

INGA KUŹMA
Katedra Etnologii UŁ

ŚWIAT KOBIET*

Czas kobiecy charakteryzuje się pluralizmem i współzależnością, gdyż skonstruowany jest z przenikających się nakładających na siebie różnych czasów: biologicznego, społecznego i chronologicznego, a także procesualnego, cyklicznego i linearnego. Jest to czas skażony wymiarem kosmicznym, związany z rytmem natury, zsynchronizowany z aktywnością ekonomiczną i jej racjonalnością, a także z logiką opieki. [...] w doświadczeniu kobiecym te różne porządki czasowe nie tylko współistnieją poza jakąkolwiek uprzednio ustaloną i społecznie regulowaną hierarchią, ale też wnoszą wkład – poprzez swe wzajemne relacje – do symbolicznego świata kobiet. [...] (Leccardi, Rampazi 1993, s. 354; cytata za: Budrowska 2000, s. 223).

I

Co składa się na symboliczny świat kobiet? Co składało się na niego w przeszłości? Jakie kryteria w opisywaniu tego świata – szczególnego odprysku o wiele większego uniwersum społecznego i symbolicznego – wyznaczały ramy jego przestrzeni? Czy terminy „kobieta” i „kobiecość” będą narzucały raczej „synchroniczne”, nie zmieniające się w czasie, o stałym znaczeniu i wartości, ujęcie tych fenomenów, czy może jednak ujęcie „diachroniczne”, kiedy pewne elementy uprzednio dominujące tracą swą siłę, a do tej pory „nieme” wysuwają się na pierwszy plan?

Autorki przytoczonego tu fragmentu tekstu dokonują specyfikacji czasu kobiecego na wiele jego odmian. Na czele wymieniają czas biologiczny. I choć, według nich, jest on jednym z wielu czasów, w których rytmie (co nie zaskakuje) przebiega życie kobiety, jednak – nawet we współczesnym oglądzie świata – czas biologiczny stanowi podstawę kształtowania się kobiecego losu. Właśnie

* Dziękuję grupie studentów za współpracę podczas wspólnych praktyk terenowych na przełomie czerwca i lipca 2002 roku – zebrany przy ich pomocy materiał mogłam wykorzystać w tym tekście. Badania dotyczyły wybranych praktyk religijnych w katolicyzmie, takich jak pielgrzymowanie do ośrodków maryjnych (na przykładzie Kalwarii Zebrzydowskiej), kultu maryjnego oraz wizerunku kobiety w kulturze typu ludowego. Teren badań (którymi zajmuje się już od 2000 r.) obejmuje Kalwarię Zebrzydowską i okolice. Celowo, oprócz Kalwarii Zebrzydowskiej (a Kalwaria jest dla mnie wyłącznie terenem obserwacji i zbierania dokumentacji fotograficznej) nie wymieniam nazw innych miejscowości, w których przeprowadzone były wywiady tutaj przytaczane, aby nie narazić rozmówców na ich ewentualne rozpoznanie. Opowiadali oni często o intymnych sprawach ze swojego życia rodzinnego. Z tego też powodu nie podaję nazw miejscowości oraz np. nazw instytucji, by uniknąć ich zidentyfikowania.

ta odmiana czasu, której amplitudę wyznacza rytm fizjologii, wpływa na życie kobiety, w tym na jego formy symboliczne oraz ekspresje emocjonalne¹.

Czyżby, jak chcą autorki, rzeczywiście „różne porządki czasowe” współistniały „poza jakąkolwiek **uprzednio ustaloną i społecznie regulowaną hierarchią**” [podkr. – I.K.]? Uważam, że jest to śmiałe założenie. Może nawet zbyt śmiało wobec tego, co byłby w stanie powiedzieć etnolog o rozkładzie sił między jednostką (tu: kobietą) lub pewną grupą (kobiety) a całym systemem znaczeń i zachowań kulturowych, które nawzajem się uprawomocniają (w najbardziej mnie interesującej kulturze typu ludowego).

Kobieta w tym typie kultury w **zasadzie**² nie przekroczyła do dzisiaj poziomu „kobiecości tabuicznej”: tego paralizującego swoją ambiwalencją, bliską *sacrum*, uosobienia życia i śmierci. Obraz ten, co prawda, nie jest już może obecnie malowany z wykorzystaniem tak wyrazistej, czarno-białej palety, jak znane nam to jest przede wszystkim z dawnych materiałów etnograficznych i napisanych na ich podstawie opracowań znanych w Polsce, polskich autorów (np: Zadrożyńska 1986; Kowalski 1998, *vide* hasła: ciąża, panna młoda, menstruacja, nagość i poród). Jednak echa takiego postrzegania kobiecości w kulturze tradycyjnej (oraz w etnologii) brzmią jeszcze do dziś w jej współczesnej odmianie.

Jednym ze szczególnie ciekawych i (w pozytywnym sensie tego słowa) stronicznych opracowań na temat obrazu kobiety w kulturach tradycyjnych (autor staje po stronie kobiety), jest praca Stanisława Ciszewskiego, *Żeńska twarz* (1927). Z jego ustaleń wynika, że kobieta w tym obszarze kulturowym nie istnieje jako istota równa mężczyźnie: jest ona deprecjonowana przede wszystkim ze względu na swoją zdolność rozrodczą. Cecha ta wcale nie jest postrzegana przez mężczyzn jako *fascinans*, ale jako nieustające *tremendum*³. Nieczystość kobiety – tytułowej „żeńskiej twarzy”, czyli „stworzenia płci żeńskiej” lub wręcz „samicy płci żeńskiej” – wynikająca z niezależnych przecież od nikogo uwarunkowań fizjologicznych, stała się podstawą do traktowania jej właśnie jako stworzenia (a nie człowieka⁴) upośledzonego (Ciszewski 1927, s. 1)⁵. W skład

¹ Jaka jest rola emocji w kształtowaniu się odbioru pewnych zjawisk kulturowych i jak same emocje były i są poddawane sankcjom kulturowym *vide*: Kuźma (2000).

² Podkreślam to wyrażenie, ponieważ materiały z badań terenowych, gromadzone przez mnie od 2000 r., pokazują, że **do pewnego stopnia**, w tego typu obszarach aktywności kulturowej, kobiety przekraczają przypisaną im stereotypową rolę przedmiotu działań na rzecz większej podmiotowości.

³ Czy same kobiety widziały się w podobny sposób?

⁴ Język polski (jak również rosyjski i wiele innych) należałoby zaliczyć do grupy chlubnych wyjątków, ponieważ obok słowa ‘człowiek’ istnieją dwa inne terminy na określenie przedstawicieli płci męskiej i żeńskiej: ‘kobieta’ i ‘mężczyzna’, ale już np. w języku francuskim to samo słowo *un homme* odnosi się do kategorii ogólnej ‘człowiek’, jak i szczegółowej ‘mężczyzna’ (*une femme*: ‘kobieta’). Podobnie jest w języku angielskim: *a man*, to zarówno ‘człowiek’, jak i ‘mężczyzna’ (*a woman*: ‘kobieta’). „Wzorcową” jest także łacina – *homo*: ‘człowiek’, ‘mężczyzna’; *femina*: ‘kobieta’.

⁵ „Stanowisko żeńskiej twarzy w rodzinie patriarchalnej, o którym napisać by się dało z łatwością obszerną książkę, nadzwyczajnie jest upośledzone”. Poza tym, Ciszewski uważa wyrażenie „żeńska twarz” za obraźliwe dla kobiet – „zbereźne”, jak podkreśla (tamże).

przyczyn stanowiących o jej „nieczystości” wchodzi to, że „żeńską twarz podlega menstruacjom, wszelkie zaś wydzieliny z ciała [...] są nieczyste. Powtóre to, że żeńska twarz miewa stosunki płciowe z mężczyzną, a spółkowanie [...] uważane jest za akt nieczysty, sprośny i grzeszny [...]. Trzecią wreszcie przyczyną jest to, że żeńska twarz odbywa połogi, a połów to znowu akt nieczysty i plugawy [...], podczas którego kobieta wydaje na świat dziecko, poczęte przez nią w chwili plugawego stosunku z mężczyzną i z tej racji uchodzące również za płód nieczysty, za owoc grzechu [...]” (Ciszewski 1927, s. 10–11).

Zatem to, co naturalne stało się podstawą do naznaczenia losu kobiecego pejoratywnymi skojarzeniami. Nie tylko dlatego, że – jak można by przypuszczać – chodzi o specyficzną interpretację samej idei grzechu i cielesności, której rodowód sięgałby etosu judeo-chrześcijańskiego i oddziaływałyby na postrzeganie relacji między płciami oraz ich waloryzację. Nawet jeśli takie były jej korzenie, to problem ten wyrasta z ogólnej koncepcji pojęć Natury i Kultury oraz tego, jak są one rozumiane w określonym typie kultury.

Badacze zajmujący się kwestią kulturowego kształtowania się kobiecości od dawna już zwracali uwagę, że nie można pomijać zależności, które istnieją między symboliką i konceptualizacją rodzaju⁶ w kulturze, a tym, jak rozumiane są pojęcia Natura i Kultura (Mathieu 2000). Zjawiskiem powszechnym, obecnym w różnych grupach, jest deprecjonowanie kobiet. Nie wynika to z ewentualnego przyjęcia determinizmu biologicznego jako źródła „naturalnej” „niższości” jednej płci, a „wyższości” drugiej. Różnice biologiczne są waloryzowane jako niższe lub wyższe, gorsze bądź lepsze, jedynie na mocy systemu wartości obowiązującego w danej kulturze. Ważniejsze jest więc wyjaśnienie mechanizmu i owej specyficznej logiki kulturowej, które przyświecają dewaloryzacji kobiet i tego, co kobiece. Nicole-Claude Mathieu posiłkuje się tezą Sherry B. Ortner, która twierdzi, że kobieta jest w zasadzie powszechnie utożsamiana ze sferą, traktowaną przez Kulturę jako podrzędna. Na tej pozycji stawiana jest właśnie Natura. Każda kultura nie tylko jest rozumiana jako system czy porządek różny od Natury, ale wyższy od niej z tej racji, że przekształca ją i panuje nad nią. A ponieważ to kobiety – właśnie z racji owych uwarunkowań fizjologicznych – są postrzegane jako przynależne bardziej do sfery Natury niż mężczyźni, można zrozumieć mechanizm ich deprecjonowania.

Wszystko temu „sprzyja”: to, że ciało kobiety, wyposażone w specyficzne właściwości, w sposób bardziej widoczny niż ciało męskie i przez o wiele dłuższy czas, uczestniczy w kształtowaniu się życia; to, że na tej bazie kobiece role społeczne – tak związane z przestrzenią domową (ponieważ kobieta karmi dziecko i długo z nim pozostaje) – są postrzegane i traktowane jako podległe rolom sprawowanym przez mężczyzn, których przestrzenią jest sfera związana

⁶ Istnieje różnica między tym, czym jest „rodzaj” a czym jest „płeć”. Ta druga ma w zasadzie podstawy fizjologiczne, biologiczne. „Rodzaj” natomiast odnosi się do sfery społecznej i symbolicznej, gdzie kształtują się i wyrażają obrazy płci w danej kulturze. Zatem, do kategorii rodzaju zaliczyć można takie wyrażenia, jak np. „babo-chłop” lub „niemęski mężczyzna”.

z działaniami na zewnątrz domu, czyli bardziej po stronie Kultury oraz to, że cały proces akulturacji wdraża kobietę do tzw. kobiecych czynności oraz wyposaża ją wręcz w „kobiece” predyspozycje psychiczne. Stąd wywodzi się teza – działająca na zasadzie wtórnej racjonalizacji – że to kobiety powinny zajmować się dziedziną domową, wychowawczą, rodzinną itp., ponieważ są do tego predysponowane w wyniku ich naturalnej zdolności do rodzenia dzieci, co w sposób „naturalny” przekłada się na ich właściwości empatyczne i opiekuńcze.

