

RÓŻNE HISTORIE, RÓŻNE KULTURY

Anna Wieczorkiewicz

Dziwna kobiecość Barbary Urselin

Barbara urodziła się pod Augsburgiem w roku 1629. Pięknie grała na klawesynie, miała męża i dziecko. Była blondynką – ale blondynką niezwykłą. Jedwabiste loki pokrywały całą jej twarz, wyrastały z uszu, opadały na pierś falującą brodą. Od dziecka pokazywano ją za pieniądze w różnych miastach Europy. Z czasem poślubił ją niejaki Johann Michael van Beck (lub Vanbeck), niewątpliwie zainteresowany profitami, wiążącymi się z posiadaniem tak osobliwej małżonki. Razem z nią jeździł po Europie, zabiegając o powodzenie interesów, choć nie zawsze był skłonny od razu ujawniać więzy łączące go z Barbarą.

John Evelyn widział ją w Londynie, co opisał w swoim dzienniku pod datą 15 września 1657 roku: „Widziałem owłosioną dziewczynę, a właściwie dwudziestoletnią kobietę. Oglądałem ją już wcześniej, gdy była dzieckiem. Brwi miała zaczesane w górę, a całe jej czoło porastała gruba warstwa włosów – takich jakie inne kobiety mają na głowie; były one ładnie ułożone. Z uszu zwiślały jej długie loki; miała bujną brodę i wąsy, loki wyrastały jej także z nosa jak u psów islandzkich. Resztę jej ciała – ramiona, szyję,

piersi – porastały nie tak liczne, wciąż jednak obfite, gęste włosy jasnobrązowe, delikatne jak dobrze wyczesany len. Mówiła, że ma męża i dziecko, które – podobnie jak jej rodzice i krewni – nie jest owłosione. Urodziła się w Niemczech, w Augsburgu, była kształtna i grała na klawesynie”¹.

Francuski miłośnik osobliwości Elie Brackenhoffer natknął się na Barbarę w Paryżu w roku 1646, obejrzawszy najpierw inne jarmarczne atrakcje – lwicę, pięcionogą krowę, ogromnego delfina, człowieka bez rąk, linoskoczka, dromadera. Ta osiemnastoletnia Niemka zachwyciła go na tyle, że wyasygnował dodatkową sumę, by dokonać szczegółowych oględzin. Rozebrawszy dziewczynę, stwierdził, że jej plecy pokrywa warstwa miękkich włosów. Zobaczył i więcej: białą, krągłą pierś, owłosioną w mniejszym stopniu niż reszta ciała. Co więcej, Brackenhoffer przekonał się, że Barbara to kobieta w pełnym tego słowa znaczeniu – tym stwierdzeniem zakończył swoją pamiętnikarską relację.

W relacjach z epoki pojawiają się wzmianki o oględzinach, mających wyjaśnić płciowy status Barbary. Czy chodziło tylko o to, by się rozebrała, czy też badania były dalej posunięte? Na to pytanie trudno dziś odpowiedzieć.

„W owym czasie – komentuje to Jan Bondeson – zgodnie ze zwyczajem każdy, kto zapłacił za oglądanie osobliwości ludzkiej lub zwierzęcej, miał również prawo dokładnie zbadać ową istotę, aby upewnić się, że niczego tu nie dodano. Sześciomiejscowe ciało ciągnięto za dodatkową nogę, olbrzymowi ściągano spodnie, by sprawdzić, czy nie stoi na szczydach, a pasożytniczego bliźniaka Lazarusa Colloredo kluto dopóki nie zaczął płakać. Ludzie patrzący na Barbarę Urselin nie widzieli przedtem nikogo takiego jak ona, i jeśli z lubieżności, z ciekawości lub dla celów naukowych chcieli upewnić się, iż jest prawdziwą kobietą, mogli to uczynić uiściwszy dodatkową opłatę”².

W tym miejscu, niejako automatycznie, nasuwa się interpretacja w kategoriach przemocy i poniżenia. Czytając opisy sytuacji

¹ J. Evelyn, *The Diary of John Evelyn*, red. E. S. de Beer, Oxford University Press, London 1959, s. 381.

² J. Bondeson, *The Two-Headed Boy and Other Medical Marvels*, Cornell University Press, Ithaca 2000, s. 6.

podobnych do tej, w której znalazła się Barbara, nierzadko odczuwać musimy zmieszanie i niesmak... Wystawiony zostaje na pokaz odmieniec, cudak, dziwołag. Pokazuje się go na jarmarkach, wprowadza na królewskie dwory, wypuszcza na cyrkową arenę. Jak to możliwe? Dlaczego ludzie się gapią? Czy nikt nie odczuwa zażenowania? Wystawienie na pokaz zdaje się równoznaczne z wykluczeniem ze społeczeństwa. Czy to jedyny sposób interpretacji?

