie dostarczyć wartościowej wiedzy (por. Elias 2008; Kaufmann 2010, 1998; Rabinow 2010).

Artykuł podejmuje próbę zrealizowania kilku celów, którymi są: omówienie aspektu interakcyjnego prowadzenia wywiadów w sytuacji, kiedy badacz/badaczka rozmawia z informatorem/informatorką na tematy intymne związane z ciałem, przekazanie wstępnych uwag dotyczących kwestii relacji między płcią badacza i informatora w badaniu intymności oraz podzielenie się trudnościami doświadczanymi podczas jego realizacji, wynikającymi ze specyfiki podjętej problematyki (temat wykraczał poza zestaw tych dobrze opanowanych i przepracowanych w naturalnych sytuacjach społecznych; nagość ciała należy bowiem do obszaru codzienności zaliczanego do intymności i często tabuizowanego).

O głównych zasadach projektu badawczego

Przyjrzyjmy się zatem, kierując się dyrektywą „rygoryzacji” procesu badawczego (Zakrzewska-Manterys 1996: 13), jak w konkretnych badaniach zostały rozstrzygnięte kwestie konceptualne i metodologiczne. Trafność przesłanek, na których ufundowane jest ujęcie rzeczywistości (adekwatne do podjętego problemu), oraz

procedury gromadzenia danych są gwarancją jakości zgromadzonego materiału (Prawda 1989: 95). W tym kontekście ważne jest wskazanie głównej zasady, kierującej postępowaniem badawczym, a było nią selektywne przejmowanie wiedzy i reguł wypracowanych przez innych badaczy oraz integrowanie ich z własnymi poczynaniami, a także traktowanie wypracowanych i sprawdzonych metod jako elastycznych narzędzi, pozwalających zapanować nad podjętym przedsięwzięciem. Uzasadnienia dla trafności takiego postępowania i potwierdzenie wielu intuicji (a nawet ich doskonałą werbalizację), towarzyszących poszukiwaniom i pracy w terenie, znajdujemy przede wszystkim w pracach Jean-Claude'a Kaufmanna (2010) i Paula Rabinowa (2010). Książki obu wyśmienitych badaczy mają wiele zalet. Należy do nich nieukrywanie, że proces badawczy nie jest tak elegancki, jak prezentują to prace z metodologii (nie wygładzają obszaru prowadzonych badań, nie pomijają pojawiających się trudności). Z tego powodu są bardzo dobrą nauką rzemiosła, podręcznikami do metodologii (choć raczej nie są tak określane), w których można znaleźć wskazówki pomocne w rozwiązaniu perturbacji związanych z własną procedurą badawczą. Ich autorzy kontynuują wielkie tradycje naukowe od Maxa Webera, Emila Durkheima po Clifforda Geertza, Harolda Garfinkla czy Ervinga Goffmana. Przy czym obaj utrzymują, iż pojęcia (również te o charakterze metodologicznym) są narzędziami przeznaczonymi do użycia przy rozwiązywaniu określonych problemów, kalibrowanymi odpowiednio do tematu, procesu gromadzenia danych i ich analizy oraz kwestii etycznych³. Wyróżniają się również koncepcją pracy odmienną od powszechnie spotykanej w naukach społecznych. Przede wszystkim dotyczy to relacji pojęć i przypadków: prace nad koncepcjami otwierają badania konkretnych cech charakterystycznych przypadków. Korzystanie z pozornie ponadczasowych teorii i/lub uniwersalnych pojęć traktują oni jako mało pomocne, a nawet jako rzeczywiste utrudnienie w dochodzeniu badawczym. Razem daje to niebagatelny wkład w osiągnięcia socjologii/antropologii interpretatywnej i tradycji krytycznej.

Zrealizowany projekt badawczy dotyczył doświadczania nagości, a intymność była jego integralnym elementem. Pełny czas jego wykonania to ponad pięć lat⁴. Etap gromadzenia danych empirycznych trwał około roku. Między październikiem 2012 a listopadem 2013 r. zgromadzono trzydzieści sześć wywiadów. Przeprowadzanie wywiadów przeciągało się, bowiem ustanawianie kontaktów z informatorami nie należało do łatwych. W efekcie powtarzały się długie przerwy w rozmowach, poświęcane wytężonej pracy nad zdobyciem przychylności następnych osób. Kolejne wywiady przestano realizować z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że materiał nasycił się w bardzo dużym stopniu; po drugie, zależność

³ Pojęcia należy dostosowywać do zmieniających się przestrzeni problemowych (por. Kaufmann 2010). Według Rabinowa (por. 1982) wymaga to pracy koncepcyjnej, obejmującej aspekty archeologiczne (badanie i charakteryzowanie pojęć w ramach poprzedniego zespołu conceptualnego), genealogiczne (uwolnienie ich z pola powstania, pokazanie historii ich wyboru, a także ich współczesnego sensu) i diagnostyczne (zbadanie adekwatności pojęć do nowych problemów i celów).

⁴ W lutym 2017 r. ukazała się w Wydawnictwie Naukowym Scholar książka zatytułowana *Ekспериенcje nagości*, będąca raportem z tego badania.

między czasem inwestowanym w poszukiwanie informatorów (określonych odpowiedzi) a ich dostępnością zaczęła być odwrotnie proporcjonalna, a nie dysponowano nieograniczonym czasem na poszukiwania i nakłanianie do współpracy nowych osób (które być może wypełniłyby luki w pozyskanym materiale). W badaniach uczestniczyło dziewiętnaście kobiet i siedemnastu mężczyzn⁵. To, że każdy ma ciało i bywa nagi nie ułatwiało wyboru procedury doboru próby. O finalnej wielkości próby i jej kształcie zdecydował dobór teoretyczny, podyktowany wyłanianymi stopniowo kategoriami, istotnymi z perspektywy prowadzonych badań. Na przykład podczas jednego z wywiadów uzyskano ważne informacje na temat roli nagości w dystansowaniu się i alienowaniu partnerów w rozpadającym się związku. Od tego momentu, szukając rozmówców brano pod uwagę ich doświadczenia w związkach (by potwierdzić uzyskane informacje i nabyć nowe). Tak po wielokroć, zawsze w odniesieniu do jakiś ważnych danych z wywiadów. Dlatego rozmawiano z osobami pozostającymi w formalnych i nieformalnych związkach o różnej długości trwania, rozstającymi się, budującymi nowe związki i samotnymi, bezdzietnymi i mającymi dzieci (również dorosłe), z rodzicami i ich dziećmi (jeżeli było to możliwe), z parami (gdy tylko oboje chcieli udzielić wywiadu), z heteroseksualistami i homoseksualistami, z ludźmi eksperymentującymi w tej sferze życia i zachowującymi się zgodnie z normami społecznymi (nie szukano naturystów, ale w czasie wywiadów okazało się, że część rozmówców – choć nie uważa się za nich – ma doświadczenia z nagich plaż), z uprawiającymi profesje programujące nastawienie do nagiego ciała i niezajmującymi się niczym takim. Osoby, które udzieliły wywiadów, to nie tyle respondenci, co informatorzy. Zarazem dbano o zróżnicowanie uczestników badania pod względem zwyczajowo stosownych kryteriów: ich rozpiętość wiekowa w momencie prowadzenia badań to od dziewiętnastu do siedemdziesięciu dziewięciu lat (obecne były wszystkie kategorie wiekowe), byli to mieszkańcy dużych, średnich i małych miast oraz wywodzący się ze wsi z różnych stron Polski, o zróżnicowanym wykształceniu (od zawodowego przez średnie do wyższego) i zamożności⁶.

W badaniu przyjęto, iż doświadczanie/doświadczenie subiektywnie wyraża się w zdolności ludzkiego organizmu do dokonywania operacji cielesnych

⁵ Kobiet ostatecznie było więcej, gdyż udało się porozmawiać z informatorką, która wprost przyznawała, że zawsze wstydzi się swojego nagiego ciała. Niestety żaden mężczyzna, o którym domniemywałam, że ma podobne emocje względem własnej nagości, nie wyraził zgody na wywiad.

⁶ To kryterium było najtrudniej zróżnicować i w finalnej próbie nie znalazły się osoby bardzo bogate i bardzo biedne. Będę jeszcze pisać o powodach, dla których informatorzy podzielili się na dwie kategorie: znali dobrze badacza lub nie znali go wcale. W tym drugim przypadku często podczas nawiązywania kontaktu korzystano z czyjegoś polecenia. Dostępne sposoby docierania do osób pozostających w wyżej wymienionych sytuacjach ekonomicznych sprawiały, że albo nawiązany kontakt nie był podejmowany, albo sytuacja wywiadu wymuszona (tak było na przykład wtedy, kiedy docierano do osób upośledzonych ekonomicznie przez ludzi pomagających im). Jest też druga strona konieczności korzystania z poleceń. Ustanowiony z powodzeniem kontakt odzwierciedla zwiększone prawdopodobieństwo porozumienia się z osobami ze środowisk zbliżonych do badacza niż spoza niego.

i intelektualnych, które dają się uchwycić w obserwowalnych gestach i refleksyjności jednostki, a zawierających społeczny materiał regulujący zachowania (i rywalizujący z biologiczną regulacją) oraz zdeponowaną pamięć społeczną (choć nie całą). Zwłaszcza refleksyjność okazała się cenna ze względu na intymny charakter nagości i zawężoną możliwość obserwowania zachowań. Poznawcza i emocjonalna problematyczność nagości (przynajmniej w niektórych kontekstach) jest w tym wypadku zaletą, gdyż myślenie analityczne rozwija się, kiedy głęboko ustrukturowane i przyswojone schematy nie są w stanie rozwiązać problemu (Kaufmann 2004). Innymi słowy, towarzyszy ona dokonywaniu wyborów, zmianom dyspozycji określających zachowania; nakłania do dialogowania, przekonywania siebie i innych, do tłumaczenia, jaki sposób myślenia i robienia czegoś jest właściwy, do tworzenia narracji. Daje szansę uzyskania bogatego materiału w postaci modelowych form spostrzeżeń, uczuć, wyobrażeń, uogólnionych ujęć, reguł obowiązujących w określonych sytuacjach itp., w którym można poszukiwać różnych komponentów doświadczenia nagości/ciała.

Posłużono się też drugim założeniem, że umysł jednostki jest miniaturą społeczeństwa (Douglas 2011), że jej myśl nie zależy tylko od jej inicjatywy i nie należy wyłącznie do niej (Kaufmann 2004). Odwołano się do ram teoretycznych, które negują twierdzenie o istnieniu między jednostką a społeczeństwem nieprzekraczalnego przeciwieństwa (Berger, Luckmann 1983; Elias 2008; Kaufmann 2004) i wyjaśniają, dlaczego jednostka może być uznana za kondensację społecznego świata (Elias 2008). „[K]ażdy typ wspólnoty stanowi pewien świat myśli wyrażany swoistym stylem myślenia, który przenika umysły swych członków, definiując ich doświadczenia” (Douglas 2011: 150). Podzielanie przez jednostki wspólnych kategorii myślenia, zaprzeczanie czemuś, potwierdzanie czegoś, powoływanie się w argumentacji na porządek świata lub naturalne zachowania ludzi i/lub zwierząt, dopuszczanie pewnych sytuacji lub nie, uznanie jakiejś decyzji za właściwe lub nie, niezdolność do przyjęcia innego punktu widzenia mimo racjonalnych argumentów to znaki poddania instytucjonalnej kontroli. Stąd właśnie wywodzi się poczucie słuszności, stosowności i naturalności pewnych idei, wyobrażeń, emocji (ich poziomu) oraz zachowań i nonsensowności alternatyw. Instytucje dopuszczają tylko niektóre rozwiązania, kanalizują spostrzeżenia i sprawują kontrolę nad zachowaniami oraz procesami klasyfikacji i legitymizacji. Im bardziej oddanie się instytucjom pozwala kontrolować niepewność i przewidywać przyszłość, tym bardziej rośnie konformizm wobec nich. Dlatego powyższe sytuacje mogą odgrywać rolę uwrażliwiająca. Ich napotkanie może świadczyć o obecności społeczno-kulturowego komponentu doświadczenia.

Z każdej indywidualnej wypowiedzi możemy się bardzo dużo dowiedzieć. Konfiguracje naszego doświadczenia – jako efekt dojrzenia i życia w określonym społeczeństwie – są zarazem podobne, typowe i stanowią indywidualną, unikatową manifestację tej typowości⁷. Przeglądanie się we własnej świadomości, stawianie

⁷ Posiadanie osobistego doświadczenia jest również zależne od świadomości siebie jako organizmu, od tej szczególnej organizacji fizycznej, która pozwala nam postrzegać się jako istoty cielesne (Elias 2008: 222–223). Ta osobliwa organizacja jest fundamentalna nie tylko dla obserwacji siebie

siebie samego przed sobą jako istniejącego w drugiej lub trzeciej osobie, co czyni na przykład każdy mówiący o swoim ciecie, jest rozmaicie wykorzystywane w różnych typach społeczeństw. Społeczeństwa późnej nowoczesności obserwowanie siebie/ innych i dystansowanie się w trakcie tego aktu skonsolidowały w trwałą postawę, która znajduje zastosowanie w wielu dziedzinach życia (nie tylko w nauce). Za pośrednictwem literatury i kultury masowej postawa ta została wprowadzona do życia codziennego, stała się częścią praktyk i nawyków (Elias 2008; Giddens 2006). Wszyscy niejako zostaliśmy badaczami. Każdy z nas ma wypracowany nawyk wnikliwego obserwowania pewnych szczegółów. Co prawda w różnych momentach życia i okolicznościach możemy się znajdować i znajdujemy na różnych stopniach spiralnych schodów naszej (samo)świadomości (by posłużyć się metaforą Eliasa), co zapewnia nam odmienną perspektywę i dystans, ale nie zmienia to faktu, że jakość dostarczanych przez nas informacji o ideach, wyobrażeniach, praktykach i nawykach potrafi być zadziwiająca. Wystarczy sprawdzić, czy nie powstają znaczne deformacje i połączyć szczegóły w całość. Na tym polega między innymi rola badacza (Kaufmann 2010). Jednocześnie dla socjologa „doznanie wewnętrzne jest tylko instrumentem” (Kaufmann 2010: 14). Instrumentem do przedstawienia uznanego w danej zbiorowości sposobu praktykowania, widzenia i odczuwania zdarzeń czy rzeczy oraz używania tych praktyk, sposobów widzenia i odczuwania do budowania-odtworzenia uporządkowanego świata; do zezemplifikowania i wsparcia socjologicznej hipotezy, że jakkolwiek myślimy w bardzo osobisty sposób, to jesteśmy w stanie czynić to jedynie dzięki gotowym kategoriom myślenia/przedstawiania, z jednej strony stanowiącym proste odniesienia do naszych działań, z drugiej przejętym przez każdego z nas na swój sposób – i że sięgają one głęboko w nasze praktyki i odczucia składające się na intymność (Kaufmann 2012), do podjęcia próby zakorzenienia przypuszczeń badacza w faktach.