Ale – Ortner wykazuje tutaj pułapkę takiego pozornie automatycznego przypisania kobiecości znaku Natury – tylko niektóre czynniki tak naprawdę wskazywałyby na powiązanie kobiet z Naturą. Wszystko zależy przede wszystkim od **interpretacji i intencji** przyświecającej obranej drodze. Gdy to, co powiedziane zostało wcześniej o kobiecie, zostanie ukazane od kobiecej strony, jest zdolne przesunąć żeńską symbolikę w stronę Kultury. Na przykład, powszechnie konstатовany związek kobiet z gotowaniem i wychowaniem dzieci. Czy może istnieć coś bardziej kulturowego jak przekształcanie tego, co surowe w to, co ugotowane, przyprawione (*vide*: przede wszystkim Lévi-Strauss 1972)? Czyż podobnie nie dzieje się podczas wychowania dziecka (które było traktowane w kulturze ludowej jako istota sama z siebie o wątpliwym człowieczym statusie)? Poza tym, należy zwrócić uwagę na specyficzne „rozbiecie” hierarchii społecznej, którego dokonują kobiety, pasowane (przez mężczyzn) na „serce” domu. Między kobietami–matkami a dziećmi istnieje więź o wiele silniejsza niż pomiędzy nimi a innymi osobami spoza kręgu rodzinnego. Kobiety i ich dzieci wchodzą przecież w bardzo urozmaicone związki, osiągają rozmaite pozycje i statusy (zawodowe, towarzyskie, w wyniku kształcenia się, związane z wiekiem, płcią itp.). Relacja matka–dziecko czy kobieta–członkowie rodziny nie tylko jest głęboko osobista i uczuciowa, ale – co więcej – wykracza poza kategorie tak ściśle reglamentowane społecznie. Tak więc sytuacja „domowa”, w jakiej mężczyźni chcieliby widzieć kobietę, w pewien sposób wyrasta ponad struktury społeczne, stając się czynnikiem silnie integrującym, rzeczywiście wychowującym i kształtującym jednostkę, a zatem ma więcej wspólnego z Kulturą. Z drugiej strony – i na tym polegałaby marginalizacja tej domowej sfery – dom i rodzina stanowią zaledwie fragment większej kulturowej i społecznej całości. Tak więc, kobiety – w optyce Kultury – zajmowały/zajmują się czynnościami szczegółowymi, specyficznymi, w przeciwieństwie do sposobu postrzegania mężczyzn jako poruszających się na poziomie abstrakcyjnych syntez i ogólnospołecznych działań.

Wszystko to wyznacza kobiecie pozycję problematyczną – pośrednią, którą Ortner, w zależności od kontekstu, interpretuje na trzy sposoby (Mathieu 2000, s. 112).

Pierwszy polega na postrzeganiu kobiety jako uplasowanej w środkowym punkcie linii ciągłej łączącej Naturę i Kulturę, które wyznaczają dwa bieguny *continuum*. Kobieta byłaby w tym przypadku traktowana jako istota w mniejszym stopniu transcendująca Naturę niż mężczyzna. Po drugie, kobieta, sprawując rolę pośredniczki między tymi dwoma sferami, które są traktowane jako

zupełnie odmienne, dokonywałyby swoistego przekładu lub ich syntezy (np. gdy przyjrzymy się uważniej jej funkcji jako wychowawczyni dzieci, o czym była już mowa). Ten drugi kontekst podkreśla znaczenie pozycji kobiety w przestrzeni domowej, która narzuca jej specyficzne zadania: przede wszystkim podtrzymywanie jedności i stabilności rodziny. Dlatego też w cyklu wdrażania kobiety do jej przyszłej roli jako matki i żony stosuje się więcej restrykcji wobec jej sposobu zachowania i bycia. Skutkiem tak przebiegającej socjalizacji – konstatuje Ortner – jest większa zachowawczość kobiet w porównaniu z mężczyznami. Po trzecie, kobieta jest obdarzana mniejszą lub większą ambiwalencją symboliczną. Jeśli postrzegać Kulturę jako wykarczowaną polanę wśród gęstych lasów „dzikiej” Natury, to obszarem, który przylega z jednej strony do „karczowiska” Kultury, a z drugiej – do „lasów” Natury, byłaby właśnie kobieta. Jest ona zazwyczaj „peryferiami” Kultury: stoi ni to poniżej, ni powyżej, ni to z boku. Po prostu na zewnątrz, poza obrębem. Takie ambiwalentne ujęcie symboliki kobiecej pozwala wyjaśnić dlaczego obdarzana jest ona w Kulturze tak odmiennymi i spolaryzowanymi znaczeniami jednocześnie: z jednej strony ukazywana jest jako śmierć, z drugiej natomiast jako symbol życia; jako służąca ciemnym siłom (czarownica) albo jako reprezentująca jasne moce bogini–matka, symbol sprawiedliwości, itp. Ten kontekst rozjaśnia nieco fenomen swoistego „odwrócenia” symbolicznego (dozwolonego z racji jednoczesnej dwoistej pozycji kobiety: naturalnej i kulturowej), kiedy to kobiety – w niektórych przypadkach – plasuje się po stronie Kultury *sensu stricto*, a mężczyzn – po stronie Natury (jak miało to miejsce np. w epoce panowania miłości dworskiej).

Z terenów Słowiańszczyzny przywołać można przykład odwołujący się do legend i opowieści na temat powstania człowieka i przyczyn wygnania z Raju (Olszewski 1993). Najistotniejszy jest wątek opowiadający o zależnościach między parą ludzi a diabłem. Wyróżnić można taką parę opozycji, jak niewinne/grzeszne: Adam/diabeł. Mediatorką między nimi jest, oczywiście, Ewa. Wybrana została do „pomocy” diabłu, być może „ze względu na jej gorszą, bliższą zwierzęcej naturę: «[...] wtedy Pan Bóg nasał na Adama sen, wyjął zebro z jego boku, a skąd to pokręcił się pies i za tę kość hap. Nie mógł dopędzić Pan Bóg, chwycił tylko ogon, urwał ogon temu psu i myśli tak: dobrze i z ogona zrobię, i dlatego te baby takie gadatliwe, bo to z psa ogona» [...]” (Olszewski 1993, s. 117). Jej ambiwalentny charakter⁷ przejawia się w tym, że potrafi być równie zła jak diabeł, a nawet gorsza. Mści się na diable za skuszenie jej i wypędzenie z Raju – jak w bajce o bójce między babą a diabłem i zamienieniu im głów – czartowska znalazła się na korpusie kobiety, a kobieca na ciele diabła, co dokonane zostaje na polecenie Boga (Olszewski 1993, s. 117). Jest zła, bo jej upadek rozciągnął grzech na całą ludzkość, a wyjaśnienia dlaczego to ona pierwsza dała się skusić dostarczyć mogą innego typu apokryficzne wersje stworzenia

⁷ Wobec kobiety diabeł najczęściej przyjmuje postać męską, choć on sam jest również często przedstawiany jako istota androgyniczna – kusi zarówno mężczyzn, jak i kobiety, a poza tym jest bezpłodny.

człowieka, niż te o przypadkowości tego zdarzenia (jak ilustrowała to legenda o psie). W tym drugim typie opowieści powołanie do życia Ewy jest przedstawiane jako wynik ingerencji samego diabła i następuje w zasadzie wbrew zamysłom Boga (Kocjan 1992, s. 43). Ewa jest jednak matką wszystkich ludzi: „W Radomskim lud utrzymuje, że każda matka siedzi w niebie z rozkraczonymi nogami, między którymi siedzą rzędem wszystkie dzieci, które za życia miała. Dzieci te, naturalnie, miały również dzieci, tworzy się zatem trójkąt olbrzymi, nigdy nieskończony u podstawy, chyba przy końcu świata, a wierzchołek jego tworzy **pierwsza matka rodzaju ludzkiego**” [podkr. – I.K.] (Jastrzębowski 1891, s. 865). Ten stosunek do Ewy – pełen pretensji i potępienia, jak i wdzięczności – znajduje wyraz w określeniu znanym na gruncie języka religijnego o Matce Boskiej jako „drugiej Ewie”, która współodkupiła ludzkość.

Za tym też stoi całkowita afirmacja postaci Matki Boskiej ze strony mężczyzn i kobiet, bez wyjątku: [...] *Po większych miastach to już się mówi, że kobiety to lubią coś wypić czy zapalić. Ja na przykład szukałem żony, a żeby wypić to każdy może. Kobiety powinny się więcej szanować niż mężczyźni. Kobieta to jest jakiś wzór; bo kobieta to jest dziewictwo, bo mężczyzna nie może urodzić. [...] Kobieta to powinien być wzór i Matka Boska na pewno by tak chciała* (M, l. ok. 45⁸); [Kim jest dla niej osobiście Maria?] *Największy wzór i opiekunka. Całym życiem chciałabym ją naśladować, ale jest człowiek prochem marnym* (K, l. 56); *Jest wzorem do naśladowania na całe życie* (K, l. 14); [Jako kogo traktuje Marię?] *Jako matkę, przyjaciółkę, powierniczkę, że naprawdę wszystko można powiedzieć, o wszystko poprosić, bo wysłucha i na pewno pomoże* (K, l. 50); *W niej znajduje umocnienie [...], na pewno stanowi wzór do naśladowania. Ja staram się choć nie zawsze to wychodzi* (K, l. ok. 30); [Matka Boska] *to jest najważniejsza świętość jaka może być, no wzór taki.* (K, l. 70); *Jest moją otuchą, moją obroną, moją matką* (K, l. ok. 60); *Przede wszystkim matką* (K, l. ok. 50); *Teraz taki zwariowany ten świat, ale na pewno są osoby, które przynajmniej się starają, może nie naśladować [Matkę Boską – I.K.], ale żyć w miarę [na Jej wzór – I.K.]* (K, l. 31). Dodać muszę, że nieprzypadkowo, jako wyraz owej absolutnej afirmacji, tak wiele razy występuje słowo ‘matka’. Oprócz tego kontekstu maryjnego i religijnego, posiada ono o wiele jeszcze głębszy sens na tle językowych praktyk polszczyzny, szczególnie w odniesieniu do innych słów określających kobiety. Badania lingwistyczne (Jędrzejko 1995) wykazały, że po wydzieleniu dwóch, uznanych w tej procedurze za podstawowe, kategorii: kobiety młode i kobiety stare oraz, gdy przypisano im tzw. pola predykcji konotowanych, jedynie pojęcie ‘matka’ cechowało się tak jednoznacznie pozytywnymi skojarzeniami. Badaczka postawiła tezę, że jest to pojęcie mające najwięcej wspólnego z tym, co rozumiemy przez „sacrum”: nietykalne. Słowo ‘matka’ nie występuje ani w przysłowia, ani w anegdotach. Jednomyślnie kojarzone jest z dobrocią, serdecznością, poświęceniem, troskliwością i cnotliwością (Jędrzejko 1995, s. 169). Są to te same cechy, które przypisuje się Marii – Ona i „matka” to

⁸ Na oznaczenie płci rozmówcy będę stosowała skróty: M (mężczyzna) i K (kobieta).

w zasadzie jedno na gruncie języka religijnego w kulturze ludowej, o czym świadczą cytaty z moich materiałów terenowych: [Jakie cechy kojarzą się z Matką Boską?] *Dobroć, czystość* (K, l. ok. 80); *Ciepło i to, że jest jakaś taka bliska, że nie ma strachu o wszystko prosić, czy dziękować* (K, l. ok. 50); *Miłość, że przebacza, cierpliwość* (K, l. 14); *Skromność, cichość, pokora* (K, l. 56); [Jaka jest Matka Boska?] *Wstawi się za nami, wysłucha, zrozumie, wybaczy, współczuje, że opiekuje się nami, nie zostawi nas i się nie odwróci od nas* (K, l. ok. 35); *Dobra, sprawiedliwa, współczująca* (K, l. 70); *Jest dobrą matką, gospodynią, no i kochała ludzi* (M, l. 49).

Pora przejść do konkluzji wynikającej z przytoczonych tu założeń Ortner. Jest ona następująca: owe trzy sposoby rozumienia kobiety i kobiecości są niczym innym, jak czysto kulturowymi konstruktami. Kobieta „w rzeczywistości” nie jest dalej, ani bliżej Natury i Kultury niż mężczyzna. To niektóre czynniki, składające się na jej „kobieca” osobowość i konstrukcje (fizyczne, psychiczne czy społeczne) sprawiają, że jest postrzegana jako bliższa lub dalsza Naturze i Kulturze.

