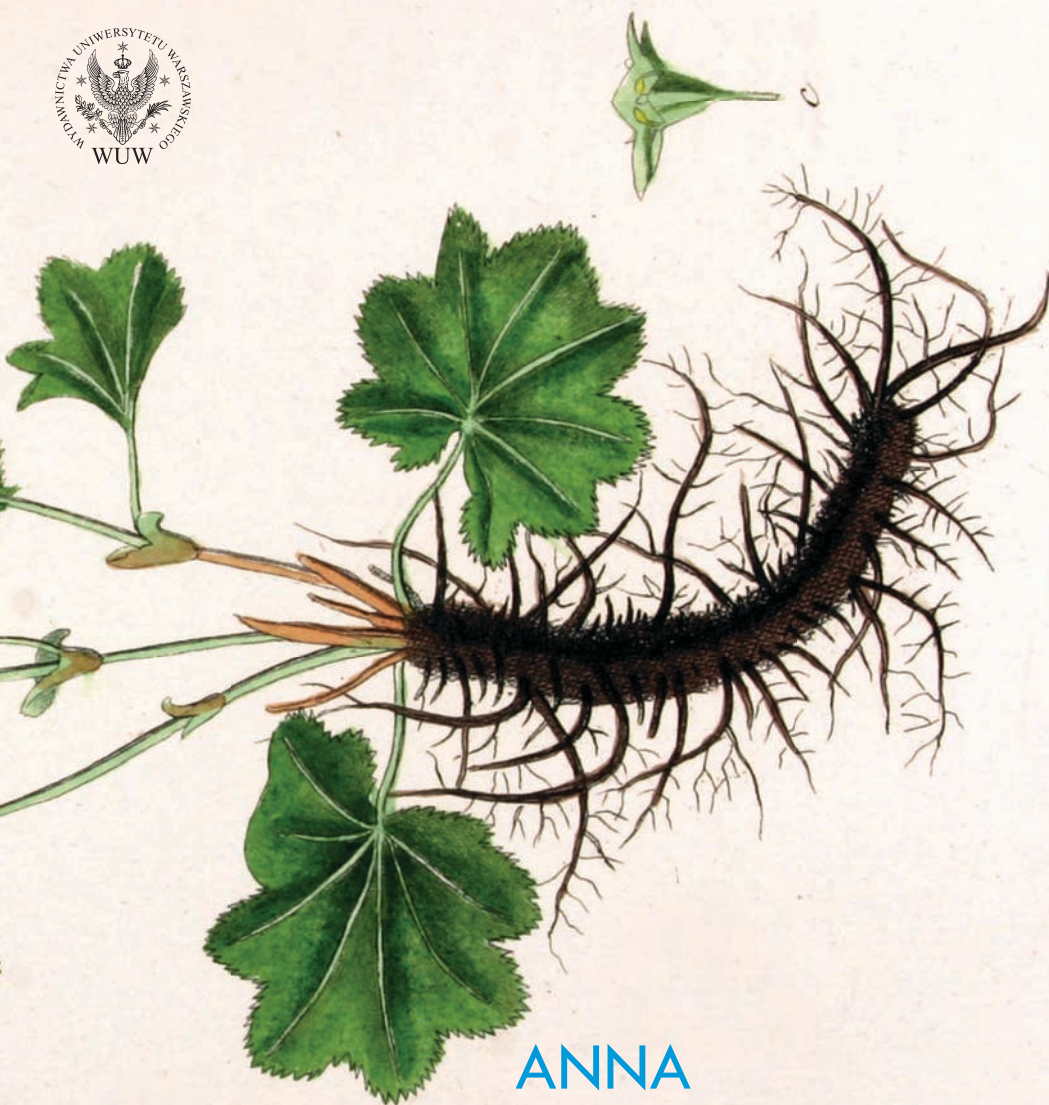




Alchemilla vulgaris, 552.

ANNA
ZAWADZKA

TEN PIERWSZY RAZ

Konstruowanie
heteroseksualności

TEN PIERWSZY RAZ
Konstruowanie
heteroseksualności

współwydawca



Instytut
Sławistyki PAN



Fundacja
Sławistyczna

ANNA
ZAWADZKA

TEN PIERWSZY RAZ
Konstruowanie
heteroseksualności



Warszawa 2015

Recenzentki
Krystyna Kłosińska
Beata Kowalska

Redaktor prowadząca
Kaja Kojder

Redakcja
Iwona Zarzycka

Korekta
Jakub Ozimek

Indeks
Barbara Grunwald-Hajdasz

Projekt okładki i stron tytułowych
Elżbieta Chojna

Ilustracja na okładce
Przywrotnik (Alchemilla Vulgaris). Wedle wierzeń roślina przywracająca dziewictwo, „Flora Batava” 1830, vol. 7

Skład i łamanie
LogoScript

ISBN 978-83-64031-22-9 (IS PAN)

ISBN 978-83-235-2083-2 (WUW)

ISBN 978-83-235-2091-7 (PDF)

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015

© Copyright by Instytut Sławistyki PAN & Fundacja Sławistyczna, Warszawa 2015

© Copyright by Anna Zawadzka, Warszawa 2015

Wydanie publikacji dofinansowane przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
www.wuw.pl
e-mail: wuw@uw.edu.pl

Wydanie 1

Spis treści

Podziękowania	9
Rozdział 1. Przeciw spontaniczności	11
Rytuał: krytyka krytyki	13
Podmiot kontrolujący, podmiot kontrolowany	16
„Doświadczenie doświadczenia”	18
„Bezwładność pojęć”	20
Przyczyny i skutki: zapoznanie kolejności.	23
Teleologia badań społecznych.	27
Materiał badawczy.	28
Socjografia	30
Plan pracy.	32

Część I

Rozdział 2. Dyskursy eksperckie	39
Wolność od seksu	40
Wolność do seksu	53
Uczni	62
Rodzina	77
<i>Love/hate</i>	84
Patchwork.	96

Rozdział 3. Między „świętą” a „dziwką”. Okupacja znaczeń	100
Teoria grup odniesienia	100
Wzory i warunki wpływu	104
„Córka kilku matek”	106
„Święta” i „dziwka”	108
Kontrolna funkcja mowy nienawiści	112
Czystość i brud	113
<i>Podwójne wiązanie</i>	114
Problematyzowanie normy	119
Pod obserwacją	125
Zysk z utraty	127
Rozdział 4. Opowieść zmlczona, opowieść z milczenia	129
Czyj wstyd, czyje ukrycie	133
Brak języka	139
Rozdział 5. Matka i córka. Reprodukacja niewiedzy	152
„There’s no relations, either”	153
Reprodukacja	157
Ambiwalencja	164
„Wtedy to zobaczyłam”	167
Marzenie o silnej matce	170
Córka, która nie chce być matką	182

Część II

Rozdział 6. Rytuał bez przewodnika	187
„Ziemia się (nie) zatrzęsała”	187
(Nie)odpowiedni moment	191
(Nie)gotowość	197
Rytuał przejścia	200
Odseparowanie	200
Marginalizacja	202
Włączenie	204
Liminalność	207
Wstyd i kontrola	213

(Nie)odpowiedni partner	217
Rytuał i tradycja	222
Rozdział 7. Ciało i piętno	226
<i>Samoniepoznanie</i>	227
„Biały fartuch”	230
„Kobiece pogaduszki”	235
Plama	237
Demaskacja	244
Ciało jako zdrajca	246
„Ssawka, pijawka, bagno, smoła i klej”	251
Podmiot penetrujący	254
Penetracja jako wcielenie dominacji	267
Logika szczytu	270
Penetracja jako akt dominacji	274
<i>Wniknięcie</i>	285
Warunki przyjemności	286
Znaczenie praktyk cielesnych	289

Część III

Rozdział 8. Nieszczęścia reprodukcyjne. <i>Kaśka Kariatyda</i>	293
Kaśka	296
Sekuencja zdarzeń	298
Kobieta	305
Zwierzę	307
Ofiara	311
Małżeństwo	317
Fatum	319
Alegoria	321
Rozdział 9. <i>Ósmy dzień tygodnia</i>	325
Mieć to za sobą	326
Marzenie o ciszy	328
Bratnia dusza zapija się na śmierć	329
Furia zamiast ofiary	330

Milczenie jako agresja między kobietami	332
Pieta Piotra	334
„Dziwka” jako maska	336
Sroka-złodziejka	338
Tydzień ma siedem dni	341

Część IV

Rozdział 10. Negowanie heteronormy	347
Kontekst	350
Strategie odmowy	352
<i>Gender bending</i>	354
Celibat jako praktyka emancypacyjna	361
Lesbianizm	367
Bibliografia	377
Indeks osób	386

Podziękowania

Dziękuję prof. Joannie Tokarskiej-Bakir, pod intelektualną opieką której miałam możliwość pracować od 2004 roku. Dziękuję prof. Krystynie Kłosińskiej za wnikliwą lekturę mojej pracy i cenne uwagi. Profesor Annie Engelking, w latach 2011–2015 dyrektor Instytutu Sławistyki PAN, w którym pracuję, dziękuję za stworzenie warunków materialnych i czasowych umożliwiających mi jej napisanie. Dziękuję dr Dorocie Leśniewskiej za ogromną pomoc w jej opublikowaniu.

Dziękuję Magdalenie Tomczyk i Marcinowi Tomczykowi za bycie ze mną na dobre i na złe.

Dziękuję Zofii Majtczak i Agacie Bujalskiej, dzięki którym usiadłam za biurkiem i napisałam tę pracę.

Dziękuję Katarzynie Szaniawskiej za bezcenne porady, jak przetrwać w świecie wydawniczym.

Dziękuję nauczycielom ze szkoły Yoga Republic.

Dziękuję Magdalenie Grabowskiej z Instytutu Filozofii i Socjologii PAN za życzliwość i pomoc.

Dziękuję moim Respondentkom, które udzieliły mi nierzadko wielogodzinnych wywiadów o dziewictwie i „pierwszym razie”. Imion i nazwisk tych osób nie wymieniam, bo winna im jestem anonimowość. Każdy wywiad, który zrobiłam, przekonywał mnie, że ta praca ma sens. Każdy sprawiał, że czułam się obdarowana zaufaniem i zobowiązana, by go nie zmarnować.

Przeciw spontaniczności

Przestrzegając przed dewaluacją pojęcia *doświadczenie*, Roger D. Abrahams proponuje, by nazywać tym mianem jedynie te wydarzenia, od których oczekujemy, że jakoś nas zmieniają¹, a ich intensywność będzie źródłem naszego przekształcenia². W kręgu kultury polskiej do takich wydarzeń z pewnością należy utrata dziewictwa. Wydarzenie to najczęściej wpisane jest w kontekst seksualny, co w połączeniu z założeniem o jego intensywności sprawia, że postrzegane jest w kategoriach spontanicznego przeżycia, o przebiegu którego decydują rzekomo naturalne intuicje, predyspozycje i skłonności. Nic bardziej mylnego – dowodzi Jeffrey Weeks. Uważany za twórcę antropologii seksualności jako osobnej dyscypliny, Weeks zastosował pojęcia esencjalizmu i konstruktywizmu do badań nad seksualnością, wyszedł bowiem z założenia, że wbrew obiegowym opiniom „seksualność nie jest czymś danym – jest wynikiem negocjacji i konfliktów”³.