Przyjęte założenia dość dobrze uzasadniają wywiad swobodny jako odpowiedni w tym przypadku sposób gromadzenia danych empirycznych. Jego wybór usprawiedliwiają także inne okoliczności. Po pierwsze, obserwacja uczestnicząca nie zawsze byłaby możliwa. Nie tylko z powodów etycznych i szacunku dla osób uczestniczących w badaniach, choć i te są bardzo ważne. Spowodowałyby one, że nie każda okoliczność, będąca częścią pola badawczego, byłaby dostępna badaczowi. Co istotniejsze, może on zdobyć w prostszy i bardziej ekonomiczny sposób bogate obserwacje. Rezultaty te można uzyskać, wykorzystując wieloletnią pracę wielu osób (Kaufmann 2010). Wystarczy przeprowadzić z nimi rozmowy, które zrobią użytek z ukonstytuowanej w naszej kulturze umiejętności dystansowania

i myślenia o sobie, ale również dla wykroczenia poza siebie i zobaczenia się w lustrze własnej świadomości. Ucieleśnienie dostarcza pewnych wrodzonych możliwości, które umożliwiają i warunkują nasze doświadczanie zarówno nas samych, jak i innych (Prinz 2009). Z możliwością wykroczenia poza siebie łączy się bowiem specyficzna umiejętność uprzedmiotowienia świata i siebie samego. Dzięki temu otoczenie jest przekształcane w zbiór rzeczy, nad którymi można panować, a ciało jest nie tylko rzeczywistością biologiczną (Plessner 1988). Zdolność ta jest więc warunkiem wytwarzania i przekazywania czegokolwiek, co jest oderwane od doraźnej sytuacji podmiotu, łącznie z wiedzą o sobie.

się do siebie jako przedmiotu obserwacji i z nawyku bardzo dokładnego obserwowania siebie i innych. Po drugie, „[w]ywiad jest (...) metodą oszczędną i łatwo dostępną” (Kaufmann 2010: 11). Wystarczy dyktafon oraz umiejętności związane z rozmawianiem, rozwijające się wraz z pewną dozą wiedzy o tej technice gromadzenia danych (a także rozmowie terapeutycznej, o wypracowanych tam zaleceniach i stosowanych sposobach ich realizacji, by np. nie konceptualizować za badanych, nie sugerować, nie wskazywać zbyt szybko kolejnego problemu, dać czas na pomyślenie, nie peszyć się zalegającą ciszą i reagować na tę emocję zwiększeniem aktywności werbalnej) i oczywiście wraz z praktyką. Trudności pojawiają się w innym momencie i są dość mocno związane z przedmiotem rozmowy, który wymaga opanowania takich umiejętności, jak emocjonalna i poznawcza transparenca, bezwarunkowa akceptacja czy empatia. Pociągają one za sobą styl komunikacyjny, potencjalnie dający dostęp do siatki osobistych, intymnych znaczeń, niekiedy pieczołowicie skrywanych podczas spotkań wpisanych w inne ramy odniesienia (Rogers, Stevens 1994). Otwartą kwestią pozostaje to, czy informatorzy zechcą i potrafią „opowiadać”. Nosimy w sobie przekonanie, że skłonności ekshibicjonistyczne i voyeurystyczne charakteryzują członków zachodniej kultury i znajdują sposoby swej instytucjonalizacji (por. McNair 2004). Jednak nawet skromne doświadczenie badawcze pokazuje, iż niekoniecznie tak jest. Doświadczenie rozmaitych aspektów ciała jest częścią intymności: doznań, odczuć, wiedzy, o której ujawnieniu oraz o czasie, miejscu i o tym, kto będzie jej adresatem, decyduje się ze znaczną rozważą. Ludzie „zdradzają osobiste informacje, gdy są na to gotowi i w wybrany przez siebie sposób” (Ben-Zéev 2005: 54), a to stawia badacza przed zagadnieniem natury tyleż etycznej, co technicznej – znalezienia rozwiązania, które pozwoli podczas jednego spotkania zejść na poziom intymności i uniknąć u uczestników badania poczucia wtargnięcia i niedyskrecji. Z tego powodu ograniczanie przedmiotu badań okazywało się niekiedy kwestią przyzwoitości i roztropności ze względu na bliźniego. Wywiady zostały częściowo ukierunkowane, tzn. podjęto decyzję o skupieniu uwagi na doświadczaniu nagości (przygotowano spis zagadnień, wokół których można by skoncentrować rozmowę, rodzaj przewodnika mającego skłonić rozmówców do wypowiadania się na określone tematy) oraz o niestawianiu hipotez i niebadaniu jakiejś konkretnej kategorii bądź grupy społecznej, by nazbyt wcześnie nie ustrukturywać przedmiotu badań. „Im bardziej otwarta procedura prowadzenia wywiadów, tym większe prawdopodobieństwo uzyskania spontanicznych, szczerych i nieprzewidywanych odpowiedzi” (Kvale 2010: 107). Celem było wywołanie dynamiki rozmowy o wiele bogatszej, nie ograniczającej się ściśle do zadanego pytania i jednocześnie pozostającej w obrębie tematu. Wstępne pytanie było dość ogólne, pozostawiało sporą swobodę wypowiedzi i prowadzenia wywiadu; zarazem kierowało uwagę na przeżycia związane z pozostawianiem bez ubrania. Kolejne pytania wynikały z toku rozmowy, dążyły one do uzyskania informacji o zdarzeniach związanych z nagością, przede wszystkim własną, i przeżyciach, emocjach, jakie temu towarzyszyły. Każde z pytań było szczególne w tym znaczeniu, że budziło różne rodzaje szczerości i/lub chęci skrywania czegoś, dawało różną głębię

odpowiedzi. Ich największą wartością okazało się wywoływanie powtarzalnej tonacji i wyrażień-fetyszy – powracających zwrotów i zdań, niezindywidualizowanych lub słabo zindywidualizowanych wypowiedzi, stanowiących świadectwo wcielonych fragmentów społecznego świata, które uzewnętrzniane w stanie surowym odpowiadają ukrytym, podstawowym procesom, wyrażającym się w ten sposób (por. Kaufmann 2010).

Czy to prawda, co on kłamie?

Tak postawione pytanie wyśmienicie nadaje się do określenia problemu podjętego w artykule, bowiem wyraża ono obawę badaczy, dotyczącą prawdomówności respondenta lub informatora, adekwatności zebranego materiału do rzeczywistości społecznej. Sądzimy, że prawdomówność i adekwatność są lub mogą być zakłócone przez trudny do wymierzenia czynnik, jakim jest autoprezentacja wobec badacza (zwłaszcza przeciwnej płci) podczas rozmowy na tematy o wysokiej wrażliwości społecznej (a do takich należą rozmaite składowe cielesnych doświadczeń) oraz przez reguły interakcji zmieniające się wraz z płcią informatora i badacza. Zatem, po krótkim zdaniu sprawy z przyjętych założeń i metod, spójrzmy na płęć jako czynnik wpływający na sytuację badania.

Informatorzy rzeczywiście okazali się wyśmienitymi obserwatorami. Stworzyli potężny zespół badawczy. Oczywiście nie wykonali oni pracy badacza i za badacza. Ich perspektywa jest szczegółowa, powiązana z nawykami, obciążona deformacjami (zarazem są mistrzami w swoich mikrodziedzinach). Wiele jednak wskazuje, że w przypadku znacznej liczby praktyk i zdarzeń dotyczących intymności (ciała) możemy jedynie zgromadzić materiały mające ten sam status i natrafiające na te same trudności⁸.

Kluczowym elementem przeprowadzonych wywiadów są więc improwizowane (mini)opowieści lub opisy wytworzone w obecności słuchacza, jakim był badacz, które mogą być użyteczne w naświetleniu kwestii związanych z tematem badań, w zrekonstruowaniu doświadczenia osób uczestniczących w badaniu i praktyk społecznych. Toteż zebrany materiał wspiera się na opisach doświadczenia przeżytego (*live experience description*) (Clark 2011). Społeczna i interakcyjna gra między badaczem a badanym toczyła się o te obszary, w których granica tego, co można zakomunikować innemu/obcemu o własnej intymności, może zostać przesunięta⁹. Nieustanna obecność słuchacza wywiera na mówiącego rozmaite

⁸ Na przykład należy wziąć pod uwagę, że badania społeczne zasadniczo mają charakter komunikacyjny, tylko niektóre wycinki rzeczywistości społecznej można zbadać, omijając relacje komunikacyjne.

⁹ Nawet jeśli przyjmowało to postać zwierzenia i wymagało pokonania poczucia konfuzji, zawstydenia, upewnienia się, że jest się nadal normalnym – oczywiście tylko wtedy, gdy informator był gotowy na to z własnej woli. To jeden z ważnych powodów, dla których z jednej strony udało się zgromadzić wiele interesujących i szczerych wypowiedzi, z drugiej w wielu wypadkach materiał

presje. Takie, których wpływ traktujemy jako dobroczynny, jak na przykład te, by „uszczegóławiać” relacje i odpowiedzi w takim stopniu, by były na bieżąco rozumiane, oraz „zagęszczać” je tak, by słuchacz mógł wychwycić i powiązać ze sobą kluczowe elementy, domykać otwarte czy zapowiedziane wątki. I takie, których chcielibyśmy uniknąć, jak te związane z autoprezentacją uruchamianą przez relacje płciowe, nasilające „skłonność do prezentowania się w sposób zupełnie nieodpowiadający faktom” (Kaufmann 2010: 86). Tak się zdarzyło, że minizespoły badawcze tworzyłam sama. W czasie prowadzenia wywiadów nie dysponowałam możliwością współpracy z badaczem, tak by sprostać częstemu zaleceniu tworzenia par jednopłciowych (czyli badaczka rozmawia z informatorką, badacz z informatorem). Nieuchronnie więc pojawiły się pytania o to, jak w tym konkretnym badaniu płeć wpływa na sytuację wywiadu. Czy uczestniczący w nim mężczyźni nie mają obiekcji, by podejmować taką rozmowę z kobietą? Czy nie konfabulują bardziej niż wtedy, gdyby rozmawiali z mężczyzną? Czy kobieta może zrobić dobry wywiad z mężczyzną na temat intymności cielesnej?

Ciało człowieka jest przedmiotem socjalizacji – w sensie, jaki temu nadał Norbert Elias (Elias 1980). Jest fragmentaryzowane, społecznie oznaczane i oceniane, jego części zostały powiązane z określonymi emocjami. Istnieją zdarzenia i praktyki, których nie ujawnia się postronnym. Ich odkrycie jest powodem konfuzji dla obu stron. Nie rozmawia się o nich lub mówi się o nich tylko niektórym innym, odwołując się w takich przypadkach do szczególnych konwencji. Te trudno uczynić przedmiotem tak skonstruowanego badania. Wydaje się, że istnieją dla uczestników interakcji czytelne normy dotyczące tego, jaki rodzaj informacji i w jakim kontekście może być ujawniony. W kontaktach w realnym świecie ludzie oscylują między ujawnianiem i ukrywaniem, ekspresją i chronieniem, bo muszą poruszać się między pragnieniem wejścia w autentyczną relację i chronieniem siebie samych. Zamieszczone poniżej uwagi odnoszą się przede wszystkim do płci jako zmiennej regulującej, co i komu opowiadamy o swoich doświadczeniach cielesnych. Zakazy i nakazy nakłaniające do milczenia o pewnych zdarzeniach i kwestiach nie realizują się tak samo między mężczyznami, kobietami i pomiędzy osobami o różnej płci. Uwaga zostanie poświęcona głównie zmierzaniu się

jest skromny, sfragmentaryzowany, niepewny. Często granica między odtajnieniem informacji i tajemnicą zostaje wydatnie przesunięta, ale nie znika. Przekroczenia tej granicy nie są całkowicie wolne od osłony, jaką zapewnia zachowywanie dyskrecji co do szczegółów. Opowieści informatorów pozbawione są dosłownej fizyczności, która razi współczesną wrażliwość. Być może autocenzura ukrywa interesujące wątki, jednakże w grę wchodzi przykre i/lub ambiwalentne odczucia, które działają jak swoiste zabezpieczenia. Publiczne ujawnianie skłonności do pewnych zachowań czy przyznawanie się do płynącej z nich przyjemności (a wywiad naukowy przez znaczną część badanych jest traktowany jako sytuacja publiczna; poza osobą badacza, którego widzą czasem po raz pierwszy w życiu, upewnia ich w tym widok dyktafonu i fakt nagrywania ich wypowiedzi) naraża na zdefiniowanie kogoś jako osobnika o skłonnościach patologicznych lub perwersyjnych i konfrontuje z koniecznością zmierzania się z konsekwencjami takiego określenia. Ponadto część doświadczeń została wyprowadzona za kulisy świadomości, co powoduje, że szybko o nich zapominamy. Zinternalizowane zakazy i opory społeczne zamykają nam usta i zrzucają na nie zasłonę niepamięci.

z konsekwencjami tego faktu podczas sytuacji wywiadu pogłębionego. Należy jednak pamiętać, że to nie jedyna trudność, z jaką zmagamy się podczas eksplorowania takiego tematu jak ciało/cielesność. Pozostaje kwestia tego, co nie jest rejestrowane przez strumień samoświadomości, na przykład zachowania niewerbalne – nie zawsze i nie do końca zdajemy sobie z nich sprawę, niekoniecznie też chcielibyśmy ujawniać przenoszone przez nie informacje, a stają się one częścią doświadczania nagości/ciała (re)konstruowanego dzięki reakcjom innych na nie. Jednakże, wiele czynności odnoszących się do ciała wykonujemy szybko i intuicyjnie, nie angażując one obserwacji i refleksji. Podlegają one naturalizacji i banalizacji. Konsekwencją obydwu procesów jest trudność opisanego takich czynności, wydobycia tego, co one skrywają. Można starać się zaradzić powodowanym przez te czynniki trudnościom na różne sposoby, np. przez przywoływanie w zadawanych pytaniach społecznych kontekstów, o których zakłada się, że nakłaniają do skupiania uwagi na własnym ciele, do porównywania siebie z innymi, oceniania siebie, mobilizowania do przejścia od świadomości praktycznej do dyskursywnej itd. Można ustalić pewne kryteria rekrutacji uczestników badań, poza tymi decydującymi o społeczno-demograficznym zróżnicowaniu próby i wskazującymi na dysponowanie istotnymi danymi dotyczącymi przedmiotu badań. W opisywanym badaniu takimi wstępnymi kryteriami były umiejętność obiektowego potraktowania własnego ciała, chęć komunikowania swoich intymnych doświadczeń, uważne podglądanie siebie i rejestrowanie w pamięci tych obserwacji.

Wynika z tego, że relacje płciowe i ich wpływ na sytuacje badania zajmowały o wiele mniej miejsca niż znalezienie idealnych rozmówców oraz ograniczenia pola badawczego i możliwe uogólnienia, będące konsekwencją wyboru informatorów. Jak się okazało, niebezpiecznym, jednak teren badań wprowadził swoje korekty.

Po pierwsze, o wiele ważniejszy okazał się komfort rozmówcy¹⁰, który był zapewniany (jak mogę domniemywać) albo przez poczucie anonimowości, albo przez pewność dochowania tajemnicy. Większe poczucie bezpieczeństwa ułatwia otwarcie się, co z kolei sprzyja intymności; zaufanie zaś decyduje o poziomie zaangażowania, także w wywiad. Minizespoły tworzone przez badacza i informatora szybko się spolaryzowały. Niezależnie od płci osoby uczestniczącej w badaniu, na rozmowę zgadzały się albo osoby od dawna znające badacza (możliwość przetestowania dyskrecji, wiedza, na czym polegają badania), albo mu obce (nie odgrywa on wtedy żadnej roli w sferze utrzymywanych przez nie kontaktów¹¹). Całkowita

¹⁰ Między innymi z tego powodu wśród informatorów nie znalazł się nikt, dla kogo nagość jest silnie tabuizowana. W opinii takich osób rozmawianie z kimś takim, jak badacz o swoich doświadczeniach jest niestosowne, a z subiektywnej perspektywy postrzegane jako sytuacja bardzo niekomfortowa, pozbawiona jakiegokolwiek sensu i celu.