Różne badania etnograficzne wielokrotnie dowiodły, z zastrzeżeniem, że nie we wszystkich społecznościach – a zwłaszcza tych spoza kręgu europejskiego – istniała ewidentna paralela między opozycją Natura: Kultura a kobiece: męskie⁹. Ale zazwyczaj dzieje się tak, jak chociażby w społeczności Laymi z Boliwii (Mathieu 2000, s. 114)¹⁰, gdzie jednostki stanu wolnego są marginalizowane (przypadek powszechnie występujący także w kulturach europejskich)

⁹ Na przykład prace J.L. Fischer (1975) czy J.C. Goodale (1980) – powołuje się na nie Mathieu w swoim artykule, odsyłam więc przede wszystkim do niego (patrz: Literatura). Pierwsza z przywołanych prac opisywała lud Ponape z Mikronezji, gdzie istnieje matrylinearyzm, egzogamia oraz totemizm. Tam nie występuje – rozumiana po europejsku – opozycja między tym, co ludzkie, a tym, co zwierzęce. Badanie mitów ujawniło, że relacja między tymi dwoma członami jest różna w zależności od konkretnego kontekstu społecznego. Mężczyźni np. są plasowani po stronie bardziej zwierzęcej w kontekście zachowań seksualnych przed- lub pozamażeńskich. Uchodzą oni za grupę, która łamie zasady, a kobiety odwrotnie – jako te, w których rękach owe zasady spoczywają, a więc są one umieszczane po stronie Kultury. Kobiety plasowane są po stronie zwierzęcej ze względu na ciężę oraz laktację. Z kolei Goodale wykazuje, w badaniach ludu Kaulong (Nowa Bretania w Papui Nowej Gwincei), że podobnie jest tam wartościowana opozycja zwierzęce: ludzkie, co europejska Natura: Kultura, ale w żadnym przypadku nie odpowiada to u Kaulong utożsamianiu zwierzęcości z pierwiastkiem kobiecym, a człowieczeństwa z elementem męskim. Raczej – relacji między wytwarzaniem a reprodukcją-rodzeniem. Lecz – kolejne zaskoczenie – to nie kobiety stoją po stronie reprodukcji-rodzenia. Reprodukcyjność jest udziałem pary ludzi – męża i żony. Oni zaś są postrzegani jako nie należący – z tej racji – do obszaru Kultury i społeczeństwa. Nawet podział przestrzeni odzwierciedla ten stosunek: istnieje las (jako przestrzeń należąca do Natury), ogrody (zajmują pozycję pośrednią) oraz osiedle (centrum Kultury, rytuałów, transakcji). Poślubieni nie mają prawa zamieszkiwać osiedla – w przeciwieństwie do osobników wolnego stanu. Małżonkom przeznaczony jest ogród, jako bliższe lasom, a to z powodu ich aktywności seksualno-rozrodczej (co zbliża ich do zwierząt). Podstawowym zadaniem życia małżeńskiego jest rodzenie dzieci, Kaulong natomiast nie kładł nacisku na przypisanie każdej z płci określonego rodzaju pracy.

¹⁰ Mathieu cytuje prace Olivii Harris (1980).

oraz gdzie rodzaj pracy i jej waloryzacja wiążą się z określoną płcią. Oprócz tego, to żonaci mężczyźni są utożsamiani ze sferą Kultury (co również jest powszechne w większości społeczeństw).

II

„Naturalizację”, której poddawane są kobiety, można opisać na przykładzie nam najbliższym – europejskim właśnie. Proces ten ma bowiem swoją historię, która na dobre rozkwitła w epoce nowożytnej. Począwszy od XVII wieku stosowane były pojęcia „prawa naturalnego” oraz „umowy społecznej”, leżące u podstaw nowoczesnego społeczeństwa. Tymi pojęciami posługiwali się przede wszystkim myśliciele zajmujący się teorią polityczną, jak np. Samuel Pufendorf, Thomas Hobbes i inni. Od XVIII w. teorie oparte na „umowie społecznej” zaczęły jednocześnie służyć zupełnie odmiennym i wykluczającym się poglądom: choć legitymizowały władzę demokratyczną, to również podtrzymywały zasadę podległości ludu. Idea Natury miała być źródłem oczyszczającym i uzdrawiającym zarazem moralność, jak i społeczeństwo, edukację oraz medycynę. ‘Natura’ jako pojęcie weszła do słownika ówczesnych „rewolucjonistów” myśli. Jednakże u takich autorów jak np. Claud Adrien Helvetius, a przede wszystkim Jean-Jacques Rousseau czy Denis Diderot, debaty toczone na temat Natury dryfowały w kierunku doszukiwania się w niej jakiejś kategorii uprzedniej, już nam danej, warunkującej chociażby „naturę” kobiet. Stąd właśnie wywodzi się sprzeczność, jaka panowała we wszelkich utopiach stawiających sobie za cel projekcje nowoczesnego i nowego ładu społecznego. Walczono z zastanymi nierównościami, ale nikt nie zabierał głosu na temat istniejącego jednocześnie różnego traktowania kobiet i mężczyzn. Najlepszym społeczeństwem i ustrojem miał być system doskonale sprzęgnięty z prawami Natury. Plasowano ją na pozycji przewodniczki i nauczycielki. Jeśli jednak chodzi o kobiety, to ich „najdoskonalsze” poddaństwo prawom naturalnym miało objawiać się wiernością ich powołaniu do macierzyństwa i zajmowaniu się pracami domowymi. Reforma społeczna w żaden sposób nie miała zrywać z zastanym scenariuszem losu kobiecego. Teksty medyczne z tej epoki dostrzegały ścisły związek między kobietą a Naturą. Owa ścisła, istniejąca według owych autorytetów, relacja służyła wyjaśnieniu ich „niższości”, a z tej racji – wykluczeniu z życia publicznego. Takie interpretowanie kobiecości i jej cech stawia ją w zasadzie w jednym szeregu obok Natury (później niemiłosiernie eksploatowanej przez nowoczesną cywilizację przemysłową, która właśnie wtedy z raczkującej stawała coraz pewniej na nogi). Jako trzeci człon do relacji „kobieta: Natura” należy dopisać „podporządkowanie”. To właśnie ta triada stanęła u podstaw traktowania przyrody jako porządku „niższego” rzędu niż Kultura, a kobiet jako „gorszych” od mężczyzn. Co zaskakujące, to nawet ci z „rewolucyjnych” myślicieli, którzy pragnęli zmienić takie postrzeganie Natury, nie zauważali potrzeby, by nadać także kobiecości wyższy statut. Wiek XVIII zatem nie wniósł tak naprawdę nic nowego do myślenia o kondycji kobiety: ani na poziomie idei i ideologii, ani na poziomie konkretnej

organizacji społecznej. Nawet rewolucja francuska dokonywała się w zasadzie przeciw dla mężczyzn i głównie z ich udziałem, pozostawiając na boku problem kobiet. Zamknięto je w „skansenie” dawnego „systemu patriarchalnego” lub „domowego” – jak ówczesni rewolucjoniści w ramach swojej nowomowy określali feudalizm (Mathieu 2000, s. 117–118).

Konceptualizacja płci i rodzaju w etnologii – tak jak w innych naukach humanistycznych – wyrosła zatem z dobrze już ugruntowanego założenia naturalistycznego, a nawet biologicznego w stosunku do kobiet. Ale mówienie o dwóch płciach i rodzajach wkracza w impas metodologiczny – jak podkreśla w dalszym ciągu Mathieu (tamże). Ponieważ rozważając pozycje kobiet i mężczyzn zasadniczo przyjmuje się dwa różne i od samego początku, u swoich założeń, odmienne systemy wyjaśniające; porównując fakty i zachowania tych dwóch płci, automatycznie kobiety plasuje się po stronie Natury, a mężczyzn po stronie Kultury. Ten sam fenomen kulturowy – jak w ogóle kształtowanie się rodzaju (a jest to niewątpliwie w dużej mierze konstrukt kulturowy, symboliczny i społeczny) wyjaśnia się przy pomocy dwóch porządków znaczeń (jak Kultura i Natura), także w różny sposób waloryzowanych przez różne grupy.

Kobieta stereotypowo przedstawiana jest jako bio-psycho-społeczny łącznik między dzieckiem a grupą, jako mediatorka pomiędzy Naturą a Kulturą w procesie wychowawczym. Macierzyństwo opisywane jest jako „wrodzone wyposażenie” kobiety. Stosunkowo niewiele jeszcze mówi się o wymiarze kulturowym opieki nad dzieckiem i jego wychowywaniem oraz o samym kulturowym również przygotowywaniu się kobiet do macierzyństwa i innych „kobiecych” ról w ich rodzimych kulturach¹¹.

Nieuświadomienie sobie kulturowo „programowej” wyższości Kultury nad Naturą (cywilizacja euroatlantycka jest najlepszym przykładem tej arogancji i ignoracji zarazem), prowadzi do nieuświadomienia sobie rzeczywistych powodów postrzegania kobiet jako „niższych”, gdyż – „bliższych” Naturze. A stąd już krok – tak dzieje się właśnie w naszym kręgu kulturowym – ku „naturalizacji” i „ubiologicznianiu” poszczególnych zajęć, prac, zachowań i symboli z udziałem na płci.

Proponuję pozostać jeszcze przy wątku „naturalizacji”, wyznaczającej oś, wokół której formuje się symboliczny świat kobiet w kulturze typu ludowego. Główną soczewką pojęciową, skupiającą i rozszczepiającą wszelkie inne kulturowe dane, jest koncepcja „kobiecości tabuicznej”. Warto zatem powrócić do

¹¹ W języku polskim znana jest praca E. Badinter, *Historia miłości macierzyńskiej* (1998) oraz książka Adrienne Rich, (tytuł oryginału) *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution* (1976). Także przywoływana już praca Budrowskiej (2000) traktuje współczesne macierzyństwo w Polsce jako zjawisko będące wypadkową różnych, specyficznych nieraz (polskich) kontekstów, jak: kult maryjny, rola Kościoła, wydarzenia historyczne. Są to prace dostrzegające kulturowy kontekst macierzyństwa, zrywające z jego ubiologicznianiem i naturalizowaniem. Jest to jeden z wielu fenomenów kulturowych mających swoją historię. Nikt nie zaprzecza, że to kobiety fizjologicznie są predysponowane do rodzenia dzieci, ale jakie „wnioski” z tego faktu wyciągają poszczególne kultury? Oto pytanie dla badaczy i badaczek życia społecznego.

słowiańskich przykładów kultur typu ludowego i analizy konstruktów kobiety i kobiecości, które tam obowiązują.

Kobieta niemal zawsze – co poświadczają wyrażenia językowe – jest ukazywana na niwie społecznej i symbolicznej **w relacji do kogoś**, nie zaś ze względu na to, **co robi i kim jest** w życiu, dzięki umiejętnościom i zaletom/wadom innym niż fizyczne¹². Precyzyjniej, to kim jest kobieta, wynika z tego, **kto o niej mówi i jaką pozycję zajmuje wobec niej**. Małgorzata Borkowska OSB (Borkowska 1993) rozpatrując sformułowania słowne i charakterystyki świętych obu płci w ich hagiografiach, zauważa ową nierównowagę klasyfikacji: „[...] Święci mężczyźni dzieleni byli na grupy w zależności od sposobu, w jaki wielbili Boga i od roli, jaką odegrali w Kościele: męczennik, wyznawca biskup, wyznawca nie biskup. **Święte kobiety dzielone były przede wszystkim według ich relacji do mężczyzn: dziewica, wdowa** [podkr. – I.K.]. Wtórnie można było jeszcze także dodać męczennica [...]” (Borkowska 1993 s. 32). Świadczy to o wspomnianym już wcześniej impasie, w jakim znajduje się sposób mówienia i myślenia o problematyce kobiet na każdym poziomie symbolicznym, czy to naukowym etnologicznym świeckim, czy również naukowym, ale teologicznym. Co więcej, Borkowska stwierdza, że „rola kobiety w Kościele, a nawet więcej – chrześcijańskie ujęcie istoty kobiecości **było przez wieki determinowane nie przez jej relację do Boga, ale przez jej relację do mężczyzny** [podkr. – I.K.]. I nie dziwnego, gdyż to mężczyźni ujęcie to tworzyli i opracowali” (Borkowska, tamże). Zastrzegalam wyżej, że kobieta w zasadzie nadal – i to właśnie w sferze praktyk religijnych – nie może pozbyć się odium „tabuiczności”. Oczywiście, jest to względne i bardzo płynne. W gruncie rzeczy nie brak przykładów, które taką interpretację utwierdzają, ale i nie brak takich, które jej zaprzeczają. Owa dwuznaczność, wręcz wahanie, towarzyszy także i mojej analizie, gdy przyglądam się źródłom, którymi dysponuję, a szczególnie tym wypowiedziom, w których same zainteresowane oceniają obowiązujący je stan rzeczy. Kobiety (świeckie) w sferze religijnej zyskują bowiem autonomię, samodzielność oraz relatywną wyższość wobec mężczyzn (nie tylko świeckich, ale także i duchownych) ze względu na funkcje, jakie pełnią w tej sferze – przede wszystkim jako