Weeks nie był jednak pierwszy. Gdy mowa o seksualności jako historycznie i społecznie uwarunkowanym konstrukcie, a także o problematyzacji aktywności seksualnych, nie sposób przecenić pracy Michela Foucaulta, który w *Historii seksualności* śledzi ciągłość norm seksualnych towarzyszącą ciągłości koncepcji podmiotowości od starożytności do XX wieku, a także przemiany w sposobie sprawowania społecznej kontroli nad dochowywaniem tych

¹ Hans Georg Gadamer odróżnia przeżycie od doświadczenia właśnie za pomocą kategorii zmiany: w jego ujęciu doświadczenie to takie przeżycie, które ma moc transformacji podmiotu przeżywającego. Zob. Hans Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, rozdz. *Pojęcie doświadczenia i istota doświadczenia hermeneutycznego*, tłum. Bogdan Baran. Inter Esse, Kraków 1993.

² Roger D. Abrahams, *Doświadczenie zwyczajne i niezwykle*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. Victor W. Turner, Edward M. Bruner, tłum. Ewa Klekot, Agnieszka Szurek. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 72.

³ Jeffrey Weeks, *Wynalezienie seksualności*, w: *Antropologia seksualności*, red. Agnieszka Kościńska, tłum. Michał Petryk. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 71.

norm⁴. Z kolei Sander L. Gilman za pomocą narzędzi historiograficznych, antropologicznych i psychoanalitycznych bada dyskurs religijny i naukowy na temat seksualności od Oświecenia do XX wieku, by zdekonstruować, jaką seksualność dyskursy te wytwarzają, jak współpracują one ze sobą oraz w jaki sposób przyczyniają się do powstawania i reprodukcji stereotypów na temat płci i seksualności⁵. W podobnym duchu – bo przeciw ideologii spontaniczności, która miałaby towarzyszyć kształtowaniu seksualności i praktykom seksualnym – opowiada się Steven Seidman. Postulowana przez niego socjologia seksualności opiera się na traktowaniu seksu nie jako domeny autonomicznej, wiecznie zbuntowanej wobec tego, co społeczne. Seks i seksualność nie są jego zdaniem „przeciwko społeczeństwu”, lecz je współtworzą. Nie są pierwotną siłą życiową, lecz siłą społeczną, która wynika ze społecznie nadawanych znaczeń, tożsamości, definicji i regulacji, a także z przestrzeni oporu. Nie są stałym elementem biologicznie zdeterminowanych zachowań, lecz zmiennym efektem procesów historycznych, politycznych i społecznych. Nie stanowią zniewolonej energii, lecz są przedmiotem kształtowania, skomplikowanego mechanizmu produkcji⁶.

Judith Butler dowodzi, że efektem tej produkcji jest nie tylko określony kształt seksualności, lecz przede wszystkim *podmiot upłciowiony*, ponieważ seksualność to jeden z elementów „aparatu służącego wytwarzaniu i ustalaniu biologicznych płci”⁷. Przedmiotem mojej analizy nie są poszczególne zachowania z dziedziny seksualności, które normom kulturowym się podporządkowują, ponieważ „zachowanie dostosowuje się do społecznie przyjętej konwencji obyczajowej. Mówimy wówczas o istnieniu wzoru zachowania, którego aktualizacjami są konkretne zachowania członków społeczności”⁸. Dziewictwo i deflorację traktuję jako swoisty subkonstrukt kulturowy, który w dialektycznym procesie zarazem wytwarza kulturowe konstrukty ciała, płci i seksualności i sam jest przez nie wytwarzany. Za sprawą jego tabuizacji, której – jak spróbuję pokazać – aktualne formy dyskursywizacji paradoksalnie sprzyjają, oraz za sprawą zapoznania procesu jego produkcji w dziewictwie krzyżują się kulturowe napięcia. Napięcia te traktuję jako ważne źródło wiedzy o kulturze, w obrębie której powstają, trwają i podlegają reprodukcji.

⁴ Zob. Michel Foucault, *Historia seksualności*, tłum. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski. Czytelnik, Warszawa 1995.

⁵ Sander Gilman, *Difference and Pathology. Stereotypes of Race, Sexuality and Madness*. Routledge, London–New York 1986.

⁶ Steven Seidman, *Społeczne tworzenie seksualności*, tłum. Paweł Tomanek. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

⁷ Judith Butler, *Uwikłani w płęć*, tłum. Karolina Krasuska. Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 52.

⁸ Ryszard Tomicki, *Norma, wzór i wartość w życiu seksualnym tradycyjnych społeczności wiejskich w Polsce*. „Etnografia Polska” 1977, tom XXI, zeszyt 1, s. 43.

W istocie to właśnie kultura, która wytwarza i reprodukuje kategorie dziewictwa i defloracji, oraz społeczne funkcje tych kategorii są przedmiotem mojego poznania. W niniejszej pracy za pomocą analizy wybranego aspektu kulturowo skonstruowanej kobiecości, jakim jest dziewictwo, próbuję tak „ująć kulturową płęć, by udało się zawrzeć w niej stosunki władzy, które stwarzają pozory, że biologiczna płęć ma charakter przeddyskursywny, i właśnie w ten sposób zamazują ślady jej dyskursywnego wytwarzania”⁹. Interesuje mnie zatem proces wytwarzania płci za pomocą dyskursywnej produkcji dziewictwa.

Rytuał: krytyka krytyki

Gdy Robert Merton opisuje strategię działania jednostki w świecie normatywnie ustrukturyzowanym, podobnie jak Weeks i Seidman krytykuje traktowanie świata społecznego jako mechanizmu kontroli popędów¹⁰. Z takiego ujęcia – powodowanego m.in. powierzchowną recepcją teorii Zygmunta Freuda – wynika bowiem, że nonkonformizm leży w ludzkiej naturze, hamowanej i opresjonowanej przez porządek społeczny. W najlepszym razie nazwać to można myśleniem życzeniowym, choć być może należałoby raczej mówić o ideologii stojącej za takim założeniem.

Tymczasem przekonaniu o spontanicznym i nieustrukturyzowanym charakterze doświadczania dawały i nadal dają wyraz nauki społeczne. Teorią bazującą na tym przekonaniu, którą poddaję w niniejszej pracy krytyce, jest teoria *societas/communitas* Victora Turnera i jego koncepcja liminalności jako „płodnego chaosu”, „magazynu możliwości”, czasu, w którym nie działa „przyczyna i skutek, racjonalność i zdrowy rozsądek”, „bezludnego obszaru pomiędzy ustrukturuowaną przeszłością i ustrukturuowaną przyszłością”¹¹. Jak pokazuje krytyczna lektura teorii Victora Turnera, ideologia spontaniczności jest szczególnie silna w odniesieniu do doświadczeń seksualnych, ponieważ sprzyja jej przekonanie, jakoby zaangażowane w to doświadczenie ciało i płęć były *dane*, to znaczy pozostawały poza obszarem mechanizmów władzy, nie podlegały społecznym procesom oznakowania i negocjacji. Uważane za aspekt seksualności, dziewictwo traktowane jest jako element cielesny, a ciało i nadana mu płęć – jako domena natury „radikalnie pozbawiona wszelkich znamion konstruktu”, gdy tymczasem „kulturowa płęć nie powinna być dla nas jedynie kulturową inskrypcją sensu na danej nam już

⁹ Judith Butler, *Uwikłani...*, s. 53.

¹⁰ Robert K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

¹¹ Victor W. Turner, *Dewey, Dilthey i gra społeczna: szkic z zakresu antropologii doświadczenia*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. Victor W. Turner, Edward M. Bruner, tłum. Ewa Klekot, Agnieszka Szurek. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 52.

wcześniej biologicznej płci (...), lecz powinna także odsyłać do samego aparatu służącego wytwarzaniu i ustalaniu biologicznych płci”¹².

Innym sposobem obrony spontaniczności w obrębie nauk społecznych jest budowanie opozycji między doświadczeniem a rytuałem na niekorzyść tego ostatniego. Rytuał jest

stale przeciwstawiany „pożytkowi praktycznemu” i kwitowany przymiotnikami „bezduszny”, „martwy”, „komiczny” czy „pusty”. W słownikowych ilustracjach niemal zawsze mówi się tu o „przewadze formy nad treścią” (...). Mówimy o nim: „pusty”, „mechaniczny”, jak gdyby normę działania religijnego stanowiło intensywne przeżycie religijne, pozwalające wszakże – ta sprzeczność wcale nas nie zraża – zachować intelektualną kontrolę nad jego przebiegiem¹³.

Opisując sposoby używania pojęcia *doświadczenie*, Martin Jay zwraca uwagę, że często używane jest ono na określenie tego, co indywidualne, charakterystyczne dla jednostki lub jednej grupy, niewypowiadalne, wykraczające poza teoretyczne konstrukcje i język¹⁴. Etymologia pojęcia *experience* naprowadza Victora Turnera na następujące znaczenia: indoeuropejskie *per* – usiłować, ryzykować, odważać się; indoeuropejskie *peril* – zagrożenie, *drama* – gra społeczna, sztuka teatralna; germańskie *fare* – przechodzić przez; *fear* – lękać się niebezpieczeństwa; gr. *perao* – przechodzić przez; gr. *pirate* – pirat; gr. *experiment* – eksperyment¹⁵. W języku polskim „doświadczać” to: poddać próbie; doznać, zaznać; dowieść, udowodnić, okazać; oświadczyć, dać świadectwo; „eksperymentować”¹⁶.

[Doświadczenie to] „poddawanie próbie” (...) narażenia na ryzyko (przeżycia potencjalnie przykrego, już choćby dlatego, że nieznanego), wystawiania na kontakt ze światem, który zawsze stwarza możliwość spotkania z tym, co inne, nieprzewidywalne, niebezpieczne, *dotkliwe* (co „fizycznie” dotyka mnie, pozostawiając trwałe skutki); kontaktu z czymś obcym i być może niepojętym, co nie musi doprowadzić do zrozumienia i pojęciowo-językowego uchwycenia w dostępnych podmiotowi kategoriach. Doznanie wskazuje właśnie na fazę psycho-cieleśnej „rejestracji” efektu zetknięcia ze światem. Rozumienie świata wynika z naszej fizycznej łączności z otoczeniem, w którym żyjemy. Tak i tu, zmysłowe doznanie wyprzedza i umożliwia opracowanie pojęciowe i językowe, lecz nie przesądza o jego konieczności¹⁷.

¹² Judith Butler, *Uwikłani...*, s. 52.

¹³ Joanna Tokarska-Bakir, *Zanik doświadczenia. Diagnoza antropologiczna*. „Teksty Drugie” 2006, nr 3(99), s. 34–45. Na temat przeciwstawienia doświadczenia i rytuału zob. także miesięcznik „Znak” 1996, nr 5, pod tytułem *Rytuał i autentyczność*.

¹⁴ Martin Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska. Universitas, Kraków 2008, s. 20–21.

¹⁵ Victor W. Turner, *Dewey, Dilthey i gra społeczna...*, s. 47.

¹⁶ Ryszard Nycz, *O nowoczesności jako doświadczeniu*, w: *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. Ryszard Nycz, Anna Zeidler-Janiszewska. Universitas, Kraków 2006, s. 12–15.

¹⁷ Ibidem, s. 12–13.