¹¹ Można komuś takiemu powiedzieć o wiele więcej niż powiedziałoby się komuś znanemu. Jak słusznie zauważa Georg Simmel (2008), dla kogoś, z kim nie łączą nas żadne sprawy życiowe i kręgi społeczne, nie jesteśmy „ja” i dlatego czasem jesteśmy w stanie wobec kogoś takiego zrezygnować z konwencji społecznych, z których nie zrezygnowalibyśmy w innych okolicznościach. Rezygnujemy z konwencji społecznych także wobec osób bardzo dobrze nam znanych, jednakże tu czynimy to jako dowód przyjaźni i pewności ochrony „ja”.

szczerść, znaczne otwarcie, dopuszczenie do własnej intymności jest niebezpieczne, ponieważ wystawia na ośmieszenie, zranienie, odziera z masek, za pomocą których można się bronić. Wszystko to wywołuje znaczne napięcia emocjonalne i społeczne. Dlatego wywiady te nie należały do łatwych. Paradoks anonimowość – bliskość niezupełnie przed nimi chronił, więc napięcia te wywoływały u informatorów nadprodukcję słów. Tworzyli oni z nich rodzaj zasłony lub mgły, która pozwalała im utrzymywać poczucie, że są bezpieczni, osłonięci. Co więcej, pojawiły się w efekcie tego dwa inne paradoksy. Jeden polegał na tym, że często sama płynęłam z tą falą słów. Wychodziłam z poczuciem energii emocjonalnej (pewności siebie, entuzjazmu, siły), naładowania nią – tym bardziej, im bardziej elokwentny był respondent. Rzecz w tym, że był to rezultat udanego rytuału interakcyjnego (Collins 2011: 64). Dopiero po uważnym odsłuchaniu opowieści okazywało się, że często one o wiele mniej wnoszą do przedmiotu badania niż wydawało się podczas rozmowy. Drugi dotyczy obszerności wywiadów, mierzonej długością ich trwania i liczbą stron transkrypcji. Wywiady z mężczyznami były dłuższe (a ponoć to kobiety są bardziej rozmowne). Więcej mówili, ale wcale nie udostępniali więcej informacji niż kobiety. Za to dłużej krążyli wokół tematu, przeprowadzali testy (których wynik decydował o dalszym przebiegu rozmowy), zagadywali konfuzję i wstyd. Niewykluczone, że emocje te wywoływało to, że rozmawiali na pewne tematy z kobietą (czego się nie robi, a jeśli już to w bardzo specyficznych okolicznościach). Wydaje się, że mężczyźni podzielają przekonanie, że wstyd nagości bardziej dotyczy kobiet niż ich samych i dlatego go pomijają i wypierają, a kiedy go sobie uświadamiają, zawstydzają ich to i ten drugi rodzaj wstydu „przykrywają” słowami. Kobiety raczej nie identyfikują tej emocji (nie nazywają jej lub określają eufemistycznie), ale też jej nie skrywają, więc nie pochłaniają jej zabiegami, które czasem udawało się mężczyznom przekuć w udany rytuał interakcyjny.

Po drugie, przeprowadzenie dobrego wywiadu na temat intymności cielesnej to ciężka praca nie tylko dla badacza, lecz także dla informatora – razem dopiero tworzą zespół – co powodowało, że każda ze stron miewała poczucie odprowadzenia energii. Czułam się naprawdę zmęczona i nierzadko słyszałam to od rozmówcy. Co więcej, często mieliśmy wtedy oboje poczucie, że nie najlepiej nam poszło. Jednak podczas analizy okazywało się, iż wtedy uzyskiwałam najbardziej wartościowy materiał. Informator oczywiście musi umieć wyrazić swoje doświadczenie w kategoriach zrozumiałych dla badacza. Jednak z punktu widzenia płci jako czynnika kształtującego sytuację wywiadu, obie strony muszą umieć wykorzystywać paradoks anonimowości – bliskości, wyzyskać kombinację powodującą u informatora poczucie (nieważne, czy znał wcześniej badacza, czy go nie znał), iż powierza tak ważne osobiste informacje, bo więcej tego kogoś nie zobaczy, a jednocześnie towarzyszy mu odczucie rozmowy z przyjacielem, że płeć obu stron nie ma większego znaczenia, że konsekwencje opowiadania o własnej intymności niczym nie będą się różnić od tych związanych z rozmową z lekarzem czy psychoterapeutą. Taki wysiłek (oraz ten związany z przypominaniem sobie szczegółów różnych sytuacji) męczy i to dosłownie.

Po trzecie, trzeba sprawić, że zostanie się zaproszonym do czyjejś intymności i nie poruszać się tam „jak słoń w składzie porcelany” (ponownie należy nauczyć się wyzyskiwać paradoks między delikatnością badanej materii i bezwzględnością realizowanego celu: dowiedzieć się jak najwięcej¹²). Tylko w jednym wywiadzie wyraźnie ujawniły się obiekcje, by rozmawiać na „takie tematy” z kobietą (z kolegami przy piwie i owszem, ale nie z kobietami). Obiekcje te były częścią o wiele bardziej złożonej sytuacji. Uzyskałam zgodę na rozmowę i jej temat, jednak wraz z kolejnymi pytaniami okazało się, że rósł opór. Bezpośrednio lub pośrednio poruszane kwestie dotyczyły bowiem konfliktów, napięć w relacjach interpersonalnych itp. Nie udawało się też pokonać konfuzji powodowanej inicjowanymi wątkami. Jednak informator zgodził się na temat rozmowy w ważnym celu i ze szczerą chęcią pomocy, tylko że zgoda ta okazała się pułapką. Pchała go ciekawość dotycząca takiej sytuacji i odpychały jakieś obawy, które sprawiły, że skupiał się na podtrzymaniu swojego wizerunku jako osoby otwartej i życzliwej oraz usprawiedliwianiu faktu odmowy odsłonięcia swoich przeżyć, swojej prywatności, na demonstrowaniu obojętności na przemian z dystansem do mnie i tematu, na dawaniu rad, z kim i w jakiej sytuacji mogłoby być lepiej. To badacz musiał przyjąć na siebie zadanie umożliwienia wyjścia z twarzą z zasadzki, jaką informator zastawił sam na siebie.

Po czwarte, trzeba uświadomić sobie, a następnie porzucić obawy przed wkraczaniem głęboko w czyjąś intymność, przed reakcją rozmówcy, kiedy nie wyczuje się granicy i urazi go, by nauczyć się zadawać pytania szczegółowe i niekiedy odbierane jako drastyczne, podchwytliwe, wścibskie. W takich wypadkach zapewne mogą one takie być. Poruszamy się przecież w obszarze wrażliwym na wiele czynników, a rozmawiając z kimś po raz pierwszy, nie mamy danych do określenia stopnia czy typu jego wrażliwości, poczucia przyzwoitości itp. Wymaga to ostrożności i niedoprowadzania jakiegoś wątku do końca, kiedy wyczuwa się opór, nienaciskania na badanych w kwestiach obejmujących poczucie dobrego smaku i głębokiej intymności, z założenia szanowania ich prawa do tajemnicy. Również dlatego, że dla takiego wywiadu bardzo ważne jest unikanie wszystkiego, co może wywołać dystans i niechęć, spowodować utratę szansy otrzymania choćby części relacji (tej, którą informatorzy są gotowi ofiarować sami z siebie). Rezygnowanie z poruszania tematu wywołującego opór mogą poprzedzać rozmaite strategie pozwalające na rozeznanie gotowości dokonania transgresji norm ograniczających dostęp do różnych sfer życia (w zrealizowanym badaniu polegały one na ostrożnym zbliżaniu się do tematu, używaniu ogólnych sformułowań, naprowadzaniu, a nawet zadawaniu pytań sugerujących). Trzeba mieć na uwadze, że takie wywiady często naruszają rozdział między jawną i niejawną stroną ludzkiego życia, że

¹² Na przykład można poprowadzić rozmowę tak, by przyniosła ona odczucia podobne do rozmowy terapeutycznej, nie wchodząc w rolę terapeuty. Nie tylko dlatego, że byłoby to nieetyczne, ale także dlatego, że może być niebezpieczne przede wszystkim dla informatora. Należy zachować po obu stronach jasne przekonanie, że sytuacja nie jest terapeutyczna, badacz to nie terapeuta, nie ma takich umiejętności, a jednocześnie otworzyć respondenta oraz facylitować rozmowę.

towarzyszy temu podziałowi określona struktura psychiczna, która jako całość podlega wpływom społecznego kodeksu zachowań i struktury społecznej (Elias 1980: 272). Trzeba też wziąć pod uwagę, czy to, co definiuję jako opór nie jest czymś innym. Na przykład pierwsze trzy zrealizowane wywiady ewidentnie odzwierciedlają moje obawy przed wkraczaniem w intymność i czekanie, aż informatorzy sami zbliżą się do pewnych tematów. Brak podejmowania takich kwestii, jak uprawianie seksu, używki i zachowania po nich traktowałam jako prawo rozmówcy do zachowania tajemnicy. Jednak podczas kolejnej rozmowy okazało się, że informator nie mówił o tym, bo nagość podczas uprawiania miłości traktował jako coś tak oczywistego, że nie przyszło mu do głowy, by o tym wspominać. Od tego momentu rozpoczęłam wypracowywanie strategii pozwalających na odróżnianie, z czym mam do czynienia: z oporem, banalizacją, a może gotowością do transgresji. Niestety w tej kwestii nie ma gotowych recept (poza ogólnymi, już omówionymi, wskazówkami).

Uszanowanie oporu jest oczywiście znaczącą przeszkodą w realizacji badań (por. Rabinow 2010: 115). Nie było żadnej pewności, że w przyszłości uda się pozyskać informatora z interesującym bagażem doświadczeń. Jednak poza wymienionymi sposobami oddziaływania na rozmówców nie stosowano innych form „przemocy”¹³. To nie znaczy, że tym badaniom zupełnie nie towarzyszyła przemoc. Są nią już same strategie nakłaniania do przesuwania granic. Poza aspektem etycznym jest jeszcze inny. Naciskanie na badanych w celu pogłębienia jakichś wątków, kiedy oni tej wiedzy nie mają, nie potrafią jej sformułować lub nie chcą jej udostępnić, prowadzi do artefaktów albo do skrywania tego, co najistotniejsze, za pomocą różnych wybiegów i wykrętów.

Po piąte, podczas przygotowywania koncepcji badań płeć jako ich zagadnienie była przezroczysta. Okazało się, że tylko na tym etapie. To jest kolejna ważna korekta terenu badań. Oczywiście płeć wpłynęła na sytuację badania. Będąc kobietą w średnim wieku i doświadczając dość często czegoś, co odważyłabym się nazwać społeczną niewidocznością lub przeźroczystością, przystępowałam do wywiadów z mocnym przekonaniem, że atrakcyjność fizyczna nie jest tym czynnikiem, który powinien mnie zajmować w tej relacji. Nie będzie też zajmował moich informatorów. Jest czymś, co ewaporowało wraz z kolejnymi cyframi określającymi wiek. Okazało się, że nic bardziej mylnego. Co bardziej zaskakujące, wiek rozmówcy nie różnicował pod tym względem sytuacji wywiadu. Jednakże wśród informatorów byli mężczyźni, którzy bez problemu brali w nawias moją płeć, fizyczność i wiek. Powody tego były rozmaite, ale myślę, że najistotniejszym czynnikiem była sama umiejętność „wzięcia w nawias” (gdyż z tych samych powodów – np. znaliśmy się długo i podzielaliśmy wiele doświadczeń albo nie znaliśmy się wcale i wiadomo, że nie będziemy niczego kontynuować poza tym jednym spotkaniem – zgadzano się na rozmowę i odmawiano wzięcia udziału w badaniu). Rozmawiali ze mną też

¹³ Nigdy na przykład nie użyłam informacji, które niekiedy posiadałam z innych źródeł, a które być może nakłoniłyby informatorów do ujawnienia pewnych aspektów życia. Uznałam takie postępowanie za niestosowne, za naruszenie integralności osób współpracujących ze mną.

tacy mężczyźni, którzy tego nie potrafili uczynić. Dla nich spotkanie było zdominowane przez taki aspekt relacji jak płeć – przez to, że byłam dla nich atrakcyjna lub zupełnie nie w ich typie (tu ujawniła się jedna z zasad społecznego kodeksu – mężczyźni z kobietami rozmawiają o intymności w określonych sytuacjach: flirtu, randki, tworzenia związku o seksualnym charakterze). Pierwsze sytuacje z punktu widzenia celu badań były łatwiejsze – z tego względu, że atrakcyjność otwierała pewne płaszczyzny wymian aż do wzajemnego i bardzo szczerego przeprowadzania „handli” anegdotami, na przykład dotyczącymi inicjacji seksualnej, pobytu na nagiej plaży lub zostania zaskoczonym przez kogoś nago (z wyraźnym zaznaczeniem i po uzyskaniu akceptacji oraz zrozumienia u informatora, że badaczka opowiada swoje przykłady po zakończeniu wywiadu lub ewentualnie w takim jego miejscu, które uzna za stosowne, nie tylko ze względów etycznych, ale także metodologicznych).

Wszystko to spowodowało, że formowanie „zespołów badawczych” było powolne i niestety w sporej mierze zdane na przypadek. Tak więc nie unikałam mojej obecności jako badacza, zresztą byłoby to niemożliwe (por. Kacperczyk 2012: 33–41), ale starałam się sprawić, by obie strony traktowały sytuację wywiadu jako neutralną. Jednak od czasu do czasu pojawiało się coś, na co można było mieć wpływ lub nie, a co decydowało o kształcie relacji: znaleźmy się za długo, za krótko lub wcale przed wywiadem, zbyt dobrze/zbyt powierzchownie, jestem kobietą/nie jestem mężczyzną, jestem zbyt ciekawa i natarczywa/niedelikatna w swojej dociekliwości, nazbyt delikatna, jestem atrakcyjna seksualnie dla kogoś/nie jestem w jego typie, jesteśmy przyjaciółmi/nie jesteśmy przyjaciółmi. Co więcej, każdy z tych czynników mógł i niekiedy działał na korzyść sytuacji wywiadu, zaangażowania lub odwrotnie. Traktowałam to wszystko jako poważną naukę pewnego typu wrażliwości, wycucia drugiej osoby, ale też jako element wiedzy, bogactwo informacji o granicach prywatności, intymności, o zasadach rządzących relacjami społecznymi. Poza tym struktura relacji między badaczem i rozmówcami niekoniecznie była dla nich łatwa do sformułowania. Informator niewiele dowiadywał się o badaczu i miał bardzo mgliste wyobrażenie, czego on poszukuje, nakłaniając go do opowiadania o intymności. Być może świadomość nienaturalności sytuacji (dla niektórych nie do zmniejszenia) spowodowała, że cechy badacza, konkretnego człowieka z krwi i kości (jego płeć, wiek, wygląd itd.), nabierały jeszcze większego znaczenia. Zebrane dane są więc zapośredniczone i to dwojako: przez historyczne i kulturowe usytuowanie badaczki i jej rozmówców (Bourdieu, Wacquant 2001; Kacperczyk 2007, 2012; Rabinow 2010), a także przez fizyczność badaczki, przez jej fizyczną obecność.

Większość pytań zadawanych informatorom była trudna¹⁴. Sam temat rozmowy nie jest łatwy. To jeden z tych, w którym nie wiadomo, jak wymierzyć skłonność

¹⁴ Stopień ich trudności był różny i rozmaite były tego powody. Pytania w swojej formie były proste (jak czujesz się, kiedy jesteś nago?; opowiedz o przebieraniu się/rozbieraniu na basenie albo w domu itp.). Chodzi o to, że dotyczyły one tego, o czym z innymi raczej nie rozmawia się wcale lub rzadko. Niełatwo jest wtedy znaleźć odpowiednie słowa, zachować neutralność rozmowy, poszu-

do konfabulowania, jak zmagać się z tendencją do pozostawiania na poziomie ogólników. Pytania naruszające wymogi dyskrecji prowokują do udawania, kłamstw, trzymania rozmówcy z dala od różnych, mniejszych lub większych sekretów. Przeprowadzone wywiady właściwie składają się z takich pytań. Powinno się zachęcać informatorów do otwartego mówienia, ale jak to zrobić w przypadku tak delikatnego tematu jak intymność, kiedy tak łatwo zburzyć zaufanie, wywołać poczucie urazy i „obnażenia”, spowodować cofnięcie się, definitywne zakończenie wywiadu. Szybko też okazało się, że bardzo trudno jest zadać trafne, dociekliwe, dobrze sformułowane pytanie komuś, kto ma trudności z klarownym zwerbalizowaniem swoich myśli, otwiera naraz bardzo wiele wątków, nie kończy zdań, stosuje dużo „wypełniaczy” („prawda”, „po prostu”, „no wiesz”, „rozumiesz”, czyli nadużywa reguły *et cetera*), nie umie utrzymać narracji, opowiadać o sobie lub kluczy, wikła się w sprzeczności. Takie wywiady uświadamiają, iż „nieumiejętność jasnej wypowiedzi” czasem jest nieumiejętnością, a czasem wybiegiem, ukryciem tego, co istotne i/lub nazbyt intymne, może być powiązana z zarządzaniem wiedzą związaną z intymnością – z wycofaniem się, szybką zmianą decyzji dotyczącą głębokości zwierzenia, nagłego cofnięcia zaproszenia do prywatności czy wreszcie wynikiem włączania mechanizmów obronnych, nad którymi badany nie sprawuje kontroli. Niestety jest bardzo trudno rozpoznać, kiedy mamy do czynienia z czym. I rzeczywiście tylko czasem było to ewidentne maskowanie niechęci wobec kierunku, który przybiera rozmowa, oporu przed wpuszczeniem badacza do swojej intymności.