¹² Nazwy nadawane mężczyznom waloryzują ich dodatnio lub ujemnie ze względu na ich wady lub zalety związane ze sferą intelektu i sprawności organizacyjnej. Odwołują się do tzw. męskiej ambicji i są wymierzone w społeczne i oczekiwane cechy **rodzaju** męskiego. W przypadku kobiet natomiast, ocenia się je ze względu na ich wiek i cechy zewnętrzne. Określenia negatywne kobiet, właśnie z tych względów, deprecjonują je jako przedstawicielki **rodzaju** żeńskiego (Peisert 1995). Takie są podstawy do zaklasyfikowania danego języka jako „seksistowskiego” w ramach lingwistyki feministycznej (Jurasz 1995). Taki typ języka ignoruje kobiety i ich osiągnięcia, przestając na opisanie ich niemal wyłącznie w relacji do mężczyzn. Prezentuje je w rolach stereotypowych; „milczy” o nich, gdy wykraczają poza ten stereotyp (Jurasz, tamże, s. 203). Oprócz określenia „seksistowski”, w literaturze lingwistycznej spotkać można także termin „biolekt”, autorstwa A. Wilkonia (Handke 1994, s. 16). Jest to wariant języka uzależniony od takich czynników jak płeć i wiek, które ściśle wiążą się z czynnikami pozajęzykowymi, zwłaszcza natury psychicznej i społecznej.

przekazicielki tradycji religijnej. Najstarsze pokolenia kobiet – matki, babki oraz ciotki – dbają o przekazanie wiedzy i tradycji z zakresu historii rodziny, regionu i religii młodszemu pokoleniu (Smolińska 1995, s. 247). Według badań autorki, te kobiety są **wyłącznymi** przekazicielkami i nauczycielkami legend, żywotów świętych i tym podobnych tekstów. Transmisji tego przekazu sprzyjają również pielgrzymki, gdzie szczególnie babki swoim aktywnym udziałem i wiedzą służą młodym. Moje badania potwierdzają to. Kobiety wiodą prym właśnie w przypadku pielgrzymek czy nauki modlitwy. To one pełnią rolę wprowadzających swoje dzieci oraz wnuki na ten poziom inicjacji religijnej (z reguły na pielgrzymkę jest zabierane dziecko już po przystąpieniu do I Komunii Św., a więc gdy przeszło oficjalną kościelną inicjację). W niektórych opowieściach występują jednak (nieliczne) przykłady obojga rodziców jako pierwszych katechetów. Do rzadkości należą natomiast sami mężczyźni (ojcowie, dziadkowie czy bracia) występujący w tej roli.

Być może z powodu tej codziennej hegemonii kobiet w procesie edukacji religijnej swoich najbliższych¹³, kobiety i mężczyźni traktują ten podział kompetencji jako zastany i normalny. Ale – uwaga! – przekaz ten odbywa się przecież w ramach rodziny, a więc nie jest to działalność publiczna. Wystarczy, aby kobieta aspirowała np. do objęcia funkcji rzeczywistej i oficjalnej przewodniczki grupy pielgrzymów (przejście do sfery publicznej), a wtedy usłyszy opinię, że *kobiety sobie nie poradzą* (K, l. 73, przewodniczka kalwaryjska od 1976 lub 1977 r. – nie potrafiła przypomnieć sobie dokładnej daty).

Choć pozornie kobieta taka zajmowałaby się nadal religijnością i swoją „tradycyjną” funkcją nauczycielki w tej sferze, to jednak na niwie szerszej niż rodzinna. Nie chodzi bowiem o ilość czasu poświęcanego na zorganizowanie pielgrzymki i udział w jej przygotowaniu. Ważniejsza jest różnica w stopniu religijnego zaangażowania się. W tym typie kultury to mężczyzna ma prawo (nawet kosztem jego współudziału w tzw. obowiązkach domowych czy wychowawczych) poświęcać swój czas, pieniądze i zaangażowanie w celach „wyższych”. Kobieta natomiast ma mieć przede wszystkim na względzie dobro innych, najbliższych – to ogranicza jej działalność na szerszej niwie niż domowa, gospodarska, czy zawodowa. Bezwzględna miarą jest tutaj to, co kultura rozumie jako publiczne, czyli przypisane mężczyznom, a co jako prywatne przypisane – kobietom¹⁴.

W rzeczywistości objęcie funkcji przewodniczki czy przewodnika wymaga prawdziwego i głębokiego zaangażowania osobistego oraz duchowego.

¹³ W pełni zgadzam się ze Smolińską, że badacze zachodni potwierdzają te tendencje. W wykazie literatury zamieszczam dokładne notki bibliograficzne kilku znamienitych tekstów francuskojęzycznych z tego właśnie działu tematycznego, do których sięgam w swoich badaniach porównawczych nad kultowymi praktykami kobiet (Lautman 1995; Albert-Llorca 1995; Langlois 1995; Puccio 2002; La Rocca 2002).

¹⁴ Być może wiąże się to z głębszym przekonaniem i prawem religijnym w katolicyzmie dotyczącym kapłaństwa mężczyzn (jako pewnym „zawodowym” powołaniem) i innego rodzaju „kapłaństwie” kobiet – prywatnym, np. tzw. serca, rodzicielstwa, współodczuwania itp.

Organizowane są specjalne rekolekcje dla przewodników kalwaryjskich¹⁵. Przewodnicy biorą udział także w innych jeszcze działaniach paraliturgicznych w swojej miejscowości¹⁶. Jak widać, wymaga to naprawdę bardzo dobrej organizacji czasu i współpracy całej rodziny, ponieważ często trzeba na dłużej wyjechać z domu. Mogłoby się wydawać, że czas poświęcany na tyle działań skutecznie eliminuje kobiety z tego rodzaju dodatkowych zobowiązań. Wręcz ogranicza ich nawet zwyczajny udział w tego typu formach pobożności jak pielgrzymki, ponieważ kobieta ma przede wszystkim na głowie dom, męża i dzieci. Jednak *kobiety, jak tylko mają chwilę, to jeżdżą* (K, l. 70); *Może kobiety mają lepsze warunki niż mężczyźni, bo mężczyźni w domu nie siedzą, tylko pracują, to nie każdy tak może, to wysiłek* (K, l. 69); *Zawsze więcej jest kobiet. Może dlatego, że jak to dawniej mówiono, że mężczyźni do pracy chodzą, to nie mają tak czasu, a kobieta to zawsze się jakoś urwie* (M, l. 67). Z jednej strony wydawałoby się więc, że kobietom jest łatwiej, ponieważ ich zajęcia nie są waloryzowane dodatkowo, jak zajęcia męskie. Wyłącznie te zasługiwałyby na miano 'pracy'. Okazuje się, że kategoria ta jest nadrzędna wobec udziału w niektórych „nadliczbowych” formach kultu religijnego (jak pielgrzymki, procesje). Jednak 'praca' 'pracy' nierówna. Choć obowiązkom domowym i rodzicielskim kobiet odmawia się w kulturze typu ludowego miana 'pracy', to mieszczą się one w kategorii zajęć 'zawodowych' przypisanych grupie kobiet. 'Praca' – w szerszym rozumieniu tego słowa – obejmuje szereg działań ludzkich, jakie dokonują przeniesienia człowieka ze stanu „zwierzęcego” na stronę Kultury i pełnego człowieczeństwa (Cassirer 1971, s. 132). Nic nie podważyło tego nawet obecnie, gdy tak bardzo zmieniła się sytuacja ekonomiczna. Być może pojęcie to, teraz nawet silniej niż dawniej, wzmacnia swoje znaczenie w kulturze. Mogę dodać, że nawet w wypowiedziach, w których ustosunkowano się do osoby Matki Boskiej, właśnie pracowitość oraz fakt, że – według rozmówców – Maria **zajmowała się** domem i małym Jezusem, była cechą przybliżającą Jej osobę do zwykłych kobiet. Tym samym zajęcia kobiece, ich praca, zyskują waloryzację, a kobiety otrzymują społeczną i moralną rekompensatę. Praca stała się tu wskaźnikiem paralelności życia Naj-

¹⁵ Bycie przewodnikiem kalwaryjskim jest szczególną posługą. Nie bez kozery używam tego terminu, ponieważ oprócz pewnych obiektywnych zdolności i predyspozycji, jakie są niezbędne przy wykonywaniu tej roli, w wypowiedziach przewodników nieraz znaleźć można odniesienia do nadprzyrodzonego wyboru, własnej niemocy i obaw związanych z własnymi umiejętnościami, pomocy boskiej, wskazania ich przez poprzedniego przewodnika, który ocenia zaangażowanie religijne i doświadczenie kalwaryjskie potencjalnego następcy. Nie ma to nic wspólnego z indywidualnymi chęciami czy ambicjami. Wbrew temu, co można by zakładać, nie jest to „profesja” dziedziczna. W Kalwarii Zebrzydowskiej nie spotkałam się jeszcze z informacjami o tym, że jakaś rodzina, np. z ojca na syna, czy z matki na córkę, przekazywała przewodnictwo. Na razie dysponuje wypowiedziami wskazującymi na to, że role te obejmuje się na zasadzie szczególnego „przypadku” i akceptacji grupy.

¹⁶ Wspominali, że uczestniczą w niewielkim stopniu w uroczystościach pogrzebowych, są np. proszeni do prowadzenia śpiewu, modlitw. Jednak ten aspekt działalności przewodników wymaga jeszcze ode mnie dokładnego przestudiowania i zgromadzenia większej ilości materiałów terenowych.

świętszej Panny z życiem innych kobiet: *Życie Maryi było podobne do życia innych kobiet, oczywiście, bo przecież taka sama była* (M, l. 67); *Maryja była normalną kobietą, ale do czasu ukrzyżowania Jezusa. Ona normalnie prowadziła dom, miała sąsiadów, miała też pewnie wrogów. To była normalna rodzina* (M, l. 49); *[Czy życie Marii było podobne do życia innych kobiet?] Raczej tak, takie życie codzienne* (K, l. 50); *Jak najbardziej było podobne. Tak samo pracowała. Tak samo wychowywała dziecko. Tak samo uporała się ze wszystkim* (K, l. 56); *Przecież była taką kobietą normalną* (K, l. ok. 50); *Tak samo musiała pracować, miała syna, trzeba było wszystko zrobić. No i życie swoje, jakie miała, ciągle była ucieczka, ciągle był strach o dziecko. Nie miała słodkiego życia* (K, l. 70)¹⁷. Rzeczywiście jednak, w przypadku kobiet, ich zajęcia domowe i zobowiązania, jakie są na nie nałożone z racji sprawowania roli żony i matki, przewyższają swoją wagą ich osobiste chęci do pełniejszego wyrażania swojej pobożności: *[O swoim uczestnictwie w obchodach maryjnych w Kalwarii Zebrzydowskiej] Jak tylko mogłam jechać, to jechałam, [...] bo nie zawsze z domu można się ruszyć – dzieci. Mąż jeździ częściej [z racji pełnienia przez niego pewnych funkcji w wystawianej z tej miejscowości co roku asyście na sierpniowy odpust w Kalwarii – I.K.]* (K, l. 53); *Jeszcze wtedy byłam mężatką, miałam dzieci i nie chodziłam tak często, bo były obowiązki, a po drugie nie byłam tak związana [jak teraz, gdy jest przewodniczką kalwaryjską – I.K.]* (K, l. 73); *Moja mama też sama mówiła, że chciałaby jechać na pielgrzymkę, ale nigdy nie miała okazji przy tych dzieciach [...]* (K, l. 47); *Jak dzieci były małe, to nie mogłam [jechać – I.K.], ale potem już jechałam* (K, l. 82); *Jak miałam [małe dzieci – I.K.] to nie zawsze starczało czasu, ale raz w roku to muszę być. Tego roku nie byłam na Wielkanoc, bo córka ma małe dziecko i musiałam się nim zająć* (K, l. 40). Oczywiście, z całej grupy kobiet, tylko przedstawicielki określonych klas wieku i stanu (czyli kobiety niezamężne i babki), mają względnie większą swobodę (*vide*: ostatni cytat z przytoczonych powyżej), ale zazwyczaj to *panna ma taką wolną rękę, ale jak się jest już babcią, to też nikt nie zabroni, bo gdzie się chce, to się jedzie* (K, l. 70).