Niechęć do rytuału bierze się z przekonania, jakoby był on zaprzeczeniem tak rozumianego doświadczenia: zabójcą autentyczności, konstruktorem fałszywej tożsamości, maskaradą. Ale przytoczona wyżej definicja pomija kwestię indywidualnych konsekwencji braku kontroli nad tym, co się jednostce podczas doświadczenia przydarza. Tymczasem rytuał rozumieć można właśnie jako próbę integracji w obszar tożsamości tych elementów rzeczywistości, które kontroli nie podlegają lub których oddziaływania na nas nie jesteśmy w stanie oszacować. Sytuacja taka dotyczy szczególnie defloracji, co doskonale oddaje jej zwyczajowa nazwa: „pierwszy raz”. Mary Douglas dowodzi, że czasami rytuał oferuje jedyną możliwość dostępu do doświadczenia i że bez rytualizacji niektóre doświadczenia nie byłyby w ogóle możliwe¹⁸. Z dwóch powodów: dlatego, że nie byłyby zauważone jako coś, czego należy doświadczyć, a tym doświadczyć bardziej w sposób szczególny; albo dlatego, że są zbyt niebezpieczne, by pozwolić im pozostać w sferze nieprzewidywalności.

Powód pierwszy wynika z tego, że ram, w jakich jednostka przeżywa i postrzega świat – także w jego wymiarze, który zwykliśmy traktować jako prywatny – dostarcza jej kontekst historyczno-społeczny. W zależności od niego jedno wydarzenie, zjawiska i stany nabierają znaczeń, inne znaczenia tracą, jedne podlegają obyczajowym lub prawnym regulacjom, inne regulacji się wymykają. Dotyczy to wydarzeń, zjawisk i stanów, które przydarzają się ciału lub poprzez ciało, gdyż „ciało jest zawsze wpisane jednocześnie (choć konfliktowo) zarówno w ekonomię przyjemności i pragnienia, jak i w ekonomię dyskursu, dominacji i władzy”¹⁹. Zdaniem Martina Jaya badacze, tacy jak Michel Foucault, Roland Barthes czy Georges Bataille, udowodnili, że sprzeczność między bezpośrednim doznaniem a jego urefleksyjnieniem i instrumentalizacją jest pozorna, podobnie jak pozorna jest opozycja między doświadczeniem jako czymś osobistym, indywidualnym i niemożliwym do zakomunikowania, a doświadczeniem zaprogramowanym przez wspólnotę, przewidywalnym, zaplanowanym²⁰. Tę fałszywą sprzeczność podtrzymuje analizowany przez Jaya język, który odróżnia *Erlebnis* (przeżycie bezpośrednie, przedrefleksyjne, osobiste) od *Erfahrung* (doświadczenie wypowiadalne i wypowiadane, domknięte w spójnej opowieści, wplecione bezkolizyjnie w konstrukcję podmiotu doświadczającego, o jasno określonym początku i końcu). Traktowane ortodoksyjnie, rozróżnienie to można rozumieć jako jeszcze jeden wyraz przekonania o kluczowej roli

¹⁸ Mary Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. Marta Bucholc. PIW, Warszawa 2007.

¹⁹ Homi K. Bhabha, *Miejsca kultury*, tłum. Tomasz Dobrogoszcz. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 54. O społecznym znaczeniu ciała i o roli cielesności we wdrażaniu tego, co społeczne, zob. także: Chris Shilling, *Socjologia ciała*, tłum. Marta Skowrońska. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

²⁰ Zob. Martin Jay, *Pieśni doświadczenia...*, s. 509–563.

spontanicznego, niezapśredniczonego przez kulturę „przyswajania” rzeczywistości przez jednostkę. Tymczasem

[r]elacja między przeżyciem a jego przejawami zawsze jest skomplikowana i stanowi jeden z ważnych obszarów badawczych antropologii doświadczenia. Relacja ta ma ewidentnie charakter dialogiczny i dialektyczny, ponieważ przeżycie organizuje ekspresję w tym sensie, że rozumiemy innych ludzi i ich ekspresję na gruncie naszych własnych przeżyć i samego rozumienia. Jednak także ekspresje organizują przeżycie w ten sposób, że dominujące narracje epoki, ważne obrzędy i święta, a także klasyczne dzieła sztuki określają wewnętrzne przeżycie i rzucają na nie światło²¹.

Podmiot kontrolujący, podmiot kontrolowany

Drugi powód związany jest z potrzebą lub koniecznością kontroli. Rytuał rozumieć można właśnie jako kontrolę doświadczenia.

Wszystkie kultury ludzkie – wiedział to dobrze Żyd Emil Durkheim – stosowały rytuał jako środek wytwarzania i kontroli doświadczenia. Wszystkie kultury ludzkie – dodawał Zygmunt Freud, skądinąd także wychowany w atmosferze żydowskiego rytualizmu – odwoływały się w magii i religii do zagadkowej skuteczności rytmów i powtórzeń, niwelujących stany egzystencjalnego niepokoju. Freud podkreślał, że bez tego „opium” człowiek i jego społeczeństwo nie zdołaliby przetrwać postępu, który produkują²².

Formą kontroli, jaką oferuje rytuał, jest jego powtarzalność. To, co łączy doświadczenia zwykłe i niezwykłe to „całościowe potraktowanie sceny oraz wzmożona świadomość, a także możliwość powtórzenia w takiej samej formie albo przekazania w inny sposób jego istoty”²³. Powtarzalność zapewnia ciągłość na dwóch poziomach: indywidualnym i zbiorowym. Jednostce daje ona możliwość zachowania poczucia tożsamości „ja” przed doświadczeniem i „ja” po doświadczeniu.

System oparty na typowości wydarzenia i uczucia wytwarza łączność między przeszłością i teraźniejszością, ponieważ samo rozpoznanie typowości opiera się na spostrzeżeniu, że inni przeszli już przez takie lub podobne doświadczenie wcześniej. Tutaj zatem pojawia się doświadczenie doświadczenia, czyli spostrzeżenie, że nawet jeśli coś zachodzi w naszym własnym życiu, to do pewnego stopnia stanowi to nowe odegranie rzeczy, które już się przydarzyły innym. Taki sposób postrzegania siebie okazuje się szczególnie ważny, kiedy doświadczenie jest nie tylko typowe, lecz także

²¹ Edward M. Bruner, *Przeżycie i jego ekspresje*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. Victor W. Turner, Edward M. Bruner, tłum. Ewa Klekot, Agnieszka Szurek. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 14.

²² Joanna Tokarska-Bakir, *Zanik doświadczenia...*, s. 40.

²³ Roger D. Abrahams, *Doświadczenie zwyczajne i...*, s. 73.

intensywne i potencjalnie destrukcyjne. Umiejętność rozpoznawania typowości w takiej właśnie sytuacji staje się środkiem, dzięki któremu człowiek zdaje sobie sprawę, jak powinien odbierać i interpretować to, co się dzieje²⁴.

Wspólnocie, w obrębie której rytuał się odbywa, zapewnia ciągłość kulturową.

Im wyższy stopień świadomego przygotowania i stylizacji, tym bardziej doświadczenie można przeżywać wspólnie, lecz zarazem tym większe ryzyko, że aranżacja i przygotowanie wydarzenia zostaną odebrane jako ograniczenie, a nie wyzwolenie²⁵.

W potrzebie ciągłości Odo Marquard widzi przyczynę zapotrzebowania na rutynę, czyli tego, co za Ervingiem Goffmanem możemy nazwać rytuałami codziennych praktyk²⁶.

Marquard twierdzi, że właśnie ze względu na tempo zmian, jako cywilizacja bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy dziś wyczucia uzusów (*Unsaucen*), utartych praktyk. Są one jedynym sposobem walki z zanikiem doświadczenia i koniunkturą iluzji: „jako *moeurs*, jako obyczaje, jako zwyczajowe zachowania i tradycje właśnie nowocześnie stają się [one] niezbywalne; im bardziej bowiem (...) wszystko stale się zmienia, tym bardziej potrzeba życiowej rutyny, która jest sterowana przez uzus jako to, co robimy tak właśnie, bo zawsze tak to robiono. Im trudniejsza jest sytuacja życiowa, tym wyższe jest zapotrzebowanie na rutynę (...) bez nich [tj. uzusów], w epoce załamania ciągłości, nie moglibyśmy zaspokoić naszej potrzeby ciągłości, oraz, w wieku obcości świata, naszej potrzeby zakorzenienia. Nie wytrzymałybyśmy przemian rzeczywistości. Im mniej ciągłości przez utarte zwyczaje, tym więcej ucieczki w iluzję”²⁷.

Nie sądzę, by w pewnych przeżyciach jednostki immanentnie zawarte było „załamanie ciągłości” i „obcość świata”, a więc i moc transgresji. Przeciwnie: interesuje mnie społeczno-kulturowa produkcja tych przeżyć. Ich scenariuszy oraz ich przekształceń w biograficzne punkty zwrotne. Uważam, że proces owej produkcji jest pierwotny wobec przeżyć jednostki. Dlatego w niniejszej pracy zastanawiam się nad pojęciem „utruty”, które zwyczajowo towarzyszy pojęciu dziewictwa i dlatego wiele miejsca poświęcam narzuca- nym przez rozmaite dyskursy definicjom i znaczeniom granicy między życiem-bez-seksu a życiem seksualnym.

Zaletą fenomenologii jest, że skupiając się na doświadczaniu świata jako spontanicznie zrozumiąłem, dobrze opisuje ona dokę. To znaczy opisuje

²⁴ Ibidem, s. 70–71.

²⁵ Ibidem, s. 73.

²⁶ Zob. Erving Goffman, *Rytuał interakcyjny*, tłum. Alina Szulżycka. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

²⁷ Odo Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. Krystyna Krzemieniowa. Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 97. Cyt. za: Joanna Tokarska-Bakir, *Zanik doświadczenia...*, s. 37.

ona postrzeganie świata w kategoriach nadzwyczajnej zgodności, naturalności, oczywistości i zdrowego rozsądku. Jednak tam, gdzie fenomenolodzy widzieliby „naturalne nastawienie”, ja, za Pierr’em Bourdieu, widzę społecznie skonstruowany stosunek do świata. Louis Althusser twierdzi, że to nie rzeczywistość, lecz sposób przeżywania rzeczywistości, czyli stosunek do niej, interpretacja własnych przeżyć, podlega szczególnym zabiegom ideologii. „Ideologia – pisze Althusser – jest urojonym «przedstawieniem» stosunku jednostek do ich realnych warunków bytowych”²⁸. Lista Ideologicznych Aparatów Państwa, które wymienia filozof, w dużym stopniu pokrywa się z listą dyskursów, które produkują normy na temat dziewictwa i defloracji. Są to aparaty: rodzinny, szkolny, religijny, prawny, polityczny, związkowy, informacyjny i kulturalny. Ideologiczne Aparaty Państwa rozmieszczają się w świecie prywatnym. Wytwarzają pozór wielości, zróżnicowania i rozproszenia. Ideologia przez nie transmitowana naturalizuje samą siebie i pozbawia się historii: przedstawia głoszone przez siebie treści jako twierdzenia neutralne i prawdziwe bez względu na kontekst historyczny. I wreszcie ideologie Althusser nazywa materialnymi, bo realizują się one przez praktyki, w tym także praktyki cielesne. Celem tak rozumianej ideologii jest narzucanie oczywistości oraz wytworzenie określonych podmiotów. Mówiąc językiem Bourdieu, celem jest wdrożenie *uznania bez poznania*²⁹, dzięki któremu bez względu na to, co wydarzy się w naszym życiu, w procesie jego narratywizacji będziemy zmuszeni znaleźć punkty zwrotne lub przynajmniej od tych punktów zwrotnych będziemy się odbijać i do nich powracać. Nie zanegujemy ich, a wraz z nimi kultury, która wytwarza wiedzę o nich, lecz najwyżej zanegujemy własną typowość, zwyczajność, normalność.