Nie pociesza też fakt, iż w każdym badaniu ludzie mogą mówić nieprawdę. Zaleca się wtedy wydobyć te szczególne miejsca zatajen czy kłamstw i poddać je analizie w wyodrębnionym punkcie sprawozdania. Co jednak, jeśli nie da się tego zrobić? Jeżeli nie można, jak zaznaczono powyżej, wymierzyć skłonności do prezentowania się w sposób nieodpowiadający faktom? Zapewne nie możemy przejść nad tą kwestią do porządku dziennego, musimy podejmować próby wydzielenia choćby stref niepewności i zachować szczególną ostrożność przy uogólnieniach. Wreszcie nie popadać w skrajność i twierdzić, że mamy do czynienia jedynie z nieprawdą i deformacją. Trudno założyć, że wszyscy kłamali i robili to przez cały czas rozmowy. Przeczą temu powtarzające się w wywiadach elementy praktyk, emocje, zdania i zwroty, sytuacje, postawy itd. Nie da rady utrzymać stwierdzenia, że wszyscy się umówili, a nawet, że istnieje ogólnospołeczna zmowa pozwalająca nieznanym się nawzajem informatorom wprowadzić za pomocą tych elementów

kać odpowiedniego sposobu prowadzenia jej, część czynności jest zautomatyzowana i nie pamięta się ich, trzeba zrobić spory wysiłek. Jedna z respondentek powiedziała mi, że po każdym pytaniu wyświetlały się jej w głowie sytuacje, której ono dotyczyło, ale wcale jej to nie ułatwiała werbalizacji, nie umiała precyzyjnie nazwać emocji, zachowań itd. Innym razem naruszały one wymogi dyskrecji (poród, higiena, choroba). Czasem, by opowiedzieć o sobie, trzeba było mówić o innych, o dzieciach, rodzicach, żonie/mężu. By nie mówić czegoś wprost o sobie i swojej rodzinie, opowiadano o znajomych, o zasłyszanych przypadkach. Prędzej czy później pojawiała się wskazówka, która pozwalała się upewnić, iż tak radzono sobie z powiedzeniem czegoś ważnego o sobie i rodzinnych relacjach oraz dochowaniem dyskrecji. Tak właśnie jedna z informaterek uporała się ze zrelacjonowaniem próby naruszenia tabu kazirodztwa przez brata.

badacza w błąd. Wszyscy kłamiemy. Jednakże konsekwentnie i przez dłuższy czas wcale nie jest łatwo mówić nieprawdę. Zwłaszcza, kiedy rośnie nasze zaangażowanie w rozmowę. Istnieją jeszcze inne warunki utrudniające mówienie nieprawdy podczas wywiadu. Jako najważniejsze można wskazać przykładanie się przez znaczną liczbę badanych do tego, by dobrze odpowiedzieć na pytania, i wymóg koherencji tożsamości, nakaz nadania logicznej ciągłości informacjom o sobie (Kaufmann 2010). Nie wyjawiamy wtedy wszystkich tajemnic, jednak zostajemy złapani w pułapkę trudnych do pogodzenia nakazów zaangażowania, prowadzenia interakcyjnej gry i nie posuwania się za daleko, co powoduje szczególnie rodzaj wypowiedzania się, na przykład powiedzenie czegoś bez ujawniania siebie.

To, że mężczyźni rozmawiając o swej intymności z badaczką nie kłamali bardziej niż w innych okolicznościach wywiadu nie znaczy, że nie powstawały pewne skrzywienia czy artefakty. Jednym z istotnych ustaleń przeprowadzonych badań jest centralne miejsce seksualności w rodzajowej tożsamości mężczyzn. Wytworzyło ono pewien artefakt podczas rozmowy. Mężczyźni mówili o mierniczym kiju męskości, jakby nie było małych penisów, ale zawsze w ich ocenie były za małe (bo mogłyby być większe). Wszyscy utrzymywali, że zostali dobrze wyposażeni przez naturę. Odnosiło się wrażenie, że podczas opowiadania o tym kobiecie, odczuciu skrępowania i poczuciu pewnej niestosowności towarzyszyła duma ze świadectwa tego bardzo ważnego elementu męskiej tożsamości, który może się ujawniać w dużej mierze nieoficjalnie w męskim gronie oraz w sytuacjach *stricte* seksualnej natury. Opowiadanie o swojej męskości kobiecie wpłynęło nie tylko na to, jak mówiono, ale i o czym mówiono. To, co mówiono, sugerowało, że nie ma mężczyzn, którzy są niezadowoleni z rozmiaru swojego członka, co już ewidentnie nie jest prawdą (por. Coolsaet 1999; Friedman 2003; Morgentaler 2013). Artefakty są wytworem sytuacji badawczej także w przypadku, kiedy badaczka prowadzi wywiad z informatorką. W prowadzonych badaniach dotyczyły one nonkonformistycznych zachowań kobiet. Zaprezentowały się one jako poprawne, przyzwolite, skromne i konformistyczne, co jest przede wszystkim efektem bardzo silnego powiązania kobiecych seksualności z takimi aspektami moralności jak reputacja i godność oraz wpisania ich w autowizerunki kobiet¹⁵. Nie ma też gwarancji, że nie pojawiłyby się, gdyby wywiady przeprowadzał z informatorkami badacz. Pewne jest tylko to, że byłyby inne. Jeśli odwoływać się do sfery życia, która posłużyła za egzemplifikację, to można zaryzykować hipotezę, że dotyczyłyby one scen seksualnych, które skupiają uwagę na hierarchii statusu erotycznego (por. Collins 2011).

Środkiem zaradczym jest raczej nie wierzyć we wszystko, co usłyszymy od informatorów. Badacz powinien uważnie słuchać opowiadanych mu „bajek”, nie może tylko uśpić czujności i naiwnie w nie wierzyć. Opowiadający może szczerze wierzyć w swoją opowieść, a opowiadanie jej innym może go w tej wierze utwierdzać (Rabinow 2010). Opowieść taką „tym trudniej zdekonstruować, że

¹⁵ W zasadzie nie mam zbyt wielu podstaw, by wątpić w szczerą chęć pomocy ze strony moich rozmówców. Bardzo wielu z nich starało się mi pomóc tak bardzo, jak tylko potrafiło.

jest prawdziwie przeżywana, tym bardziej prawdziwie, że tworzy ramy dla działania” (Kaufmann 2010: 103). Należy przesłuchiwać wywiady, czytać transkrypcje i literaturę, pisać noty itd. Wielokrotne słuchanie anegdot, a nawet zdań, pozwala zidentyfikować i ukazać tematy przeżytego doświadczenia i jego deskrypcji, znaleźć jakieś wskazówki, które rzucą światło na możliwą interpretację; pomaga odkryć klucz do znaczeń, emocji, idei, gestów, funkcji itd. (Kaufmann 1998). Co powinno przykuwać uwagę? Wydarzenia, odczucia, kategorie myślenia, intrygujące argumenty, coś, co łamie utarte schematy, różnicowania, szczegóły, które do siebie pasują, i te, które nie pasują. Intensywna analiza poszczególnych przypadków, wsparta pisaniem not, porządkowaniem fiszek, pozwala zapanowywać nad rozległym materiałem, identyfikować takie same fragmenty, uzupełniać brakujące elementy, rozszyfrowywać sprzeczne odpowiedzi, inkubować się kierunkom poszukiwań, inspiracjom i interpretacjom (Kaufmann 2010). Metoda analizy w zasadzie naśladuje działania śledcze, tylko celem jest odkrycie ukrytej logiki społecznej. Trzeba zajrzeć za zasłonę rozmaitych taktyk wypowiedzania się, które zostają użyte do osłonięcia siebie, do tego, by jak najmniej opowiedzieć o sobie lub opowiedzieć coś o sobie, opisując innych. Mamy wtedy do czynienia z wypowiedziami pośrednimi, z „zamaskowanymi odkryciami” (Kaufmann 2010). Trzeba się nauczyć czytać między wierszami, a interpretacje są bardziej ryzykowne. Inni podchodzą do tej kwestii o wiele bardziej pesymistycznie. Uważają, że zetknięcie się podczas prowadzenia wywiadu badawczego ze zniekształceniami informacyjnymi tego typu czyni badacza bezradnym. Nie istnieją żadne pewne markery kłamstwa i nieintencjonalnego przekazywania informacji nieodzwierciedlającej rzeczywistości (por. Ekman 2010).

Konkluzje

Treść artykułu ma charakter swoistej meta-refleksji, która skupia się na aspektach metodologicznych przeprowadzonej procedury badawczej, zwracając szczególną uwagę na aspekty interakcyjne i tożsamościowe związane z płcią stron uczestniczących w procesie gromadzenia danych. Odwołuje się ona do ogólnych reguł dotyczących spotkania badacza z informatorem i rozpatruje je z perspektywy konkretnej tematyki badawczej. Trudno jest rozróżnić ogólne i szczególne zasady takiej interakcji, czyli jednoznacznie wskazać takie reguły, które dotyczyłyby tylko tematu poruszanego w zrealizowanych wywiadach (czy szerzej intymności jako problemu badawczego). Doświadczenie tego konkretnego badania wskazuje, że trzeba być wyczulonym na wszystkie te kwestie interakcyjne, które są definiowane jako przejawy uwagi, zrozumienia, szacunku, akceptacji, braku oceny oraz zapewniania, że zaufanie informatora nie zostanie nadużyte. Dlatego bardzo pomocne są wskazówki związane z przeprowadzaniem wywiadu terapeutycznego, takie jak bycie kongruentnym, empatycznym, bezwarunkowo akceptującym, zwłaszcza ich konkretne realizacje, postulowane i zalecane przez niedyrektywne terapie.

Z tak zorientowanej praktyki psychoterapeutycznej wynika, że pociągają one za sobą styl komunikacyjny użyteczny także w innych okolicznościach (Banaszak, Florkowski 2014a), który pozwala facylitować atmosferę otwarcia się na drugiego człowieka i zwiększa dostęp do siatki osobistych i intymnych znaczeń. Jednakże taki styl bycia jest trudny sam w sobie (Banaszak, Florkowski 2014b). Ponadto zbliża bardzo mocno sytuację badawczą do psychoterapeutycznej. Tu skrywa się znaczne niebezpieczeństwo. Polega ono na „wejściu” w psychoterapię, spowodowanym przez rozmówcę i podjętym przez niedoświadczonego i/lub nieuważnego badacza. Taki obrót sprawy jest niekorzystny i dla osoby uczestniczącej w badaniu, i dla badacza. Badacz nie jest terapeutą i zazwyczaj nie ma też umiejętności i wiedzy psychoterapeutycznej. Powinien zatem umieć wyraźnie, stanowczo i zarazem delikatnie stawiać rozmaite granice. Musi umieć rozróżniać obie sytuacje i pozostać bardzo wyczulonym na przejawy zmiany definicji sytuacji i przedmiotu rozmowy podczas wywiadu.

Płeć jest zawsze istotnym czynnikiem wpływającym na kształt interakcji (Berger 1995), zatem ma znaczenie w każdym układzie: badacz/badaczka – informator/informatorka. Sprostanie zaleceniom tworzenia układów jednopłciowych i/lub różnopłciowych w czasie prowadzenia wywiadu (w zależności od jego tematu), nie zwalnia od innej wytycznej – szukania deformacji i artefaktów, zanim połączymy szczegółowe informacje w całość – przy czym kwestia rozziewu między historiami opowanymi przez informatorów a stanami faktycznymi nie może być sprowadzona do alternatywy: prawda – kłamstwo. To, że opowiadana historia odbiega od rzeczywistości, nie oznacza, iż jest kłamstwem. Prawda jest taka, że nie dysponujemy żadnymi instrumentami nakłaniającymi czy to respondentów, czy to informatorów do szczerych odpowiedzi na pytania dotyczące ich zachowań. Nie mamy więc innego wyjścia, niż polegać na danych, wobec których mamy tak wiele wątpliwości, i szukać sposobów analizowania pozwalających na zwiększenie szans zdejmowania osłon i odzyskiwania zamaskowanej wiedzy. Musimy tylko rozumieć odmienny status epistemologiczny tych danych.

Literatura

- Agamben G., 2010, *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa: W.A.B.
- Banaszak E., Florkowski R., 2014a, *Od konfliktu do współpracy. Rogeriański styl facylitacji konfliktów oraz kilka przeszkód w jego implementacji* [w:] M. Plucińska (red.), *Rozwiązywanie sytuacji konfliktowych w wymiarze jednostkowym i społecznym*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS.
- Banaszak E., Florkowski R., 2014b, *Rogerian Style of Interpersonal Communication: Why is it not so Simple?*, *International Journal of Speech & Language Pathology and Audiology*, no. 2.
- Ben-Zéev A., 2005, *Miłość w sieci. Internet i emocje*, tłum. A. Zdziemborska, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Berger P.L., 1995, *Zaproszenie do socjologii*, tłum. J. Stawiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Berger P.L., Luckmann T., 1983, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niznik. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Best O., 2003, *Historia pocałunku*, tłum. A. Kryczyńska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Bourdieu P., Wacquant L.D., 2001, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bukraba-Rylska I., 2013, *W stronę socjologii ucieleśnionej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Charmaz K., 2013, *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, tłum. B. Komorowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Clark M., 2011, *Whose Eyes?: Women's experiences of changing in a public change room*, *Phenomenology & Practice*, no. 5(2).
- Collins R., 2011, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, tłum. K. Suwada, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Coolsaet B., 1999, *Pędzel miłości. Penis – życie i twórczość*, tłum. B. Floriańczyk, Warszawa: MADA.
- Douglas M., 2011, *Jak myślą instytucje*, tłum. O. Siara, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ekman P., 2010, *Kłamstwo i jego wykrywanie w biznesie, polityce i małżeństwie*, tłum. S.E. Draheim, M. Kowalczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elias N., 1980, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Elias N., 2008, *Spółeczeństwo jednostek*, tłum. J. Stawiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Friedman D.M., 2003, *Pan niepokorny. Kulturowa historia penisa*, tłum. J. Kolczyńska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Giddens A., 2006, *Przemiany intymności, seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kacperczyk A., 2007, *Badacz i jego poszukiwania w świetle „Analizy Sytuacyjnej” Adele E. Clarke*, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, nr 2.
- Kacperczyk A., 2012, *Badacz i jego ciało w procesie zbierania i analizowania danych – na przykładzie badań nad społecznym światem wspinaczki*, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, nr 2.
- Kaufmann J.-C., 1998, *Dirty Linen: Couples and Their Laundry*, tłum. H. Alfrey, London: Middlesex University Press.
- Kaufmann J.-C., 2004, *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. K. Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kaufmann J.-C., 2010, *Wywiad rozumiejący*, tłum. A. Kapciak, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kaufmann J.-C., 2012, *Niezwykła historia szczęśliwej miłości*, tłum. A. Kapciak, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kvale S., 2010, *Prowadzenie wywiadów*, tłum. A. Dziuban, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- McNair B., 2004, *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, tłum. E. Klekot, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Morgentaler A., 2013, *Dlaczego mężczyźni to udają*, tłum. M. Komorowska et al., Warszawa: Grupa Wydawnicza Foksal Sp. z o.o.

- Plessner H., 1988, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Prawda M., 1989, *Biograficzne odtwarzanie rzeczywistości (o koncepcji badań biograficznych Fritza Schutze)*, Studia Socjologiczne, nr 4.
- Prinz J., 2009, *Is consciousness embodied?* [w:] P. Robbins, M. Aydede (eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabinow P., 2010, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tłum. K. Dudek, S. Sikora, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewecki.
- Rabinow P., Dreyfus H., 1982, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Rogers C.R., Stevens B., 1994, *Person to Person. The Problem of Being Human. A New Trend in Psychology*, London: A Condor Book Souvenir Press (Educational & Academic) Ltd.
- Sennett R., 1996, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, tłum. M. Konikowska, Gdańsk: Marabut.
- Simmel G., 2008, *Przyczynek do psychologii wstydu* [w:] idem, *Pisma socjologiczne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Zakrzewska-Manterys E., 1996, *Odteoretycznianie świata społecznego. Podstawowe pojęcia teorii ugruntowanej*, Studia Socjologiczne, nr 1.