Bardzo trudno jest wniknąć w to, co wiąże się z przemianami wzorców doznawania oraz reakcji emocjonalnej. Tkwimy w swoim środowisku kulturowym, zanurzeni w swoim czasie; mamy do dyspozycji pojęcia, cechuje nas skłonność do podążania pewnymi ścieżkami interpretacji – ale zanim je zastosujemy jesteśmy w sytuacji zaburzenia pojęć i wartości. Nasza wrażliwość staje się ostatecznym punktem odniesienia. Spróbujmy jednak zadać pytania:

Czym było dla Barbary obnażenie się przed obcym? Jak odczuwała ona dotykane przez nich swego ciała? Czy była to dla niej przemoc? Czy poniżenie? Na ile jesteśmy w stanie zrozumieć jej los – wyobrazić go sobie jego cielesno-zmysłowych uwarunkowaniach?

Spróbujmy wskazać różne historie, które oplotą tę wyjściową sytuację. *Różne* – nie oznacza *wszystkie*, ale niektóre z możliwych, znaczące ze względu na horyzont badania. *Wskazać* – nie znaczy opisać do końca i ostatecznie domknąć. To prawda, że trudno dochodzić do rozumienia w sytuacji, gdy dostępne są jedynie przekazy nader skąpe i fragmentaryczne. Chodzi tu jednak nie tyle o ostateczne wyjaśnienie, ile o scharakteryzowanie interpretacyjnej gry, w którą wciągnięty jest dzisiejszy odbiorca razem ze swoim rozumieniem i odczuwaniem, ze swym wstydem, z lękami dotyczącymi ciała, a także z technikami opanowywania wstydu czy lęku.

Problemem jest wyznaczenie kategorii pozwalających poruszać się tym polu badawczym. Mogą to być na przykład takie kategorie jak prywatne–publiczne; albo też krąg przeciwstawności zmysłowych: zmysły bliskiego kontaktu *versus* zmysły dalekiego kontaktu (wzrok przeciwstawiałby się tu dotykowi). Jeśli zdecydujemy się właśnie na nie, pozwolą one na wysnucie dwóch historii, które spletając się ze sobą, wzajemnie się motywują. Będą

to historii prywatyzacji życia i takiego organizowania przestrzeni intymnych, które pozwala na oddzielanie od siebie ludzkich cielesności. Ta szczególnie separacja wiąże się również z opracowywaniem sytuacji kontaktu dotykowego, który okazuje się mniej inwazyjny niż wzrok.

Historia zmysłów

Czy można oddzielić ogląd od dotyku? Z dzisiejszej perspektywy wydaje się, że tak. Chodzi nie tylko o powszechne przekonanie o wizualizacji kultury współczesnej, ale i o to, co wpisuje się w tradycję podziałów między kulturą wysoką i niską, o osiemnastowieczne koncepcje koneserskiego smaku, o romantyczne ujęcie samotnej kontemplacji natury, dające duszy możliwość samopoznania. W sytuacji gdy dystans i oddzielenie stanowią punkt wyjścia zarówno dla działań konceptualnych, jak i dla wglądu w duszę, zmysły bliskiego kontaktu wydają się mniej czyste i bardziej zwodnicze.

Historia Barbary rozwija się jednak w czasach poprzedzających owo oddzielenie. Badanie medyczne opierało się wówczas również na zmysłach bliskiego kontaktu. Cielesność lekarza – istoty obdarzonej pięcioma zmysłami – była w nie włączona³. Lekarz dotykał chorego, oglądał jego wydzieliny i je smakował. Inaczej niż dziś zakreślano wzorce intymności, nie funkcjonowały znane nam strategie obyczajowe pozwalające ją chronić. Toczył się już wprawdzie znamieny proces: stopniowemu ukrywaniu pewnych sfer życia towarzyszyło oplatanie siecią zakazów i nakazów wielu czynności związanych z ciałem. Dotyczyło to ludzkiej ekspresji – słów, gestów, zachowań. Niemniej jednak nie został jeszcze do końca wzniesiony „mur (...) między człowiekiem a człowiekiem, mur onieśmienia i wstydliwego zakłopotania, mur emocjonalny, jaki w wyniku warunkowania powstaje między ciałem a ciałem”⁴. Powoli wszystko zmierzać będzie do tego, by dorosłych oddzielić od dzieci, pracodawców od pracowników, ko-

³ W. Bynum, F. Porter (red.), *Medicine and the Five Senses*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

⁴ N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, PIW, Warszawa 1980, s. 241.

biety od mężczyzn. Przypisywać się im będzie inne przestrzenie, regulować kontakty między nimi także w ich fizycznym, zmysłowym aspekcie. Zakazy i nakazy znajdą odzwierciedlenie w przestrzeni organizowanej tak, by różne kategorie osób nie mieszały się ze sobą bezładnie, oraz tak, by osłonić to, co prywatne i ukryć to, co intymne.