W efekcie nie tylko to, *jak* doświadczamy, ale także to, *czego* doświadczamy i *co* w ogóle dostrzegamy jako doświadczenie, jest skutkiem społecznych napięć między ideologią a formami oporu wobec niej. Lub, mówiąc językiem wypracowanym przez antropologię, jest to efektem kategorii postrzegania narzucających określoną percepcję i świata, i swoich w nim przeżyć, i siebie.

„Doświadczenie doświadczenia”

Wytworzone przez *etykę autentyczności*³⁰ napięcie między prawdą a ceremonią, doświadczeniem a rytuałem potęguje problem relacji rozumianej jako

²⁸ Louis Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, tłum. Andrzej Staroń. „Nowa Krytyka”, 20 kwietnia 2010, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374> (data dostępu: 9.07.2014).

²⁹ Althusser używa analogicznego sformułowania: uznanie/niepoznanie.

³⁰ Zob. Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. Andrzej Pawelec. Wydawnictwo Znak, Warszawa 2002 oraz Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. Adam Lipszyc. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

„danie wyrazu”. Zdaniem Jaya nawet najbardziej osobiste przeżycie wpisane jest w dostępne kultury językowe, a zatem w jakimś sensie *osobiste* nigdy do końca nie jest³¹. Potrzebę ekspresji doświadczenia należy traktować jako jego element, gdyż właśnie w procesie tej ekspresji materializują się i stabilizują jego pożądane znaczenia, a niepożądane zanikają. Znaczenia te – oraz to, które z nich są prawomocne, a które nie – powinny być nieodłącznym elementem badania doświadczenia:

Z punktu widzenia Diltheya doświadczenie skłania do ekspresji lub komunikacji z innymi. Jesteśmy istotami społecznymi i chcemy opowiadać o tym, czego nas doświadczenie nauczyło. Sztuka opiera się właśnie na tej potrzebie wyznań czy wypowiedzi. Należy przekazać wywalczone w pocie czoła znaczenia: wypowiedzieć je, namalować, zatańczyć, odegrać na scenie – wprowadzić w obieg³².

Ekspresji doświadczenia nie należy traktować jako przeszkody w dostępie do niego także dlatego, że – jak twierdzi Edward Bruner – ekspresja sama w sobie jest formą „doświadczenia doświadczenia”:

To właśnie podczas wykonywania pewnej ekspresji na nowo przeżywamy, doświadczamy, odtwarzamy, opowiadamy, odbudowujemy i przerabiamy własną kulturę. Wykonanie nie polega na uwolnieniu znaczenia, które wcześniej istniało w tekście. Samo wykonanie ma charakter konstytutywny. Znaczenie jest zawsze w teraźniejszości, tu i teraz³³.

Dlatego Clifford Geertz twierdzi, że

[j]ednym z zadań, przed jakimi staje etnograf (moim zdaniem – najważniejszym) jest właśnie zwrócenie uwagi przede wszystkim na środki wyrazu. Nie możemy przeżyć życia innych ludzi i źle jest próbować to czynić. Możemy tylko słuchać, co oni sami mówią o swoim życiu poprzez słowa, obrazy i działania³⁴.

Wiara w spontaniczność doświadczenia, do której można dotrzeć za pomocą neutralizacji środków jego wyrazu, jest jedną z form „naiwnego obiektywizmu”, o którym pisał Józef Niżnik³⁵. Tymczasem badając doświadczenie, tylko i aż „interpretujemy ludzi, którzy interpretują siebie samych”³⁶. Dlatego badanie takie wymaga ciągłego namysłu, „jak od form kulturowych przejść do przeżywanego życia i z powrotem ująć je w formy, tak by nie

³¹ Martin Jay, *Pieśni doświadczenia...*, s. 26–29.

³² Victor W. Turner, *Dewey, Dilthey i gra społeczna...*, s. 47.

³³ Edward M. Bruner, *Przeżycie i jego ekspresje...*, s. 19.

³⁴ Clifford Geertz, *Zdobywając doświadczenia, autoryzując siebie*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. Victor W. Turner, Edward M. Bruner, tłum. Ewa Klekot, Agnieszka Szurek. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 393.

³⁵ Józef Niżnik, *Przedmiot poznania w naukach społecznych*. PWN, Warszawa 1979, s. 20–52.

³⁶ Edward M. Bruner, *Przeżycie i jego ekspresje...*, s. 18.

zatrzeć jednego ani drugiego, ale by obie dziedziny przynajmniej w jakimś stopniu wzajemnie się wyjaśniały”³⁷. Analiza sposobu, w jaki osoby opowiadają o swoim doświadczeniu, bez traktowania tego sposobu jako danej obarczonej skazą, kulturowej naleciałości na czymś przez kulturę nietkniętym, oporu materii koniecznego do wyeliminowania; analiza uwzględniająca dialektykę doświadczenia i jego ekspresji; wreszcie analiza wzorów kulturowych widocznych właśnie w oferowanych przez tę kulturę werbalnych i pozawerbalnych sposobach konceptualizacji własnego doświadczenia, a przez to zapanowania nad nim – to także jest celem niniejszej pracy.

„Bezwładność pojęć”

Ekspresja doświadczenia odbywa się najczęściej, choć nie zawsze, w języku – mówionym lub pisanym, potocznym lub oficjalnym, dopasowanym do dyskursu, któremu służy lub któremu się przeciwstawia. Dlatego analiza dyskursów na temat dziewictwa i defloracji stanowi *gros* tej pracy. Przeprowadzam ją, gdy relacjonuję dyskursy eksperckie, zwłaszcza dyskurs medyczny. Przyglądam mu się uważnie z dwóch powodów. Pierwszy opisał Pierre Bourdieu: „w przejściu między doświadczeniem a jego wyrazem interweniują zawodowi twórcy dyskursu; to w tym miejscu zawiązują się relacje między zawodowcami a laikami, znaczącymi a znaczonymi”³⁸. Drugi wyraził Steven Seidman: „o ile kiedyś głównymi czynnikami kontroli społecznej były państwo i rodzina, o tyle dzisiaj główną rolę w regulowaniu zachowań seksualnych odgrywają instytucje medyczne i naukowe, system sądownictwa karnego i mass media”³⁹.

Przed wszystkim jednak dekonstruuje potoczne wypowiedzi na temat dziewictwa i defloracji, a także szerzej – płci i seksualności, by wnioskować z nich o kulturze, z której pochodzą. Wychodzę bowiem z założenia, że

[j]ęzyk dominujący niszczy, dyskredytując go, spontaniczny dyskurs polityczny zdominowanych: pozostawia mu jedynie milczenie bądź język zapożyczony, którego logika nie jest już logiką klas ludowych, choć nie jest jeszcze logiką języka naukowego, jest to język kadłubowy, w którym „wielkie słowa” występują tylko w celu zaznaczenia godności intencji ekspresywnej. Język ten, ponieważ nie umie przekazać nic, co byłoby prawdziwe, rzeczywiste, „odczone” – wywłaszcza posługującą się nim osobę z doświadczenia, które miał wyrażać. Narzuca korzystanie z rzeczników, którzy sami skazani są na język dominujący – co wystarcza, aby wprowadzić dystans pomiędzy mandatariuszy, a co gorsza wobec ich problemów i doświadczenia tych problemów – lub przynajmniej na język zrutynizowany i narzucający rutynę, który oprócz swoich funkcji wspornika pamięci i boi bezpieczeń-

³⁷ Clifford Geertz, *Zdobywając doświadczenia...*, s. 395.

³⁸ Pierre Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, tłum. Piotr Biłos. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 567.

³⁹ Steven Seidman, *Społeczne konstruowanie...*, s. 77.

stwa stanowi jedyny system obronny dla tych, którzy nie są w stanie ani dołączyć do gry, ani jej „skasować”. Jest to język zawieszony w próżni, niczym automat wytwarzający łańcuszki kanonicznych określeń i haseł, wywłaszczający po raz wtóry mandatariuszy z ich doświadczenia⁴⁰.

Wywłaszczenie z doświadczenia – więc nazywania, etykietowania i klasyfikacji – o którym Bourdieu pisze w kontekście klasowym, a które także w dziedzinie seksualności i cielesności odbywa się za pośrednictwem języka, nastęczyło mi trudności metodologicznych na etapie przygotowywania kwestionariusza badań. Zależało mi bowiem, by nie narzucać moim rozmówczyniom żadnego słownika, jakim posłużyć się one mogą do opisu swoich przeżyć, doświadczeń, wiedzy i tożsamości. Zarazem jednak trudno było mi zadawać pytania z dziedziny seksualności, nie używając pewnych terminów ze względu na ich silnie normatywny i wartościujący charakter, a jednocześnie sprawić, by pytania te były zrozumiałe.

Niechęć wobec używania popularnych terminów na określenie statusów społecznych, stanów emocjonalnych i praktyk seksualnych nie wynikała z lęku, że niosą one ze sobą skojarzenia z tzw. kontrowersyjnymi tematami. Osoby, które zgodziły się ze mną porozmawiać, wiedziały, czego dotyczyć będzie rozmowa, swoista „selekcja” respondentek następowała więc w momencie propozycji wywiadu na dany temat, a nie podczas niego. Niechęć ta wynikała z faktu, że interesowało mnie, jakimi słowami – bez ich uprzedniego wywołania przeze mnie – moje rozmówczynie opiszą zjawiska, na które kultura nalepia etykiety: „prawdziwy seks”, „pierwszy raz”, „utrata”, „wartość”, „stara panna” itd. Józef Niżnik twierdzi, że język potoczny, do którego należą wymienione sformułowania, odgrywa szczególną i niezbywalną rolę w socjologii, ponieważ poprzez niego świat rzeczywisty jest dostępny i badaczkom, i badanym⁴¹. Uchylenie wpływu języka potocznego na poznanie nie jest zatem możliwe. Chciałam jednak uniknąć tego, co Niżnik nazywa „bezwładnością pojęć”. Bezwładność ta sprawia, że w zjawisku raz nazwanym trudno dostrzec nowe aspekty, bo słowo odnosi do przeszłości, do swojego dotychczasowego znaczenia, a tym samym potrafi ograniczać możliwości poznawcze. Słowa funkcjonują w kontekstach, których nie da się wyeliminować ani poddać kontroli. Konteksty te narzucają się nam, gdy słów używamy. Często nie są one uświadomione i ujawnione, niemniej potrafią zdefiniować przekazywaną treść⁴².

Bezwładność pojęć nie dotyczy tylko języka potocznego. Ma ona moc reprodukcji zastanych znaczeń także w obrębie nauki. Powielany bezrefleksyjnie i spontanicznie sposób nazywania zjawisk najczęściej odtworzy jedynie to, co w kulturze dominujące, a z każdym powtórzeniem wzoru kultury wzór

⁴⁰ Pierre Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka...*, s. 567–568.

⁴¹ Józef Niżnik, *Przedmiot poznania...*, s. 20–52.

⁴² Ibidem.

ten zostaje wzmocniony. Umocnienie nabiera szczególnej siły, gdy wypowiedź, która wzór ów powieli, posiada rangę ekspercką. Tak pisał o tym Zygmunt Bauman:

Użycie języka socjologicznego pociąga za sobą akceptację obrazu świata stworzonego przez ten język i zakłada milczącą zgodę na takie kształtowanie wypowiedzi, aby wszelkie zawarte w niej odniesienia do rzeczywistości odsyłały właśnie do tego modelu świata. Stworzony przez socjologię obraz świata rekonstruuje porządek działania normotwórczych sił społecznych⁴³.