MISCELLANEA

Piotr Rakowicz¹

Tanatoturystyka – niekonwencjonalne wycieczki do opuszczonego miasta Prypeć. Perspektywa socjologiczna

Tekst koncentruje się na tematach związanych ze specyficznym rodzajem turystyki, nazywanej przez naukowców zajmujących się tą dziedziną mroczną turystyką lub tanatoturystyką. Po ogólnym zarysowaniu kwestii podróży, turystyki i tanatoturystyki, skupiam się na wybranym przykładzie – wycieczkach do Prypeci, opuszczonej w 1986 r. w wyniku wybuchu elektrowni czarnobylskiej i późniejszego skażenia obszaru pierwiastkami promieniotwórczymi. Miasto na północny Ukrainy jest obecnie jedną z atrakcji turystycznych.

Słowa kluczowe: podróż, turystyka, mroczna turystyka, tanatoturystyka, Prypeć, miasto-widmo

Thanatourism –
unconventional trips to the abandoned town of Pripjat.
A sociological perspective

The text focuses on the themes relating to a specific type of tourism propagated by scientists as thanatourism. After the introduction of the subject of journey, tourism and thanatourism I focus on a selected example – trips to the town of Pripjat, abandoned in 1986, as a result of the explosion in Chernobyl power plant and the subsequent contamination of the area with radioactive elements. The town in the north of Ukraine is now one of the world's tourist attractions.

Key words: journey, tourism, dark tourism, thanatourism, Pripjat, ghost Town

¹ Uniwersytet w Białymstoku; rakowiczpiotr@gmail.com.

Uwagi wstępne

Tekst zogniskowany jest na tematyce odnoszącej się do specyficznego rodzaju turystyki, którą uważam za praktykę wciąż zyskującą na popularności. Na wstępie rozważań, przybliżę definicje podróży i turystyki w perspektywie socjologicznej. Usystematyzowanie i poszerzenie wiedzy na temat tych pojęć w naukach społecznych zakreśla ogólny problem. Choć w zasadzie podróz i turystyka wydają się swoistym banałem, to – uwzględniając szczegóły – wcale tak nie jest. Wspomagam się twierdzeniami wyrosłymi na gruncie socjologii turystyki zaproponowanymi przez Krzysztofa Podemskiego, Johna Urry'ego i Krzysztofa Przeclawskiego. Definicje pierwszego z badaczy wprowadzają w tematykę podróży i turystyki, zaś drugiego pomagają wyjaśnić, jakie cechy konstytuują te zjawiska. Po omówieniu i wyszczególnieniu elementów składowych, przechodzę do omówienia kierunków badań nad tym zagadnieniem. Później omawiam turystykę kulturową, na której wyrasta specyficzny jej rodzaj. Jest on propagowany między innymi przez geografów turystyki jako mroczna turystyka (ang. *dark tourism*) lub tanatoturystyka (ang. *thanatourism*).

Po relatywnie wyczerpującym wprowadzeniu do tematyki, skupię się na wybranym przeze mnie przykładzie tanatoturystyki – wyprawach do miasta-widma Prypeci, opuszczonego w 1986 r. wskutek wybuchu na terenie elektrowni czarnobylskiej i po późniejszym skażeniu terenu pierwiastkami radioaktywnymi. Owa miejscowość na północy Ukrainy jest współcześnie jedną ze światowych atrakcji turystycznych, niezaprzeczalnie dorównującą popularnością innym (bardziej standardowym) miejscom. W końcu podejmuję próbę udowodnienia, że zwiedzanie Prypeci w nieco inny sposób wpisuje się w tematykę poruszoną w artykule.

Podróż i turystyka jako przedmiot badań społecznych

Faktem jest, że wszelakie migracje terytorialne, będące nieodłączną aktywnością człowieka, wiązały się z poznaniem świata. Ludzie poruszali się w różnych kierunkach: odkrywając, eksplorując, ale również manipulując pochwyconą oczyma i rękoma częścią Ziemi. Podróż stała się praktyką życia codziennego i można wysunąć śmiałą tezę, że jest warunkiem *sine qua non* w procesie rozwoju społeczeństw.

Podróż to opuszczanie miejsca zamieszkania, aby znaleźć się w innym miejscu. Za cel podróżnika można podać między innymi pobudki materialne, duchowe czy naukowe (Clifford 1997: 66). Podróżowanie to forma mobilności ludzi, dzięki której, zmieniając swoje położenie geograficzne (opuszczając dom czy środowisko), doświadczają różnych stanów psychicznych.

Podemski opisywał *inność* i *odmienność* miejsc, mogących wpływać na wspomniane doświadczenia. Tłumaczył, iż kategoria *inności* oznacza drobne zmiany w otoczeniu, a więc znajdowanie się w zgoła innym, choć klimatycznie podobnym

miejscu. Podawał on przykład wyjazdu z Poznania do Berlina, gdzie różnice klimatu i kultury nie są tak znaczne (2004: 8). Autor opisuje również *odmienność*. Tę przypisuje miejscom, gdzie człowiek doświadcza zauważalnych zmian: klimatu, kultury i ludzi. Zdarza się to przykładowo wtedy, kiedy podróżnik wyrusza z Poznania do bardzo odległej wioski tybetańskiej. Taka podróż oferuje swoisty inwentarz kulturowy, naznaczony orientalnością i niejako obcością, z którą podróżny musi się zmierzyć (także psychologicznie). Warto wspomnieć, że twierdzenia *inności* czy *odmienności* są odbierane przez ludzi różnorodnie, zależą od indywidualnego postrzegania, definicji sytuacji, wrażliwości, ale także kompetencji kulturowych (por. Podemski 2004: 8).

Socjolog jednoznacznie nakreśla też, czym jest turystyka, odwołując się przy okazji do definicji ukutej przez Phillipa Kotlera:

Jak sądzę, można wyróżnić dwie kategorie zjawisk określane mianem turystyki. W węższym i możliwym do „obiektywnego” wyodrębnienia znaczeniu turystyka jest jednym z rodzajów podróży. Turystyka w tym znaczeniu to „utowarowiona” podróż, podróż świadczona jako usługa, produkt na sprzedaż, dobro konsumpcyjne. (Kotler 1994: 404 za: Podemski 2004: 9)

Choć każda podróż może być opatrzona takimi elementami jak konsumpcja towarów w *innym* czy *odmiennym* miejscu, np. pamiątki, bilety, komunikacja, pożywienie – to nigdy nie stanie się *utowarowiona* i *zamknięta* od początku – jak socjolog pisze o turystyce. Podróż ma formę otwartą i to podróżnik ma całościowy wpływ na to, gdzie się uda i ile czasu spędzi w poszczególnych miejscach (por. Podemski 2004: 9). Turystykę zaś, jak twierdzi autor, winno się nazywać „pakietową” bądź „turystyką w paczce” (ang. *package tour*), będącą zamkniętą formułą (Podemski 2004: 9). Zresztą kwituje to słowami, które jednoznacznie określają, co miał na myśli:

Tym, co w moim przekonaniu jest charakterystyczne dla takiej *package tour*, to jej zamknięta formuła. Tę zamkniętość widać najlepiej w katalogach biur podróży, w których nabywca może nie tylko zobaczyć zdjęcie hotelu, w którym będzie nocował i restauracji, w której będzie jadał, ale także poznać dokładne godziny wyjazdu i wyjazdu do i z poszczególnych miejscowości oraz listę obiektów, których „obejrzenie” jest objęte zakupioną usługą. (Podemski 2004: 9)

Nasuwa się wniosek, iż współcześnie niemalże wszystkie wycieczki są zamknięte w papierowym katalogu lub widnieją w sieci, na witrynach internetowych biur podróży. Następuje skompresowanie odległego świata marzeń podróżnych w obrazek z krótkim opisem i kilkoma gwiazdkami (swoistą skalą atrakcyjności), ocenami innych w tle.

John Urry w książce *The Tourist Gaze (Spojrzenie turysty)* analizował turystyczne doświadczenia podróżujących osób. Spojrzenie turystyczne jest według niego zależne od jednostek czy grup doświadczających, więc jego rozważania skupiały się na percepcji turystyki wśród różnych osób. W swej koncepcji zawarł

też klarowną listę cech opisujących zjawisko turystyki. Można sparafrazować opis socjologa następująco:

- turystykę uważa się za sposób spędzania czasu wolnego, który jest swoistą odskocznią od ustrukturyzowanego czasu poświęcanego pracy zarobkowej;
- motywem przewodnim turystyki jest docieranie do różnych miejsc w celu zatrzymania się w nich i odkrywania uroków podczas podróży;
- sensem podróży i miejsca pobytu jest ulokowanie się w innym miejscu niż zamieszkanie czy praca zarobkowa – autor koncepcji nazwał to pobytom „gdzie indziej”;
- kryteria wyboru miejsc do oglądania to marzenia, fantazje, przyjemne doznania. Można je potraktować jako oczekiwania, które są budowane na praktykach nieturystycznych: kupowanie pamiątek, czytanie książek tematycznych czy oglądanie filmów podróżników;
- turyści koncentrują się na cechach krajobrazu i innych elementach, które odróżniają tereny odwiedzane od tych, w których mieszkają czy bardzo często przebywają;
- podróżnicy skupiają się na oglądaniu znaków/symboli i kategoryzowaniu ich, aby później przypisać znaczenie oglądanym obiektom czy budynkom (np. opuszczone w popłochu bloki mieszkalne w mieście Prypeć. To może świadczyć o rozmiarze katastrofy i niebezpieczeństwie tego miejsca);
- wraz z rozwojem społeczeństw i przemysłu turystycznego można zaobserwować różne kierunki rozważań na temat podróży i turystyki (por. Urry 2007: 16–17).

Uzupełniając stwierdzenia Podemskiego i Urry'ego, należy wskazać konkretne kierunki badań w socjologii turystyki. Przeclawski napisał, iż w zakres dociekań naukowych nad turystyką wchodzi badania nad turystami, ale także nad samą turystyką jako zjawiskiem społecznym (1996: 55–56).

Prowadząc badania nad turystami, należy podejmować się prób wyjaśniania przyczyn ich wyjazdów w konkretne miejsca. Przeclawski uświadamia, że powinno się zwracać uwagę na co najmniej kilka motywów lub inaczej przyczyn uprawiania turystyki (1996: 56). Autor, odwołując się do kilku koncepcji innych socjologów, prezentuje konkretne drogi, mogące ułatwić wyjaśnienie tego zagadnienia:

- przypisywanie turystyce cech, które motywują do poszukiwania autentyczności poza własnym środowiskiem. Turystę można wtedy uznać poszukującym miejsca kultu w innym otoczeniu niż obszar zamieszkania;
- ujmowanie turystyki (przez podróżników) jako ucieczki w świat iluzji, tłumacząc, że wyjazdy turystyczne charakteryzują się brakiem autentyczności (np. Disneyland);
- traktowanie turystyki jako pragnienia świętowania. Praktyka turystyczna staje się symbolem jakiejś okazji, np. ślubu, urodzin, wakacji itp.;
- wyjaśnienie zachowań turystycznych, powołując na teorię anomii. Uwydatnia się wtedy, że aktorzy społeczni czują się zwolnieni z kontroli społecznej, obowiązującej ich w codziennym środowisku;

- orientacje na wartości, a co za tym idzie – zrozumienie, dlaczego ludzie decydują się na różne typy turystyki. Badacze próbują poznać motyw podróży poprzez odwołanie do teorii socjalizacji, włączając biografię jednostki, i tam doszukiwać się motywów i zainteresowań konkretnymi typami turystyki (por. Przeclawski 1996: 56).

Prowadząc badania nad turystyką, próbuje się interpretować zjawisko w kategoriach systemu społecznego lub procesu. Przeclawski znowuż przybliżył kilka dróg prowadzących do wyjaśnienia, czym jest istota turystyki:

- badanie turystyki i jej rozwoju jako konsekwencji procesów prowadzących do uprzemysłowienia;
- ujmowanie turystyki w nawiązaniu do teorii zbiorowego obcego, tłumacząc to tym, że do struktury społecznej wprowadza się grupę obcych spoza terytorium (obcymi są po prostu turyści);
- powołując się na teorie konfliktu. Przypisywanie turystyce pewnych cech charakterystycznych dla imperializmu. Pomiędzy gospodarzami i gośćmi może występować określony konflikt tłumaczony sprzecznością ich interesów. Gościnność tubylców jest skomercjalizowana;
- kierując się w stronę teorii etnometodologicznych: turyści i gospodarze grają określone role i występują na scenie (dramaturgia Goffmana);
- turystykę można wyjaśniać również poprzez odwoływanie się do teorii interakcjonizmu symbolicznego, czyli analizę form i procesów komunikacji pomiędzy gospodarzami i gośćmi. Interakcje turystów i mieszkańców mają charakter transakcyjny, co znaczy, że obie strony poprzez doświadczenie „innego” formują swoją jaźń;
- zjawisko to może być również tłumaczone poprzez teorię społecznej dezorganizacji i reorganizacji. Goście (jako nowa tkanka społeczna) mogą dezorganizować i reorganizować miejsce, kulturę lub system (por. Przeclawski 1996: 57–58).

Z perspektywy niniejszego artykułu najważniejsze są motywy wyjazdów podróżników, stawiających coraz większe wyzwania współczesnej turystyce. Badacze przedmiotu zwracają uwagę, iż powodem tego mogą być dość specyficzne zainteresowania, nierzadko prowadzące do wyboru takich destynacji jak ukraińskie miasto-widmo. Prypeć, jako przykład wyjątkowej turystyki, bezsprzecznie wpisuje się w nurt tanatoturystyki, o czym w dalszej części artykułu.

Tanatoturystyka, mroczna ewolucja w turystyce kulturowej – zarys teoretyczny

Przed skonkretyzowaniem tanatoturystyki chciałbym opisać najpierw jej nadrzędny rodzaj, z którego się wywodzi – turystykę kulturową. Geograf turystyki, Andrzej Kowalczyk, prezentując w swych rozważaniach turystykę kulturową, napisał o tym zjawisku: „zespół zachowań turystów związanych z ich autentycznym

zainteresowaniem dziedzictwem kulturowym oraz ich uczestnictwem w szeroko rozumianym życiu kulturalnym” (2008: 13). Uzupełniając te twierdzenia o kolejne motywacje podróżników, kategorię turystyki kulturowej można określić jako: „przemieszczanie się osób z miejsc ich stałego zamieszkania do miejsc atrakcji kulturalnych w celu zdobycia nowych informacji i doświadczeń oraz zaspokojenia swoich potrzeb” (Jędrysiak 2008: 9). Podróże, pobudzając mechanizmy percepcji, wzmagają liczne potrzeby kulturowe, co prowadzi do stawiania coraz odważniejszych, zarazem większych wymagań turystyce kulturowej – przyczyniając się również do rozwoju jej mrocznych odmian.

Termin mrocznej turystyki kojarzy się najczęściej z dwoma nazwiskami: Malcolma Foley’a i Johna Lennona. To oni jako pierwsi zdefiniowali zjawisko, nazywając je *dark tourism* (mroczna turystyka). *Dark tourism*, według Foley’a i Lennona, swoim zasięgiem obejmuje prezentację rzeczywistych oraz umiejętnie przygotowanych miejsc śmierci lub katastrof – i późniejszej konsumpcji przez odwiedzających turystów (Foley, Lennon 1996: 198). Dopatrując się przyczyn rozwoju takiej turystyki należy zwrócić uwagę na globalny rozwój komunikacji i mediów masowych, a także wzrastające wymagania turystów. Skutkiem zwiększonego popytu na taki rodzaj podróżowania są specyficzne produkty turystyczne, czyli wycieczki do miejsc upamiętniających śmierć i tragedie ludzkie (Tanaś 2013: 153). Jak stwierdził Tanaś, do mrocznej turystyki należy zaliczyć: przyjeżdżanie na pola bitew (historycznych i współczesnych) oraz inne formy turystyki wojennej, zwiedzanie muzeów i wystaw muzealnych prezentujących artefakty śmierci, oglądanie pomników, odwiedzanie cmentarzy, grobów, więzień, obozów koncentracyjnych, miejsc katastrof, tragicznych wypadków, ataków terrorystycznych i innych miejsc zagrożeń życia, w tym także tych, które w standardowej turystyce są traktowane jako nieturystyczne (Tanaś 2013: 153).