W świecie, w którym żyła Barbara, proces ten jeszcze się nie dopełnił. Ludzie „zarządzali” swoimi ciałami w innych, mniej arbitralnych i sformalizowanych rytmach. Sensy cielesnej bliskości naznaczone były ambiwalencją dotknięcia, które mogło leczyć lub nieść chorobę, uwodzić i kalać duszę. Dotknięcie zachowało jeszcze ślady chrześcijańskiej symboliki „od Ewy dotykającej Adama (...) przez uwiedzenie Batszeby czy też uzdrawiające dotknięcie Jezusa, które oczyszcza Marię Magdalenę”⁵.

Historia intymności

Kiedy wyobrażamy sobie Barbarę ogladaną, obnażaną, dotykaną, widzimy ją z pozycji tych, którzy żyją w świecie oddzielonych ciał i apoteozy intymności, rozumianej w szczególny sposób. W świetle współczesnych nam przekazów kultury intymność nader często jawi się jako relacja o charakterze przede wszystkim erotycznym, co niewątpliwie wpływa na spłaszczenie jej potencjalnej wielowymiarowości. W celach analitycznych warto ją ująć – wzorem Niklasa Luhmanna – jako medium, z którym nieuchronnie wiąże się kodowanie społeczne⁶. Odgrywanie – historycznie

⁵ S. E. Gilman, *Sexuality*, New York 1989, s. 31; cyt za: R. Sennett, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, Marabut, Gdańsk 1996, s. 181–182.

⁶ N. Luhmann, *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 21. Luhmann ukazuje proces wyróżnicowania medium, jakim jest miłość. „Wyróżnicowanie to uzyskuje wyraźne kontury w drugiej połowie wieku XVII. Mogło się ono odwołać do powszechnie już wtedy uznanej wartości jednostkowości, a także stawianych przez jednostkę powinności, takich jako panowanie nad sobą i władza nad afektami, ale nie mogło być dla niego punktem wyjścia odróżnianie przez jednostki interakcji o charakterze osobowym i bezosobowym ani poszukiwanie przez nie komunikacji bardzo osobistej, nastawionej na intymność i zaufanie. I wreszcie w komunikacji, która była jeszcze silnie związana z uwarstwieniem społeczeństwa, brakowało potrzeby świata bliskiego, wydzielanego interpretacyjnie z całości świata” (*ibidem*, s. 18).

zmiennie w swych zasadach – wiąże się z pewnymi wyobrażeniami dotyczącymi drugiej osoby, jej odczuć, pragnień oraz przyjmowanej przez nią wizji rzeczywistości. Dziś, w sytuacji zaawansowanej indywidualizacji i daleko posuniętej potrzeby posiadania świata bliskiego, niezwykle ważna jest relacja między osobistym światem jednostki a tym, co w jej wyobrażeniu jest światem ludzi, z którymi wchodzi ona w bliskie związki. Owe wyobrażenia wpływają na oczekiwania dotyczące relacji oraz formują jej przebieg. W czasach Barbary ten układ rysował się inaczej, a kodowanie i odgrywanie intymności wpisane było w szersze układy społeczne.

W momencie, gdy historia prywatności i historia zmysłów przecinają się, ważny okazuje się historyczny charakter powiązania seksualności i intymności. W *Przemianach intymności* Anthony Giddens pisał: „Nowoczesność wiąże się z socjalizacją świata naturalnego, w wyniku której miejsce struktur i zdarzeń będących niegdyś jedynie zewnętrznymi parametrami ludzkiej egzystencji zajmuje organizacja społeczna. Nie tylko życie społeczne jako takie, ale również to, co dawniej było »naturą«, zostaje podporządkowane systemom społecznym”⁷. „Kiedyś reprodukcja była częścią natury, a zachowania heteroseksualne bezwzględnie stanowiły punkt węzłowy”⁸. W ten sposób socjolog charakteryzuje nasze miejsce w świecie. Trzeba pamiętać, że w świecie Barbary małżeństwa nie pojmowano jako związku zasadzającego się na romantycznym uczuciu i jako ostoji intymności. Stanowiąc „rodzinny interes”, wpisywało się ono w szersze układy ekonomiczne i społeczne. Małżeństwa ludzkich osobliwości małżeństwa nie były rzadkością – stanowiły zresztą niezły chwyt reklamowy. Kulturowanie heteroseksualności, pomagające rodzinnemu interesowi dobrze prosperować i tworzyć perspektywy dla kolejnych pokoleń, wydaje się tu najrozsądniejszą wersją płciowości, ale nie jedyną z możliwych. Giddens w ten sposób zarysowuje główną ścieżkę, którą przeszliśmy jako istoty seksualne: Odkąd (...) sek-

⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa 2002.

