

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia de Cultura VII (2015)

Magdalena Stoch

Wydział Filologiczny

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Reprodukcja i reprezentacja – analiza związków w obrębie dyskursu feministycznego

Wprowadzenie

Historia ruchu feministycznego to w zasadzie historia reprezentacji podmiotu kobiecego, dążącego do zajęcia właściwego miejsca w różnych obszarach ludzkiej aktywności: w systemie edukacji, później w życiu publicznym, nauce, szeroko rozumianej kulturze i ekonomii.

Problematyka reprezentacji kobiet (czy jej braku) we wszystkich tych obszarach była załącznikiem studiów kobiecych na uniwersytetach w Anglii i Stanach Zjednoczonych (rok 1966). Pierwsze wykłady i seminaria nastawione były na rekonstruowanie i gromadzenie wszelkiej dostępnej wiedzy na temat sytuacji kobiet na przestrzeni wieków. Badano więc reprezentacje kobiecości, czyli pewne znaczenia, jakie kryły i kryją się za tym pojęciem.

Powstającym narracjom kobiecym nagminnie zarzucano brak obiektywizmu, stosowanie potocznego i zbyt osobistego języka (Gajewska 2012: 24). Podobna krytyka spotkała kobiece autobiografie, gatunek, po który kobiety przez wieki sięgały w celu wpisania siebie w historię, pozostawienia śladu obecności wcześniej niewidocznej, niedoreprezentowanej (Smith, Watson 2012: 36). Jak pisała Carolyn Heilbrun w książce *Writing a Woman's Life*:

Tylko w ostatnim trzydziestoleciu XX w. kobiety przełamały narracje, które poddawały kontroli ich życie. Poetki jednej generacji – urodzone pomiędzy 1923 a 1932 r. – teraz są postrzegane jako te, które przekształciły teksty o kobiecej egzystencji, wyrażały siebie i cierpiały z powodu możliwości wypowiedzania tego, czego kobiety nigdy wcześniej nie miały prawa wypowiadać (Smith, Watson 2012: 37).

Powstające w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych teksty feministyczne, takie jak *Kobiecey eunuch* Germaine Greer, *The Dialectic of Sex* Shulamith Firestone czy *Teoria polityki płciowej* Kate Millet łączyło przekonanie, że kobiece doświadczenie stanowi zasadniczy fundament teorii feministycznej i różnych form reprezentacji kobiecości. Jednocześnie zmianie ulegają formalne wyznaczniki gatunków autobiograficznych: indywidualizujące i idealizujące, męskie opowieści

sukcesu i tzw. wielkie narracje zastąpione zostają swoistym „życiopisarstwem”, koncentrującym się na autentycznych relacjach z innymi członkami i członkiniami społeczności, pozbawionymi tendencji uspójniającego (Smith, Watson 2012: 44). Tym samym pojawia się koncepcja „czytania genderowego”, która nabrała rozmachu w postulatami krytyki feministycznej lub genderowej. Anna Łebkowska w jednym z rozdziałów *Kulturowej teorii literatury* opisywała ją jako:

Taki sposób obcowania z literaturą, który nie dopuszcza do skrajnie instrumentalizującego odczytania. Innymi słowy: lektura genderowa łączyłaby się zarówno z ujmowaniem literatury jako przejawu pewnych zjawisk ogólnych, jak i z wyczuleniem na to, co jednostkowe; jednakże przede wszystkim wiązałaby się z przekonaniem, że literatura w sposób jedynie jej dostępny może kulturowe konstrukty wydobywać i uchylać (Łebkowska 2006: 400).

Lata dziewięćdziesiąte przyniosły refleksję nad problematyką reprezentacji kobiecości już w obrębie samego feminizmu. Znaczący wpływ miał tu głos kobiet z kontynentów innych niż europejski: azjatyckiego, afrykańskiego, australijskiego i amerykańskiego. Teksty zgromadzone w tomach *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography* Sidonie Smith i Julii Watson z 1992 oraz *Post/Colonial Conditions: Exiles, Migrations, and Nomadisms* z 1993 (autorstwa Françoise Lionnet i Ronnie Scharfman) zwróciły uwagę na związek między formą reprezentacji a statusem materialnym i ekonomicznym kobiet (Smith, Watson 2012: 56). Wątek ten przejęto nie tylko z pism Marksa i Engelsa, ale i z późniejszych teorii Louisa Althussera, łączących determinizm materialny z praktykami kulturowymi. Przypomnijmy, że Althusser pojmował ideologię nie jako synonim propagandy, lecz wszechogarniający zespół opresyjnych praktyk klasy dominującej, wpływających na kondycję podmiotu. Althusser dokonał podziału na represyjne aparaty państwa (wojsko, policja, więziennictwo) oraz ideologiczne aparaty państwa (instytucje edukacyjne, rodzina, literatura, a nawet mechanizmy kultury popularnej). Oba niejako „wywołują” podmiot, który w nie wkracza, zajmując wyznaczoną mu pozycję i reprodukcję samą instytucję (Smith, Watson 2012: 62). Postrzeganie podmiotu jako funkcji ideologii patriarchalnej tłumaczy miejsce kobiet i mężczyzn w systemie społecznym. Podobne wątki odnajdziemy u Michela Foucaulta, który tłumaczył kondycję człowieka w kontekście praktyk dyskursywnych.