Jakoby podbudowując twierdzenia odnoszące się do mrocznej turystyki, należy przedłożyć koncepcję tanatoturystyki (traktowanej najczęściej jako synonim mrocznej turystyki), zaproponowaną przez Anthony’ego V. Seaton, która została stworzona niemalże w tym czasie, co teoria Foley’a i Lennona. Tanatoturystyka jest związana z podróżami do miejsc, gdzie doszło do śmierci. Są one umotywowane potrzebami rzeczywistego lub symbolicznego „kontaktu ze śmiercią”, często nagłą i brutalną. Swoistym czynnikiem warunkującym takie podróże jest to, że śmierć dla pewnych ludzi staje się przedmiotem zainteresowania, co zależy od charakteru czy osobowości tych osób (por. Seaton 1996: 240; Tanaś 2013: 153). Seaton tłumaczył, że tanatoturystyka powinna być wyjaśniana i rozpatrywana w kontekście konkretnych zachowań i motywów ludzi, którzy chcą zaspokoić swoje określone potrzeby, a nie na tle charakterystyki celów podróży w miejsca śmierci. Ten rodzaj turystyki (według autora) opiera się na:

- motywie wpływającym na potrzebę odwiedzenia miejsca związanego ze śmiercią,
- przedmiocie zainteresowania, które może być skoncentrowane na zmarłych osobach lub ogólnie pojętej śmierci (por. Seaton 1996: 240; Tanaś 2013: 154).

W związku z tym tanatoturystyka jest rodzajem turystyki mającej charakter poznawczy (kulturowy), a nie nadrzędnym w stosunku do niej zjawiskiem. Co ważne, ten rodzaj turystyki jest motywowany potrzebą odwiedzenia przestrzeni śmierci. Turyści, decydując się na taki rodzaj podróży, nie skupiają się na zmarłych (choć oczywiście mogą), ale na miejscu upamiętniającym śmierć, wliczając w to jej skalę i formę (por. Seaton 1996: 240; Tanaś 2013: 154). Seaton wyróżnił pięć kategorii podróży, opisujących tanatoturystykę jako zjawisko:

1. Podróże w miejsca publicznej śmierci lub miejsc, które są jej świadectwem, np. miejsca katastrof, publicznych egzekucji, wypadków;
2. Podróże w miejsca, gdzie doszło do masowych lub indywidualnych śmierci, np. obozy zagłady lub koncentracyjne;
3. Podróże w miejsca, w których są pomniki i groby upamiętniające osoby zmarłe, np. cmentarze;
4. Podróże w miejsca, gdzie gromadzi się dowody śmierci, materialne obiekty śmierci, będące swoistymi artefaktami, np. muzea, wystawy;
5. Podróże w miejsca inscenizacji śmierci, np. inscenizacje bitew (por. Seaton 1999: 131; Tanaś 2013: 154–155).

Można wysunąć tezę, że Prypeć jest jednym z takich miejsc, do którego turyści wybierają się, aby być na relatywnie niebezpiecznym terenie, gdzie kiedyś doszło do tragedii ludzkiej. Podróżnicy wybierają tę destynację, aby na żywo poczuć wyjątkowość tego obszaru.

To prowadzi do wyciągnięcia kolejnych wniosków na temat tego, że tanatoturystyka staje się coraz bardziej rynkowa. Taki rodzaj podróżowania przekształca się w produkt na sprzedaż. Ze względu na uniwersalność i ponadczasowość śmierci, wciąż znajduje się na nią popyt, czyli temat jest nośny i dochodowy. Pożądanie zwiedzania takich miejsc wpływa na skomercjalizowanie przestrzeni śmierci, która w tym procesie staje się turystyką w paczce – *package tour* – przypominając słowa Podemskiego.

Prypeć na Ukrainie przykładem niekonwencjonalnych wycieczek

Prypeć, miasto ukraińskie założone w 1970 r. dla pracowników Czarnobylskiej Elektrowni Jądrowej, niegdyś zamieszkane przez niemalże 50 tysięcy ludzi, obecnie jest nazywane miastem-widmem lub miastem duchów (*Pripyat in Numbers* 2011). Przez wielu określane modelowym socjalistycznym projektem. Pomysł sowiecki łączył w sobie planowość, albowiem Prypeć, będące zarazem najmłodszym miastem Ukrainy, było doskonale przygotowane pod względem wszelkiego rodzaju użytecznych placówek.

- Miasto mogło pochwalić się między innymi nowoczesnymi (jak na tamten czas):
- placówkami służby zdrowia, m.in. Centrum Medyczne nr 126, Poliklinika Dziecięca;

- placówkami edukacyjnymi: przedszkola (nr od 2 do 16, ostatnie nie zostało oddane do eksploatacji), szkoły średnie² (nr od 1 do 5), Państwowa Uczelnia Zawodowo-Techniczna nr 8, Wszeczwiązkowe Zaoczne Technikum Energetyczne;
- placówkami oferującymi dzieciom i młodzieży zajęcia pozalekcyjne: Szkoła Muzyczna, Dziecięco-młodzieżowa Szkoła Sportowa, Miejski Klub Młodych Techników, Świetlica Drugiej Dzielnicy, Dom Pioniera;
- obiektami sportowymi: basen pływacki, jacht klub, kompleks sportowy, lodowisko, Pałac Kultury, stadion miejski, stadion centralny oraz dwie strzelnice (Marciak 2014).

Prócz wymienionych dobrodziejstw miasta można by wspomnieć o innych kompleksach, jednakże celowo wymieniłem tylko te, które oddawały prawdziwy duch tej społeczności. Prypeć, jako najmłodsze miasto na Ukrainie, dostosowane było do młodych rodzin, głównie do potomstwa pracowników elektrowni, stąd dominacja infrastruktury nastawionej na rozwój najmłodszych pokoleń³.

Bezpośrednią przyczyną nagłego wysiedlenia i początku traumy mieszkańców stała się katastrofa w Czarnobylskiej Elektrowni Jądrowej (blok siłowni nr IV), znajdującej się w bezpośrednim sąsiedztwie z miastem Prypeć. Za tragiczną w skutkach awarię w Czarnobylu odpowiadało przynajmniej kilka czynników, między innymi:

- ignorancja załogi, dotycząca przede wszystkim danych o niestabilności i mniejszych awariach reaktorów w kompleksie czarnobylskim (jeszcze przed rokiem 1986),
- brak panowania nad eksperymentami na reaktorze jądrowym,
- brak profesjonalizmu i błędy ludzkie,
- aspekty techniczne, ograniczenia reaktora,
- zastosowanie materiałów w reaktorze, które nie zmniejszają, a nawet katalizują niektóre reakcje łańcuchowe,
- ślepa ufność wobec ówczesnej władzy,
- zakłamania statystyk i planów pracy w elektrowni (por. Sekuła 2014: 45–58).

Po wybuchu w elektrowni promieniowanie i radioaktywne cząstki wydostające się ze zgłiszczy reaktora zmusiły ówczesne władze ZSRR do ewakuacji nieznacznie oddalonej Prypeci oraz pobliskich miejscowości i wsi. Dnia 27 kwietnia o godzinie 14.00 władze miasta rozpoczęły ewakuację ludności, a tereny stawały się powoli skansenem-widmem (por. Sekuła 2014: 56).

Na zdjęciu widać główny plac, gdzie przed 1986 r. odbywały się najważniejsze wydarzenia miasta. Na środku placu znajdował się pomnik Lenina. Po awarii konstrukcja została zdewastowana i usunięta. Niektóre źródła wskazują, że w 1999 r. z partyjnego budynku wyniesiono gipsowe popiersie Lenina i postawiono w tym samym miejscu (Marciak 2014). Po prawej znajduje się Pałac Kultury „Energetyk”, w którym tętniło prypeckie życie kulturalne.

² Szkoła określana jako średnia ma na Ukrainie inne znaczenie niż w Polsce.

³ Przyjmując za witrynę internetową o mieście Prypeć (*Pripyat in Numbers* 2011), statystyki demograficzne miasta rozkładały się następująco: ludność ogółem – 49 400, w tym dzieci – 15 406, uczniowie – 7176, kobiety – 16 562.



Zdjęcie 1. Centrum miasta Prypeć – obecnie

Źródło: upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/30/Pripyat_Panorama.jpg
(dostęp: 10.02.2017)



Zdjęcie 2. Diabelski młyn

Źródło: commons.wikimedia.org/wiki/File:Pripyat_AmusementPark.jpg (dostęp: 10.02.2017).

Diabelski młyn to być może najbardziej charakterystyczny punkt miasta. Przeglądając zdjęcia podróżników, którzy odwiedzali miasto duchów, z pewnością uda się znaleźć zdjęcie tego obiektu. Jest on elementem większego kompleksu – nigdy nieukończonego wesołego miasteczka. Nagła ewakuacja będąca następstwem wybuchu w elektrowni zmusiła budowniczych do porzucenia projektu.



Zdjęcie 3. Basen lazorowy

Źródło: commons.wikimedia.org/wiki/File:20160326-IMG_2056_HDR_1-Edit.jpg
(dostęp: 10.02.2017).

Kolejnym z wielu przystanków wycieczek po Prypeci jest basen lazorowy, który był kompleksem z halą sportową i dwoma pływalniami. Warty odnotowania jest fakt, że basen był aktywny jeszcze kilka lat po katastrofie, korzystali z niego pracownicy pracujący ciągle w elektrowni⁴.

Do dziś jeden z najbardziej skażonych terenów na świecie – tzw. zona – jest paradoksalnie bardzo popularnym miejscem, do którego przyjeżdżają wycieczki turystyczne. Przemysł tej gałęzi turystyki rozwija się w Polsce w coraz żwawszym tempie. W sieci można znaleźć wiele ofert wycieczek do miasta-widma. Jedną z firm oferujących legalne (choć niekonwencjonalne) wycieczki do Prypeci i Czarnobyli jest Grupa Bis-Pol, działająca na polskim rynku od 1989 r. Organizatorzy

⁴ Ostatni z bloków energetycznych zamknięto w 2000 r.

zabrali w tereny czarnobylskie trzy i pół tysiąca osób w łącznej sumie 50 wyjazdów od 2007 r. (bispol.com 2017)⁵.

Biura podróży zajmujące się takim rodzajem turystyki (w tym Grupa Bis-Pol) proponują szeroki wybór pakietów, możliwości omijania niektórych miejsc, zmiany trasy, a wszystko w zależności od pomysłów i próśb turystów.

Analizując informacje na witrynie internetowej Grupy Bis-Pol, można znaleźć kilka interesujących propozycji. Jedna z ofert zawiera w sobie pakiet, w którym turyści mogą zwiedzić najciekawsze z punktu widzenia przedsięwzięcia miejsca. Przystanki to: Kijów, Prypeć i Czarnobyl. W Kijowie podróżnicy odwiedzają pierwszy z kompleksów związanych z Prypecią i katastrofą czarnobylską – Muzeum Czarnobylskie. Prócz wystaw muzealnych na turystów czekają też inne atrakcje. Zaznajamiają się oni z historią Kijowa i Ukrainy, organizatorzy pokazują również inne warte uwagi miejsca w mieście (Złote Wrota, pomnik Bogdana Chmielnickiego, Ławra Kijowsko-Peczarska, Muzeum Wielkiej Wojny Ojczyźnianej, sobór św. Zofii). Najważniejszą atrakcją jest jednak strefa czarnobylska⁶. Pierwszym z przystanków jest Radar Duga, zwany inaczej „Okiem Moskwy”, drugim – skansen-widmo, czyli Prypeć. W mieście turyści zwiedzają centrum, strategiczne budynki (szpitale, przedszkola, szkoły, obiekty sportowe, kompleksy kulturalne). Po eksploracji miasta wycieczka udaje się do kompleksu siłowni czarnobylskiej, gdzie turyści wpuszczani są na teren elektrowni. Podróżnicy mogą też zobaczyć jedyny w swoim rodzaju „czerwony” lub inaczej „rudy” las⁷. Wycieczki kierowane są też ku miejscom pamięci, np. do pomnika strażaków ratujących miasto przed skutkami awarii, nazwany „Dla tych, którzy ocalili świat”, zaś potem wyruszają do innych miejsc na terenie Czarnobyla. Jeśli wycieczka dysponuje dodatkowym czasem, organizatorzy proponują turystom spotkanie z autochtonami. Odwiedziny i rozmowy z „samosiołami”⁸ są jednym z najbardziej wzruszających momentów podczas wycieczki w strefę czarnobylską. Często bywa też tak, że w zależności od czasu, pory roku, specyfiki turystów, organizatorzy takich wycieczek przewidują zmiany w planie, co może być atrakcyjnym elementem urozmaicającym oferty. Ceny podróży na tereny opustoszałe po katastrofie są różne: od kwot poniżej tysiąca złotych⁹ wzwyż, w zależności od pory roku i co najważniejsze od czasu, który podróżnik chce spędzić w strefie (por. bispol.com 2017).

⁵ Są też inne organizacje przygotowujące wycieczki z Polski, np. Aliena Tours, Strefa Zero, Napromieniowani.pl. Oprócz legalnych ofert można wjechać do strefy czarnobylskiej na własną rękę, jednak wiąże się to z trudniejszą organizacją i lepszą znajomością terenu, a pomimo tego, trzeba uzyskać specjalne pozwolenia na Ukrainie.

⁶ Zwiedzanie strefy czarnobylskiej wymaga specjalnych przepustek, a dodatkowe kontrole dozymetryczne zdają się podnosić adrenalinę uczestnikom wyprawy.

⁷ Las ten jest do teraz jednym z najbardziej skażonych terenów na Ukrainie. Opad radioaktywny spustoszył cały drzewostan. Nazwa „czerwony” lub „rudy” jest nieprzypadkowa, gdyż obumarłe drzewa przybrały właśnie taki kolor.

⁸ Osoby, które ponownie zasiedlili tereny czarnobylskie.

⁹ Wszystko jest uzależnione od wybranego pakietu i skompresowania czasu wycieczki.

Uczestnicy takich wypraw wypowiadają się o nich żartobliwie: „Najlepszy *tour*, na jakim byłem, dużo pozytywnej energii – dosłownie i w przenośni. Po wizycie w Czarnobylu już nie będę musiał ładować komórki;); „Wyrosła mi trzecia ręka – jak znalazł na egzaminy. Było cudownie, przesyłam promienisty uśmiech”; „Nigdy nie byłem w takim miejscu i już pewnie nie będę, bo nie ma drugiego takiego miejsca na świecie” (bispol.com 2017). Te i inne wypowiedzi uczestników wycieczek niezaprzeczalnie wskazują, że oferty takich wypraw są pożądane.

W sieci można natknąć się na różne rodzaje owych wycieczek: indywidualne, w grupach, w przyspieszonym tempie, wolniej, przebywając w Prypeci cały tydzień, a nawet można pojechać do miasta-widma z zamiarem spędzenia tam sylwestrowej nocy. Firmy turystyczne, w zależności od postawionych wymagań klientów, proponują różne rodzaje zwiedzania. Wciąż prześcigają się w ofertach, sięgając po skrajne przykłady nierzadko mogące znajdować się na granicy bezpieczeństwa, aby zadowolić konsumentów, dostarczając im niezbędnych dawek adrenaliny.

Podsumowanie

Zapewne uczestnicy wycieczek poddają refleksji, czy nie przekraczają granic nie tylko bezpieczeństwa, ale i wrażliwości wobec traumy wysiedlonych mieszkańców. Pomimo zahamowań etycznych, turyści pragnący poznawać, zwiedzać, eksplorować, opisywać, doświadczać – nierzadko decydują się na taki rodzaj turystyki, jedynej w swoim rodzaju.