Nikt nie dziwi się temu, że kobiety oceniane są (również same przez siebie) jako bardziej praktykujące i zaangażowane religijnie. Nikt też nie podważa ich kompetencji w tym zakresie. Pojawiały się nawet opinie, że to jednak kobiety w porównaniu z mężczyznami wykazują się większą wrażliwością religijną. Dlaczego? Ponieważ – przechodzimy tutaj natychmiast na grunt stereotypów, także tych z zakresu praktyki językowej – są **bardziej wrażliwe jako kobiety**: *Więcej się na tym skupiają kobiety* (M, l. ok. 50); *Bardziej są wrażliwe* (M, l. 45); *Mnie się wydaje, że więcej kobiet jest [na Kalwarii – I.K.], one częściej się chyba zwierzają, tam mogą się otworzyć* (M, l. 60); *Po nich bardziej widać to wzruszenie, bo często zobaczyć można kobiety płaczące ze wzruszenia na Kalwarii, gdy się modlą* (K, l. 35); *Myślę, że to są całe rodziny [pociągane do Matki Boskiej*

¹⁷ O roli Matki Boskiej w kształtowaniu się tożsamości kobiecej i obrazu kobiecości w kulturze typu ludowego już nieco wspomniałam przy okazji pojęcia 'matka', ale jest to o wiele szerszy wątek, czekający jeszcze na moje dalsze opracowanie.

– I.K.], *a to jest za przyczyną kobiety, tak jest przynajmniej w moim przypadku* (K, l. ok. 50); [...] *postawę modlitewną bardziej widać u kobiet, ale nie wiem czy to wynika z charakteru. Myślę, że kobiet jest więcej, więcej je widać z dziećmi* (K, l. 40). Praktyka językowa, o której wspomniałam, nie dotyczy wyłącznie specyficznych określeń, stosowanych wobec kobiet, gdy mowa jest o ich roli i zachowaniach w kontekście religijnym. Odnosi się też ona do odmiennych funkcji języka, gdy posługują się nim mężczyźni bądź kobiety (Handke 1994, s. 19)¹⁸.

Czynnikiem, który wzmacnia postrzeganie kobiet jako – być może – bardziej predestynowanych do przeżyć religijnych i sprawowania przez nie nie-urzędowych funkcji, jest sam Kościół. Odwołuje się on chętnie do postawy kobiety jako pierwszej i najważniejszej ewangelizatorki w rodzinie¹⁹. Lecz czym innym jest jej działalność publiczna (jako przewodniczki). Cóż z tego, że przy pełnej akceptacji i poparciu oficjalnych czynników kościelnych²⁰.

Mogę chyba zaryzykować tezę (wzorując się na sposobach interpretacji problemów płci i rodzaju w badaniach kultur pozaeuropejskich, *vide*: przypis 7), że kluczowa dychotomia Kultura: Natura w kulturze typu ludowego porządkuje najpierw to, co publiczne i prywatne, a później ustala, w którym z tych szeregów umieścić elementy wartościowane jako męskie i żeńskie.

Także np. podział funkcji obrzędowych podczas wesela na wsi odbijał dawniej zróżnicowanie zajęć na męskie: publiczne: reprezentacyjne i kobiece: prywatne: domowe (Kabat 1989, s. 115–122). Ten podział przebiega według następującego porządku wyznaczonego przez autorkę tekstu: „1. rodzaj i zakres ról męskich i kobiecych w obrzędzie weselnym; 2. aktywność słowna mężczyzny i kobiety w obrzędzie weselnym; 3. realizowanie zasad starszeństwa w obrzędzie weselnym; 4. symbolika obrzędu weselnego dotycząca zajęć uważanych za męskie lub kobiece; 5. podział zobowiązań w obrzędzie weselnym między stronami męską i kobiecą; 6. zabiegi magiczne zapewniające dominację stron w małżeństwie; 7. kobiece skargi w obrzędzie weselnym” (Kabat 1989, s. 116). Autorka, analizując przebieg wesela według wymienionych powyżej porządków, wykazuje, że role męskie – choć może nie bardziej liczne niż kobiece – były jednak bardziej rozbudowane. Aktywność słowna mężczyzn była również większa niż kobiet. Oprócz tego, to mężczyzna miał prawo do inicjowania wypowiedzi.

¹⁸ Mężczyźni preferują funkcje komunikacyjną, a kobiety – ekspresywną. Badaczka stawia taką tezę po przeanalizowaniu repertuaru i właściwości językowych, stosowanych przez obie płcie. Właściwości, jakie wykryła w grupie kobiet, są bardziej wyrazistsze od męskich. Styl języka, którym posługują się kobiety jest zatem zauważalny. Nasuwa się wniosek, że to w przypadku kobiet można mówić o stylu języka i wypowiedzi, w przeciwieństwie do mężczyzn (Handke, tamże).

¹⁹ „[...] Matka – kapłanka Kościoła rodzinnego [...]” (Nowak 1998, s. 65).

²⁰ Kobiet-przewodniczek kalwaryjskich nie było z pewnością nawet w połowie tyle, ilu mężczyzn, choć nie istniały oficjalne dyrektywy np. zakazujące tego albo zalecające odsuwanie kobiet od tej aktywności. W jednym z bardzo ciekawych opracowań (Górecki 1994) na temat pielgrzymek z Górnego Śląska, m.in. do Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1869–1914 (obok Piekar, Góry Św. Anny, Barda, Pszyny i in.) autor sporządził spis „śpiewoków” (śląskie miano przewodnika). Na liście, liczącej ogółem 355 „śpiewoków”, odnaleźć można 16 kobiet. Jednak bardzo często przy nazwisku nie występuje imię, a końcówka nazwiska nie wskazuje na płeć.

Hierarchię miejsc przy stole wyznaczała dawniej pozycja starszych mężczyzn. Odpowiednio do zajęć w gospodarstwie przewidzianych dla mężczyzn i kobiet, obdarowywano młodych podarkami, atrybutami czy symbolami, które zaznaczały ich „męską” i „kobiecą” rolę i pozycję (młodej sypano do pantofla siemię lniane, obdarowywano ją w posagu prześlicą, wręczano jej – po powrocie z kościoła – małe dziecko czy kądziel, a młodemu dawano cepy). Kabat zauważa, że także współczesny charakter prezentów ślubnych ma na celu symboliczne przypomnienie o zakresie obowiązków raczej kobiecie niż mężczyźnie (najpopularniejsze podarki to naczynia kuchenne, zastawa, pościel itp.). Magia weselna natomiast starała się tę sytuację zrównoważyć i zapewnić kobiecie dominację w małżeństwie²¹. Funkcja lamentów i skarg młodej (jeśli spotykana w czasach nowszych, to jest już zazwyczaj bardzo dwuznaczna) dawniej miała podkreślać nowy los mężatki, od tej pory poddanej wyłącznej władzy męża.

Do sfery publicznej należałoby zaliczyć także pewien dawny słowiański obowiązek spoczywający wyłącznie na synach. Proponuję zatem, by powrócić do tekstu Ciszewskiego. Po przywoływanej już przez mnie wcześniej interpretacji cech fizjologicznych, tak deprecjonujących kulturowo kobietę w oczach mężczyzn, Ciszewski, w kolejnej analizie, dodaje, że choć wymienione uprzednio przyczyny są wystarczające do tego, aby owej „zakały rodziny patriarchalnej” i „korony nieczystości” „strzec i unikać”, to jest ona „zaledwie cierpiana” (Ciszewski 1927, s. 11) także z innych jeszcze względów. Należy do nich to, że kobieta krótko przebywa w domu rodzinnym: „koniec końcem przechodzi zawsze do ludzi obcych, którym na dobitkę trzeba jeszcze płacić za to” (Ciszewski, tamże). Ciszewski zauważa, że w opisywanych kulturach to właśnie syn jest traktowany jako filar rodziny i gospodarz ogniska domowego, a gdy braknie synów, ustaje też kult przodków rodowych i rodzinnych (Ciszewski 1927, s. 2–3)²². Z takim stanowiskiem można się było spotkać także wśród wyższych warstw społecznych. Wystarczy przywołać obyczaje panujące wśród ziemiaństwa polskiego podczas zaborów, kiedy to dopiero urodzenie syna zapewniało kobiecie pozycję i umacniało ją, nadając jej w rodzinie autorytet „matki” (Winiarz 2000, s. 147). Poza tym, jak potwierdzają źródła pamiętnikarskie, jedynie chrzty synów (zarówno pierwotnego, jak i następnych) urządzano z przepychem, zapraszając do dworu kilkuset gości. Nawet jeśli nie stać było rodziny na fetowanie tego wydarzenia z wielkim rozmachem, niewątpliwie starano się, aby przebiegało ono przynajmniej okazale. Inaczej jednakże świętowano chrzest córek: „Rozgłos nie towarzyszy życiu kobiety, przeznaczenie jej rysuje się inaczej już od kolebki. Natalię ochrzczono w mojej sypialni bez pompy i ceremonii”

²¹ Kabat przytacza przykłady takiej magii weselnej, jak np. zarzucanie (podczas ślubowania) na oblubienca jakiejś części stroju młodej lub przyklęknięcie panny młodej na części ubrania młodego. Oprócz tego, zalecano młodej, aby to ona mogła górować w związku, położenie na tacy w kościele pieniędzy pożyczonych od męża (Kabat 1989, s. 116). Autorka na koniec przypomina o przemianach, które zachodzą na wsi także jeśli chodzi o dotychczasową obrzędowość weselną i coraz większe równoważenie się ról kobiecych i męskich. Pozostawiła jednak tę kwestię otwartą.

²² Takie stanowisko prezentują np. Serbowie, Bułgarzy i Turcy zakaukaskcy.

(Winiarz 2000, s. 148)²³. Oprócz tego, historia i wydarzenia tragiczne, takie jak powstania narodowe, sprawiły, że w polskim wymiarze rodzinno-narodowym syn traktowany był jako wartość nadrzędna. To on miał wywalczyć ideały, które zaszczybiała mu matka–Polka. Służyło temu wychowanie patriotyczno-narodowo-religijne, za które odpowiedzialne stawały się w tej epoce kobiety, tak bardzo, jak – być może – nigdy wcześniej.

Określenie „matka–Polka” zadomowiło się w języku i myśleniu o roli kobiety w naszej polskiej kulturze i choć pozornie tak znaczące, jest przecież wyrażeniem stereotypowym. Upraszcza, spłaszcza i sprowadza funkcje i zadania kobiety zaledwie do trzech wymiarów: biologicznego, religijnego i patriotycznego. Kobieta taka oddziałuje na otoczenie dzięki sile „społecznego piedestału” (Titkow 1995; cyt. za: Budrowska 2000, s. 193), na jakim zaczęła funkcjonować od czasu zaborów. Ta jej rola, choć narzuca określone wymagania i ograniczenia, jest przede wszystkim rolą „niemą”. Wypełniona jest treścią oczekiwań społecznych – zewnętrznych, kształtowanych przez kolejne doświadczenia historyczne²⁴. Wymagania te są ściśle określone i żadna wariantowość (a tak przecież dzieje się w przypadku oddziaływania stereotypów na zachowanie i postrzeganie świata), nie wchodzi w grę.