⁸ A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, PWN, Warszawa 2006, s. 48–49.

sualność stała się „integralną” składową relacji społecznych, heteroseksualizm przestał być standardem, pod względem którego można oceniać wszystko inne. Nie doszliśmy jeszcze do momentu, w którym heteroseksualizm jest tylko jednym z wielu przyjętych upodobań seksualnych, ale implikacje socjalizacji reprodukcji są właśnie takie”⁹. Opowieść o Barbarze zdaje się odsyłać do jakiejś bocznej ścieżki, wijącej się na poboczach tej wskazanej powyżej. Społeczne ramy życia Barbary to heteroseksualne małżeństwo, w którym realizować się ona może także jako matka. Owe ramy pozwalają jednak trwać temu, co z pozoru mogłoby ową tożsamość naruszać, co – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – wyrasta z biologii. Sprawiają też, że niekobiece aspekty, pielęgnowane i eksponowane, nie naruszając kobiecości rozumianej jako odgrywana w życiu rola i jako fundament społecznej tożsamości.

Historia cywilizowania ciała

Zachowało się parę wizerunków Barbary. Ukazują one kobietę w postawie typowej dla przedstawień portretowych, odzianą w strojną suknię, z atrybutami wskazującymi na jej status, takimi jak na przykład klawikord – muzykująca dama nie jest byle kim. Starannie ułożone włosy pokrywające całą twarz to niewątpliwie przemyślana fryzura, a nie zwierzęce kudły. Nie jest to uczesana półmałpa ani dziki dziwoląg przebrany za kobietę, ale godna niewiasta o cechach wyjątkowych. Wskazuje to na wątek historii obdarzania ludzi tożsamością społeczną i indywidualną, odsyłając do czasów, gdy charakteryzowanie jednostek dokonywało się poprzez dystynkcje wpisane w ubiór (wiązała się z tym określona koncepcja pozycji społecznej i kondycji moralnej). Swoistą godność, z jaką prezentuje się nam sylwetka Barbary na dawnym drzeworycie, jej status damy, gesty, ubiór, rekwizyty można zrozumieć tylko w tym kontekście. Ów wizerunek daje się odnieść do Eliasowskiej historii cywilizowania i racjonalizowania ciała.

Elias opisuje przemianę „zewnątrznych przymusów społecznych w przymusy wewnętrzne, w automatyczną regulację pope-

⁹ *Ibidem.*

dów i reakcji emocjonalnych”¹⁰. Poczucie wstydu i zakłopotania związane jest z lękiem przed degradacją społeczną. To specyficzna reakcja, jaka skryzystalizowała się w świecie gestów wyrażających przewagę lub poddaństwo. Wstyd pojawia się, gdy jednostka konfrontowana jest z innymi – są to jednak „swoi inni”. Za pomocą tego mechanizmu dana grupa lub klasa społeczna wywiera nacisk na swych członków: kontroluje ich i spaja jako grupę. Poczucie wstydu związane jest z procesem cywilizowania ciała¹¹, opanowywaniem popędów i pragnień. „Lęk przed dyskredytacją w oczach innych, przyswojony jako przymus wewnętrzny i przejawiający się w postaci wstydu czy to poczucia honoru, jest tym czynnikiem, który zapewnia ciągle, nawykowe reprodukcje się zachowania wyróżniającego, a co za tym idzie ostrzejszą regulację popędów u indywidualnej jednostki”¹².

Znowu wracamy tu do świata spektaklu – do świata, w którym duma, wstyd, lęk, poniżenie mogą mieć niejasne dla nas znaczenie.

Historia osobliwości

W cytowanej wcześniej relacji Brackenhoffera faktem, który budzi oburzenie, jest to, że do oględzin nie dochodzi pod auspicjami instytucji medycznej, ale tam, gdzie pokazuje się różne dziwki ku uciesze gawiedzi. Do dziwów zalicza się zaś zarówno ludzi, którzy pod jakimś względem odbiegają od normy, jak i egzotycz-

¹⁰ N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, PIW, Warszawa 1980, s. 397. Elias dowodził, że tworząca się w kulturze dworskiej etykieta zachowań odpowiednich dla osoby o określonej pozycji, wpływała na sposób, w jaki ludzie nie tylko opanowywali swe popędy, ale i postrzegali samych siebie. Zarządzanie ucieleśnionym wizerunkiem wiązało się z coraz większym wyczuleniem obserwacyjnym. W kulturze dworskiej sztuka obserwacji „w odróżnieniu od tego, co zazwyczaj nazywamy dziś „psychologią” – nie polega na tym, aby obserwować poszczególne cechy człowieka w oderwaniu tak, jak gdyby istotne cechy swego zachowania nosił on w sobie jako niezależne od jego stosunków z innymi ludźmi i jak gdyby w kontakt z innymi wchodził mając już te cechy; jednostka jest tu ujmowana zawsze w swym uwikłaniu społecznym, jako *człowiek w swoich stosunkach z innymi ludźmi, jako jednostka w danej sytuacji społecznej*”, *ibidem*, s. 429.