Prypeć jako symbol tragedii ludzkiej stała się wyjątkową strefą przyciągającą pragnących ją poznać i na swój sposób poczuć powiew opustoszałego miejsca. Uogólniając, można stwierdzić, że miasto duchów jest z jednej strony przykładem turystyki ekstremalnej, gdzie podróżnicy odkrywają miejsca najbardziej skażone, nierzadko narażając zdrowie, by zdobyć kolejny „szczyt”. Z drugiej – jest miejscem zadumy, a osoby wjeżdżające do Prypeci chcą oddać hołd poszkodowanym, spotkać się z mieszkańcami pobliskich miejscowości i wsi. Kolejną motywacją może być chęć zrobienia badań naukowych o miejscu, dokonanie analizy i zebranie potrzebnych danych na temat miasta duchów, aby później przedstawić wiarygodne wyniki. Osoby zainteresowane tematem, badające i odkrywające tajemnice miasta zaznaczają, że w Prypeci czas się zatrzymał i stała się ona spuścizną upadłego systemu komunistycznego, w której duch ustroju pozostał. Finalnie miasto duchów jest dowodem i świadectwem tragedii ludzkich, a pozostawiony dobytek (w większości już rozgrabiony) świadczy o popłochu, w jakim mieszkańcy zmuszeni byli opuścić dom.

Artykuł jest wprowadzeniem do tematyki skupiającej się na specyficznym rodzaju podróżowania. Istnieją co najmniej dwa kierunki badań nad tym zagadnieniem. Pierwszym (biorąc pod uwagę perspektywę przyjezdnych) jest chęć wyjaśnienia konkretnych przyczyn wyjazdów, tego, jakie grupy lub kategorie społeczne się tam udają i dlaczego. Kolejnym (biorąc pod uwagę perspektywę

autochtonów) – jak są odbierani turyści, czy są mile widziani, a może stają się ciężarem naruszającym prywatność i przekraczającym granice wrażliwości. Te czy inne kierunki badań nad tematem mogą przynieść wiele interesujących wniosków na temat grup podróżników, ruchów turystycznych oraz ich specyfiki. Z pewnością pomogą też otworzyć drogę do odkrycia stanowiska autochtonów mieszkających na skażonych terenach.

Literatura

- bispol.com, 2017 (dostęp: 10.02.2017).
- Clifford J., 1997, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge–London: Harvard University Press.
- Foley M., Lennon J., 1996, *JFK and Dark Tourism: A fascination with assassination*, International Journal of Heritage Studies, vol. 2, no. 4.
- Jędrysiak T., 2008, *Turystyka kulturowa*, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Kotler P., 1994, *Marketing. Analiza. Planowanie. Wdrażanie i kontrola*, Warszawa: Gebethner & Ska.
- Kowalczyk A., 2008, *Współczesna turystyka kulturowa – między tradycją a nowoczesnością* [w:] *idem* (red.), *Turystyka Kulturowa (spojrzenie geograficzne)*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Marciak S., 2014, *Prypeć*, mapa, wydawnictwo@marciak.pl.
- Podemski K., 2004, *Socjologia podróży*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Pripyat in Numbers*, 2011, pripyat.com/en/pripyat-and-chernobyl/pripyat-numbers.html (dostęp: 10.02.2017).
- Przeclawski K., 1996, *Człowiek a turysta. Zarys socjologii turystyki*, Kraków: Wydawnictwo Albis.
- Seaton A.V., 1996, *From Thanatopsis to Thanatourism. Guided by the Dark*, International Journal of Heritage Studies, vol. 2, no. 4.
- Seaton A.V., 1999, *War and Thanatourism: Waterloo 1815–1914*, Annales of Tourism Research, vol. 26.
- Sekuła P., 2014, *Czarnobyl: społeczno-gospodarcze, polityczne i kulturowe konsekwencje katastrofy dla Ukrainy*, Kraków: Wydawnictwo „Szwajpolt Fiol”.
- Tanaś S., 2013, *Tanatoturystyka: od przestrzeni śmierci do przestrzeni turystycznej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Urry J., 2007, *Spojrzenie turysty*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- www.commons.wikimedia.org, 2017 (dostęp: 10.02.2017).

RECENZJE

Barbara Ann Strassberg¹

Bieńkowska M., 2012, *Transseksualizm w Polsce. Wymiar indywidualny i społeczny przekraczania binarnego systemu płci*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, pp. 251

First, I want to introduce my own social location and my standpoint as a reviewer. I studied and worked as a sociologist at the Jagiellonian University, and in 1984, I immigrated to the U.S. I read Bieńkowska's book in Polish, but I decided to write the review in English. Many English words became part of the Polish academic discourse either as direct borrowings, in a Polonized version or in translation. Since I am not familiar with these new linguistic developments, it is easier for me to write in English. My frame of reference on transgenderism is limited to the U.S., both in regards to the literature, and interactions with transgender individuals. At my university, I serve as faculty sponsor of Pride Alliance, a student organization for LGBTQA students, faculty and staff (Q is for questioning and A for allies). Under the influence of my context, I use the term *transgenderism* in this review, even though Bieńkowska uses *transsexualism*.

Let me start this review with a quote from a 2015 WHO document. On p. 3, we read:

Being able to determine and express one's gender identity without stigma, discrimination, exclusion and violence is an important dimension of health and well-being and the enjoyment of human rights. The possibility for people to live in accordance with their self-identified gender, in law and in fact, has a beneficial effect on their overall well-being, including being able to access health, social and other services. The respect, protection and fulfillment of human rights require that no one should be forced to undergo medical procedures, including gender-affirming surgery sterilization or hormone therapy, or be forced to divorce, as a requirement for legal recognition of their gender identity and expression. A number of national laws that previously required such procedures for a change of identity have been challenged and modified, or new laws have been promulgated, to be in line with human rights standards.

¹ Aurora University, Department of Sociology; bstrass@aurora.edu.

In the text, WHO offers a more detailed discussion of sexual orientation and gender identity, transgender and gender variant individuals, and of intersex people. The fact that WHO uses the human rights approach to issues of gender identity, sexuality, and sexual orientation is an indication of a significant step forward made by the international community towards normalization of the diversity of sex and gender expression.

Bieńkowska's study was published in 2012, before WHO issued the document mentioned above. I believe the work performed by scholars, including sociologists, who have joined the LGBTQ activists, has contributed to the shift in the interpretation of transgenderism from the personal to the political sphere. This work helped the general public better understand the experiences of transgender and gender variant individuals, and it has introduced transgenderism to a wider discourse about acceptance and respect for the diverse ways of being human.

Transgender individuals have existed in all societies throughout the history of humanity. In fact, the diversity and fluidity of the expression of gender and sexuality have been well documented also among other species (Roughgarden 2009). However, even today, in many societies transgender individuals encounter stereotyping, prejudices and discrimination. Therefore, it is important for social scientists to keep studying their unique experiences, and to address the question of why so many people still find it difficult to accept and respect the diversity of gender expression, and based on cultural interpretations of nature, they discriminate against people who represent this diversity.

Transgenderism started to be recognized as a separate experience in Western societies around the 1920s, and in 1923, Hirschfeld coined the term *transsexual*. In 1965, Oliven used *transgenderism* in his medical text, and in 1969, Virginia Prince used the term *transgenderal* to distinguish her own experience of trans-ing gender from transsexuals trans-ing sex by physically altering their bodies through hormones and surgery. During the 1970s, *transgender* developed as an umbrella term for a variety of differently gendered identities and this usage of the term was reinforced in 1990s, due to the rise of gender activism. This change was motivated by the desire to remove the earlier association of mental illness or deviance that used to be implied by the term *transsexual* (Schilt 2010). Terminology used in the discourse related to diversity and fluidity of gender identity, or sexual orientation changes very quickly, as more and more findings from empirical studies conducted among LGBTQ individuals give us a better understanding of the complexity of the experience. Vidal-Ortiz (2008) offers an interesting overview of terms used by sociologists during the forty years preceding his publication, including the choices of vocabulary made by transgender and non-transgender scholars.

Bieńkowska's study is divided into three parts. The theoretical context introduces us to transgenderism as an object of sociological inquiry and to the history of studies of transgenderism in Poland. The second part is based on personal interviews, and it focuses on the personal experiences of transgenderism, on identity, on the body, issues of femininity and masculinity in the context of

transgenderism, and on the process of transition. The third part addresses the social dimension, the development of a transgender minority population in Poland, and the laws related to various aspects of transgender experience in Poland, and in selected European countries.

For the purpose of her study, Bieńkowska conducted interviews with a snowball sample of 23 transgender individuals (14 FtM and 9 MtF), primarily from urban areas, 19 to 50 years old, representing diverse levels of education, and a variety of occupations. The interviews were supplemented by information from the author's conversations with the respondents, and from blogs, and discussion forums developed by or for transgender individuals. The study was qualitative and contextualized by a grounded theory. Bieńkowska believed that the discourse on the issues of transgenderism in Poland either led to the normalization of silence on transgender experience or to its medicalization. Therefore, she decided to fill the gap in Polish scholarship by adding her own voice as a sociologist and to interpret personal narratives collected from transgender individuals and from on-line sources.

Bieńkowska focused primarily on gender identity, sexual orientation and sex-roles related to reproduction. The social forces framing transgenderism, or gender roles were not emphasized. Even though in Part 2, devoted to the individual dimension of transgenderism, socialization into the typically Western either/or gender binary was mentioned, a wider historical and cross-cultural context was addressed only briefly.

If we move to a cross-societal level, however, the discussion of transgenderism becomes even more interesting. There is evidence that there have always existed people whose gender identity and expression differed from cultural expectations based on the sex/gender they were assigned at birth. Various cultural terms have been used to describe a diverse range of gender identities, including *hijra* of India, *meti* of Nepal, *Two Spirits* of Native Americans, or *mahu* of Hawaii. The genders that found the social space beyond the Western binary were mainly legitimized by local religious beliefs and people who expressed those diverse gender identities performed a variety of well-defined gender roles.

In this context, it becomes clear that the development of the concept of *transgenderism*, *transsexualism* or any other form of *transition* from one gender to another, required a construction of only two accepted genders, interpreted in essentialist ways. In order to recognize a *trans* population, people had to be socialized into an exclusive gender binary. The existing studies, including Bieńkowska's, show that in the Western culture, among people labeled or self-labeled as transgender, there are individuals who do not feel any need to transition from one gender to another. However, they are as if culturally coerced to do so because there is no social space for individuals who express a gender identity other than the two culturally constructed options that are socially approved.

Among numerous important issues discussed in the book, there is also the question of the body itself and it constitutes the core of any discourse related to transgenderism. Even though the cultural construction of bodies has always

existed and has had multiple forms of expression in societies, the current *obsession* with the body, especially in the U.S., can be attributed to two factors. These are 1) technologies that allow for body alterations, which were not possible before such technologies had been developed, and 2) aging of societies due to the ongoing extension of life expectancy combined with a decline in birthrates; aging is now accompanied by a cultural construction of everlasting youth. The new technologies allow us not to accept our bodies as a given, and to shape them in whatever way we want; obviously, if we can afford to do so, and if we do not have bodies displaying visible stigmas.

Bieńkowska writes about the social significance of the body and she refers to gender affirming surgery as a form of a rite of passage. She stresses that the concept of *trans* in itself re-emphasizes the either/or gender/sex binary, even though even the biological sex binary is culturally constructed. Nature has room for a variety of intersex configurations to be born. Sex surgically assigned to intersex individuals at birth is a cultural act, it emphasizes the cultural denial of the empirical natural diversity, and it labels what is natural as unnatural.

Throughout history, societies have made efforts to culturally construct and impose different models of *appropriate* expressions of the gendered biological bodies, even within the Western *essentialist* binary, and it is interesting to put the discussion of a trans-body in the context of cultural scripts dominating at a given time and place. For example, the number of plastic surgeries to adjust women's and men's natural bodies to current cultural ideals is growing exponentially not only in the U.S., but also in other countries. The cultural seduction to undergo plastic surgeries in order to match a specific cultural ideal constitutes an interesting frame for gender affirming surgeries performed on transgender individuals. This leads us to a more general question, about the extent to which the development of technology available to manipulate various parts of the body, including genitals, in new ways, encourages some trans individuals to undergo surgeries in order to match what they believe are current cultural ideals of a body matching their gender identity.

We may ask, in what way is a woman's desire to undergo a breast augmentation surgery different from a WtM individual's desire to have a breast removal surgery? How is the decision to have labiaplasty or a penis enlargement procedure different from the decision to get a gender affirming surgery? The answer is obvious. The main difference is the unique process of the transition from the past expression of gender to the future that is only experienced prior to gender affirming surgeries. Cosmetic surgeries do not require an *in-between* period, since they are unrelated to a complex process of gender affirmation. However, both cosmetic surgeries and gender affirming surgeries often lead to the construction of genitals that are exaggerated in their size in comparison to their average dimensions (Roughgarden 2009). Some individuals, whether transgender or not, who tend to surgically enhance the biological markers of sex, often display a preference for feminine or masculine clothing that constitute exaggerated markers of gender.

Bieńkowska introduces us to the issue of contemporary Western gendered clothing. In Europe, prior to the 20th c., clothing for girls and boys up to age 4–7 lacked gender distinctions and children were dressed in gowns, robes or tunics that were primarily white. Men dressed in long gowns, coats, and capes, and if they represented higher social strata, they wore wigs with long hair, high heels, and jewelry. In the early 1900s, pink became a color for boys and red for men, while blue was for girls. After WWII, these colors were reversed. If we look beyond Europe, we find men in India wearing outfits that look like long dresses or tunics, called *sherwani* or *kurta*, and in the Arab world, both men and women wear *thobes* – long robes, kaftans or tunics. The length of hair as a marker of gender has also been changing over time. A historical and cross cultural perspective begs us to ask a question about how transgender people functioned in the cultural contexts of the more unisex type of clothing of the past. The distinctive gendered clothing appears to be relatively transitional, and already now, it seems to be slowly fading away. However, some individuals who express their gender identity on the continuum of transgenderism tend to show a preference for exaggerated external markers of gendered appearance, including clothing (e.g. MtF – long hair, visible make-up, a dress, and high heels or FtM – very short hair, some facial hair, muscles, button-up shirt and a three-piece suit). They seem to wish to express their gender in ways perceived by them as eliminating any doubts about their gender identity. Bieńkowska rightly observes that the exaggerated expression is more common among older trans individuals than among the younger generations.

Another important part of Bieńkowska's discussion is found in the chapter devoted to transition. Here, the author addresses the issue of socialization into gender and this is another interesting aspect of the study of transgenderism. Reading Bieńkowska's book, I was surprised by the extent, to which personal narratives she collected sounded similar to what I have heard from transgender individuals in the U.S., especially those who transitioned later in life. The continua of self-identification, body-assessment, perceptions of femininity and masculinity, or individual attitudes towards the transition reflected in the quotes, seemed as if shaped by the same cultural context. Based on the literature on the subject and my own interactions with transgender individuals, I came to the conclusion that their experience can be compared to that of an immigrant. Since in the U.S., socialization into gender identity and gender roles is quite rigidly binary, transgender individuals often experience a *culture shock*, and need to undergo an intense *process of assimilation* to the other gender. In order to operate successfully in our sexist society, women are socialized both into women's and men's worlds. As mothers, baby-sitters, teachers, etc. they are transmitters of both feminine and masculine cultural blueprints to their sons and daughters, and they have to become *bi-cultural*. Men, on the other hand, are still almost exclusively socialized into masculinity, and kept segregated from the influences of femininity, that is often perceived as contagious and threatening the *purity* of masculinity (Fine 2010; Kimmel 2012). As a result, the FtM transitions are somewhat easier and more successful than the

MtF ones. Some of my transwomen friends claim they *feel blessed* since they had the opportunity to experience directly the life of a man and a woman, and they feel enriched by that experience. Similar sentiments were expressed by some of Bieńkowska's respondents. The biological, hormonal factor also makes it easier for individuals to transition from F to M since testosterone changes the structure of the body and the voice more successfully than estrogen. This has an impact on the level to which post-transition passing or going stealth may become an option.