„Niemota” kobiet podkreślana była dosadniej w starych kulturach, na co zwraca baczną uwagę Ciszewski, kiedy przypomina, że np. gruzińska dziewczyna wychodząca za męża, dopóki nie urodziła dziecka, miała zakazane porozumiewanie się z rodzicami i braćmi małżonka (Ciszewski 1927, s. 11). To małżonek stawał się *porte-parole* swojej „niemej” żony, której jedynie pozostawał język gestów. Do żon nie zwracano się po imieniu (czego świadectwa Ciszewski zbierał z obszaru Słowiańszczyzny wschodniej i południowej). One same także obowiązane były zwracać się w określony, i to nie bezpośredni, sposób do męża. Często nadawano kobietom zamężnym nowe imiona od nazw ich rodzinnych wsi, albo wołano na nie „gospodyni”, „baba” (gdy już się zestarzała lub wyprawiła swemu dziecku wesele), „moja baba”, „kobieta”, „moja”, „matka”, „ona” (Ciszewski 1927, s. 12–16).

Dlaczego kobietom odmawiano własnego imienia oraz „głosu”? Wynikało to na pewno z obowiązującej kobietę roli oraz – co ważniejsze – pozycji jej przypisywanej; swoistej oceny i wartości, jaką rola to posiadała i posiada nadal w pewnym systemie kulturowym i na jego obszarze symbolicznym. Ocena roli, i tym samym jej pozycja, waloryzowane były najczęściej z punktu widzenia nie samych zainteresowanych tym bezpośrednio – czyli kobiet, ale mężczyzn. Co ciekawe, także kobiety – mam nadzieję, że udowodnią to wypowiedzi ze-

²³ Z pamiętnika Anny z Tyszkiewiczów Potockiej.

²⁴ Ustrój socjalistyczny wzmocnił ten stereotyp, nadając mu konotacje z obszaru nie tylko poświęcenia się dla cudzego i najwyższego dobra w imię najwyższych ponadosobistych wartości, ale i ze sfery zachowań codziennych „heroicznych”, jak zdolność sprostania najtrudniejszym wymaganiom i warunkom ekonomicznym, „cuda” aprowizacji przy ogólnym niedostatku, jaki wtedy panował na rynku – to doprowadziło do swoistego domowego „menadżerskiego matriarchatu” (Titkow 1995, s. 35; cyt. za: Budrowska 2000, s. 195).

brane podczas badań terenowych – stają się „zakładniczkami” takiego myślenia i oceny własnej roli oraz przypisywanego im statusu w kulturze. „Nie mówią” własnym „głosem”, rzadko komentują obowiązujący je stereotyp i konotacje, jakie on wywołuje. Gdy jednak zdarzy się spotkać kobiety, które dostrzegają rzeczywistą wartość tego, jak postrzega je kultura i chcą ją realizować (nie pozostaje ona w sferze deklaracji i uznania, ale wartości przeżywanych i autentycznych), to język, w jakim afirmują te wartości i postawy sprawia wrażenie kalki języka nadrzędnego.

Nie chcę przesądzać tej sprawy, albowiem materiał, jaki do tej pory zebrałam – a nie jest to jeszcze koniec moich badań – wskazuje na o wiele większą „schizofreniczność” postaw kobiet (także i niektórych mężczyzn) i to właśnie w kulturze typu ludowego. To także nie pomaga przeciąć pewnych wahań interpretacyjnych: czy kobiety te wiedzą co mówią, mówiąc to, a nie co innego?

Nawet jeśli kobiety wypowiadają się „samodzielnie” i wbrew temu, co „każe” im ten typ kultury, zachodzi to nadzwyczaj rzadko. Dlatego określam ich postawę, wyłaniającą się z większości źródeł zebranych (w tym przez mnie), jako właśnie „niemą” lub – może trafniej – „mimetyczną”²⁵.

III

Kulturową istotę kobiecości w naszym kręgu symbolicznym i społecznym określa – według samych zainteresowanych i mężczyzn żyjących z nimi – biologiczność, w tym przypadku zdolność do rozrodu²⁶: *Kobieta powinna być przede wszystkim dobrą matką*. [Macierzyństwo – I.K.] *to jest na pewno coś pięknego* (M., l. ok. 50); *Dzieci są dla mnie skarbem. Nie wyobrażam sobie życia bez dzieci, tej cudowności* (K, l. 40); *Żeby każda była w ciąży i miała dzieci*. [...] *Kobieta zaraz po ślubie powinna mieć dziecko* (K, l. ok. 55); *Polecam [macierzyństwo – I.K.]*. *Nie wstrzymywać się z rodzeniem dzieci po ślubie, nie odkładać za jakiś czas, tylko jak jest miłość, to powinno to dziecko przyjść na świat* (K, l. 50); *Jest to jednak przywilej dla kobiety, urodzenie dziecka* (K, l. 35); *Powinny być dzieci. Ja nie żałuję, że miałam tyle dzieci [ośmioro – I.K.]* (K, l. 78); *Gdzie nie ma dziecka, tam nie ma szczęścia, mimo bogactwa. To są sknery* (K, l. 32).

Jest to zaledwie 1/6 wszystkich uzyskanych wypowiedzi na temat macierzyństwa i jego roli w życiu kobiety, ale wszystkie one zgodnie je afirmują i podkreślają jego wagę dla sposobu bycia kobietą – sposobu nadrzędnego w tym typie kultury. Jest on w zasadzie określany jako jedyny możliwy: *Kobieta to jest na pewno w innym celu stworzona [niż żeby robić karierę – I.K.]*. *Kobieta tylko po to została stworzona [żeby mieć dzieci – I.K.]* (M., l. 65); *Która to tak myśli,*

²⁵ Naśladują wzorce zastane, powielają schematy myślowe o sobie samych, a próba wyłaniania się spod kulturowej kontroli często pociąga za sobą rozdarcie i dyskomfort.

²⁶ Stereotypowe wyobrażenia dotyczące kobiet skupiają się przede wszystkim na wymiarze biologicznym ich życia, ze szczególnym uwzględnieniem funkcji macierzyńskiej.

żeby nie zakładać rodziny?! Męża nie chce?! (M., l. ok. 70); Każda kobieta, jeżeli tylko jest w stanie, to powinna się wywiązać z roli matki (K, l. ok. 45).

Zatem macierzyństwo, co podkreślali **starsi rozmówcy i rozmówczynie** (przedział wiekowy między 40 a 80 rokiem życia), jawi się jako przywilej i obowiązek kobiety.

Dzieje się tak, ponieważ kobieta–matka jest istotą szczególną: *Matka to jest matka, to jest serce inne. Mało się trafi takich ojców, żeby byli tak jak matka* (K, l. 70); *Uczucie matki jest trochę jednak inne niż ojca. [...] Uczucie kobiety jest inne, to jest coś wrodzonego. Natura matki jest inna od samego poczucia [dziecka – I.K.]* (K, l. 65).

Poza tym wielką rolę odgrywa poczucie wypełniania w ten sposób zasad religijnych i poleceń Boga: *To już tak powinno być, no bo jak Pan Bóg powiedział: „rośnijcie, mnożcie się i rozmnażajcie”. I tak powinno być* (K, l. ok. 45).

Młodszy natomiast (około 19–20 lat), i to reprezentanci **obu płci**, prezentowali odmienny punkt widzenia²⁷: *Jeśli ktoś nie jest stworzony do opieki nad dziećmi [...], to tak widocznie jest mu dobrze, tak ma być i tak może się spełnić. Może ta osoba samotna bardziej pomaga innym ludziom, może jest bardziej potrzebna starszej matce* (K, l. 19); *Chłopak czy dziewczyna mają jakieś aspiracje i albo to wychodzi, albo nie. Nawet, myślę, w wieku 50 czy 60 lat, gdyby była jakaś szansa dla dziewczyny lub chłopaka [ułożenia sobie życia osobistego – I.K.], to czemu nie. Są ludzie, którzy lubią życie pustelnicze* (M, l. 20).

Jednak część **rozmówczyń** (przede wszystkim mężatki o różnym stażu oraz wdowy) nie postrzegają kobiecego losu tak prosto i jednotorowo, jak cytowani (nieliczni chętni do wypowiedzi na ten temat) mężczyźni. Dopuszczały odmienne warianty ułożenia sobie życia. Szczególnie, gdy jako alternatywę – do tej pory spotykaną najczęściej w Polsce – czekałyby je związki z alkoholikiem. Nie sposób jest mi się w tym momencie oprzeć wrażeniu (przyznaje – osobistemu i oceniającemu to, co zebrałam i z czym mogłam się zapoznać), że mniej więcej połowa materiałów prezentujących obraz życia kobiet na wsi ukazuje wieś w czarnych barwach, nie napawających optymizmem (szczególnie, co do mężczyzn): [Co jest Pani największą życiową bolączką?] – *Miałam, ale problem się rozwiązał. [Co to było? – następuje chwila wahania] Nadmiar alkoholu w domu. I też Maryja wysłuchała. – I problem jest już rozwiązany? – Tak* (K, l. 29).

Kobieca wrażliwość na dążenie do zapewnienia sobie szczęścia osobistego, poczucia zadowolenia w życiu i zachowanie godności (ale nie za wszelką cenę) wprowadza – według mnie – ową wzmiankowaną wcześniej „schizofreniczność”

²⁷ Muszę w tym miejscu koniecznie zaznaczyć, że pytania o rolę macierzyństwa, życia w pojedynkę i o roli rodziny, kierowane były zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet. Pytający zresztą nawet nie formułował pytań *sensu stricto*: po prostu najczęściej poddawał rozmówcy hasło typu: „macierzyństwo”, „małżeństwo”, „samotność” i wysłuchiwał wypowiedzi. Sam rozmówca decydował, czy odpowiadając na te pytania umieszcza je jedynie w kontekście „kobiecy” (pozostając w atmosferze pytań zadawanych dużo wcześniej o życie kobiet, kult maryjny itp.), czy w kontekście szerszym lub osobistym. Pytania o rodzinę, dzieci, wybór stylu życia, rolę kobiet wchodziły w skład zagadnienia dotyczącego współczesnego sposobu bycia katolikiem i osobą wierzącą.

postaw, którą spotkać można w kulturze typu ludowego: *Dawniej nie wychodziły za mąż, bo im się nie trafiało, a teraz bo chcą być niezależne, a nie znosić fochy męża, skarpetki mu prać, temu panu i władcy* (K, l. 56); *Czasem życie w samotności też jest bardzo cenne* (K, l. 48); *Jak jest jakiś pijak, to już lepiej niech nie są, niżby miał kobiecie świat zawiązać i niedobrym być. A jak dziewczyna miałaby wziąć jakiegoś draba, to, ja wiem? Lepiej samej być* (K, l. ok. 60); *Moja córka właśnie miała chłopaków, ale każdy popijał sobie. Mówi: „Mamus, wolę sobie sama żyć, niż mam iść za lumpa, za pijaka, nie zmuszaj mnie. Bo będę sama płakać i mamusia będzie płakać. Widzicie, jakie to są rodziny pijackie. Przydałby się jakiś gazda w domu, jakieś oparcie, ale ma wziąć takiego łajdaka pijackiego? No to nie* (K, l. ok. 85); *Lepiej samemu niżby mąż miał być [...] zły jakiś* (K, l. 58).

Nie zabrakło też – by oddać sprawiedliwość źródłom i ich nie zafałszowywać – kobiecego głosu dość surowo oceniającego same kobiety i czyniącego je odpowiedzialnymi za swoje nieudane pożycie małżeńskie: – *Czy coś usprawiedliwia rozwód? – Raczej nie, bo jak to mówią „wiedziały gały, co brały”.* – *A jak się rozpije? – To trzeba tak robić, żeby się nie rozpił. No wiadomo, jak przyjdzie i w domu bałagan i dzieci zasmarkane, obiad nie ugotowany, to pójdzie do knajpy, pani go tam pięknie obsłuży, z uśmiechem, pogłaszcze.* – *A jak są tacy, że mają naszykowane i piją? – No to wiedziała, co bierze* (K, l. ok. 55).