¹¹ Elias kojarzy ten proces z monopolizacją przemocy instytucjonalizującej się, coraz bardziej bezosobowej, coraz mniej zależnej od jednostkowych działań emocjonalnych.

¹² *Ibidem*, s. 400–401.

ne zwierzęta. Ten podział – chciałoby się powiedzieć – nie jest prawnomocny. Barbara różni się od dromadera; jej wyjątkowość jest też inna niż ta prezentowana przez linoskoczka. Nasze spojrzenie narzuca tu pewien porządek. Tymczasem dromader i akrobata, pięcionoga krowa i bezręki człowiek były widziane jako istoty należące do jednej kategorii – wszystkie były niezwykle i zadziwiające. Dla tego rodzaju „okazów” w różnych epokach tworzy się obszary, gdzie wystawiane są na widok publiczny i obdarzane określonym znaczeniem. Średniowieczne i renesansowe monstra odsyłały do rzeczywistości ponadludzkiej, a ich istnienie mogło się spełniać w układzie znaków dawanych ludziom przez Boga. Stopniowo odchodzono od retoryki winy i kary, szukając przyczyn w samej naturze, w sposobie jej zorganizowania, a także w regułach powstawania nowego organizmu. Barokowe i rokokowe osobliwości wpisywały się w estetykę epoki, uczestnicząc w grach erudycji. Z kolei przemiany epistemologiczne zachodzące w okresie Oświecenia kazały kierować uwagę w stronę tego, co powtarzalne, regularne. W toku tej historii monstrum stawało się odstępstwem od normy, by skończyć jako przypadek patologii. Zawsze jednak znajdowała się droga do wystawienia go na widok publiczny. Tak dokonywało się swoiste opracowywanie motywów kulturowych o ambiwalentnym nacechowaniu¹³.

W przestrzeni publicznego pokazu mieszają się kategorie postrzegania ludzi jako członków społeczności oraz dyskursy, za pośrednictwem których zyskuje się wgląd w odmienność. W tym obszarze ciało owłosionej Niemki z Augsburga zyskuje szczególną siłę ekspresji. Może być wizualną własnością poszukiwacza wiedzy, lekarza badającego jej kobiecość, jak i prostaka nieszukającego dodatkowych tłumaczeń dla swej ciekawości. Barbara jest kobietą – ale jej kobiecość jawi się jako niejasna i wątpliwa; to kobiecość z przymieszką czegoś, co męskie, i czegoś, co zwierzęce. Taka kobiecość intryguje, fascynuje, pociąga i odpycha jednocześnie. Aktualizuje się w niej obraz zaburzenia fundamentalnych

¹³ Dokładniej pisałam o tym w tekstach: *Kolonizacja dzikich ciał* („Teksty Drugie” 2002, nr 5), *Osobny świat osobliwości* („Kultura i Społeczeństwo” 2006, nr 4) oraz *Epoki osobliwości* (w: *Muzeum Sztuki. Od Luwru do Bilbao*, red. Maria Popczyk, Muzeum Śląskie, Katowice 2006).

rozdzielenia kulturowych: pomiędzy kobietą a mężczyzną i pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. (Dane Holger Jacobson, który widział ją w Londynie [śląd tego wydarzenia zachował się w *Acta Medica et Philosophica Hafnensis*. Thomasa Bartholina], przypuszczał, że powstała za sprawą kopulacji istoty ludzkiej i małpy. Innym naukowcom taki pogląd mógł się już wówczas wydawać przebrzmiały, ale Jacobsenowi myśl o owłosionym stworzeniu sama się nasuwała; zastanawiał się więc, czy narządy płciowe Barbary podobne są do małpich. Cały czas miał w pamięci dużą małpę, widzianą na swym dworze króla Danii. Owo stworzenie, zwane Mammonett, niezbyt przystojnie zachowywało się w stosunku do dam przechadzających się po ogrodach).

Sytuacja, gdy dochodzi do wymieszania kategorii, szczególnie wyraziście uzmysławia ich istnienie. W istocie postać Barbary wystawianej na widok publiczny można interpretować jako ucieleśnienie granicy pomiędzy różnymi kategoriami istnień.

Pokazy osobliwości to efekt kulturowego tworzenia ram dla pewnego rodzaju doświadczenia o dużym nasyceniu emocjonalnym. (Dlatego tak ważny jest splot motywów stosowanych w tworzeniu jej scenicznej tożsamości, pozwalający w określony sposób ujrzeć nie-kobiecość kobiety i nie-ludzkość człowieka.) Chodzi tu o sytuację kontaktu z nietypowym Innym, a także o ambiwalencję, jaką można dostrzec w kulturowej dialektyce ukrywania-eksponowania ciała odbiegającego od normy. Wstyd ścierać się może z dumą, a lęk z ciekawością i pokusą. To syntetyczny obraz społecznego negocjowania relacji między regułą a odstępstwem w wielu obszarach – zarówno tych związanych ze społeczną regulacją życia poddanego wymogom unifikacji, jak i tych wkraczających w sferę ludzkiej wrażliwości. W tej przestrzeni odmienność Barbary może prowadzić do sytuacji poniżających, ale nie da się wykluczyć, że owo poniżenie zachowuje potencjał ambiwalencji i jest odwracalne – zawsze gotowe do tego, by poprzez nie objawiła się zachwycająca cudowność.

Historia choroby

Dziś nietrudno byłoby postawić diagnozę: Barbara miała wrodzoną wadę genetyczną zwaną *hypertrichiosis lanuginosa*. Czy to wyjaśnia jej los? Jeśli pytanie o przyczyny jej stanu zyskuje satysfakcjonującą odpowiedź wyrażoną w języku medycznym, oznacza to, że jesteśmy u kresu historii odkrywania choroby u odmieńca. Widzimy go zdegradowanego: jego niezwykłość odarto z dawnej tajemnicy. Stał się pacjentem poddawany mniej lub bardziej skutecznej terapii. Jego piętna nie da się obrócić w atut; można jedynie starać się je wymazać lub ukryć. Odmieniec źle wpisuje się w świat poddawany ludzkiej kontroli, zaburza go pod względem estetycznymi i praktycznym. Można w tym widzieć efekt końcowy procesu zwanego medykacją życia, związanego z racjonalizacją i sekularyzacją kultury. To, co niegdyś było stanem ducha lub cielesną wyjątkowością, zmienia się w jednostkę chorobową, a ludzkie osobliwości zyskują status pacjentów poddawanych terapii. Pojęciowy język medycyny pozwala dokonać redefinicji różnych problemów; z jego pomocą można też tworzyć racjonalne strategie życia. Choroba nie jest już znakiem Bożym, karą za przewinienia innych lub własne. Ciało nie odsyła do jakiegoś ogólniejszego planu – tworzy raczej plan, w którym realizować się mogą indywidualne biografie i dostarcza materii do wyrażania indywidualnej tożsamości.

Czy zdołamy zobaczyć Barbarę inaczej niż przez pryzmat choroby, zaburzenia, które najrozsądniej byłoby jakoś leczyć? We współczesnej retoryce choroba jawi się jako coś, co atakuje ludzi i z czym muszą oni walczyć? Przypisanie człowiekowi roli pacjenta w specyficzny sposób definiuje relacje między nim a innymi; wpływa też na postrzeganie własnego życia. „Wrodzona wada”, zwłaszcza widoczna, to fakt, wokół którego buduje się tożsamość jednostki w relacjach z innymi ludźmi¹⁴. Barbara żyje tak, jakby nie widziała swojej choroby – nie widzą jej też inni, płacący za możliwość uczestniczenia w pokazie, a społeczna tożsamość osobliwości budowana jest z pominięciem tej kategorii.

¹⁴ W bardzo wyraźny sposób zjawisko to pokazywał Goffman w swojej książce o piętnie (E. Goffman, *Piętno*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005).

Historia dyscyplinowania ciała

„Trzeba skończyć raz na zawsze z opisywaniem efektów władzy w terminach negatywnych: władza »wyklucza«, »uciska«, »tłumi«, »cenzuruje«, »abstrahuje«, »maskuje«, »skrywa«. W rzeczywistości władza produkuje: produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy. Jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć zależą od tej produkcji”¹⁵ – pisał Michel Foucault w książce, którą nazwał genealogią więzienia. Cieleśność Barbary można ująć również w ramach historii zarysowanej przez francuskiego filozofa. Przemiany relacji pomiędzy władzą a wiedzą ukazał on poprzez praktyki związane z ciałem, będącym czującą materią spektaklu społecznego. Dla ogólnego obrazu ważne okazały się dwa układy: w czasach sprawiedliwości inkwizycyjnej ciało przestępcy wykorzystywano w spektaklach prawdy. W kompleksowy, ale nader wyrazisty sposób, czytelnie i odczuwalnie zapisywano na nim pewną naukę¹⁶. Każdą stanowiła integralną część kompleksowego rytuału. W epoce egzaminacyjnej zmierza się raczej do tego, by poprzez nadzór i ćwiczenie ciało stało się uległe i poddane władzy¹⁷. Barbara wychodzi na scenę w epoce przejściowej, a spektakle, w których bierze udział, mają szczególną naturę. O ile w duchu oświeceniowej racjonalności występpek, chorobę, szaleństwo będzie się na nowo opisywać w racjonalnych wy-

¹⁵ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Aletheia – Spacja, Warszawa 1993, s. 233.

¹⁶ Zob. „od badania po egzekucję ciało stworzyło i odtworzyło prawdę zbrodni. A może raczej stanowi ono żywioł, który poprzez cały zestaw rytuałów i prób wyznaje, że zbrodnia miała miejsce, głosi, że samo jej dokonało, pokazuje, że nosi ją wpisana w sobie i na sobie, wstrzymuje działania kary i objawia, w sposób najjaskrawszy, jej skutki, Ciało, po wielokroć torturowane, zapewnia syntezę realność faktów i prawdziwość informacji, działań proceduralnych i dyskursu zbrodniarza, zbrodni i kary. Jest zatem podstawowym elementem karnej liturgii, gdzie ma być aparatem procedury, którą rządzą nieograniczone prawa suwerena, ścigania i tajności”, *ibidem*, s. 57.

¹⁷ Przypomnijmy, że w ujęciu Foucault „dyscyplina jest jednolitą metodą techniczną, dzięki której siła ciał została najmniejszym kosztem zredukowana jako siła »polityczna« i zmaksymalizowana jako siła użytkowa”, *ibidem*, s. 261. Z czasem „dyscypliny funkcjonują coraz częściej jako techniki produkujące użyteczne jednostki. (...) Stąd na koniec dwojaka tendencja, której rozwój widać przez cały XVIII wiek, do zwiększania ilości instytucji dyscyplinarnych i do dyscyplinowania już istniejących narzędzi”, *ibidem*, s. 253.

miarach i wciągać w mechanikę użyteczności społecznej, pozostaną obszary, gdzie dawne formy nieporządku będą mogły trwać, gdzie igrać się będzie z przekazem o wprowadzaniu w ludzki świat ładu. Owa gra ustanawia jednak pewne historycznie zmienne reguły. Wciągnięte są w nie graniczne, niejasne przypadki. Badacz, Naukowiec, Lekarz – to osoby również zaproszone do tej gry – okażą się niezbędne, by dodać jej dramatyzmu oraz legitymizować sfery nieporządku, czyniąc je nie tylko zadziwiającymi, niezwykłymi, fascynującymi, ale i przydatnymi do myślenia. W ten sposób ludyczność zyskuje nowy wymiar. Obecność Brackenhoffera na jarmarcznym placu nie jest więc przypadkowa, podobnie jak fakt, że uznał on za stosowne pozostawić zapis swojego „badania”. U progu epoki dyscyplinarnej cielesność Barbary, a także innych istot wystawianych na pokaz, dokonuje znakowania terenu zaburzonych kategorii, wskazując na istnienie granic porządku. Owa przestrzeń obdarza znaczeniem ciała, które znalazły się w jej obszarze.

Historia płci

W czasach Barbary na czym innym niż dziś polegała solidność płci; odmiennie też widziano możliwość jej zmiany czy nieokreśloności. Jak dowodził Thomas Laqueur, od antyku aż po wiek osiemnasty ciała męskie i kobiece zdawały się pozostawać do siebie w stosunku hierarchicznym, a w kobiecie widziano jedynie mniej doskonałą wersję męczyzny. Anatomia nie była wówczas wyraźnie zróżnicowana na męską i kobiecą. Ciało męczyzny postrzegano jako modelowe, a żeńskie narządy płciowe jako uformowane tak jak męskie, tyle że ukryte wewnątrz ciała. W konsekwencji płęć biologiczna mogła być mniej wyrazista czy realna niż płęć społeczna; to ta druga była gwarantem stabilności ludzkiego świata. Okresem krytycznym dla takiego pojmowania płciowości okazało się Oświecenie, kiedy to zdezaktualizowało się dawniejsze ujęcie ciała: coraz trudniej wówczas zobaczyć w ciele mikrokosmos, odbijający w sobie kosmiczny porządek, a wiedza nie przedstawia sobą hierarchicznej struktury analogii i odniesień¹⁸.

¹⁸ T. Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1990.

Lacqueur nie szukał dowodów, mających potwierdzić, że płęć społeczna jest kwestią pewnych uwarunkowań kulturowych; pytał natomiast o podstawy pojmowania dwóch płci biologicznych. To, co uczono nas wiedzieć (i wiedzieć) – mówi – a więc elementarna przeciwstawność osobników męskich i żeńskich wiąże się z szerszym kontekstem kulturowym. Kontekst ów ukierunkowuje sposób, w jaki pojmujemy i postrzegamy męskie i żeńskie cechy ludzkiego ciała, w tym to, co traktujemy jako „fakty obiektywne” – anatomiczne, fizjologiczne, biologiczne. Można jednak było widzieć inaczej, przyjmując za oczywistość inny rodzaj faktów. Takie inne widzenie miało szanse uaktualnić się w czasach Barbary. Krążyły wówczas opowieści o kobietach, które zmieniły się w mężczyzn, czy o mężczyznach, którzy mieli laktację. Takie metamorfozy wydawały się możliwe – stanowiły bowiem efekt zmiany stopnia, a nie zmiany jakościowej.