Idąc tym tropem, współczesne feministki i feminiści analizują różne formy determinacji podmiotu kobiecego przez praktyki dyskursywne, a także różne formy autoprezentacji dostępne kobietom w określonym momencie dziejowym. Teksty pisane przez kobiety traktowane są jako formy reprodukcji wiedzy, pozycji społecznej i doświadczenia egzystencjalnego (Smith, Watson 2012: 63). Rzeczywistość wyłania się zatem jako skutek interakcji między materią i reprezentacją. Jak zauważa Rosie Braidotti:

feministyczne teorie podmiotowości obecnie kierują się ku podmiotowi rozumianemu jako proces wzajemnie powiązanych relacji [...]. Centralnym zagadnieniem tego projektu jest potrzeba oddzielenia kobiecego podmiotu feministycznego – odnoszącego się do prawdziwych kobiet jako sprawców oraz podmiotów empirycznych – od reprezentacji

Kobiety jako wymysłu męskiej wyobraźni. Tym samym bój toczy się o obrazowanie i nazywanie; o to czyje reprezentacje zwyciężą (Braidotti 2009: 109).

Reprodukcja płci

Płeć, a konkretniej płeć społeczno-kulturowa (*gender*), nie jest więc możliwa do zrozumienia czy chociażby opisanie, bez odniesienia do różnych form jej reprezentacji. Można by rzec, że sama płeć jest formą reprezentacji złożonych relacji społecznych, pewnym pojęciem, umożliwiającym myślenie o współzależnościach między tożsamością seksualną a takimi zmiennymi jak rasa, wiek, kultura, klasa czy styl życia (Braidotti 2009: 138). Zmienne te stają się elementem tożsamości podmiotu, osadzonego w rzeczywistości materialnej, naznaczonej relacjami władzy. Podmiotowość, niejako „odpłciowiona” na kartach filozofii, ponownie wpisana zostaje w cielesną rzeczywistość (Braidotti 2009: 177).

Zdaniem Jane Scott płeć kulturową należy postrzegać jako coś, co łączy „tekst z rzeczywistością, symboliczne z materialnym, teorię z praktyką, ale w nowy, przekonujący sposób [co] upolitycznia walkę o znaczenie i reprezentację” (Braidotti 2009: 188). Spostrzeżenie to doskonale komponuje się z refleksją Jeana Baudrillarda, który w *Symulakrach i symulacji* dowodził, iż „Rzeczywistość wytwarzana jest ze zminiaturyzowanych komórek, matryc i jednostek pamięci, z oprogramowania – i może z ich pomocą być reprodukowana nieskończoną ilość razy” (Baudrillard 2005: 7).

Reprezentacja zostaje właściwie zastąpiona przez symulację, w obrębie której tracimy rozeznanie w tym co wyobrażone, a tym co rzeczywiste.

Prawa reprodukcyjne

Problematyka praw reprodukcyjnych została sformułowana wprost w programie pierwszej jawnie feministycznej organizacji: National Organization for Women, powołanej w latach sześćdziesiątych XX wieku w Stanach Zjednoczonych. W 1967 wydała ona projekt ustawy, który przewidywał przyznanie kobietom takich samych praw, jakie mają mężczyźni. Pojawiły się w nim również następujące słowa: „Należy zapewnić kobietom prawo do zarządzania swoim życiem reprodukcyjnym przez usunięcie paragrafów karnych z praw ograniczających dostęp do informacji, sposobów i środków antykoncepcyjnych i przez zniesienie prawa karnego dotyczącego aborcji” (Putnam Tong 2002: 38).

Feministki drugiej fali zauważyły, że struktura społeczna ufundowana na hierarchii płci jest silnie powiązana z prawami reprodukcyjnymi, o czym wielokrotnie debatowano później na gruncie publicznym. Pozwolę sobie przytoczyć kilka ciekawych wątków tej debaty, wpisując je w kontekst reprezentacji kobiet w historii, kulturze i ekonomii. Dodam tylko, że podejście feministów i feministek do problematyki praw reprodukcyjnych nie jest jednoznaczne.

Problematyka praw reprodukcyjnych szczególnie silnie doszła do głosu na gruncie feminizmu radykalnego, dzielącego się – zgodnie z klasyfikacją Rosemarie Putnam Tong – na libertariański i kulturowy (Putnam Tong 2002: 97). Feministki libertariańskie, w tym m.in. wspomniana Shulamith Firestone w publikacji *Dialek-*

tyka płci, dopatrywały się w naturalnej reprodukcji (czyli w rozmnażaniu) głównej przyczyny opresji kobiet. Rozwijając feministyczną wersję materializmu historycznego, Firestone przekonywała:

Historyczny materializm to taki sposób pojmowania przebiegu dziejów świata, który ostateczną przyczynę i rozstrzygającą siłę napędową wszystkich ważnych wydarzeń historycznych upatruje w dialektyce płci: rozszczepieniu się społeczeństwa na dwie różne klasy biologiczne uczestniczące w reprodukcji prokreacyjnej, oraz walkach tych klas między sobą (Putnam Tong 2002: 97–98).

To płeć biologiczna i związana z nią płeć społeczno-kulturowa decydować miały o podziale władzy w społeczeństwie. Podobnie jak robotnicy i robotnice, kobiety potrzebowały swojej własnej rewolucji, której celem miało być przejęcie władzy nad środkami reprodukcji i zniesienie różnicy płci. Jeśli więc współcześnie feminizm bywa kojarzony z dążeniem do ukształtowania społeczeństwa androginicznego, to korzeni tego typu myślenia rzeczywiście można dopatrywać się we wczesnych latach siedemdziesiątych XX wieku. Poglądy Firestone na macierzyństwo miały podobny charakter: ciężę określała jako „barbarzyństwo”, a poród porównywała do „defekacji dyni” (Putnam Tong 2002: 98).

Podejście feministek libertariańskich do kwestii reprodukcji zostało skrytykowane w łonie feminizmu lat osiemdziesiątych, szczególnie przez feministki kulturowe, dopatrujące się w sztucznej reprodukcji jedynie środka do umocnienia męskiej władzy nad kobietami, której źródła miały tkwić w zazdrości mężczyzn o kobiece zdolności reprodukcyjne (Putnam Tong 2002: 102). Podkreślano, że doświadczenie macierzyństwa jest dla wielu kobiet kwestią ważną i nie powinno się w tej kwestii podejmować za nie decyzji.

Technologiczny aspekt zależności kobiet od mężczyzn, oczywiście rozpatrywany w kontekście praw reprodukcyjnych, rozwinęła Adrienne Rich w książce *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja* (Rich 2000). Rich opisuje, w jaki sposób mężczyźni ginekolodzy, dysponujący wiedzą medyczną i mocą autorytetu, zastąpili kobiety akuszerki, wpływając na formę i przebieg porodu. W tej perspektywie sztuczne zapłodnienie czy możliwość wyboru płci dziecka okazują się formami dominacji patriarchalnej (Putnam Tong 2002: 104). Książka Rich rozpoczęła trwającą do dziś debatę nad znaczeniem macierzyństwa w życiu kobiety.

Do podobnych wniosków doszła Hélène Cixous, która – polemizując z Jacquesem Lacanem w manifestie *Śmiech Meduzy* z 1993 – przekonywała kobiety do mówienia własnym głosem, pisania „ku” różnicy, aby wyartykułować bliskie ciału pragnienie. Cixous, Kristeva i Irigaray zainicjowały postrzeganie kobiecości jako podmiotu rozszczepionego w logice reprezentacji (Smith, Watson 2012: 60). Warto zauważyć, że chociaż przedstawiona debata wydaje się być sporem ściśle teoretycznym, większość z dominujących w jej obrębie motywów powraca do nas w nieco uwspółcześnionej formie. Oto kilka przykładów.

W artykule *Brakujące kobiety w Azji* Isabelle Attané omawia problem selektywnej aborcji, dzieciobójstwa i nadumieralności dziewczynek, notowanych

w krajach azjatyckich (Chiny, Indie, Indonezja, Pakistan, Bangladesz, Tajwan, Korea Południowa). Prawa demograficzne, określane na podstawie norm biologicznych, dowodzą, że w społeczeństwie rozwijającym się bez zakłóceń powinno rodzić się około 105 chłopców na 100 dziewczynek. Tymczasem w Chinach rodzi się 117 chłopców na 100 dziewczynek, w Indiach 111, a na Tajwanie 110 (Attané 2010: 31). Sytuacja taka to konsekwencja uwarunkowań kulturowych: w krajach tych istnieje silna preferencja dla męskiego potomka, który zapewnia ciągłość rodu, jest symbolem potęgi i zamożności. Brak systemu emerytalnego sprawia, że niepłodzenie męskiego potomka skazuje rodzinę na biedę, a polityka jednego dziecka uniemożliwia podejmowanie kolejnych prób. Przyczynia się to do przedmiotowego traktowania dziewcząt i kobiet, handlu kobietami w celach matrymonialnych i selektywnych aborcji. Jest to doskonały, choć tragiczny przykład tego, w jaki sposób problem reprodukcji prokreacyjnej przyczynia się do reprodukcji krzywdzących dla kobiet norm płciowych i związanych z nimi praktyk społecznych.

Przykłady tego typu zależności między płcią, seksualnością, reprodukcją biologiczną i hierarchią społeczną można mnożyć. Należałoby wspomnieć o gwałtach wojennych w różnych zakątkach globu, których celem jest zerwanie więzów krwi w obrębie wspólnoty wroga (Nahoum-Grappe 2010: 47–59); o zbrodniach honorowych w krajach muzułmańskich, takich jak Pakistan, Indie, Bangladesz, Egipt, Afganistan, Izrael, Iran, Nigeria, Palestyna, a nawet Stany Zjednoczone i Europa (Treiner 2010: 74–81) lub zmuszaniu kobiet do poślubienia gwałticiela w Gwatemali (Fernandez, Rampal 2010: 142); o systemowej, instytucjonalnej regulacji płciowości kobiet w obrębie muzułmańskiego małżeństwa, wyrażonej słowami: „Kobiet winna skrócić modlitwę, by zaspokoić seksualne żądania męża. Kiedy mąż oczekuje na nią w łóżku, kobiecie nie wolno oddalać się od małżeńskiego łóża, by modlić się lub wypełniać jakiegokolwiek inne powinności religijne” (Kian-Thiébaud 2002: 103); o ekscyzji (żeńskim obrzezaniu), praktykowanej w muzułmańskich społecznościach afrykańskich i Kurdystanie, w celu „wyciszenia” kobiety i utwierdzeniu męczyzny w przekonaniu, że pozostanie mu wierna (Weil-Curiel 2010: 147–159); o postrzeganie kobiet, które sprzeciwiają się władzy mężów, jako wysłanniczek szatana i karanie ich ukamienowaniem w Iranie (Treiner 2010: 105); czy o przemoc domowej, gwałceniu kobiet, ich torturowaniu, nagrywaniu na potrzeby *snuff movies* i mordowaniu, szczególnie częstym w Meksyku, co tłumaczy się wpływem kultury macho, korupcji i narkobiznesu (Fernandez, Rampal 2010: 123–134).

Jak zauważają badacze i badaczki z różnych kontynentów, wszystkie te praktyki związane są z dążeniem do podporządkowania zdolności reprodukcyjnych kobiet męskiemu interesom¹. Miejsce kobiet w danej społeczności warunkowane jest różnymi postaciami technologii reprodukcyjnej i kontroli seksualności, i na tym polega m.in. materialność i relacyjność ideologii.

¹ Jedną z takich społeczności (kabylską) badał w latach sześćdziesiątych Pierre Bourdieu i opisał swoje spostrzeżenia słowami: „Hańbą jest dziewczyna nieczysta i niebezpieczna, a moralność, którą się jej narzuca, składa się przede wszystkim z zakazów” (Treiner 2010: 76).

Kontekst polski

Jak przekonuje Małgorzata Sikorska i Sławomir Mandes, ostatnimi czasy obserwujemy zmianę definicji tego, czym jest rodzina i jej funkcje (zdaniem GUS to małżeństwo z dziećmi lub bez, partnerzy płci przeciwnej z dziećmi lub bez oraz samotni rodzice). Matka Polka ustępuje miejsca tzw. supermatce, w równym stopniu zaangażowanej w życie rodzinne i zawodowe. Co więcej: „Między rokiem 1990 a 2008 o blisko 20% spadło poparcie dla twierdzenia, że kobieta, „aby czuć się pełnowartościową osobą, musi mieć dziecko” (Sikorska 2012: 208).

Zmienia się model rodziny, co uznać można za przejaw stopniowej laicyzacji społeczeństwa, upowszechniania ideałów feministycznych (np. równego dostępu do edukacji i miejsc pracy), oddziaływania innych kultur i samoświadomości członków i członkiń społeczeństwa. Nasila się również tendencja do przyznawania kobietom prawa do decydowania o posiadaniu dzieci, przy jednoczesnym zwiększeniu zaangażowania mężczyzn w proces ich wychowania. Czynnikiem różnicującym pozostaje sytuacja ekonomiczna, zasoby, jakimi dysponuje kobieta oraz środowisko, w którym funkcjonuje (Sikorska 2012: 210).

W kontekście praw reprodukcyjnych istotne są również badania nad religijnością Polek i Polaków. Sławomir Mandes zauważa, że chociaż większość z nich deklaruje wiarę w Boga, to jednocześnie 23% z tej grupy nie wierzy w życie po śmierci, a około 50% bierze udział w mszy raz w tygodniu (Manders 2012: 259–262). Wskaźnik religijności jest w Polsce wysoki, jeśli jednak chodzi o zaangażowanie, zaliczani jesteśmy do jednego z bardziej zsekularyzowanych krajów Europy. Postawę taką dobrze oddaje żartobliwe powiedzenie krążące w Internecie: „Dni papieskie, noce świeckie”.

Na tle tych uwag ciekawie zarysowuje się problem praw reprodukcyjnych kobiet, obejmujących edukację seksualną, dostęp do środków antykoncepcyjnych i prawo do aborcji. Ostatni temat bezustannie powraca w debacie publicznej. Przypomina o tym m.in. Kazimiera Szczuka w *Milczeniu owieczek* (Szczuka 2004), gdzie odtwarza historię aborcji w Polsce i za granicą od połowy XIX wieku aż po współczesność. Zauważa ona zależność pomiędzy prawem do nieodpłatnego przerwania ciąży, a takimi procesami historycznymi jak rozwój emancypacji kobiet, ruch praw obywatelskich, wynalezienie pigułki antykoncepcyjnej i wczesnoporonnej, ale i kapitalizm, konsumeryzm czy solidarność kobieca (Szczuka 2004: 23–24).

Odnoszę wrażenie, że współcześnie w debacie nad aborcją chodzi przede wszystkim o uruchomienie strategii odzyskiwania ciała, również narracyjnego, w przestrzeni publicznej², a także – mówiąc wprost – o władzę polityczną.

Dążenie takie odnajduję m.in. w swoistym manifeście Katarzyny Bratkowskiej, która w Polsat News zadeklarowała, że w Wigilię 2013 roku podda się aborcji. Feministka nigdy nie odpowiedziała na pytanie, czy rzeczywiście jest w ciąży,

² Ciało to, zawłaszczone przez kulturę patriarchalną, służy do reprodukcji nie tylko istot ludzkich, ale i normatywnych znaczeń kulturowych. Kobieta, rodząc dziecko, staje się matką i zostaje automatycznie odesłana do sfery prywatnej. Nieprzypadkowo pierwsze feministyczne publikacje na gruncie polskim nosiły tytuły: *Głos mają kobiety* i *Pełnym Głosem* (1989).

próbując przenieść punkt ciężkości całej debaty na kwestię obowiązującej w Polsce od roku 1993 *Ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* (Dz.U. 1003, nr 17, poz. 78 z późn. poprawkami). Przerwanie ciąży dopuszczalne jest w trzech przypadkach: zagrożenia życia lub zdrowia kobiety (bez ograniczeń ze względu na wiek płodu), ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenie płodu lub w sytuacji, gdy badania prenatalne wskazują na jego ciężką chorobę, a także gdy ciąża jest efektem gwałtu (z ograniczeniem do dwunastego tygodnia od momentu poczęcia). Prawo to uchodzi za jedno z najbardziej restrykcyjnych w Europie, wyklucza bowiem trudną sytuację materialną rodziny lub pogarszający się stan psychiczny kobiety.

Bratkowska podkreślała paradoks obowiązującego prawa: lekarz może odmówić wykonania zabiegu przerywania ciąży powołując się na klauzulę sumienia, nawet jeśli zabieg ma swoje uzasadnienie w stanie zdrowia matki, dziecka czy w okolicznościach związanych z jego poczęciem. O praktyki takie oskarżony został m.in. profesor Bogdan Chazan, który odmówił pacjentce szpitala Świętej Rodziny wykonania zabiegu aborcji oraz nie podał innego miejsca, w którym zabieg taki mógłby zostać wykonany. Dziecko – według diagnozy – z powodu licznych wad głowy, twarzy i mózgu miało umrzeć zaraz po porodzie. Przeżyło dziesięć dni. Sam lekarz powoływał się na klauzulę sumienia.

Sprawa prof. Chazana doskonale ilustruje luki w polskim prawie i systemie opieki zdrowotnej. Kobieta, dysponując określoną kwotą pieniędzy, może wykonać aborcję nielegalną, przed którą nikt właściwie nie jest jej w stanie powstrzymać. Już w 1929 roku Tadeusz Boy-Żeleński pisał: „Otóż ustawa, która jest bezsilna, która nie jest wykonywana, jest demoralizująca, uczy lekceważenia prawa, jest jego zaprzeczeniem” (Żeleński-Boy 1960: 18).

Swoją deklaracją Bratkowska kwestionuje skuteczność obowiązujących norm prawnych i jednocześnie demitologizuje samą aborcję, która – jak zauważa Lee Edelman – zawsze jest naznaczona fantazmatycznym obrazem Dziecka (Gajewska 2012: 23). Prawda o rzeczywistości zostaje w pewien sposób uprawomocniona poprzez skandal, a prawo legitymizowane przez jego symboliczną transgresję. W książce *Symulakry i symulacja* Baudrillard prowokował słowami:

Interesującym zadaniem byłoby przykładowo sprawdzenie, czy aparat represji nie reagowałby z większą gwałtownością na symulowany zamach niż na atak rzeczywisty? Gdyż ten zaburza jedynie porządek rzeczy, narusza prawo własności, podczas gdy tamten targa się na samą zasadę rzeczywistości (Baudrillard 2005: 29).

Bratkowska wydaje się podejmować wyzwanie Baudrillarda, swoim przedsięwzięciem obnażając mechanizmy ustanawiania społecznie akceptowanych norm prawnych. Feministka nijako symuluje aborcję, mając świadomość uprzedniego wpisania tego aktu w „proces rytualnego dekodowania i aranżacji medialnej” (Baudrillard 2005: 31). Powtarzalność aktu jest ważniejsza niż jego rzeczywiste spełnienie. Nie wiadomo już, co jest przyczyną, a co skutkiem: czy debata nad aborcją „wywołuje” sam akt, czy też akt aborcji powoduje publiczną debatę. Tworząc teorię symulacji, Baudrillard wielokrotnie podkreślał, że jego teoria jest mocno osadzona w rzeczywistości materialnej. Jako przykład podał wojnę, pisząc: „Nie jest ona

mniej okrutna z tego powodu, że stanowi jedynie symulakr, nadal okrutnie cierpi w niej ciało, a zabici i weterani warci są w niej przynajmniej tyle, co ich poprzednicy” (Baudrillard 2005: 53).

Słowa te odnieść można również do zagadnienia aborcji, rozpatrywanej w kontekście reprodukcji norm kulturowych. W przetłumaczonym niedawno wspomnieniowym tekście Betty Friedan *Takie byłyśmy*, znana feministka przyznaje:

Sama nigdy nie dokonałam aborcji, ale kilka razy towarzyszyłam moim przyjaciółkom w tych przerażających, przypominających rzeźnię pokojach na zapleczu, dzieląc z nimi strach i brak zaufania do tych podejrzanych, budzących odrazę, nielegalnych zabiegów. Siedziałam na zewnątrz, słyszałam krzyki i zastanawiałam się, co zrobię, jeśli któraś z nich umrze, a jak już było po wszystkim, pakowałam je do taksówki. Drogie Virginie, które czytacie to teraz, gdy nasze wysiłki „załatwiły wam” legalną aborcję w Nowym Jorku i historyczną decyzję Sądu Najwyższego potwierdzającą wasze prawo do sprawowania kontroli nad waszym własnym ciałem, zachowania prywatności seksualnej, kontroli urodzeń i aborcji, nie wyobrażacie sobie nawet, jak upokarzająca, traumatyczna i przerażająca był decyzja o aborcji i poddanie się jej w 1949 r. (Friedan 2012: 123)³.

W Polsce nielegalne aborcje są na porządku dziennym. Wedle danych organizacji pozarządowych, w Polsce przeprowadza się od 100 do 200 tysięcy zabiegów rocznie⁴, choć dane te różnią się w zależności od – uwaga – opcji światopoglądowej osób biorących udział w dyskusji. W ten sposób merytoryczna debata ustępuje miejsca politycznym przepychankom.

Zabieg w podziemiu aborcyjnym kosztuje od 2000 do 4000 zł. Aborcja staje się pewną matrycą, w ramach której reprezentanci/teki środowisk prawicowych próbują umocnić swoją pozycję, swoją władzę, poprzez ujarzmienie kobiecej seksualności. Tytuły artykułów poświęconych temu zagadnieniu i umieszczonych na łamach „Naszego Dziennika” w styczniu 2014 roku brzmiały m.in.: *Świadectwo nawróconej aborcjonistki* (ND 2014, nr 2), *Obrońcy życia na sygnale* (ND 2014, nr 8), *Jednoczy nas życie* (ND 2014, nr 11), *Położne nie chcą zabijać* (ND 2014, nr 13). Stawia się w nich znak równości pomiędzy aborcją a morderstwem, zygotą a nienarodzonym dzieckiem, usunięciem płodu a traumą Holokaustu.

³ Cytat ten pokazuje, że aborcja rozpatrywana jest w kontekście polityki seksualnej, a jej przeciwnicy – w uznaniu Friedan – to przeciwnicy autonomii kobiet. Decyzja o tym, kiedy i czy w ogóle mieć dziecko, jest tożsama z odzyskaniem przez kobiety głosu w systemie społecznych i kulturowych reprezentacji. W *Drugiej fazie* Friedan pisała: „Aborcja jest obecnie potrzebnym środkiem, do którego można się odwołać, gdy zawiodą inne sposoby kontroli urodzeń, lecz mam nadzieję i wierzę w to, że wkrótce stanie się przeżytkiem. Aborcja nie jest wartością samą w sobie i podobnie jak inne aspekty życia seksualnego nie stanowi najistotniejszej gwarancji podmiotowych praw kobiet. To, co ma najważniejsze znaczenie, to uczestnictwo na równych zasadach w procesie podejmowania decyzji politycznych” (Friedan 2012: 134). Friedan, a za nią Rosie Braidotti w *Etyce stawiania-się-niewykrywalnym* (Braidotti 2012), nijako „desakralizują” życie, na plan pierwszy wydobywając jego traumatyczne aspekty.

⁴ sld.kluby.sejm.pl/-KP_SLD_V_Kad/archiwum/swiadomerodzicielstwo.doc. Dostęp 18 maja 2014).

W Polskim kontekście debata nad aborcją wręcz niweluje możliwość jej dokonania, nawet w okolicznościach uzasadnionych przez ustawę. Fantazmatyczny obraz Dziecka, symbolicznie uśmiercanego, jest bezustannie powtarzany, ponieważ – jak trafnie zauważa Agnieszka Graff w *Świecie bez kobiet*:

Mitologia człowieczeństwa płodu zaciera stopniowo inne człowieczeństwo – to, które powinno być udziałem kobiety [...]. Przegraliśmy wojnę o język. Frazy takie jak „wolny wybór” lub „prawo kobiety do decydowania”, którymi posługują się liberalne środowiska na Zachodzie, nigdy nie zadomowiły się w polszczyźnie [...]. To jest wojna o język, o ludzką wrażliwość i wyobraźnię (Graff 2008: 131–133).

Język, jako kulturowa forma reprezentacji, odgrywa więc w tej debacie miejsce kluczowe. Jest to jednak – podsumowując rozważania – specyficzna forma tejże reprezentacji, bliższa Baudrillardowskiej symulacji lub performatywnemu ujęciu praktyk dyskursywnych, opisywanemu przez Karen Barad w pracy *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie* (Barad 2012: 323). Jako punkt wyjścia badaczka przytacza teorię atomu Nielsa Bohra, który zauważył, że nie jest możliwe wykonanie jakiegokolwiek pomiaru bez ingerencji w badany obiekt. Tym samym niemożliwe jest tzw. obiektywne odwzorowanie rzeczywistości, ponieważ każda reprezentacja jest zawsze relacyjna. Odnosi się to również do języka: gra o reprezentację jest grą o interpretację.

Tym sposobem powraca wspomniana na wstępie teza, iż historia feminizmu to właściwie historia reprezentacji podmiotu kobiecego, rozumianego nie tyle jako byt niezależny, ile jako pewien fenomen, ciągle „stający się” w ramach ruchomych granic rzeczywistości społeczno-kulturowej. Prawa reprodukcyjne to jedna z matryc, umożliwiających procesualne konstytuowanie kobiecości i materialną rekonfigurację rzeczywistości. Filozofia feministyczna domaga się od kobiecego podmiotu aktywnego udziału w praktykach dyskursywnych, czyli przejęcia odpowiedzialności nie tylko za swój los, ale i los pewnej wyobrażonej wspólnoty politycznej.

Wspólnotowe ideały feministyczne pozostają od wielu lat niezmiennie: wciąż chodzi o sprawiedliwość społeczną, minimalizowanie zbędnego cierpienia i walkę z różnymi formami przemocy. Zmienny jest kontekst: czasowy, geograficzny, ekonomiczny, kulturowy. Pojęcia krążą w społeczeństwie i nabierają nowych znaczeń (przypomnijmy chociażby popularną debatę medialną na temat „ideologii genderowej”). Problem reprodukcji norm kulturowych, modeli kobiecości, a także problematyka praw reprodukcyjnych kobiet pozostają kwestiami otwartymi. Warto pamiętać, że jest to nie tylko gra o władzę i wpływy, lecz również los konkretnych kobiet, z konkretnymi – choć różnymi – problemami, potrzebami i marzeniami.

Bibliografia

- Attané Isabelle. 2010. „Brakujące kobiety” w Azji, Katarzyna Bratkiewicz (przeł.). W *Czarna księga kobiet*, Christine Ockrent (red.). Warszawa: W.A.B.
- Barad Karen. 2012. *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, Joanna Bednarek (przeł.). W *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Agnieszka Gajewska (red.). Wydawnictwo Poznańskie.

- Baudrillard Jean. 2005. *Symulakry i symulacja*, Sławomir Królak (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Braidotti Rosie. 2009. *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, Aleksandra Derra (przeł.). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Braidotti Rosie. 2012. Etyka stawania-się-niewykrywalnym, Joanna Bednarek (przeł.). W *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Agnieszka Gajewska (red.). Wydawnictwo Poznańskie.
- Fernandez Marc i Jean Christof Rampal. 2010. Ciudad Juárez, stolica kobietobójstwa, Katarzyna Bratkiewicz (przeł.). W *Czarna księga kobiet*, Christine Ockrent (red.). Warszawa: W.A.B.
- Friedan Betty. 2012. Takie byliśmy, Monika Frąckowiak-Sochańska (przeł.). W *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Agnieszka Gajewska (red.). Wydawnictwo Poznańskie.
- Gajewska Agnieszka. 2012. Wstęp. W *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Agnieszka Gajewska (red.). Wydawnictwo Poznańskie.
- Graff Agnieszka. 2008. *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*. Warszawa: W.A.B.
- Kian-Thiébaud Azadeh. 2002. Śmierć przez ukamienowanie – przypadek irański, Katarzyna Bratkiewicz (przeł.). W *Czarna księga kobiet*, Christine Ockrent (red.). Warszawa: W.A.B.
- Łebkowska Anna. 2006. Gender. W *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*. Michał Paweł Markowski i Ryszard Nycz (red.). Kraków: Universitas.
- Mandes Sławomir. 2012. Życie religijne. W *Współczesne społeczeństwo polskie*, Anna Giza i Małgorzata Sikorska (red.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nahoum-Grappe Veronique. 2010. Gwałt jako broń wojenna, Katarzyna Bratkiewicz (przeł.). W *Czarna księga kobiet*, Christine Ockrent (red.). Warszawa: W.A.B.
- Putnam Tong Rosmarie. 2002. *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, Jarosław Mikos, Bożena Umińska (przeł.), przekład przejrzała Magdalena Środa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rich Adrienne. 2000. *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*, Joanna Mizieleńska (przeł.). Warszawa.
- Sikorska Małgorzata. 2012. Życie rodzinne. W *Współczesne społeczeństwo polskie*, Anna Giza i Małgorzata Sikorska (red.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Smith Sidonie i Julia Watson. 2012. Wprowadzenie: koncepcje podmiotowości w kobiecych praktykach autobiograficznych, Aleksandra Grzemska i Małgorzata Wesołowska (przeł.). W *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Agnieszka Gajewska (red.). Wydawnictwo Poznańskie.
- Szczuka Kazimiera. 2004. *Milczenie owieczek. Rzecz o aborcji*. Warszawa: W.A.B.
- Treiner Sandrine. 2010. W imię „honoru”: zbrodnie w świecie muzułmańskim, Katarzyna Bratkiewicz (przeł.). W *Czarna księga kobiet*, Christine Ockrent (red.). Warszawa: W.A.B.
- Ustawa z dn. 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*. Dz.U. 1003, nr 17, poz. 78 z późn. zm.
- Weil-Curiel Linda. 2010. Ekscyzja we Francji, Janusz Piejko (przeł.). W *Czarna księga kobiet*, Christine Ockrent (red.). Warszawa: W.A.B.
- Żeleński (Boy) Tadeusz. 1960. *Piekło kobiet*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Reprodukcja i reprezentacja – analiza związków w obrębie dyskursu feministycznego

Artykuł to próba rekonstrukcji relacji między dwoma pojęciami: 'reprodukcja' i 'reprezentacja', które zawiązują się w obrębie dyskursu feministycznego. Analizie poddana zostaje kategoria podmiotu kobiecego, rozpatrywana w kontekście kategorii reprezentacji. Reprodukcja płci społeczno-kulturowej (*gender*) i prawa reprodukcyjne okazują się elementami decydującymi o nierównym podziale władzy w społeczeństwie.

Reproduction and Representation – the Analysis of Relationships within the Feminist Discourse

This article attempts to reconstruct the relationship between the two notions: 'reproduction' and 'representation', which are formed within the feminist discourse. It is an analysis of the category of female subject, considered in the context of category representation. Reproduction of gender and reproductive rights are the factors which determine the unequal distribution of power in society.

Słowa kluczowe: reprodukcja, reprezentacja, prawa reprodukcyjne

Keywords: reproduction, representation, reproductive rights

Magdalena Stoch – asystentka w Katedrze Mediów i Badań Kulturowych Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Autorka pracy doktorskiej *Dyskurs genderowy na lekcjach języka polskiego w szkole średniej*, napisanej pod kierunkiem prof. UP dra hab. Bogusława Skowronka. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół problematyki norm kulturowych związanych z płcią społeczno-kulturową i seksualnością, rozpatrywanych w kontekście edukacji formalnej i nieformalnej.