Próbowałam także uniknąć narzucania moim rozmówczyniom definicji ich statusu i ich tożsamości, ponieważ uważam, że jest to rodzaj symbolicznej przemocy⁴⁴, której szczególnie łatwo dopuścić się w relacji badająca – badana. Przemoc ta polega na określaniu czyjejś tożsamości podług własnej – najczęściej dominującej w danej kulturze, a dyskurs naukowy zdecydowanie do dominujących należy – normatywnej terminologii, bez względu na to, jak ta osoba sama siebie określa. I tak na przykład dwie z moich rozmówczyń, choć w potocznym rozumieniu spełniają definicję „dziewicy”, same tym mianem się nie określają, a jedna z nich otwarcie powiedziała, że nazywanie jej w ten sposób odbiera jako zachowanie opresyjne. O tej opresji pisała Luce Irigaray:

Jak mamy mówić, by wydostać się z ich więzienia, parceli, odróżnień i opozycji, w jakich nas zamykają: dziewica/pozbawiona dziewictwa, czysta/nieczysta, niewinna/nieświadoma... Jak oswobodzić się z jarzma tych terminów, wyzwolić się z ich kategorii, wyzbyć nadanych przez nich mian. Uwolnić, *za życia*, od ich koncepcji?⁴⁵.

Choć wiele z moich respondentek to osoby o wyższym kapitale kulturowym, dzięki którym dysponowały one dystansem do tematu rozmowy – dystansem pozwalającym poradzić sobie ze wstydem, zażenowaniem, wyobcowaniem – język, którym się posługiwały podczas wywiadu, był najczęściej „szorstki”: nieparlamentarny, potoczny, intymny, ekspresyjny. Taki język respondentki wybierały lub taki język „narzucał się” im sam za sprawą swoistego *decorum*, które dopasowuje mowę do tematu, jaki mowa ta ma poruszyć.

W przytoczonym wyżej pytaniu Irigaray pojawia się podwójność roli języka: jest on tą materią, która zarazem zamyka i otwiera; pozbawia możliwości wyjścia poza narzucone kategorie i jednocześnie jest jedyną drogą zbuntowania się przeciwko nim przez posłużenie się albo językiem nowym,

⁴³ Zygmunt Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. Tomasz Kunz. Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 432.

⁴⁴ Zob. Pierre Bourdieu, *Męska dominacja*, tłum. Lucyna Kopciwicz. Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 33–54.

⁴⁵ Luce Irigaray, *Ta płć (jedną) płcią niebędąca*, tłum. Sławomir Królak. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 179.

albo innym sposobem słuchania, wywoływania i interpretowania starego. Tylko takie podejście pozwoli, zdaniem Irigaray, uniknąć badaczce pułapki samozwrotności nauki, czyli powielenia swoich własnych założeń poczynionych przed rozpoczęciem badania, gdyż założenia te z góry definiują jego przedmiot i jego wynik. Zdaniem Baumana samozwrotność tę wywołuje właśnie język:

[P]roblem z dowiedzeniem błędności tego, co powszechnie uchodzi za oczywiste i pozostaje niekwestionowanym założeniem wiedzy socjologicznej, wynika w znacznym stopniu z właściwości samego języka socjologii. Jak każdy język bowiem definiuje on swój przedmiot, udając, że go opisuje⁴⁶.

Powieściopisarka Jeanette Winterson zdaje się pokładać większą wiarę w otwierające, a nie zamykające właściwości języka:

Opowiadając jakąś historię, narzucamy kontrolę, ale w taki sposób, żeby pozostawić lukę, otwarcie. Dlatego ta historia jest jakąś wersją, ale nigdy ostateczną. I być może mamy nadzieję, że milczenie zostanie usłyszane przez kogoś innego i że opowieść będzie trwać, że będzie można opowiedzieć ją jeszcze inaczej. (...) Pisząc, ofiarowujemy nie tylko opowieść, ale i milczenie. Słowa są tą częścią milczenia, którą można wypowiedzieć⁴⁷.

Winterson posługuje się językiem poetyckim, tworzy literaturę piękną, nie obowiązuje jej więc żaden z dyskursów nauk społecznych, żaden z nich nie narzuca jej pisarstwu swoich reguł. Te zaś reguły, które narzucają Winterson konwencje literackie, autorka traktuje jako wyzwanie, które świadomie podejmuje, gra z nimi i łamie je we wcześniej sprecyzowanych celach⁴⁸. Idąc za wskazówkami Winterson, w niniejszej pracy zwracam uwagę po pierwsze na milczenie, po drugie na opisy literackie, ponieważ uważam, że obie te formy wypowiedzi na temat dziewictwa i defloracji korzystają z możliwości, jakie dyskursy nauk społecznych oferują rzadko lub jakich nie oferują zgoła wcale.

Przyczyny i skutki: zapoznanie kolejności

„Sprowadzanie *wszystkiego* innego *do ekonomii Tego Samego*”, ów „teleologicznie konstytutywny projekt”, o którym pisze Irigaray, dotyczy przede wszystkim opisu doświadczenia kobiecego, gdyż zostaje on podporządkowa-

⁴⁶ Zygmunt Bauman, *Nowoczesność i...*, s. 431.

⁴⁷ Jeanette Winterson, *Po co ci szczęście, jeśli możesz być normalna?*, tłum. Katarzyna Karłowska. Rebis, Poznań 2012, s. 17

⁴⁸ Wystarczy wspomnieć książkę *Zapisane na ciele*, w której autorka, korzystając ze specyfiki języka angielskiego, świadomie nie zdradza płci głównego bohatera/bohaterki, co nastroczyło nie lada kłopotów tłumacze powieści na wyjątkowo „ugenderowany” język polski. Zob. Jeanette Winterson, *Zapisane na ciele*, tłum. Hanna Mizerska. Rebis, Poznań 2000.

ny męskocentrycznie skonstruowanej podmiotowości i posługuje się językiem przystosowanym do wyrażania doświadczeń jedynie – fałszywie uniwersalizowanego⁴⁹ – podmiotu męskiego. W efekcie opis kobiecego doświadczenia – kobiecego to znaczy takiego, które zostaje jednostce narzucone i jest od jednostki oczekiwane ze względu na przypisanie jej do jednej płci – nader często „sprowadza się do *wymazywania różnicy płciowej* w samoreprezentujących się systemach męskiego podmiotu”⁵⁰.

W największym skrócie *fałszywy uniwersalizm* polega na tym, że dostęp do tego, co rzekomo uniwersalne, jest ograniczony za sprawą rozmaitych mechanizmów dominacji: klasowej, rasowej, płciowej itd. Co więcej: treść narzucanych wszystkim uniwersalizmów podporządkowana jest temu, co partykularne, bo typowe dla grupy dominującej. Jednak za sprawą odwrócenia kolejności przyczyn i skutków to zdominowani obarczani są odpowiedzialnością za fakt, że tak skonstruowanym uniwersalizmom nie są w stanie sprostać. Świadczy to jako argument na rzecz ich podporządkowania.

Odwrócenie kolejności przyczyn i skutków to, zdaniem Bourdieu, kluczowy mechanizm podtrzymywania męskiej dominacji. Wytwarza on „męskość mężczyzny” i „kobiecość kobiety”, które Bourdieu określa mianem „artefaktów społecznych”. Dzieje się tak dlatego, że „gdy dostosowujemy się do norm płciowo-kulturowych, inni najczęściej interpretują nasze zachowanie jako wyraz głębokiej tożsamości płciowej”⁵¹. Mamy tu więc pomylenie przymusu z wyborem, czynienie wolności z konieczności. Mechanizm zapoznania kolejności przyczyn i skutków wymusza na jednostkach podporządkowanych jakiejś kategorii (np. kobieta), by zachowywały się zgodnie ze stereotypem, a następnie to wymuszone zachowanie staje się dowodem na „prawdziwą naturę” tych jednostek.

Ten sam mechanizm powoduje, że seksualność traktujemy najczęściej jako pochodną płci, podczas gdy tożsamość płciowa jest efektem, a nie przyczyną wdrożenia różnych zachowań seksualnych i różnego pragnienia seksualnego w zależności od tego, czy jednostka została uprzednio zakwalifikowana jako mężczyzna, czy jako kobieta. „Narzucanie pragnieniu kierunku heteroseksualnego wymusza i uruchamia wytwarzanie dwubiegunowych i asymetrycznych opozycji «kobiecości» i «męskości», przy czym rozumiane są tu one jako atrybuty wyrażające to, co biologicznie «męskie» oraz «żeńskie»”⁵² – pisze Judith Butler. Zdaniem Monique Wittig ideologia esencjalnej różnicy płciowej służy usunięciu z pola widzenia faktu podporządkowania jednego z jej członów drugiemu:

⁴⁹ O *fałszywym uniwersalizmie* czytaj: Pierre Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. Krzysztof Wakar. Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

⁵⁰ Luce Irigaray, *Ta płéć...*, s. 62.

⁵¹ Za: Steven Seidman, *Społeczne tworzenie...*, s. 81.

⁵² Judith Butler, *Uwikłani...*, s. 69.

«Ustanawianie i kontrolowanie różnicy to akt władzy, ponieważ jest to przede wszystkim akt normatywny. Każdy stara się pokazać innego jako odmiennego, ale nie każdemu się to udaje. Uduje się tylko tym, którzy są w społecznie uprzywilejowanym położeniu»⁵³. (...) Pojęcie różnicy nie ma w sobie nic ontologicznego. Stanowi ono jedynie sposób, w jaki panowie (*masters*) interpretują historyczną sytuację podporządkowania. Różnica – na każdym poziomie – służy zamaskowaniu konfliktów interesów, w tym również tych ideologicznych⁵⁴.

Dzięki filozofii społecznej Wittig i Butler łatwiej zrozumieć społeczne znaczenie tego aspektu kultury dominującej, który Adrienne Rich nazywa „przymusową heteroseksualnością”⁵⁵. Jest ona dlatego przymusowa, że wytwarza kształt i znaczenie każdej z płci, a jednocześnie stanowi alibi tego kształtu i tego znaczenia. „Kategoria płci sama by zniknęła i nawet rozpadła się, jeśli naruszyć i zdestabilizować heteroseksualną hegemonię”⁵⁶ – pisze Butler.

Poprzez taktyczne wytwarzanie rozłącznej i binarnej kategoryzacji płci, ukazującej płć jako „przyczynę” seksualnych doświadczeń, zachowań, pragnienia, udaje się zataić strategiczne cele wytwarzającego ją aparatu. (...) [P]ozorna „przyczyna” jest „skutkiem”, wytworem danego porządku seksualności, dążącego do uregulowania doświadczenia seksualnego⁵⁷.

Dlatego, gdy w niniejszej pracy stosuję pojęcie *heteronormatywności*, odwołuję się do jego dwóch znaczeń, gdzie pierwsze wynika z drugiego. Na bardziej powierzchownym poziomie heteronormatywność oznacza milczące, niepodlegające refleksji założenie, że każda jednostka jest heteroseksualna, na skutek którego heteroseksualność nie podlega problematyzacji, natomiast zachowania i tożsamości inne niż heteroseksualne są patologizowane. Na poziomie głębszym heteronormatywność to tyleż arbitralna, co niepodlegająca refleksji norma opisywanej przeze mnie kultury, za sprawą której produkcja seksualności i płci w opisanym wyżej kształcie może przebiegać bez zakłóceń.