Barbara jest kobietą poprzez społeczne atrybuty kobiecości, stanowiące fundament jej tożsamości. Realizuje ją na scenie życia społecznego – odgrywana tam rola wcale nie musi być zachwiana za sprawą posiadania jakiejś niekobiecej cechy. Nie znaczy to, że owa cecha jest nieważna. Zyskuje ona wyrazistość w kontekście swoistego dyskursu o zaburzonej cielesności, o wątpliwej seksualności, o płciowości mogącej osunąć się w płciowość inną niż ta, która określa tożsamość jednostki. Nie narusza jednak społecznej definicji roli. Jak widzieliśmy, u Barbary kategorie kobiecości i męskości, ludzkości i zwierzęcości zdają się istnieć na granicach wymieszania, lecz jednak w końcu ujmowane są w ryzy: na obrazach widać kobietę o określonej pozycji społecznej; jako kobietę postrzegają ją też widzowie. (Być może trudno nam zrozumieć poczucie godności owłosionej damy, szcztokującej i trefiącej bujne loki, pozującej do reprezentacyjnego portretu, a potem odkrywającej ciało przed obcym mężczyzną – ale jest to w istocie nasz problem). Można to odczytać jako grę dwóch opowieści: pierwsza traktuje o społecznym ustanawianiu męskości i kobiecości, druga o tym, że ten podział nie jest bezwarunkowy, że zawsze możliwe jest istnienie na granicach – tyle że zmienne są jego reguły oraz języki dające dostęp myślowego wnikania w owe zjawisko.

W losach Barbary można widzieć przykład biografii, która dostała się pod władzę pewnego szeroko rozumianego języka

i stała tworzywem swoistego dyskursu o płci trudnej do określenia. Jest on niełatwy do odczytania, często budzi też sprzeciw moralny. Zwraca jednak uwagę na problemy pojawiające się wówczas, gdy szukamy dawniejszych formuł płciowości.

Zakończenie

Współczesny dyskurs o płci miewa tendencje do pewnej buty: głosi, że dokonał wielkiego odkrycia. Daje się ponieść możliwościom, jakie odsłaniają się wraz z konstruowaniem coraz bardziej wyrafinowanego języka, odnoszącego się do tego, co niegdyś sprowadzać się miało do prostej opozycji między męskim a kobiecym. (Odkrycie płci biologicznej i płci społecznej to był dopiero początek.) Mnoży zatem kategorie opisu, ale każda ludzka cielesność zdaje się zawierać w sobie płciowość własną, niepowtarzalną.

Nie ulega wątpliwości, że odpowiednio precyzyjny język jest potrzebny – wszak stanowi on narzędzie niezbędne w procesie rozumnego poznawania otaczającego nas świata i nas samych. Warto też zaznaczyć, że istnieje cały nurt opracowań, wychylonych w stronę historii i antropologii kulturowej, oparty na rzetelnych źródłach i uczący niejednoznaczności dawnych rozróżnień, a jednocześnie wskazujący nasze uwarunkowania płciowości – zarówno konceptualnego, jak i cielesnego. Prace te często są jednak przywoływane w wirze polemik, aby wzmocnić wagę „odkrycia”, zwłaszcza wtedy, gdy nauka o płci staje się misją moralną. Wtedy na sztandarach zostają wypisane hasła wyzwalania istot o nękaną płciowości. Niekiedy zamyka się przy tym uszy na dawniejsze języki, badające płęć nietypową, wymykającą się „oczywistym” kategoriom. Fascynację takimi przypadkami widać u twórców renesansowych i barokowych medycznych. Hermafrodyty, mnogie ciąży, istoty pół-ludzkie a pół-zwierzęce znajdujemy w opisach i na rycinach. Wskazują one na to, że droga do konstruowania dwubiegunowego modelu ludzkiej płciowości (tego, który potem zostanie zakwestionowany) nie była tak prosta, jakby się to z pozoru mogło wydawać. Takie istoty – sądzono – pojawiają się na świecie wcale nie tak rzadko. Dlaczego tak się dzieje? Wyjaśnienia bywały różne: znak Boży (kara lub ostrzeżenie), igraszka natury, nieodpowiednia ilość nasienia, jego złe wymieszanie... W każdym razie rzecz zdawała się warta uwagi. Ciekawość znajdowała po-

żywkę nie tylko w traktatach naukowych. Zaburzona cielesność stanowiła motyw opowieści podawanych z ust do ust, krążących w drukach ulotnych, przedstawianych na jarmarcznych placach. Te przekazy kulturowe wskazują na pewien język, umożliwiający eksplorację owego terenu, który dziś bada dyskurs studiów genderowych.

Publiczne pokazy, takie jak ten oglądany przez Brackenhoffera, to przekaz sformułowany w owym języku – rozumianym szeroko, to znaczy jako społecznie funkcjonujący system znaków, przejawiający się nie tylko w słowach, ale i w gestach, obrazach, sekwencjach zachowań.