Bieńkowska also addresses the issue of sexual orientation of transgender individuals. In my own microcosm, I have observed a clash between self-perception and the perception by others of the intersection of gender identity and sexual orientation. In general, trans individuals claim they do not change their sexual orientation. If the sex assigned to them at birth was male and they were attracted to females, once they affirm their female gender, they do not accept the label of lesbians. The same is true for individuals who were assigned female sex at birth. If they used to be attracted to males, after their gender affirmation is completed, they maintain the same attraction, and do not perceive themselves as gay. They tend to reject any labels linked to sexual orientation, and these are the others, for whom it is difficult to make sense of a statement, such as, "My sexual orientation has not changed, I have been always attracted to women" made by a transwoman, or "My sexual orientation has not changed, I have been always attracted to men" made by a transmen. We can only hope that the increasing social acceptance of fluidity of gender identity and sexual orientation is going to lead to the elimination of all essentialist labels.

In Part 3 of the book, Bieńkowska focuses on societal responses to transgenderism by this minority population and by larger society. Various associations have been created on- and off-line to provide support for transgender individuals and their family members, and to disseminate educational information about various forms of transgender expression. However, the most important among all societal responses are the laws that regulate the process of transition and those that provide protection for minority populations. Since our self-identification is shaped by social identification, both by how others see us and how we believe they see us, the laws play a very important role in the process of normalization of transgenderism.

We learn from Bieńkowska that Poland was the first European country, in which already in 1964, a local court approved a change of the birth certificate of a transgender individual. In 1978, the Polish Supreme Court ruled that transgender individuals had the right to change their birth certificates. That ruling was changed in 1989, when the parental consent was added as a requirement. In 2012, a new revised version of the requirements transgender individuals have to follow was presented to the Government by the Polish Trans-Fuzja Foundation.

Bieńkowska ends her book on an optimistic note. In the conclusion, she states that transgenderism in Poland is evolving out of its status of a private matter, and it enters the societal discourse on democratization and on politics of normalization.

The WHO (2015) document quoted at the beginning of this review, on p. 26 states, "Some transgender and gender variant people do not identify as male or female, but as a third gender. Recognizing such phenomena, legal recognition of a third gender has been implemented in a number of countries throughout the world (...)." The English Oxford Dictionary defines *transgenderism* as "A state or condition in which a person's identity does not conform unambiguously to conventional ideas of male or female gender." The neutral descriptive character of this definition may suggest that maybe the Western world is moving towards the recognition of more than two genders.

Bibliography

- Fine C., 2010, *Delusions of gender*, New York: W.W. Norton & Co.
- Hirschfeld M., 1923, *Die intersexuelle Konstitution*, Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Nr. 23, pp. 3–27.
- Kimmel M., 2012, *Manhood in America*, Oxford: Oxford University Press.
- Oliven J.F., 1965, *Sexual hygiene and pathology*, Philadelphia: J.B. Lippincott & Co.
- Oxford Dictionary*, <https://en.oxforddictionaries.com/definition/transgenderism> (access: 20.09.2017).
- Prince V., 1971, *How to be a woman though male*, Los Angeles: Chevalier Publication.
- Roughgarden J., 2009, *Evolution's rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*, Berkeley: University of California Press.
- Schilt K., 2010, *Just one of the guys? Transgender Men and the Persistence of Gender Inequality*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Vidal-Ortiz S., 2008, *Transgender and Transsexual Studies: Sociology's Influence and Future Steps*, *Sociology Compass*, vol. 2/2, pp. 433–450.
- WHO, 2015. *Sexual health, human rights, and the law*, http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/175556/1/9789241564984_eng.pdf (access: 20.09.2017).

Małgorzata Anna Bienkowska¹

Niebezpieczne związki. Macierzyństwo, ojcostwo i polityka, 2015, R.E. Hryciuk, E. Korolczuk (red.), Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 390

J. Mizielińska, J. Struzik, A. Król, 2017, *Różnym głosem. Rodziny z wyboru w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 378

W socjologii polskiej istnieje bogata tradycja badań dotyczących rodzin, jednak poza nielicznymi wyjątkami są to głównie badania ujmujące rodzinę w konwencjonalny sposób – jako dwojga rodziców, kobiety i mężczyzny, wraz z dziećmi. Jednak w ostatnim czasie ukazały się prace, które wnoszą do badań nad rodzinami w Polsce wiele nowych treści. W 2015 r. ukazała się w wersji polskojęzycznej publikacja Michela Kimmela *Społeczeństwo genderowe*, w której autor analizuje między innymi przemiany rodzin (amerykańskich), spory o wartości związane z życiem rodzinnym, liberalizacją relacji, jak i stanowiskami konserwatywnymi, omawia również małżeństwa gejów i lesbijek. Ukazuje on współczesną debatę nad kondycją rodzin w dyskursie amerykańskim. W Polsce tego typu problematyka nie była dotąd zbyt często akcentowana, choć niewątpliwie należy pamiętać o książce Krystyny Słany *Alternatywne formy życia rodzinnego* (2002) czy podręczniku akademickim *Socjologia rodziny. Emocje, historia, zróżnicowanie* Tomasza Szlendaka (2010). Prace te ukazywały przemiany relacji rodzinnych w Polsce, akcentowały pewne nowe (bądź wcześniej marginalizowane) formy życia rodzinnego, przedstawiały to, jak obecnie wyglądają rodziny z uwzględnieniem wiedzy o wcześniejszych modelach życia rodzinnego. Jednak chciałabym szczególną uwagę zwrócić na dwie prace: wydaną w 2015 r. książkę pod redakcją Renaty E. Hryciuk i Elżbiety Korolczuk *Niebezpieczne związki. Macierzyństwo, ojcostwo i polityka* z 2015 r. oraz pracę *Różnym głosem. Rodziny z wyboru w Polsce* autorstwa Joanny Mizielińskiej, Justyny Struzik i Agnieszki Król z 2017 r. Każda z tych publikacji dotyczy rodzin, jednak ujętych z zupełnie nowej perspektywy.

Niebezpieczne związki. Macierzyństwo, ojcostwo i polityka to praca, która ukazuje współczesne rodzicielstwo w szerokim kontekście społecznym. Redaktorki tomu podkreślają, że celem książki jest refleksja nad rodzicielstwem (nie tylko

¹ Uniwersytet w Białymstoku; m.bienkowska@uwb.edu.pl.

macierzyństwem) we współczesnej Polsce. Zostało ono ukazane w perspektywie polityki państwa, oddolnych inicjatyw matek i ojców w przestrzeni publicznej (ruchów społecznych i protestów), a także dominujących dyskursów ideologii odnoszących się do macierzyństwa i ojcostwa². „Chcemy (...) uzupełnić lukę w dziedzinie rodzinnych nauk społecznych, w których wciąż stosunkowo niewiele jest publikacji o charakterze interdyscyplinarnym, uwzględniających perspektywę gender. Jednocześnie tom jest pomyślany jako głos w toczącej się obecnie, zarówno w przestrzeni publicznej, jak i w środowiskach kobiecych, debacie na temat polityki społecznej” (2015: 16).

Tom składa się z czterech części: 1. Wzorce rodzicielstwa i polityka społeczna w PRL i ZSSR – perspektywa historyczna; 2. „Prywatne jest polityczne” – wybrane aspekty polityki społecznej we współczesnej Polsce; 3. Rodzicielstwo, opieka, ekonomia – lokalny wymiar procesów globalnych; 4. Upolitycznione rodzicielstwo i zmiana społeczna – ruchy społeczne wokół rodzicielstwa w Polsce i Rosji. Łącznie tom składa się z czternastu artykułów i wprowadzenia redaktorek. Autorzy tekstów ukazują kwestie macierzyństwa w kontekście historycznym, a także wypowiadają się krytycznie o polityce rodzinnej w Polsce, o rodzicielstwie dzieci niepełnosprawnych, o dyskursie *in vitro*. Poruszono tu też problemy ekonomiczne, wpływ migracji na rodziny, prawa matek w przestrzeni miejskiej itd.

Jednak przedstawione w tej publikacji teksty pomijają niuanse związane z rodzicielstwem zastępczym i adopcyjnym. Choć we wstępie redaktorki tomu wspominają o tym typie rodzicielstwa, to jednak żaden z tekstów składających się na publikację nie odnosi się do tych kwestii wprost. O ile rodzicielstwo adopcyjne jest objęte specyficznym tabu³, to rodziny zastępcze stale borykają się z różnymi problemami i ich głos jest obecny w publicznej debacie odnoszącej się do polityki społecznej.

Niewątpliwie jest to cenna poznawczo publikacja. Ukazuje ona rodzicielstwo w szerokim, odmitologizowanym ujęciu. Stawia przy tym ważne pytania i krytycznie odnosi się do polityki społecznej i poziomu debaty publicznej dotyczącej rodzicielstwa. Uzupełnia tym samym polskie badania nad macierzyństwem i ojcostwem, a także poszerza perspektywę badawczą w naukach społecznych o analizę rodzicielstwa w ujęciu włączającym metodologię feministyczną czy szerzej z zakresu *gender studies*.

Druga z wymienionych książek – *Różnym głosem. Rodziny z wyboru w Polsce* autorstwa Mizielińskiej, Struzik i Król – ukazuje niewidoczne w polskiej przestrzeni publicznej rodziny nieheteronormatywne. Praca przynosi poszerzenie perspektywy metodologicznej nie tylko o gender, ale i o *queer studies*.

Książka ta powstała w ramach szerszego projektu: *Rodziny z wyboru w Polsce* (realizowanego w latach 2013–2016 pod kierownictwem dr hab. Joanny Mizielińskiej). Był to projekt z niezwykle ciekawą metodologią. Prezentowana publikacja zawiera analizę materiałów zebranych w badaniach realizowanych różnymi

² Publikacja ta jest kontynuacją analiz w (Hryniuk, Korolczuk 2012).

³ Fakt ten jednak nie wyklucza badań nad rodzinami adopcyjnymi.

jakościowymi metodami i technikami badawczymi. Autorki publikacji w pierwszym rozdziale „Teoretyczny zarys problemu” wprowadzają w kwestie teoretyczne leżące u podstaw badań rodzin LGBT, odwołując się do światowej literatury. Istotne są także w tej części kwestie metodologiczne – tu bowiem zostaje ukazane nie tylko to, jaką metodą się posłużono, ale wnikliwie rozpatruje się wszystkie możliwe zawłościzwiązane z rekrutacją osób do badania, jego atmosferę, trudności, jakie miały miejsce, specyfikę badania wśród rodziców biologicznych, matek/ojców społecznych, dzieci i rodzin pochodzenia.

Książka ta krok po kroku ukazuje świat życia codziennego oraz funkcjonowania w przestrzeni publicznej (szkoły, służba zdrowia) rodzin, które wykraczają poza to, co uznane jest w społeczeństwie za normatywne, wobec czego często są to relacje niewidoczne, ukrywane.

W części zatytułowanej „Macierzyństwo w rodzinach z wyboru” zaprezentowano różne strategie konstruowania rodzin nieheteronormatywnych przez lesbijki. Niezwykle ciekawym wątkiem prezentowanych badań empirycznych jest ukazanie życia codziennego badanych rodzin z perspektywy relacji między kobietami a dziećmi, zamieszkiwania – bądź nie – razem, jawności relacji wobec dzieci i otoczenia. Podrozdział „Życie w niepewności” to ukazanie realnych konsekwencji prawnego statusu rodzin z wyboru w Polsce. Konsekwencji, które mają swoje odzwierciedlenie w codziennych praktykach rodzinnych, w emocjach, jakie towarzyszą parom, matkom biologicznym i społecznym w odniesieniu do przyszłości ich dzieci. Przedstawiono tu stosowane strategie oporu, które pozwalają neutralizować bądź w jakiś sposób oswoić to, co jest problematyczne w statusie prawnym ukazywanych relacji. Zaprezentowano alternatywne formy rozwiązań (jak np. instytucja matki chrzestnej).

Badaczki podjęły także wątek relacji między rodziną z wyboru a rodziną pochodzenia partnerek. W ukazanych materiałach empirycznych przeplatają się różne, czasem dramatyczne opowieści o relacjach między matkami/partnerami, rodzicami partnerek a wnukami. Widać tu też, jak pojawienie się/obecność dzieci w tych rodzinach, które mają ze sobą trudny kontakt, wymusza konieczność budowania jakiejś formuły więzi.

Zamykający ten rozdział wątek ojców, ich pozycji w relacjach z rodzinami lesbijek i ich dzieci, ukazuje różnorodne strategie włączania bądź wykluczania ojca/dawcy z rodzicielskich stosunków. Część ta stanowi spójne wprowadzenie do kolejnego rozdziału poświęconego nieheteronormatywnemu ojcostwu. Autorki ukazują drogi mężczyzn do zostania ojcami, wejścia w rolę ojca przy nieheteronormatywnej seksualności, powody decyzji na wejście/pozostanie w relacjach małżeńskich bądź budowania całkowicie gejowskich związków partnerskich i godzenia tego z byciem ojcami w poprzednich, heteroseksualnych związkach. Przedstawiona jest także historia osoby, która została ojcem w drodze umowy z parą lesbijek i wspólnie z nimi wychowuje dziecko. Każda z przedstawionych opowieści jest inna, każda ukazuje pewną strategię radzenia sobie z byciem poza

oficjalnym, akceptowanym społecznie wyobrażeniem o rodzicielstwie, a szczególną sytuacją jest wejście w rolę ojca społecznego.

Kolejna część recenzowanej publikacji – „Rodziny z wyboru w perspektywie dzieci wychowywanych przez pary lesbijskie” – to świat widziany oczami dzieci wychowywanych w związkach jedнопłciowych. Również ten tekst rozpoczyna się od zarysowania metodologii badań i próby. Co ważne, autorki podkreślają tu specyfikę badania z dziećmi w zależności od ich wieku, co przekładało się na metody i techniki badawcze.

Analizowane rodziny zostają również ukazane w perspektywie szerszych relacji – w książce zebrano materiał empiryczny koncentrujący się na rodzinach pochodzenia (rodzicach i rodzeństwie badanych rodzin nieheteronormatywnych), ukazano też sytuacje seniorów i seniorek LGB, trajektorie ich życia rodzinnego.

Publikacja, jak już wspomniałam, ma charakter unikatowy. Niewątpliwie jest to pierwsze w Polsce badanie rodzin z wyboru, a przy tym tak rozległe, wnikliwe, przynoszące wiedzę o nierozpoznanej dotychczas w socjologii rodziny (czy nawet pedagogice) formie relacji rodzinnych. Jest to pierwsza tak obszerna praca poświęcona w całości rodzinom nieheteronormatywnym, żyjącym w Polsce. Ukazuje złożoność ich struktur, praktyk życia codziennego, strategii trwania i oporu. Jestem przekonana, że książka ta wzbogaca nie tylko wiedzę z zakresu socjologii rodziny i badań dotyczących studiów gender i queer, ale także pokazuje nowe obszary badawcze/metodologiczne w badaniach nad rodzinami w Polsce w szerszym sensie. Autorki prezentują niezmiernie ciekawą perspektywę prowadzenia badań nad rodziną w bogatym kontekście społecznym. Jest to ujęcie holistyczne – bowiem w badaniu uczestniczą różni aktorzy, różne podmioty zaangażowane bezpośrednio i pośrednio w życie rodziny. Prezentowana publikacja ukazuje życie rodzin niewidocznych w szerszej, społecznej świadomości, rodzin żyjących i funkcjonujących na marginesie prawa czy, jak piszą autorki, nierozpoznanych przez system prawny w Polsce.

Mankamentem, który dostrzegają także autorki, jest fakt, że badane i badani pochodzą z ośrodków miejskich (właściwie wielkomiejskich) oraz to, że brakuje w tym badaniu seniorów. Taki stan rzeczy nie wynika z uchybień badaczek, a z trudności w dostępie do tych kategorii respondentów, czego badaczki same są świadome.

Obie przedstawione w zarysie książki stanowią ważne i przełomowe z uwagi na swoje akcenty publikacje w polskiej socjologii rodziny. Ukazują realia świata rodzinnego, który do tej pory wymykał się badaniom i refleksji naukowej w obrębie socjologii.

Literatura

Kimmel M., 2015, *Spółeczeństwo Genderowe*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Król A., Mizieleńska J., Struzik J., 2017. *Różnym głosem. Rodziny z wyboru w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Niebezpieczne związki. Macierzyństwo, ojcostwo i polityka, 2015, R. Hryciuk, E. Korolczuk (red.), Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce, 2012, R.E. Hryciuk, E. Korolczuk (red.), Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Slany K., 2002, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Szledak T., 2010, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.