Wytworzenie genderowych artefaktów, skonstruowanych względem siebie komplementarnie i pozostających w niesymetrycznej relacji władzy, zasadza się na „naturalizacji tego, co społeczne”, za sprawą której „ukonstytuowana przez zasady społecznego widzenia różnica anatomiczna staje się podstawą i rękojmą naturalności fundującego ją oglądu”⁵⁸. Ta trwała, strukturalna, wpisana w porządek społeczny i decydująca o podziale pracy

⁵³ Cyt. za: Claudem Faugeron, Philippe Robert, *La Justice et son public, les représentations sociales de système pénal*. Masson, Paris 1978.

⁵⁴ Monique Wittig, *Hetero – umysł 1980*, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska. Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 671.

⁵⁵ Adrienne Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, w: *The Lesbian and Gay Studies Reader*, red. Henry Abelove, Michele Aina Barale, David M. Halperin. Routledge, London–New York 1993, s. 227–255.

⁵⁶ Judith Butler, *Uwikłani...*, s. 70.

⁵⁷ Ibidem, s. 78.

⁵⁸ Pierre Bourdieu, *Męska dominacja...*, s. 19.

asymetria określana jest terminem *patriarchat*. W *Encyclopedia of Social Theory* Michael Ryan definiuje go jako: „seemingly ubiquitous system of sex-based oppression that is incorporated throughout society. It refers to the power differential between men and women in society that allows men to dominate and control women”⁵⁹.

Definicja ta jest jednak niepełna. Po pierwsze, może stwarzać mylne wrażenie, że władza mężczyzn nad kobietami to relacja, której dominujący i zdominowani są świadomi, i że jest ona celowa, to znaczy zasadza się na intencjach jednostek. Tymczasem hierarchicznej strukturze płciowej (podobnie jak innym tego typu, np. klasowej lub rasowej) stabilność, stałość i względnie harmonijne trwanie zapewnia fakt, że dzięki mechanizmom społecznej i kulturowej reprodukcji, zarówno dominujący, jak i zdominowani wcielają schematy postrzegania i oceniania będące produktem dominacji, stosowanie owych schematów sprowadza się zaś do aktów zapoznania i zarazem uznania wszystkiego, co warunkuje podległość zdominowanych i władzę dominujących⁶⁰. Po drugie, owa władza nie ma charakteru jawnego przymusu. Przeciwnie:

jest plastyczną i ruchliwą siłą, która przybiera wiele różnych form i doświadcza się jej przez rozmaite praktyki i relacje społeczne. (...) Władza nie działa przez oddzielne mechanizmy kontroli. Oddziałuje przez złożone i nakładające się – często sprzeczne ze sobą – mechanizmy⁶¹.

Po trzecie, pisząc „men and women”, Ryan nie problematyzuje społecznego konstruowania płci, gdy tymczasem proces owego konstruowania jest rudymenarny dla produkcji i reprodukcji męskiej dominacji. Dlatego lepszą definicją wydaje się ta zaproponowana przez Judith Butler. Opisuje ona patriarchat jako „system polityczny”, który „wytwarzając upłciowione podmioty, przydziela im różne miejsca na osi dominacji”⁶².

By opisać strukturalną i strukturującą funkcję, jaką w procesie produkcji patriarchalnego społeczeństwa pełnią płeć i seksualność – bo oba te kulturowe konstrukty są zaangażowane w pracę wytwarzania i nadawania znaczeń dziewictwu i defloracji, a dziewictwo i defloracja są elementem definiowania seksualnej i płciowej tożsamości jednostek – nie wystarczy skupić się ani wyłącznie na aspekcie dominacji i władzy, ani wyłącznie na aspekcie genderowego podziału ról. Dlatego w niniejszej pracy korzystam jednocześnie z narzędzi i kategorii wypracowanych przez Pierre’a Bourdieu oraz z analiz wypracowanych w łonie gender studies i queer studies.

⁵⁹ *Encyclopedia of Social Theory*, red. George Ritzer. Sage Publications, Thousand Oaks, CA 2005.

⁶⁰ Pierre Bourdieu, *Męska...*, s. 13–68.

⁶¹ Jeffrey Weeks, *Wynalezienie...*, s. 46.

⁶² Judith Butler, *Uwikłani...*, s. 44.

Teleologia badań społecznych

W obrębie nauki odpowiednikiem zapoznania kolejności przyczyn i skutków jest teleologiczny błąd, za sprawą którego choć aspiruje ona do opisu rzeczywistości, nierzadko reprodukuje swoje treści bez względu na rzeczywistość. Błędem tym, zdaniem Irigaray, naznaczona jest metodologia nauk społecznych. Jego charakter znajduje wyraz w dwuznaczności pojęcia „metoda”:

Czyż bowiem to nie metoda właśnie, droga poznania, sprowadzała nas zawsze na manowce, wyprowadzała w pole, wprowadzała w błąd, zwodząc, oszustwem i podstępem, z drogi kobiet, póki ostatecznie nie przypieczętowała wyroku skazującego je na zapomnienie. Ta druga interpretacja terminu „metoda”: droga okrężna, oszustwo i podstęp, stanowi skądinąd drugi z możliwych jego przekładów. By przetrzeć na powrót szlak kobietom, zwłaszcza ten, który wiedzie w języku i poprzez język, należałoby zatem przyznać, że metoda nie jest nigdy tak prosta, jak się nam wydaje; prześledzić sposoby, w jakie stojący za nią teleologiczny projekt, projekt teleologicznie budujący jest zawsze, w sposób mniej lub bardziej świadomy, projektem zwodzenia, odwodzenia i chwytania podstępem innego w zasadzkę tego samego. Innymi słowy, na najwyższym poziomie ogólności w zakresie metod filozoficznych – kobiecości⁶³.

By wyjść poza zakłęty krąg „tego samego”, należy zająć się „poszukiwaniem sensów rozpoznawanych po raz pierwszy, w nowym materiale, a gdy dotyczy to terytoriów starych – poszukiwaniem wątków przeoczonych, słabo widocznych”⁶⁴. By je odnaleźć, Irigaray proponuje mimetyzm, który – jako metoda – koresponduje z *gęstym opisem* Cliforda Geertza⁶⁵:

Początkowo nie pozostaje być może żaden inny chwyt prócz tego, który i tak od niepamiętnych czasów przypisywano kondycji kobiecej – mianowicie mimetyzm. Mimetyczna rola sama w sobie jest już jednak czymś złożonym, wymaga bowiem bycia gotową na wszystko, oddania się wszystkiemu, jeśli nie wszystkim. Kopiowania wszystkiego, jak popadnie, czegokolwiek bądź kogokolwiek, przyjmowania wszelkich odciskanych na sobie piętn, odbić i śladów, bez możliwości ich przyswojenia, a zarazem bez dodawania czegokolwiek od siebie⁶⁶.

Próbując wcielić ten metodologiczny postulat w czyn, podczas wywiadów z kobietami starałam się nie narzucać im kategorii, pojęć, terminów, słownika do opisu siebie i swoich doświadczeń. Wywoływałam także pewne tematy na poziomie bardzo ogólnym, wychodząc z założenia, że nie istnieją reakcje

⁶³ Luce Irigaray, *Ta płęć...*, s. 126.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Clifford Geertz, *Opis gesty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, tłum. Sławomir Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

⁶⁶ Luce Irigaray, *Ta płęć...*, s. 127.

„dobre” i „złe”, „na temat” i „nie na temat”, ponieważ wszystko, co zostanie powiedziane, może stanowić dla mnie cenny materiał do analizy. Materiał ten wymaga jednak innego słuchania, to znaczy zwrócenia uwagi także na pozornie nieistotne szczegóły, a także założenia, że język, jakim kobieta posługuje się do opisu swojego doświadczenia, nie oddaje go, ani nie jest jego metaforą, a co najwyżej do doświadczenia tego się zbliża, „dotyka go”, ale pozostawia wciąż osobnym:

Również w słowach – jeśli w ogóle ośmiela się je wygłosić – kobieta nieustannie się dotyka. Odstępuje od siebie na krok szczebiotaniem, okrzykiem, półsłówkiem, zdradzonym w tajemnicy, zdaniem pozostawionym wpół, przerwany... Powraca do niego jedynie po to, by rozpocząć od innej strony. Od innej przyjemności, od innego cierpienia. Trzeba by się w nią wsłuchiwać innym uchem, nadstawiać go na „inny sens”, „tkając się” bez ustanku, pieszczący słowa, ale również chcący się od nich uwolnić, by w nich nie utknąć, nie pogrążyć się i nie zakrzepnąć na zawsze. Bowiem jeśli „ona” coś mówi, to, co mówi, nie – zawsze już nie – jest tożsame z tym, co chce powiedzieć. Nigdy skądinąd nie jest tożsame z czymkolwiek, a co najwyżej styczne. Dotyka (czegoś). A gdy za bardzo się odrywa i oddala, ona ucina, rozpoczynając od „zera” – swego ciała-płci⁶⁷.

Powyższy postulat Irigaray wydaje się szczególnie istotny – i zarazem szczególnie trudny do realizacji – w wypadku badań, które dotyczą doświadczenia znajdującego się dokładnie na przecięciu społecznych konstruktywów płci i seksualności. Irigaray dowodzi, że płeć kobieca – konstruowana m.in. za pomocą określonych praktyk seksualnych i seksualnych tożsamości (o czym dalej) – po pierwsze, nie jest wyposażona w adekwatne środki wyrazu swojego doświadczenia, po drugie zaś, interpretowana jest zawsze w odniesieniu do płci męskiej, zatem nie autonomicznie, lecz podległe wobec męskiego uniwersum znaczeń. Tymczasem moje badania opierają się na wywiadach z *osobami, które doświadczają bycia kobietą* – bo tak należałoby nazwać osoby zwyczajowo określane mianem „kobiet”, gdyby konsekwentnie dochować zasady rezygnacji z symbolicznej przemocy definiowania czyjejś tożsamości za pomocą silnie normatywnych konstruktywów kulturowych – a zarazem dotyczą aktów fundujących płeć kulturową i seksualność, czyli samego centrum wytwarzania kobiecości jako nieautonomicznej płci i nieautonomicznego podmiotu.

Materiał badawczy

Materiały, na jakich opieram swoje badania i które poddaję analizie, to przede wszystkim 25 wywiadów swobodnych pogłębionych z kobietami⁶⁸.

⁶⁷ Ibidem, s. 23–24.

⁶⁸ O wywiadzie swobodnym pogłębionym jako metodzie badania socjologicznego zob. m.in.: Krzysztof Konecki, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 169 oraz: Martyn Hammersley,

Wywiady te przeprowadziłam w latach 2007–2009. Najmłodsza z moich respondentek miała w momencie udzielania wywiadu 22 lata, najstarsza – 65 lat. W grupie respondentek znalazło się: 9 osób między 22 a 29 rokiem życia, 7 osób między 30 a 39 rokiem życia, 3 osoby między 40 a 49 rokiem życia, 3 osoby między 50 a 59 rokiem życia oraz 3 osoby między 60 a 65 rokiem życia; 15 miało wykształcenie wyższe, 10 – wykształcenie średnie; 17 respondentek urodziło się i wychowało w miejscowości zamieszkałej przez więcej niż 500 tysięcy osób, 2 z nich – w miejscowości zamieszkałej przez 100–500 tysięcy osób, 3 z nich – w miejscowości zamieszkałej przez 10–99 tysięcy osób, 3 z nich – w miejscowości zamieszkałej przez mniej niż 10 tysięcy osób. Na potrzeby tej pracy przeprowadziłam także wywiady swobodne pogłębione z edukatorką seksualną i seksuologką oraz z księdzem. Oprócz wywiadów, przedmiot moich analiz stanowią między innymi: audycje radiowe, kampanie reklamowe, artykuły prasowe, listy do redakcji magazynów kobiecych, Katechizm Kościoła katolickiego, literatura popularnonaukowa, poradniki, przekazy mitologiczne i religijne, baśnie, ilustracje książkowe, ilustracje wykonane przez moje rozmówczynie, graffiti, literatura piękna, poezja, filmy fabularne i dokumentalne oraz seriale polskie i zagraniczne⁶⁹.

Kiedy zabierałam się za badania na temat społecznych aspektów dziewictwa i defloracji, początkowo nie różnicowałam wartości i ważności zbieranych materiałów. Kolejne przeprowadzone wywiady z kobietami, a potem ich lektura i porządkowanie zawartych w nich wątków sprawiły, że z czasem wywiady te postanowiłam uczynić materiałem przewodnim niniejszej pracy. Dialektyka *prywatne-publiczne*, jaką wytwarza poufność tych rozmów przy społecznej wadze poruszanych w nich tematów, czyni je unikatowym świadectwem determinant kobiecego doświadczenia i kobiecego losu. Tego doświadczenia i tego losu, które potocznie uważa się za kwestię indywidualnych, wolnych wyborów lub równie nieokiełznanego społecznie przypadku. Tym, co interesowało mnie szczególnie, był wpływ norm społecznych, społecznej kontroli, dominujących dyskursów i społecznych sankcji na owe pozornie wolne wybory i pozornie przypadkowe zdarzenia. Dlatego w niniejszej pracy

Paul Atkinson, *Metody badań terenowych*, tłum. Sławomir Dymczyk. Zysk i S-ka, Warszawa 2005, s. 131–162.

⁶⁹ Na temat analizy materiałów wizualnych w socjologii zob. m.in.: Marcus Banks, *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, tłum. Paweł Tomanek. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009 oraz Gilian Rose, *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, tłum. Ewa Klekot. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010. Oprócz analizy wybranych przedstawień wizualnych, w niniejszej pracy niektóre ilustracje traktuję jako egzemplifikację swoich tez lub uzupełnienie wywodu. W takim charakterze umieszczam m.in. ilustracje wykonane przez osoby, które uczęszczały na moje konwersatorium *Dziewictwo. Rytuał bez przewodnika?*. Prowadziłam je w ramach podyplomowych Gender Studies przy Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego w roku akademickim 2009–2010.

podążam za moimi respondentkami, to znaczy staram się nie podporządkowywać mojej narracji założeniom poczynionym przed budową kwestionariusza zawierającego dyspozycje do wywiadów, a co za tym idzie – nie ignorować tych fragmentów wywiadów, które się w nim nie mieszczą, lecz zwracać uwagę na wszelakie konotacje, które w moich rozmówczyniach wywołał zaproponowany przeze mnie temat.

Materiał zebrany podczas badania jakościowego nie jest reprezentatywny. Uwaga ta dotyczy zarówno wywiadów, jak i pozostałych danych. Oznacza to, że na podstawie przeprowadzonej w niniejszej pracy analizy nie można wyciągać wniosków o poglądach i postawach wszystkich osób mieszkających w Polsce wobec dziewictwa i defloracji, ani nie można wyciągać z niej wniosków o poglądach i postawach wszystkich przedstawicielek i przedstawicieli dyskursów normotwórczych na temat dziewictwa i defloracji. Wywiady przeprowadzałam metodą tzw. kuli śnieżnej: prosiłam respondentki o kontaktowanie mnie z kolejnymi kobietami, które także byłyby skłonne ze mną porozmawiać. Metoda ta sprawia, że dobór respondentek ma zaburzone proporcje: respondentki polecają osoby znajome, a osoby znajome mają najczęściej zbliżony status pod względem wieku, wykształcenia i miejsca zamieszkania. Ze względu na temat wywiadu – temat, z którym wiążą się nierzadko trudne, ukrywane lub nawet niewerbalizowane dotąd przeżycia, temat obfitujący w zaskakujące wyznania oraz przywołujący intymne wspomnienia, temat objęty rozlicznymi tabuizacjami oraz postrzegany jako kontrowersyjny – miałam trudności ze znalezieniem rozmówczyń. W związku z tym postanowiłam rozmawiać z każdą kobietą powyżej 18 roku życia, która na rozmowę taką się zgodzi. W efekcie rozmawiałam także z osobami, które znam osobiście, m.in. członkinią mojej rodziny, co problematyzuje w dalszej części pracy. Na dobór respondentek miało więc wpływ moje własne uplasowanie społeczne. Fakt ten spowodował, że wśród moich rozmówczyń nadreprezentowane są osoby z dużego miasta, bo sama w takim mieszkam.

Socjografia

Badanie, jakiego się podjęłam, ma charakter socjograficzny: o ile koncepcje teoretyczne, które pomogły mi w uporządkowaniu tematu i z których korzystam do analizy zebranych materiałów, są w przeważającej mierze socjologiczne, o tyle sposób zbierania danych zaczerpnęłam z etnografii.

Etnograficzne badanie terenowe w zasadniczym, pierwotnym sensie tego terminu opierające się na swobodnej lub miarkowanej kwestionariuszem rozmowie jest najstarszym typem naukowego empirycznego rozpoznawania rzeczywistości. (...) Rozpoznawanie to odbywa się w języku. Świadomość językowego uwarunkowania percepcji uprzywilejowuje „etno-grafię”, wyczuloną na ziarno opisu, przez specjalistyczne języki zatajaną. Dopiero gdy etnograficzne rozpoznanie strukturalno-

-morfologiczne zostanie zakończone, w teren mogą wejść socjologowie ze swoimi „liczydłami”, badając reprezentatywność postaw⁷⁰.

Moim celem nie było ustalenie typowej relacji między normami z dziedziny seksualności obowiązującymi w Polsce a wzorem zachowań kobiet mieszkających w Polsce. Interesowała mnie treść tych norm i ich różnorodność, źródła ich przekazu, ich wpływ na społeczne praktyki, w tym także na sposoby przeżywania, doświadczania i samooceny osób w praktykach tych uczestniczących lub je inicjujących, warunki umożliwiające ten wpływ, a także społeczny kontekst ich występowania.

Materiał, który zebrałam, posłużył mi do próby rekonstrukcji wzoru kultury, z którego materiał ów pochodził, oraz wzoru podmiotowości w kulturze tej obowiązującego, ponieważ narzędzia analizy, które wybrałam do studiów nad zebrany materiał, pozwoliły mi wysnuć wniosek, że oba te wzory zawarte są *implicite* w kulturowych konstrukcjach, jakimi są dziewictwo i defloracja. Mając w pamięci słowa Cliforda Geertza, który o nieuchronności generalizacji w badaniu etnograficznym pisał: „miejsce badania nie jest przedmiotem badania. Antropolodzy nie badają wioski (plemion, miast, sąsiedztw...); prowadzą badania w wioskach”⁷¹, należałoby rzec, że choć badania jakościowe nie pretendują do reprezentatywności, mój opis obejmuje stanowczo więcej niż przekonania i doświadczenia kilkudziesięciu jednostek.

Zdaniem Józefa Niżnika problemy, które podejmuje socjologia, narzucają często wiedza praktyczna i potoczne kategorie pojęciowe. Przedmiot badania socjologicznego to zatem jakiś aspekt rzeczywistości, artykułowany w kategoriach świata życia codziennego. Wybór przedmiotu badania polega na selekcji jakiegoś wycinka rzeczywistości. Natomiast przedmiot poznania powstaje w skomplikowanym procesie, w efekcie którego rozmaite badaczki i badacze tej samej rzeczy będą dochodzić do innych wyników i innych wniosków. Dlatego wprowadzenie do użycia socjologicznego pojęcia przedmiotu poznania pozwoliłoby wybrnąć z konkurowania ze sobą teorii na zasadach wyłączności. Wszak rozmaite koncepcje są wobec siebie komplementarne a nie wykluczające się, jeśli tylko uznać, że różni je nie jedyny właściwy wniosek o rzeczywistości, lecz przedmiot poznania tej rzeczywistości. W obliczu przedmiotu badania tylko jedna z teorii może być uprawniona. W obliczu przedmiotu poznania uprawnione mogą być różne teorie, a przyczyną ich różnorodności jest inny przedmiot poznania.

Przystępując do badania, przedmiotu poznania nie znamy. (...) To, co bierzemy wstępnie za przedmiot poznania, jest jedynie przedmiotem badania, który

⁷⁰ Joanna Tokarska-Bakir, *Legenda o krwi. Antropologia przesyadu*. WAB, Warszawa 2008, s. 639–640.

⁷¹ Clifford Geertz, *Opis gęsty – w stronę...*, s. 51.

odzwierciedla ogólną orientację co do kierunku badań oraz pewne cele praktyczne lub teoretyczne, które w rezultacie działalności poznawczej chcemy osiągnąć⁷².

Za Józefem Niznikiem należałoby więc powiedzieć, że o ile przedmiotem mojego badania były źródła norm na temat dziewictwa i defloracji oraz ich wpływ na doświadczenie jednostki, o tyle przedmiotem mojego poznania okazały się wzory kultury i podmiotowości zapisane w treści i formie norm płciowych i seksualnych, a także sposoby sprawowania kontroli nad ich realizowaniem oraz sposoby ich reprodukcji. Pod pojęciem norm płciowych rozumiem społecznie wymaganą odpowiedniość zachowań i postaw do społecznie przypisanej płci oraz społeczne sankcje za brak tej odpowiedniości. Pod pojęciem norm seksualnych rozumiem wyznaczanie przez kulturę dominującą dopuszczalnych i niedopuszczalnych praktyk seksualnych dla każdej z płci oraz tożsamości seksualnych, zwanych niekiedy psychospołecznymi orientacjami seksualnymi.

Plan pracy

Jeffrey Weeks wyróżnia pięć obszarów regulacji seksualności: systemy pokrewieństwa, powinowactwa i rodziny; organizację ekonomiczną i społeczną; regulacje społeczne; interwencje polityczne i rozwój kultur oporu⁷³. W niniejszej pracy zajmuję się głównie wymiarem trzecim: regulacjami społecznymi. Osobny rozdział poświęcam także kulturom (i strategiom) oporu. W pierwszej części zajmuję się analizą źródeł norm na temat dziewictwa i defloracji, społecznym i kulturowym kontekstem ich współwystępowania oraz mechanizmami ich uprawnocnienia i reprodukcji. W drugiej części konceptualizuję dziewictwo i deflorację za pomocą antropologicznej kategorii rytuału oraz socjologicznej kategorii piętna. W trzeciej części pracy proponuję szczegółową analizę dwóch polskich utworów literackich, w których motyw dziewictwa i „pierwszego razu” uważam za przewodni. W ostatniej części analizuję strategie odmowy udziału w rynku seksualnym, którego elementami są dziewictwo i defloracja.

Pierwszy rozdział poświęcam wszystkim wymienionym przez moje respondentki źródłom wiedzy o dziewictwie i defloracji. Dzielę je na robocze kategorie: „wolność od seksu” (dyskursy religijne i świeckie), „wolność do seksu” (dyskursy kultury popularnej), eksperci (dyskursy medyczne: seksuologiczny, ginekologiczny), ważni inni (osoby z rodziny, *role models*, koleżanki, a niekiedy także przypadkowi informatorzy). W kolejnych podrozdziałach przyglądam się treściom proponowanym przez te źródła wiedzy oraz ich recepcji. W analizie dyskursów eksperckich posiłkuję się także kategoriami wypracowanymi przez socjologię medycyny.

⁷² Józef Niznik, *Przedmiot poznania...*, s. 109.