Pokusiałbym się o zinterpretowanie tej wypowiedzi oraz wcześniejszych (na temat macierzyństwa i małżeństwa) jako wyrazu pewnego rodzaju fatalizmu, czyli specyficznego stosunku do świata i swojego życia, którego doszukiwać by się można w regule „jest tak, jak ma być” (Stomma 1986, s. 82–87). Wydaje mi się, że u źródła tego poddania się kolejom losu leży jeszcze ciągle wątek, który odnajdują folklorysty analizujący wybrane typy bajek ludowych. Dotyczy to przede wszystkim bajek opisujących poszukiwanie swojej doli (Wrocławski 1995). Bohater, szukając przyczyn życiowego niepowodzenia (to jest powód, który popycha go do wędrówki) uświadamia sobie, że powinien odkryć to, co jest w jego życiu najważniejsze. Dowiaduje się, jakimi umiejętnościami dysponuje, co powinien zmienić, (np. miejsce zamieszkania lub zawód itp.). A zatem – jak konkluduje Wrocławski – człowiek żyjący nieświadomie, płaci tego konsekwencje. Ale nie znaczy to, że poszukiwanie własnego szczęścia i spełnionego życia ma się odbywać kosztem pogwałcenia reguł i tradycji grupowych. Za to się również płaci. Wartością nadrzędną jest zasada harmonijnego funkcjonowania wspólnoty. To wspólnota wyzwala człowieka z przypadkowości, wręcz absurdalności istnienia; to ona jest obszarem, gdzie – tym razem efektywnie – można spożytkować indywidualne zdolności i wykonywane czynności (Wrocławski 1995, s. 178–179). Pełny indywidualizm, który na obszarze tej kultury oznaczałby najprawdopodobniej pogwałcenie harmonijnego współżycia, jeszcze nie jest akceptowany, ani werbalizowany wprost. Na pewno jednak samodzielny, w sensie – świadomy wybór drogi życiowej, jest doceniany i pod takim kątem ocenia się swoje życie oraz losy innych.

Byłabym skłonna obstawać przy tezie o współczesnej swoistej „schizofreniczności” postaw i myślenia o swoim życiu w kulturze typu ludowego. Pojęcie

to – podążając w tym miejscu za myślą Jamesona (Jameson 1999, s. 201–209) – ma spełniać zaledwie rolę opisową (na pewno nie diagnostyczną) i uwypuklić pewne charakterystyczne cechy istniejącego stanu kulturowego. Określony mianem, które zaliczyć można do języka odbijającego potoczny poziom wiedzy na temat świata (a wykorzystuje ona bardzo często terminy psychiatryczne), dobrze oddaje – jak sądzę – poczucie bezradności wobec sprzecznych i różnorodnych bodźców. Ta wielość i różnorodność wprowadza w konsternację wielu osób, które dotychczas posługiwały się stosunkowo biegle obowiązującymi regułami życia społecznego, religijnego i symbolicznego (jak kazano nam wierzyć o tzw. kulturze ludowej: spójnej, monolitycznej pod względem postaw i idei). Obecnie wydaje się, że etnologowie coraz częściej dostrzegają niespójność i rozbitcie towarzyszące wyborowi stylu życia, postaw oraz interpretacji treści symbolicznych. Być może najwyraźniej widać to wtedy, gdy zaczniemy przyglądać się problematyce kobiecej i przemianom sposobu życia kobiet w określonej kulturze oraz – jednocześnie – piśmiennictwu naukowemu zajmującemu się tym tematem²⁸.

„Schizofreniczność” choć trochę przełamuje XIX-wieczny u swoich korzeni ogłąd kultury typu ludowego, z którego wyłaniał się obraz jednolitych postaw i obyczajów obowiązujących w grupie. To właśnie na tę jednolitość zwracały uwagę etnologiczne analizy zachowań w kulturze tradycyjnej. Kultura typu ludowego najczęściej była przecież opisywana w kategori moralności swojackiej (Stomma 1986, s. 210–215). Zasadami współżycia, także w rodzinie – obok dualizmu etycznego, który obowiązywał całą gromadę – rządziła „spetryfikowana hierarchiczność, podział uprawnień władzy” (Stomma 1986, s. 211). Opierało się to na bezwzględnym i wymuszonym przestrzeganiu praw przynależnych najstarszemu pokoleniu i małżonkowi nad żoną: „[...] Nie należą też w zwyczajnych warunkach małżeńskiego życia do wyjątków wypadki pokaleczenia jednej osoby z małżonków przez drugą [...]. Najczęściej odnosi je żona, która uporczywie przy swym obstarze, do zapamiętałego gniewu męża pobudza lub też naprzód lekko przez niego uderzona, „porywa się na niego”. [...] Myliłby się zatem, kto by, wnioskując z obrażeń cielesnych, zadanych żonie przez męża, osądzał małżeństwo o złe pozycie w całej pełni lub przypisywał każdemu tak niesforememu mężowi złe zamiary względem żony. [...]” (Stomma 1986, s. 213)²⁹.

Owa brutalność w egzekwowaniu „swoich” praw służyła do „scementowania uświęconego porządku orbis interior” (Stomma, tamże). Porządek i zasady utrwalone tradycją, wysuwały się zatem na plan pierwszy i były zasadniczo ważniej-

²⁸ Na tym przykładzie można zrozumieć, dlaczego termin „schizofrenia” nasuwa się niemal natychmiast jako najbardziej trafna kategoria opisowa w tym przypadku. Schizofrenik bowiem nie zna tożsamości jednostkowej, która polega na poczuciu ciągłości i spójności „ja”, istniejącej pomimo upływającego czasu. Jego doświadczenie świata i siebie polega na odczuwaniu osobnych, nieciągłych urywków świata, które nie łączą się w nic spójnego (Jameson 1999, s. 203). Współczesna sytuacja kobiet – także w kulturze typu ludowego – może być opisana w podobny sposób: sprzeczne wymagania, które kieruje do niej z jednej strony „stary” paradygmat bycia kobietą, a z drugiej strony – „nowy”, powoduje poczucie bycia „niewiadomo kim”.

²⁹ Stomma cytuje fragment z pracy J. Świątka (1896, cz 1).

sze niż osobiste cele i cudze dobro: *Są teraz małżeństwa, że żony traktują mężów swoich: podaj to, a zrób to. U mnie tego do dzisiejszego dnia nie ma. Ojciec ma być głową domu. Mój mąż to chyba jedyny w ... co do wszystkiego należy. Jedna synowa już synowi nie pozwoliła, wiedziała, że do ... należał, już nie należy. Druga też mężowi nie pozwala. Jedna jeszcze pozwala. A to jest złe. [...] kobieta to musi czuć takie zadowolenie, a to daje zadowolenie, że on jest zadowolony ze mnie* (K, l. 70). Postawa ślepego przestrzegania moralności wewnątrzgrupowej obecnie niewątpliwie osłabła. W sferze zachowań i kategoryzacji świata istnieje jednak nadal podział na *orbis interior* i *orbis exterior* – obecnie dzięki mediom dokonuje się polaryzacja postaw na „nas” i „tych, których pokazują w telewizji i którzy żyją w mieście”.

Wyłamanie się z „uświęconego porządku”, i to na poziomie życia osobistego kobiety (które powinno przebiegać według tradycyjnego scenariusza), dokonuje się w ukryciu. Nie opowiada się o tym wprost – to sprawy zbyt osobiste. Często rozmawiając z kimś, domyślamy się tylko z półsłówek, dlaczego ta właśnie osoba wypowiada tę, a nie inną kwestię. O tym, że jedna z kobiet żyje z mężem w swoistej separacji, student przeprowadzający wywiad wywnioskował z tonu rozmowy, wcześniejszych reakcji tej pani i pewnych jej aluzji, jak chociażby ta: *Jak się partnerzy nie dobiorą i tak się bije jedno z drugim, to lepiej by było żeby siedzieli oddzielnie. No wiadomo, że nie w innym związku, tylko w takiej separacji* (K, l. 45). Inne wypowiedzi: *Jak już się małżeństwo nie dogaduje, to lepiej się rozejść niż tak się męczyć. No, nie wiem...* (K, l. ok. 55); *Jeśli jest jakiś alkoholik, to jeśli całe życie ma człowiek użerać się z nim, to lepiej się rozwieść [...] Co Bóg złączył, tego człowiek nie rozłączy, ale to lepsze niż kłótnie i zło* (K, l. 60); *Ja nigdy nie mogłam na męża liczyć, nie miałam w nim nigdy bratniej duszy. [...]* (K, l. ok. 50). Te opinie, to przykłady głosów wymierzonych w tradycję i porządek, który przecież jest też gwarantowany przez wyznawaną religię i jej zasady. Można się tylko domyślać, jakie tragedie osobiste musiały mieć miejsce oraz jakie doświadczenie życiowe stało u podstaw kolejnego, stwierdzenia: – *Uważa pani, że rozwody są dopuszczalne? – Wiecie, to jest kwestia do większego rozważenia, bo to zależy, jaka sytuacja. Czasem jest tak, że jest wszystko w porządku jak się żenią, a potem czy przyjdzie jakaś choroba, czy... To nie jest rozwód, pewnie, jak jest chory psychicznie czy coś, to jest unieważnienie, ale ja uważam, że nie powinni się bardzo młodzi żenić. Troszkę dojrzej, troszkę popatrz na świat i otoczenie i może wtedy będzie mniej tych rozwodów [...]* (K, l. ok. 60).

Częściej jednak pojawiają się głosy przeciwne: *Nie toleruję tego, bo powinni się tak poznać, żyjąc przez całe życie i powinni to przeżyć, trudno przewidzieć jakie życie będzie, ale powinni na całe życie* (K, l. ok. 50); *Jestem przeciwna* (K, l. 45); *Myślę, że w każdym małżeństwie są lepsze i gorsze dni, ale nie powinno być rozwodów. Wiadomo, że człowiek nie jest bez grzechu. Raz się pokłócą, raz pogodzą. Zawsze jakoś się dogadują* (K, l. ok. 60); *Jak się żenią to po to, żeby razem żyć, a nie się bez przerwy rozchodzić* (K, l. 47); *Małżeństwa powinny być małżeństwami, nie rozwodzić się, jak się już pobierają. [...]* *Nie pochwalam rozwodów* (K, l. 52). Brak przyzwolenia na rozejście się małżeństwa jest też często

traktowany jako cecha odróżniająca styl życia na wsi od stylu życia panującego w mieście. Rzecz jasna, jest to wyróżnik pozytywny. Poza tym, pytane kobiety, wbrew tak często dramatycznym doświadczeniom życiowym, którym dawały wyraz w swoich wypowiedziach, gdy dochodziło do sytuacji, kiedy trzeba było skonfrontować „swoją świat” i wytyczyć jego granice, wybielały swojską rzeczywistość.

A zatem zasada zachowania integralności *orbis interior* przeważa nad faktami i co najważniejsze – nad doświadczeniem osobistym: *Na wsi jeszcze żyjemy szczęśliwie, nie ma jeszcze rozwodów, narkotyków, żyjemy tak jak u Boga za piecem. Bo jeszcze każdy się tego Boga boi [...], ale w mieście to są rozwody, tragedia jest [...]. Jak się patrzy na telewizję, co się dzieje, to jest okropne [...]. Dzisiaj to zanedbano poważane są dzieci, nie wolno uderzyć, nie wolno ruszyć i robią, co chcą. [...]* *Na wsi to jeszcze, ale i na wieś to przyjdzie* (K, l. 53); [Co się we współczesnym świecie liczy, w tym dla kobiet?] *Tylko pieniądź, a pieniądź gdzie wieździe? Na potępienie tylko. Co się dzieje, że na wsi nawet dziewczęta i piją, i papierosy palą?! To się nie zdarzało, aby rodzice na wsi na coś podobnego pozwolili, a teraz tak jest. Dyskoteki, brzydko się wyrażają, przecież to na ulicy słyhać. [...]* *Takie kobiety co to wybierają karierę żyją nierozsądnie, źle, bo kariera nic im nie da* (K, l. 71); *Nie podoba mi się nastawienie kobiet do kariery. Za wszelką cenę kariera, odrzucają rodzinę, wszystko. [...]* *Tak być nie powinno, bo dla mnie najważniejsza jest rodzina [...]. Byłam na bezrobociu 1,5 roku, zaznałam jak to smakuje i nikomu tego nie życzę. Jak dostałam pracę teraz, to ze łzami w oczach poleciałam, z radości. A przeszło po 20 latach pracy mnie zwolnili. Także przeszłam przez to wszystko* (K, l. 47); *Trzeba pracować, trzeba być cierpliwą, no bo mało że dom prowadzić, to jeszcze tak żeby wszystkiego wystarczyło. A jest ciężko. A w świecie to są bardziej wygodne* (K, l. 48); [Jakie są współczesne kobiety?] *Chyba wygodniejsze niż kiedyś. Każda chce pracować i czasami brakuje im czasu na wszystko. Wiem, bo widzę jak żyją moje córki i wnuczki. To już nie tak, jak kiedyś. Dawniej było inaczej: rodzice dużo więcej czasu poświęcali dzieciom, choć bieda była bardzo duża. [...]* *Teraz to nawet do dzieci niańki biorą, czy inne opiekunki, bony* (K, l. 83); *Porównując dzisiejsze czasy, to są kobiety, które przechodzą złe okresy. Jak się widzi w telewizji, jak są opuszczone przez mężów czy tyrane [tyranizowane? „zatyranie”? – I.K.], to jest to okropne* (M, l. 69).