⁷³ Jeffrey Weeks, *Wynalezienie...*, s. 33.

W drugim rozdziale pracy korzystam z teorii grup odniesienia (Robert Merton) oraz klasyfikacji wartości (Stanisław Ossowski), by następnie podjąć próbę strukturalnej conceptualizacji kulturowego współistnienia wielu konkurujących ze sobą i nierzadko propagujących sprzeczne treści norm dotyczących dziewictwa i defloracji. Stawiam tezę, że choć oglądane z wnętrza kultury wydają się one tworzyć informacyjny chaos, na poziomie analizy strukturalnej sprzeczności te pełnią rolę skutecznej kontroli społecznej. Ekstraktem sprzeczności norm w zakresie dziewictwa i defloracji są dwie figury fantazmatyczne współczesnej kultury: „święta” i „dziwka”, które sytuują dziewczyny i kobiety w sytuacji *podwójnego wiązania* (Pierre Bourdieu)⁷⁴. Analiza tych figur prowadzi mnie do refleksji na temat kontrolnej funkcji mowy nienawiści (Judith Butler) oraz kontrolnej funkcji pojęcia normy (Talcott Parsons). Kontrolnej, to znaczy takiej, która skłania jednostkę do podporządkowywania swojego życia scenariuszom przewidzianym dla niej przez kulturę dominującą. Współcześnie wyjątkowo silnymi mechanizmami tak rozumianej kontroli są: *przemoc symboliczna* (Pierre Bourdieu) oraz *pan-optykon* (Michel Foucault), rozumiany jako nieuświadamiane poczucie bycia obserwowanym/ą. Rozważając chaos normatywny jako pozór, zastanawiam się nad kwestią ustanawiania normy poprzez definiowanie jej granic, czyli opisywanie dewiacji i patologii bez nazywania tego, co „normalne” i „naturalne” – czyli uznawane za właściwe i słuszne, a zatem propagowane.

W rozdziale trzecim rozszerzam temat zasygnalizowany w części metodologicznej pracy i egzemplifikuję go przykładami z moich wywiadów, a także z literatury pięknej. Jest to temat języka jako narzędzia skolonizowanego przez dyskurs dominujący i zarazem kolonizującego podmioty nim się posługujące, a zatem narzędzia, za pomocą którego wypowiedzieć można tylko to, co wypowiedzieć „wolno”. Za Luce Irigaray zastanawiam się, czy posługując się nim, możliwe jest wyrażenie kobiecego doświadczenia dziewictwa i defloracji w sposób inny, niż chcieliby tego „zawodowi twórcy dyskursu”, oraz jaki wpływ na przebieg doświadczenia jednostki – także na sposób przeżywania tego doświadczenia – ma jego uprzednie gramatyczne sformatowanie. Oprócz kwestii braku języka analizuję także znaczące milczenie (rozumiane jako coś więcej niż brak mowy) na temat dziewictwa

⁷⁴ Sprzeczne treści produkowane w procesie stereotypizacji tych samych jednostek lub grup opisuje także Sander Gilman w książce *Smart Jews*. Analiza konstrukcji badań nad inteligencją oraz roli tych badań w produkowaniu przekonań o istnieniu specyficznych cech Czarnych i Żydów pozwala Gilmanowi wysnuć wniosek, że sprzeczność między przekonaniem, jakoby Żydzi byli głupi i nietwórczy, a przekonaniem, jakoby byli oni wyjątkowo innowacyjni i inteligentni, jest pozorna. Oba te stereotypy wyrastają bowiem z jednego, spójnego, rasistowskiego przekonania: o rzekomo wrodzonym charakterze osób steterotypizowanych, zależnym od „rasy”. Zob. Sander Gilman, *Smart Jews. The Construction of The Image of Jewish Superior Intelligence*. University of Nebraska Press, Lincoln 1997, s. 65–66, 175–177.

i defloracji w wielu przekazach kulturowych, od literackich przez religijne po naukowe.

W czwartym rozdziale pracy biorę pod lupę kulturowy kontekst funkcjonowania szczególnego źródła wiedzy o dziewictwie i defloracji, jakim jest macierzyństwo. Za Simone de Beauvoir i Adrienne Rich zastanawiam się nad ambiwalentną rolą matki w świecie męskiej dominacji – jako tej, która chroni córkę przed krzywdą i zarazem przygotowuje ją do roli podporządkowanej; chce szczęścia dziewczynki i jednocześnie przysposabia ją do podległości. Reprodukacja – rozumiana jako kategoria biologiczna – w wypadku relacji między kobietami nabiera szczególnego charakteru społecznego. Interesuje mnie ten jej aspekt, który polega na reprodukcji roli płciowej, dokonującej się poprzez matczyne *uznanie bez poznania* kulturowej arbitralności hierarchicznego usytuowania płci względem siebie (Pierre Bourdieu), a także za sprawą międzypokoleniowego przekazu kobiet na temat płci, seksu i seksualności (Adrienne Rich). Przekaz ten to zazwyczaj brak przekazu: powielanie niewiedzy, niemożność rozmowy na temat cielesności i seksualności owocująca żalem córek wobec matek oraz poczuciem winy matek wobec córek. Reprodukacja społecznej roli płciowej w obrębie rodziny odbywa się co najmniej na dwa sposoby: jawnego przekazu od matki do córki, ale także nieświadomego dla obu stron naśladownictwa postawy matki przez córkę, która to postawa najczęściej postrzegana jest przez córkę jako zbyt bierna, ofiarnicza, podporządkowana. Skutkuje to usilnymi próbami córki, by być inną niż własna matka, i zarazem poczuciem „skazania” na powielenie rodzinnego wzoru. Ambiwalentna rola matki wobec córki rodzi ambiwalencję uczuć między nimi: jawnej bliskości towarzyszy ukrywana nienawiść. Nienawiść córki wobec matki za to, że ta zmusza ją do działania ją upokarzającego, i nienawiść matki wobec córki za to, że ta – za sprawą postępującej emancypacji – korzysta z przywilejów, które matce nie były dane. W rozdziale o relacji matka-córka analizuję także subwersywne narracje dotyczące macierzyństwa, w tym fantazmat matki jako kobiety silnej i wolnej (Angela Carter, Anita Diamant) oraz literackie przedstawienia matki w roli strażniczki patriarchy (Joyce Carol Oates, Naomi Alderman, Judy Budnitz). Skupiam się także na konsekwencjach dyskursu pronatalistycznego oraz towarzyszącego mu przekonania o wrodzonej kobietom potrzebie macierzyństwa.

W piątym rozdziale pracy do analizy wypowiedzi moich respondentek stosuję koncepcję *rytuału przejścia* (Arnold van Gennep), operacjonalizując doświadczenie „pierwszego razu” za pomocą periodyzacji: odseparowanie, marginalizacja, włączenie. Następnie weryfikuję przydatność teorii liminalności (Victor Turner) w rozumieniu doświadczeń kobiet, sięgając ku genealogii tej teorii. Proponuję namysł nad koniecznością rytuału (Mary Douglas) „pierwszego razu” – zarówno z perspektywy podmiotu doświadczającego, jak i z perspektywy wspólnoty, w obrębie której rytuał się odbywa. Pierwsza perspektywa ukazuje dziewczynki i kobiety jako jednostki działające w izolacji

i samotności, zmuszone dokonywać brzemennych w skutki wyborów odpowiedniego czasu, miejsca i partnera w warunkach nieznanych i nierzadko niebezpiecznych. Druga perspektywa unaocznia społeczne funkcje rytuału utraty dziewictwa, z których za jedno z ważniejszych uważam, po pierwsze, wytwarzanie podmiotów społecznych (Michel Foucault, Giorgio Agamben, Louis Althusser), po drugie, wytwarzanie hierarchicznego porządku między nimi za pomocą uszeregowania płciowego, którego uroczyste zapoczątkowany heteronormatywny seks (Judith Butler) jest przypieczętowaniem

W rozdziale szóstym opisuję kulturowe znaczenia tych aspektów cielesności, które konstruują dziewictwo i deflorację: błony dziewiczej i krwi. Sprawdzam, czy aspekty te – ze względu na ich potencjalną widzialność i kulturowy przymus uwidocznienia – można potraktować jako *piętno* (Erving Goffman). Następnie, dekonstruując postrzeganie kobiecości jako braku możliwości panowania nad swoją cielesnością, rozszerzam kategorię piętna na kobiece ciało w ogóle. Traktuję dziewictwo jako zjawisko, którego analiza dostarczyć może wiedzy na temat miejsca dla ciała w obrębie nowoczesnej podmiotowości (Richard Shusterman), zwłaszcza podmiotowości dostępnej kobietom (Simone de Beauvoir). Uzasadniam, dlaczego ciało jako przedmiot badań nad dziewictwem pozwala na szersze rozumienie defloracji i penetracji: nie tylko jako działań ciała i wobec ciała, ale jako aktu fundującego społeczną i kulturową różnicę płciową, w tym także wbudowaną weń relację władzy (Michel Foucault, Pierre Bourdieu). Kontynuuję rozważania na temat kulturowych znaczeń penetracji jako aktu dominowania, jak również na temat wcielenia owej dominacji oraz aktu wytwarzania kobiecości. Wreszcie przytaczam koncepcję *wniknięcia* (Jolanta Brach-Czaina) jako alternatywę dla dominującego wzorca praktyk heteroseksualnych.

W rozdziałach siódmym i ósmym, zainspirowana literacką dekonstrukcją dokonaną przez Krystynę Kłosińską⁷⁵, proponuję socjologiczną lekturę⁷⁶ opowiadania *Ósmy dzień tygodnia* Marka Hłaski oraz powieści *Kaśka Kariatyda* Gabrieli Zapolskiej. O *Kaśce Kariatydzie* pisze Krystyna Kłosińska w książce *Ciało, pożądanie, ubranie*. Zagadnieniu dziewictwa w tej powieści autorka poświęca osobny rozdział. Moja lektura dzieła Zapolskiej, choć nie nawiązuje bezpośrednio do analizy Krystyny Kłosińskiej, jest nią inspirowana i pozostaje jej niewątpliwą dłużniczką. Nie oferuję systematycznego przeglądu wątku dziewictwa i defloracji w literaturze pięknej. Arbitralnie wybieram niektóre dzieła literackie lub – jak w pozostałych rozdziałach – ich fragmenty, by za ich pomocą zweryfikować zaproponowane przeze mnie narzędzia analizy dziewictwa i defloracji jako zjawisk społeczno-kulturowych.

⁷⁵ Krystyna Kłosińska, *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*. eFKA, Kraków 1999.

⁷⁶ Zob. Jakub Karpiński, *Literatura jako źródło badań socjologicznych*, w: *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Zofia Stefanowska, Janusz Sławiński. Czytelnik, Warszawa 1978.

W rozdziale dziewiątym, wychodząc od krytyki antropologicznej koncepcji krążenia kobiet (Luce Irigaray) oraz definicji małżeństwa jako zalegalizowanej prostytucji w warunkach męskiej dominacji ekonomicznej (Fryderyk Engels), zastanawiam się nad indywidualnymi i zbiorowymi strategiami oporu wobec heteronormatywnego wzoru biograficznego. Omawiam kolejno *gender bending*, celibat (Dana Densmore) i lesbianizm (Monique Wittig, Charlotte Bunch). Analizuję te trzy koncepcje teoretyczne i praktyki społeczne jako emancypacyjne strategie redefinicji płci i seksualności, wraz z którymi redefinicji ulega także dziewictwo, jego znaczenie i znaczenie jego utraty.

Część I