Jak widać, kobiecy świat jest przynajmniej dwuwarstwowy. Z jednej strony, podporządkowany regułom, które stoją na straży jednolitości i harmonii swojego świata i rodzimego środowiska symbolicznego (w tym pojęć, znaków, gestów, słów); z drugiej strony, scenariusz kobiecego życia³⁰ poddany owym odgórnym, kulturowym regułom, wcale nie jest gwarantem integralności wewnętrznej, ani poczucia wartości jednostki. Na tym oddolnym, głębokim poziomie, dostrzec można wyraźnie pęknięcia, rysujące się na pozornie gładkiej fasadzie wyznawanych prawd i honorowanych zasad, które się za nią skrywają. Dochodzi często do – najprawdopodobniej nieuświadomianych sobie – postaw

³⁰ Swoisty „biogram”.

„schizofrenicznych” (jak je określiłam). Scierają się ze sobą oczekiwania zewnętrzne (szczególnie silne wobec kobiet) z osobistą intuicją, która podpowiada, gdzie należy szukać swojego dobra. Kobięcy los naznaczony jest przede wszystkim macierzyństwem (ciągle jeszcze w tamtej kulturze traktowanym jako obowiązek) oraz pojęciem ‘matka’, łączącym w sobie postawę Najświętszej Marii Panny oraz jej „cień” – pramatkę Ewę, która jest symbolem „kobiecości tabuicznej”.

Świat ten jest również niemal nieustannie cenzurowany i kontrolowany jako przynależny głównie do Natury (według najczęściej spotykanego poglądu na to, co kulturowe i naturalne, który także charakteryzuje kulturę typu ludowego). Postawa kobiet, nawet jeśli waloryzowana jest dodatnio (co ma miejsce na poziomie religijnym) powinna ograniczać się do przestrzeni prywatnej. Tam właśnie sytuuje się „królestwo” kobiet. Wykroczenie poza jego granice traktowane jest jako naruszenie kulturowego „tabu”³¹.

Pozwolę sobie zamknąć moje rozważania cytatem z pracy etnologki francuskiej A. Deluz: „[...] Zrozumiałam, że mogę wysłuchać tego, co mają do powiedzenia kobiety z plemienia Guro wtedy, gdy one same zainicjują rozmowę, która w innej sytuacji jest narzuceniem się im przeze mnie. [...]” (Deluz 1978, s. 192; tłum. I.K.)³². Kobiety używają specyficznych środków wyrazu i nie zawsze odkrywają „sekrety” swojego świata *explicite*. Może to wynikać z faktu, że nie posiadają umiejętności werbalizowania swojej wiedzy (lub jakiegoś jej zakresu) – wtedy jej przekazowi mogą służyć inne, pozawerbalne środki. Jeśli dostępu do nich szuka etnolog–kobieta, często reprezentuje ona sferę, która w kulturze typu ludowego przypisana jest mężczyznom. Z taką „istotą” trudno dzielić się swoimi doświadczeniami, a przecież transmisja wiedzy kobiecej odbywa się między kobietami w sposób mało sformalizowany, właśnie na gruncie towarzyskich rozmów czy podczas przekazywania sobie plotek. Przyświeca temu zasada bezinteresownego daru ze swojego doświadczenia życiowego. W szczególnej sytuacji spotkania, do którego dochodzi podczas wywiadu każdy badacz (bez względu na swoją płęć) pozostaje (niemal zawsze) tym, kim się jawi w tym specyficznym kontekście prowokowanych zwierzeń. Gra przede wszystkim rolę „biorcy” i bardzo rzadko **chce** sam od siebie odwzajemnić się swojemu rozmówcy. Jest to jednakże temat na kolejne rozważania.

Zacytowana wypowiedź Deluz powinna nam uświadomić, że kobiety, traktowane jako pewna **kategoria** znaczeniowa i symboliczna w wyodrębnionym typie kultury, naznaczone są obcością i innością. Cechy te pozornie ulegają kolejnym interpretacjom (etnologicznym czy innym), próbującym je „oswoić” i wyjaśnić. Jednak każda kategoria kulturowa (choćby nawet wyczerpująco opisana) zachowuje w swoim najgłębszym wnętrzu nienaruszone przez nikogo jądro swoistości.

³¹ To wykroczenie może zachodzić także metaforycznie (choć – paradoksalnie – jest przecież w pewien sposób dosłowne), kiedy kobiety odsłaniają swoje ciała, szczególnie idąc za współczesną modą. Zagadnienie ubioru i wszelkich tabu z tym związanych, w zależności od rodzaju przestrzeni (świecka/sakralna) czeka na przeanalizowanie przeze mnie w dalszej kolejności.

³² Cytat za: Tubiana (1999).

LITERATURA

- Albert-Llorca M. 1995, La Vierge mise à nu par ses chambrières, *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés*, nr 2, s. 201–228.
- Ankershmit F. 2002, Pochwała subiektywności, [w:] *Pamięć, etyka, historia*, E. Domańska (red.), Poznań, s. 55–83.
- Borkowska M. OSB. 1993, Czarczafy na ulicach, *Więź*, nr 1, s. 32–37.
- Budrowska B. 2000, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*, Wrocław.
- Cassirer E. 1971, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa.
- Deluz A., Le Cour-Grandmaison C., Retel-Laurentin A. 1978, *La natte et le mangiuer, les carnets de trois ethnologues*, Paryż.
- Ciszewski S. 1927, Żeńska twarz, *Prace Komisji Etnograficznej PAN*, nr 4, Kraków.
- Górecki J. ks. 1994, *Pielgrzymki na Górnym Śląsku w latach 1969–1914*, Katowice.
- Handke K. 1995, Język a determinanty płci, *Język i kultura*, t. 9, Wrocław s. 15–30.
- Jameson F. 1999, Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, M. Buchowski (red.), Warszawa, s. 190–213.
- Jastrzębowski S. 1891, Przyczynek do wierzeń ludu o życiu pozagrobowym i legenda o „Matusinej dusy”, *Wista*, t. V, s. 865–871.
- Jędrzejko E. 1995, Kobieta w przysłowiaach, aforyzmach i anegdotach polskich. Konotacje i stereotypy, *Język i kultura*, t. 9, Wrocław, s. 159–172.
- Jurasz A. 1995, Lingwistyka feministyczna w RFN, *Język i kultura*, t. 9, Wrocław, s. 201–209.
- Kabat I. 1989, Obrzędowość weselna jako wyraz przemian pozycji społecznych mężczyzny i kobiety w środowisku wiejskim, *Lud*, t. 72, s. 115–122.
- Kocjan K. 1992, Ludowa waloryzacja płciowości. Apokryficzne wątki w ludowej wersji historii o Adamie i Ewie, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, nr 2, s. 43–44.
- Kowalski P. 1998, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, wierzenie*, Warszawa–Wrocław.
- Kuźma I. 2000, Emocje jako przedmiot wiedzy i wiary, *Etnografia Polska*, t. XLV, z. 1–2, s. 85–97.
- La Rocca S. 2002, L'Enfant Jésus et les femmes au XVIII^e siècle: une dévotion émancipatrice?, *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés*, nr 15, s. 17–36.
- Langlois C. 1995, „Toujours plus pratiquantes”. La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain, *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés*, nr 2, s. 229–260.
- Lautman F. 1995, L'image brouillée des femmes dans le nouveau Catechisme de l'Église catholique, *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés*, nr 2, s. 261–275.
- Leccardi C., Rampazi M. 1993, Past and Future in Young Women's Experience of Time, *Time and Society*, t. 2 (3), Nowy York–Londyn.
- Lévi-Strauss L. 1972, Trójkąt kulinarny, *Twórczość*, nr 2, s. 71–80.
- Mathieu N.-C. 2000, Les sexes et la „nature” chez les ethnologues et les ethnologises (rappelle historique), [w:] *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, D. Gardey, L. Lowy (red.), Paryż, s. 109–124.
- Nowak A.J. OFM 1998, *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*, Lublin.
- Olszewski M. 1993, Diabeł a płęć, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, nr 3–4, s. 116–118.
- Peisert M. 1995, „On” i „ona” we współczesnej polszczyźnie potocznej, *Język i kultura*, t. 9, Wrocław, s. 97–108.
- Puccio D. 2002, „Mieux vaut habiller les saints que désabiller les ivrognes”. Vêtir les saints à San Juan de Plan (Aragon), *Terrain*, t. 38, s. 141–152.
- Smolińska T. 1995, Współczesna rodzina nosicielem tradycyjnego folkloru religijnego, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska (red.), Lublin, t. 2, s. 239–259.
- Stomma L. 1986, *Antropologia wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa.
- Świętek J. 1896, *Zwyczaj i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, t. I, cz. 1.
- Tokarska-Bakir J. 1995, Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, nr 1, s. 13–22.

- Tubiana M.-J. 1999, Hommes, femmes: methodes d'enquête, [w:] *Femmes plurielles. Les représentations des femme. Discours, normes et conditiutes*, D. Jonckers, R. Carre, M.-C. Dupre (red.), Paryż, s. 13–19.
- Winiarz A. 2000, Wpływ kobiety–matki na życie polskiej rodziny wiejskiej doby niewoli narodowej (1795–1918), [w:] *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w dziejach nowożytnych od XVI do XX wieku*, K. Jakubiak (red.), Bydgoszcz, s. 146–156.
- Wróclawski K. 1995, Postawa człowieka wobec *sacrum* w słowiańskich bajkach ludowych o losie ludzkim, [w:] *Foklor – sacrum – religia*, J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska (red.), Lublin, t. 2, s. 172–182.
- Zadrożyńska A. 1986, *Powtarzać czas początku. O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*, cz. 2, Warszawa.

INGA KUŻMA

THE WORLD OF WOMEN

Summary

The article deals with cultural definitions of femininity and female social roles in Polish traditional folk culture. The author tries to find out, if and how the criteria of the “female” employed in the “traditional” model are changing now. The study bases on field material collected in the years 2000–2002 in some villages in southern Poland.

Particular areas of culture are taken into consideration. The author starts with religiousness and especially with the subject of the cult of the Virgin Mary and pilgrimages to Kalwaria Zebrzydowska, the pilgrimage centre devoted to Mother of God. More general issues refer to people's attitudes to the style of life which is considered “proper” for women, according to local cultural constructs. How local people compare the life of rural and urban women. The meanings of “being a woman” and “being Catholic”.

The strongest stereotype turned out to be that saying about women's dependence on nature. Dependence on physiology is believed to be the essence of being female. (which is reflected both in social and symbolic dimensions). Woman is respected when she fulfills her maternal role. In such an attitude, often recorded in the field, we can find features of that almost universal image, widely known in anthropology. The image of woman as mediator between life and death, woman polluted, subject to different cultural taboos, an ambiguous entity. Such symbolic cultural classification gives rise to cultural norms, obligations and prohibitions. Most remarkable of them concern the women's participation in religious life, especially in public sphere.

Ethnologists have always emphasized that in traditional folk culture cultural norms, patterns and values were indiscriminate and obligatory for everybody. Now we realize that nothing is absolutely indiscriminate and obligatory any more. The author refers to the term “schizophrenic” as it is employed by Frederic Jameson for description of contemporary world. She finds the concept relevant for what is happening in the “culture of folk type”. Sort of split, disaccord can be noticed between traditional religious norms and customs, obligatory and officially declared, and attitudes which are alternative to them. These other attitudes are accepted only verbally. Their practical realization still meets with resistance. We can say about internal resistance when, there is a clash between the appreciated and declared values in an individual's consciousness and one is not able either to overcome or to reconcile them. External resistance means pressure of culture and society. The subjects of such clash mentioned most often by both men and women include: divorces, premarital sex, women's social roles and division of labour in the household.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek